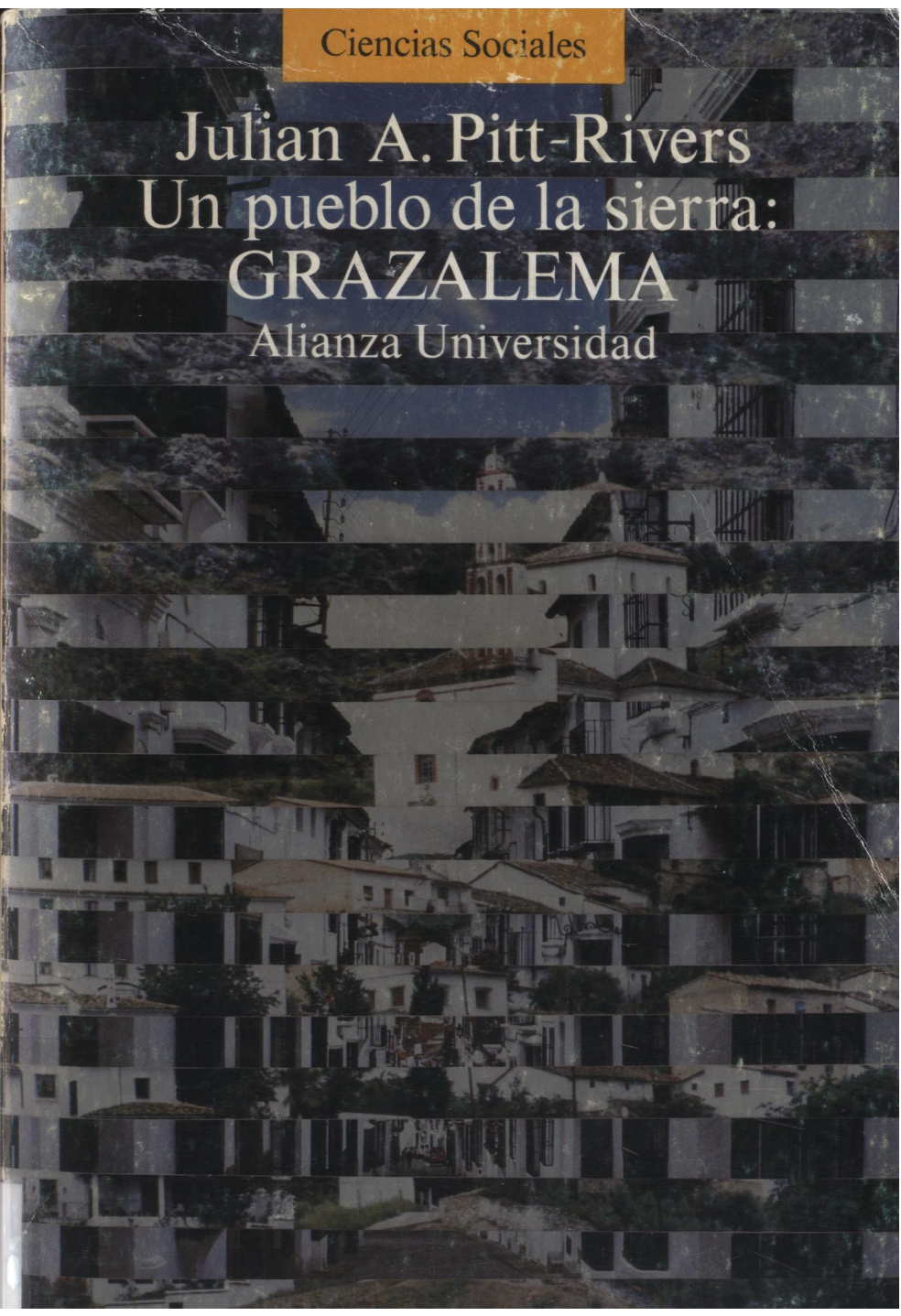


Ciencias Sociales

Julian A. Pitt-Rivers
Un pueblo de la sierra:
GRAZALEMA
Alianza Universidad



Título original:
The People of the Sierra, 2nd ed.
Versión española de Honorio M. Velasco Maillo

© 1971 by Julian A. Pitt-Rivers
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1989
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; telef. 200 00 45
ISBN: 84-206-2579-5
Depósito legal: M. 3.513-1989
Compuesto en EFCA, S. A.
Avda. Dr. Federico Rubio y Gallí, 16. 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

A Julio Caro Baroja
Como testimonio de admiración y agradecimiento

INDICE

Introducción: «Un pueblo de la sierra» reeditado, Honorio M. Velasco	11
Prólogo, E. E. Evans-Pritchard.....	21
Prefacio a la primera edición (1954).....	24
Prefacio a la segunda edición (1971).....	27
I. El pueblo: 1. Los límites de la comunidad.....	39
II. El pueblo: 2. La comunidad y el mundo	50
III. Ocupación y riqueza: 1. Agricultura.....	68
IV. Ocupación y riqueza: 2. Industria y comercio.....	80
V. Estatus y edad.....	95
VI. Los sexos: 1. El noviazgo. Los valores del hombre	113
VII. Los sexos: 2. El matrimonio y la familia.....	125
VIII. Los sexos: 3. Los valores de la mujer	138
IX. Estructura política.....	148
X. Amistad y autoridad	161
XI. Ley y moralidad: 1. Los apodos y el <i>vito</i>	180
XII. Ley y moralidad: 2. Bandoleros y gitanos	196
XIII. Ley y moralidad: 3. Lo sobrenatural	206
XIV. Conclusión.....	218
Apéndice: el presente y el pasado	226
Epílogo (1988).....	238
Índice analítico.....	257

Introducción

«UN PUEBLO DE LA SIERRA», REEDITADO

El lector advertirá inmediatamente que este libro tiene más introducciones de las acostumbradas, algo que suele caracterizar a las reediciones de los clásicos. Tal vez sea desmesurado hablar de clásicos en la antropología española, cuando aún no ha pasado medio siglo desde los primeros trabajos propiamente tales, pero este libro, *Un pueblo de la sierra*, al menos puede ser considerado como la primera monografía de antropología social sobre una comunidad española. Es también una de las primeras en lo que luego se llamó la antropología del Mediterráneo¹ y, además, una de las primeras monografías an-

¹ En 1949, Evans-Pritchard había publicado su *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press. También en 1949 aparece la obra de I. T. Sanders, *Balkan Village*, Lexington, Kentucky University Press. P. Stirling estaba realizando su investigación de campo en esas fechas. La publicó, sin embargo más tarde, en 1965, *A Turkish Village*, Londres, Weidenfeld & Nicholson. Otras publicaciones de la época: J. Gulick, *Social Structure and Cultural Change in a Lebanese Village*, Nueva York, 1955, Wenner Gren; H. Ammar, *Growing up in a Egyptian Village*, Londres, Routledge & Kegan Paul, etc. En América los estudios sobre comunidades campesinas fueron iniciados por R. Redfield, en 1930: *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*, Chicago University Press. Hay cierta coincidencia en el modo de titular todas estas monografías. Sin embargo, el segundo libro de Sanders sobre Grecia, publicado en 1960, lleva por título *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece*, Cambridge, Harvard University Press. La revisión que hizo J. Davis de la antropología del Medite-

tropológicas sobre poblaciones europeas². La investigación de campo tuvo lugar entre 1949 y 1952. Se publicó por primera vez en 1954³, tiempo de postguerra en España aún, pero también tiempo de postguerra en Europa y América.

En España, la guerra civil interrumpió el desarrollo de incipientes centros de investigación. Algunos se exiliaron, otros retomaron tras la guerra, con dificultades, investigaciones emprendidas. Los que quedaron se mantuvieron fieles a las corrientes difusionistas (amparadas por Ortega y todavía tenidas como novedosas antes de la guerra). Etnógrafos, folkloristas y lexicógrafos habían fundado en 1944 la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. La Asociación de Etnología y Folklore logra reconocimiento formal precisamente en 1952. Mantuvieron como área exclusiva de trabajo el territorio nacional. Mientras tanto, en Inglaterra y Estados Unidos había cobrado auge el funcionalismo, iniciado en el período de entre guerras, y con él un nuevo modo metodológico, el trabajo de campo. La antropología social británica y la antropología cultural americana se forjaron entonces. Habían adoptado como objeto preferente de estudio las «sociedades primitivas». (La etnología y el folklore que se hacían en muchas naciones europeas, bajo los viejos paradigmas evolucionistas y difusionistas y limitadas como área de interés a sus propios territorios, quedaron irremediabilmente distanciadas de ellas.) Los

rráneo, en donde puede hallarse abundante bibliografía, también lleva por título *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Anthropology*, Londres, 1977, Henley. (Traducción castellana: *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, 1983, Ed. Anagrama, pero sin bibliografía.)

² Se reconoce la obra de C. M. Arensburg y S. T. Kimball, *Family and Community in Ireland* como la pionera. Fue reeditada en 1968 por Harvard University Press.

Aunque publicada más tarde la de C. G. Chapman es también de los años treinta, *Miloca: A Sicilian Village*, Cambridge 1971, Schenkman. Los primeros trabajos de J. A. Barnes aparecen en 1954, «Class and committees in a Norwegian island parish», en *Human Relations*, 7, pp. 39-58. Durante los años cincuenta se publican las obras de E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Nueva York, 1958, Free Press; R. Frankenberg, *Village on the Border: A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, Londres, 1957, Cohen & West, y D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Nueva York, Free Press. En España siguieron a «Un pueblo de la sierra» las monografías de M. Kenny, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, Londres, 1960, Cohen & West; C. Lison, *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, 1966, Clarendon Press; S. Tax Freeman, *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*, Chicago, 1970, Chicago University Press; W. A. Douglass, *Death in Murélega. Social Significance of Funeral Ritual in a Spanish Basque Village*, Seattle, 1970, Washington University Press, etcétera.

³ *The People of the Sierra*, Londres, Weidenfeld and Nicholson. La segunda edición aparece en 1971, Chicago, Chicago University Press. Se hizo una traducción española, pero de la primera edición, bajo el título «Los hombres de la sierra». Ed. Grijalbo, Barcelona en 1971. El libro se ha traducido también al italiano y al japonés.

discípulos de Malinowski trabajaron especialmente en África y algunos en Asia y Oceanía. Los de Boas y Kroeber, entre los «indios» de Norteamérica y en las comunidades de campesinos indígenas de la América Central y del Sur, algunos también en Oceanía. Unos y otros, tras largas estancias entre los pueblos estudiados, publicaron monografías en las que se exponía su vida social, su cultura, tratando de mostrarla como un todo estructurado. A fines de los años cuarenta, Redfield en Chicago y, sobre todo, Evans-Pritchard en Oxford reformularon el funcionalismo liberándole de simplicidades⁴ y alentaron a alumnos suyos a dirigirse a nuevas zonas de estudio. Europa y el Mediterráneo comienzan a aparecer como tierra de conquista antropológica.

¿Cómo y por qué se convierte Europa y el Mediterráneo en área de interés para una ciencia social hasta entonces exclusivamente dedicada a descubrir, describir y tratar de entender la diferencia cultural (los pueblos «primitivos») en zonas colonizadas por Occidente? Hay varias respuestas⁵, pero en todo caso estudios como *Un pueblo de la sierra* redimensionaron el objeto de una ciencia social, sospechosamente reducido a «sociedades primitivas o salvajes», pero realizado por investigadores que pertenecen a una sociedad avanzada. La antropología debería tomar como objeto de estudio a toda sociedad humana, o no sería tal. Cuando, algunos años después, se planteó lo que en la antropología social y cultural se llamó «una crisis de objeto» (porque se creía haber agotado ya el estudio de «sociedades primitivas»), estudios como éste revelaron que tal crisis era en realidad falsa.

Estudios como éste, además de animar a distintos investigadores norteamericanos e ingleses a dirigirse a Europa para hacer sus trabajos de campo, contribuyeron al desarrollo de la antropología en una forma en principio no prevista por aquellos que pensaban que el objeto de estudio eran «sociedades primitivas», pues alentaron a antropólogos «nativos» a hacer investigaciones sobre comunidades en su propio país. Las consecuencias de ello se están empezando a vislumbrar ahora. Importa conocer quién hace la ciencia social y a quién destina sus conocimientos. Las respuestas a tales preguntas ayudan a entender en parte cómo se construyen las ciencias sociales.

⁴ De Evans-Pritchard mas que hablar de reformulación del funcionalismo podría hablarse de reacción frente a él, como se muestra en la obra sobre los Sanussi y en la Marett Lecture de 1950. En su *Historia del pensamiento antropológico* (Madrid, 1987, Ed. Cátedra) se encontrarán algunas de sus opiniones sobre la obra de Malinowski y Radcliffe-Brown.

⁵ Véase J. Davis (o. c.) y J. W. Cole, «Anthropology comes part-way home: community studies in Europe», en *Ann. Rev. Anthropol.*, 1977, 6, pp. 349-379.

El lector encontrará más adelante aspectos de la biografía de Julian Pitt-Rivers expuestos por E. E. Evans-Pritchard, su maestro. Se destaca en ellos la vinculación de su familia y la de él mismo a Oxford. Hay otros aspectos más estrictamente relacionados con este libro que aporta el propio autor en la introducción y en el epílogo. Y con ayuda de Julio Caro Baroja⁶ se pueden recordar otros. En 1949 vino también a España George M. Foster. Había pasado ya una larga temporada en Tzintzuntzan entre 1944 y 1946. Pero, discípulo de Kroeber, no estaba en España para repetir el mismo tipo de investigación sino para rastrear rasgos culturales transplantados a América. Julio Caro era, a la sazón, director del Museo del pueblo español y ambos emprendieron un viaje por Andalucía. Foster sabía de la presencia de Julian Pitt-Rivers en Grazalema, pues se habían conocido en Sevilla el año anterior, y allí se presentaron. Caro Baroja y Pitt-Rivers han mantenido desde entonces una amistad que aún continúa. Precisamente este libro está dedicado a Julio Caro y éste ha escrito que «eso supuso y supone una de las mayores recompensas en mi vida profesional»⁷. Tal encuentro no es que fuera decisivo para la realización del estudio, pero es significativo como encuentro en el campo, de los dos modos metodológicos de hacer antropología en la época. Uno, un viaje con la intención de acopiar extensivamente datos en distintas localidades de un área, otro, una estancia prolongada en una pequeña comunidad con la intención de conocerla y describirla intensivamente. Del relato de viaje de Julio Caro puede deducirse que Andalucía tenía aún para viajeros europeos una cierta imagen romántica. Pitt-Rivers se deshizo pronto de ella y el libro en ocasiones debe leerse teniendo en cuenta que lectores ingleses de entonces imaginaban Andalucía así. Y que además Andalucía era parte de la España de Franco.

Pero habría que señalar que, para un antropólogo, una investigación de campo es algo nuclear en su biografía. Lo que es cierto de otros muchos científicos, lo es más para un antropólogo, que no simplemente pasa un tiempo de su vida dedicado al estudio de un pueblo, sino que tal estudio le implica hasta el punto en que, para poder llevarlo a cabo, ha de integrarse en ese pueblo, en esa comunidad, como uno más. Lo que le obliga a aprender de nuevo cómo comportarse, cómo vivir. Quien conoce a Julian Pitt-Rivers sabe que tiene una especial capacidad para convivir con la gente, para comprender su forma de vida. Las gentes entre las que estudian los antropólogos siempre dejan en ellos algunas huellas. Una de ellas, muy elemental

⁶ Julio Caro Baroja, *Los Baroja*, Madrid, 1972 y 1985, Taurus, pp. 421, 422, 427, 434 y 471-488.

⁷ J. Caro Baroja, o. c., p. 434.

y generalmente profunda, es el espíritu de convivencia, de comprensión. Actitudes tales que se le suponen al antropólogo antes de iniciar su estudio, pero que también son la consecuencia de haberlo realizado. La convivencia, cuando el estudio se hace en una comunidad, es más relevante. La insistencia que en el libro se hace de Grazalema como una sociedad igualitaria —como el lector podrá comprobar, igualitaria en sentido moral y no en sentido material, como algunos han malentendido—, tiene en cierta medida el carácter de una vivencia por parte del autor. Sólo la vivencia plena de un proceso de integración en la comunidad le puede haber permitido captar en qué sentido Grazalema es un «pueblo». Y cuantos otros sentidos tiene la palabra «pueblo».

En la biografía de Pitt-Rivers, *Un pueblo de la sierra* es el comienzo de su dedicación a la antropología. Tras su publicación fue llamado por Redfield al Departamento de Antropología en la Universidad de Chicago. En 1956 se inició como docente en Berkeley y en el semestre de otoño de 1957 estaba ya en Chicago. El libro ha sido lectura obligada en muchas universidades americanas y aún es citado en los manuales de antropología por parte de autores que se formaron con él. Siguiendo un camino inverso a Foster, Pitt-Rivers tras comenzar su investigación en España, acabó luego dirigiendo uno de los grupos de trabajo del proyecto Chiapas, emprendido por Harvard y Chicago⁸. Desde 1964 ha sido director de estudios en la E.P.H.E. en París. En 1971 se le ofreció una cátedra de antropología en The London School of Economics and Political Science, sucediendo en ella a Malinowski y a R. Firth. Pronunció la lección inaugural del curso 1973 que versó sobre el «mana», pero la continuidad con *Un pueblo de la sierra* es en ella visible. En 1978 vuelve a París, durante dos años enseñó en Nanterre y finalmente fue elegido para ocupar una cátedra de etnología religiosa en la sección quinta de la E.P.H.E.

Un pueblo de la sierra ha sido, en la biografía intelectual del autor, sobre todo, el enunciado seminal de una serie de temas de investigación luego desarrollados: el honor y la vergüenza, la hospitalidad, el compadrazgo, el vestido, la sociedad igualitaria, los rituales en la sociedad contemporánea, los rituales taurinos, la gracia, etc. El lector encontrará en las notas a pie de página del texto referencias a los distintos libros y artículos posteriores. En 1959 con el apoyo de la Wenner Gren organizó en Burg Wartenstein el primer encuentro de lo que luego se dio en llamar «antropología del Mediterráneo».

⁸ Lo codirigió con Norman A. MacQwown. El resultado fue el informe *Social, Cultural and Linguistic Change in the Chiapas Highlands*. Se hizo una traducción al castellano por el Instituto Nacional de Indigenismo de México.

Con los trabajos de ese primer encuentro, editó Peristany —en colaboración con Pitt-Rivers— el conocido volumen *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Luego se han ido sucediendo otros encuentros y la publicación de otros volúmenes⁹. Muchos de los temas suscitados en *Un pueblo de la sierra* han sido además retomados después de él por otros autores. Hay que contemplar esta obra como un dechado de ideas e hipótesis de trabajo. Muchas obras primeras lo son sólo en el orden cronológico, pero no en el orden genealógico, en el de la génesis intelectual. El conocimiento antropológico progresa desde la perspicaz comprensión de conductas, valores e instituciones entrevistados en una pequeña comunidad hasta las generalizaciones válidas para un área o áreas culturales y se incorpora así al cuerpo de teoría que investigaciones propias o de otros tratan de contrastar. Pitt-Rivers señala cómo venía armado de modelos africanistas que inútilmente trató de hallar en Grazalema. Gracias a un cierto desapego respecto a sus maestros, por un lado, y también a la fidelidad respecto a sus propios datos, ha proporcionado a otros, otros modelos que a su vez han servido de armas para acometer nuevas investigaciones. De ellos algunos pudieron igualmente revelarse inútiles. El progreso científico es una historia de desafectos y fidelidades.

Es curioso advertir que, a pesar de ser el problema principal abordado en el libro, la tensión entre la comunidad local y el Estado ha seguido siendo tratado directamente por el autor en algunos estudios posteriores, pero no se ha convertido en su principal orientación de trabajo¹⁰. Tampoco otros estudios posteriores de comunidades en Andalucía le han prestado especial atención. Sin embargo, destacar tal tensión resultaba ineludible. Leído este libro como una secuencia heterodoxa de *Los nuer*, se comprende por qué. Los nuer forman una entidad social y cultural autónoma, aunque también en tensión con otros pueblos, mientras que Grazalema es parte de una nación y de un Estado.

Otros temas que el lector encontrará en el libro no han sido tanto objeto de atención posterior y no dejan de ser atractivos. Las modalidades de cooperación en el trabajo agrícola y en la ganadería han sido tratadas sólo por algunos investigadores en otras zonas españo-

⁹ J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, París, 1963, Mouton Co.; J. Peristany (ed.), *Honor and Shame, the values of Mediterranean Society*, Londres, 1965, Weidenfeld & Nicholson (traducido en Ed. Labor, Barcelona 1968); J. G. Peristany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, 1973, Cambridge University Press; idem, *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, Madrid, 1987, CIS.

¹⁰ Es, sin embargo, el tema de fondo de los estudios sobre relaciones interétnicas en América Latina, e inspiró la organización del libro ya citado *Mediterranean Countrymen*.

las. La mediación social, y en concreto el papel de los «corredores» en el ámbito económico, pero también de correveidiles y celestinas en el ámbito social ha sido un tema abandonado. El peculiar entrecruzamiento de la relación de amistad con las relaciones profesionales o relaciones institucionales formales tampoco ha merecido demasiada atención y, sin embargo, muchos han reconocido que parece muy visible en los diferentes ambientes y niveles sociales en España. Las formas de mendicidad, los mendigos, que también aparecen en el texto y que de forma recurrente están presentes en la sociedad española no han sido objeto de investigaciones posteriores, aunque algunas han desarrollado temas de marginalidad. El propio concepto de «pueblo» que Pitt-Rivers aborda aquí con tanta decisión y que parece debería tener especial relevancia para la antropología política realizada en España, no ha alcanzado apenas continuidad en la investigación ¹¹.

Algunos autores han discutido más tarde la excesiva importancia que Pitt-Rivers ha concedido en esta obra a bandoleros inexistentes, gitanos residuales y sabias superfluas, y la supuesta negligencia en proponer generalizaciones sobre Andalucía, cuando difícilmente Grazalema podría representarla suficientemente, o en haber exagerado la homogeneidad y el igualitarismo ¹². Tal vez el lector eche en falta un capítulo dedicado a la religión, pues efectivamente, el contenido que el autor da a «lo sobrenatural» es sorprendentemente reducido. Aunque no lo es tanto desde la tensión entre comunidad local y Estado, en realidad desde la tensión entre religiosidad local e Iglesia católica. Pero tenemos la promesa de un libro sobre ello. Desmesuras o desdenes en la importancia que puedan tener determinados temas han de entenderse desde la elección de la trama central que el autor adoptó para describir el conjunto de las relaciones sociales en Grazalema. Esa trama central es la que da textura a los múltiples episodios y a la infinidad de detalles de comportamiento que el lector encontrará en la obra. Los viejos informes etnográficos no eran más que un ca-

¹¹ Sobre el concepto de «pueblo» hay apuntes en M. Kenny (1960), o. c., y en C. Lison (1966), o. c. Y más recientemente en J. Frigolé, «Antropología e identidad cultural», en S. Rodríguez Becerra (comp.), *Antropología Cultural de Andalucía*, Sevilla, 1984, Consejería de Cultura, pp. 21-44, y en H. Velasco, «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en Luis Díaz (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, 1988, *Anthropos*, pp. 28-46.

¹² Apreciaciones críticas que pueden encontrarse en I. Moreno, «La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectiva de futuro», en S. Rodríguez Becerra (comp.), o. c., pp. 93-108; D. Gilmore, *The People of the Plain, Class and Community in Lower Andalucía*, New York, 1980, Columbia University Press; G. Serrán Pagán, «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1980, pp. 81-115.

tálogo de datos, esta monografía es un inteligente discurso sobre la estructura y la vida social de un pueblo. Tras su lectura, uno parece haber adquirido tal conocimiento sobre qué es lo que ocurre en un pueblo que produce, por un lado, satisfacción y por otro, inquietud. Es como si se hubiera podido contemplar los acontecimientos por dentro, conociendo las motivaciones que impulsan a la gente. Es como si se hubiera accedido al conocimiento de las claves que permiten entender el comportamiento de las personas. La vida social en la Grazalema de finales de los años cuarenta era así. Con el tiempo, este libro se ha ido cargando de valor histórico. Se ha ido convirtiendo en un minucioso informe de cómo eran las instituciones políticas locales en los años de la postguerra, de cómo era la economía de un pueblo a punto de salir de un régimen de racionamiento, de qué pautas regían las relaciones entre hombres y mujeres, entre parientes y entre señoritos y empleados. Una etnografía queda finalmente como memoria escrita de una sociedad, de una cultura. Precisamente memoria de lo que los relatos estrictamente historiográficos no solían apreciar, la vida cotidiana, los valores que dirigen el comportamiento de las personas, la concreta incidencia de normas dictadas por el Gobierno central en un pueblo de la serranía de Ronda, etc. A veces se ha acusado a los antropólogos de hacer etnografía en «presente etnográfico», o lo que es lo mismo de cierta ceguera ante el transcurrir de la historia —lo que en este caso no es cierto—, pero además el antropólogo que estudia comunidades locales europeas es un excepcional testigo. Su sensibilidad para captar el presente hace que la etnografía que realiza se convierta con el tiempo en un documento, un singular documento histórico en el que el presente es presentado sin intención de comprometer el futuro. No le falta sensibilidad y perspectiva histórica, pero es casi inocente respecto a la intención de hacer historia. Tal vez, por eso, históricamente más valioso.

En este sentido, *Un pueblo de la sierra* no está escrito para hacer historia, es decir, para ser leído por generaciones venideras de grazalemeños, de andaluces o de españoles, sino para ser leído en presente por lectores que pertenecen a otra sociedad. (Tal vez, sin embargo, los grazalemeños, andaluces o españoles se hayan convertido desde el tiempo en que fue escrito este libro en otra sociedad.) El lector de esta traducción descubrirá por algunos detalles que esa otra sociedad es, por un lado, la comunidad científica, profesores y estudiantes de ciencias sociales, y por otro, la sociedad inglesa en general. El autor trata de cuando en cuando de hacer significativos, mediante contrastes, términos reveladores de la sociedad grazalemeña. Términos que tienen un correlato aproximado en inglés, pero que son peculiares. El contraste es un recurso más que retórico del que un escritor de monografías antropológicas se sirve para hacer comprender al lector

un significado especial en la cultura que está describiendo. Pero el contraste ilumina tanto el término de referencia como el término comparado. En este caso los términos de contraste pertenecen a Grazalementa y a la sociedad inglesa. Un lector inglés recibe información de Grazalementa en contraste con lo que es obvio en su sociedad, pero curiosamente un lector andaluz encontrará obvio el comportamiento de referencia en Grazalementa e informativo el contraste con la sociedad inglesa que a veces se hace en el texto. La sensación es en parte extraña, porque lo esperado es que le hablen de una cultura ajena y para explicársela se acuda a ejemplos en la propia, pero encuentra que le están describiendo una cultura próxima y se le ponen ejemplos de contraste de una cultura ajena. Estos breves apuntes han de bastar para llegar a entender toda monografía antropológica, como ya había advertido Evans-Pritchard, como una traducción¹³. Se traduce una cultura (ajena) en términos de otra (próxima). Cuando se traduce al castellano una monografía antropológica primeramente escrita en inglés, por ejemplo *Los nuer*, esa segunda traducción como se trata de una cultura africana y extraña, aprovecha los propios recursos que hay en el texto de contraste con la sociedad inglesa. (Y así, de manera insospechada, se nota de qué modo las culturas se aproximan o se distancian en función de una tercera, al modo de los linajes segmentarios que se describen en los nuer.) Pero cuando se trata de traducir al castellano una monografía sobre una comunidad local andaluza primeramente escrita en inglés, el papel del traductor es comprometido. En realidad debe hacer una traducción de una traducción o, si se quiere, debe invertir la dirección del proceso de traducción. ¿Debe ser fiel al texto?, ¿debe aproximarse al lector?, y si se aproxima al lector, ¿le es posible invertir el proceso de traducción? Cuestiones así no suelen ser planteadas, pero es una de las consecuencias no intencionadas de este libro. Esta traducción so pena de haber fragmentado su razón ha sido fiel al texto. Pero es el momento de advertir al lector y de invitarle a un peculiar modo de conocimiento de su sociedad y de su cultura, en cierto sentido una aventura, la de contemplarse a través del discurso que otro emplea para hablar de nosotros dirigiéndose a los suyos. Tal vez encontrará en ese discurso muchas obviedades, que para un observador ajeno no lo son. Tal vez descubra que la antropología es devastadora de obviedades. Esta lectura puede ser el aprendizaje de cómo redescubrir la propia cultura, al menos en la medida en que el lector se identifique con Grazalementa. Tal vez halle ese pueblo algo o bastante distinto del suyo, entonces

¹³ E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Nueva York, 1951, Free Press. (Traducción castellana: *Antropología social*, Buenos Aires, 1973, Ed. Nueva Visión.)

el autor y este traductor le invitan a que durante la lectura aporte sus propios puntos de contraste. Este libro es un espejo reflejado en otro espejo y como ejercicio de contemplación de la cultura propia y de la ajena es aleccionador.

Honorio M. Velasco.

PROLOGO

Agradezco al doctor Julian Pitt-Rivers el que me haya pedido que escriba un prólogo para este libro, porque él es en todos los sentidos de la palabra un hijo de Oxford y un antropólogo de Oxford. Su bisabuelo, el general L. F. Pitt-Rivers y sir Edward Tylor fueron los fundadores de los estudios antropológicos en la Universidad. El nieto del general y padre del autor, capitán G. H. F. Pitt-Rivers, en un tiempo alumno del Colegio Worcester, escribió un libro sobre los pueblos del Pacífico¹ que ha sido ampliamente reconocido como un original y sobresaliente estudio sobre sociedades primitivas. El mismo doctor Julian Pitt-Rivers, también alumno del Colegio Worcester, cursó historia en Oxford antes de la última guerra. Tras prestar servicio en los dragones reales fue durante un tiempo preceptor del joven rey de Iraq. Después volvió a Oxford para estudiar antropología. Obtuvo el diploma en antropología con distinción y se dedicó luego a la investigación en Andalucía, sobre la que este libro está basado y por la que se le concedió el título de doctor en filosofía.

Tradicionalmente, los antropólogos sociales han hecho su inves-

¹ [Por influencia de Malinowski, amigo personal suyo, pasó un año en una isla de Melanesia y escribió «The Clash of Culture and the Contact of Races», publicado en 1925.]

tigación, y usualmente todavía lo hacen, entre los así llamados pueblos primitivos. Desde la última guerra se ha realizado mucha investigación de este tipo en Africa, Melanesia, Indonesia, América del Sur y otros lugares. Sin embargo, el doctor Pitt-Rivers se propuso mostrar que los métodos y conceptos que con tanto éxito han sido empleados en estudios de sociedades primitivas, pueden igualmente aplicarse al estudio de la vida social de nuestra propia civilización. Esta decisión exigía no sólo iniciativa, sino también coraje, puesto que en otro tiempo tales estudios se consideraban reservados para historiadores y sociólogos y la propuesta por parte de los antropólogos de que ellos también tienen alguna contribución que hacer, ha sido contemplada con cierto escepticismo. Este libro supone un avance en cuanto que desarma a la crítica y gana aceptación para nuestra propuesta de que los estudios antropológicos pueden ser realizados en cualquier sociedad, porque es obra de un universitario capacitado y está presentado sin la innecesaria y pretenciosa jerga que a veces ha echado a perder estudios de este tipo.

El doctor Pitt-Rivers deja claro que este informe sobre un pueblo andaluz es un informe antropológico. No está basado primariamente en documentos, aunque han sido utilizados, sino en la observación directa. La gente de la que habla es gente real y no figuras tomadas de páginas impresas o números de tablas estadísticas. Durante muchos meses ha vivido como un español con una muy destacable facilidad y dedicación. Su estudio es por lo tanto antropológico, porque lo que constituye un estudio antropológico no es ni dónde ni entre qué tipo de gente se haga, sino qué está siendo estudiado y cómo. Lo que se está estudiando es un complejo conjunto de relaciones interpersonales y el método para estudiarlo es llegar a conocer bien a las personas involucradas y ver y oír lo que ellos hacen y dicen.

Este tipo de estudio está limitado por la naturaleza del método empleado a comunidades realmente pequeñas. Pero los problemas investigados, aunque contemplados sólo en relación a una pequeña comunidad, son también problemas fundamentales de la sociedad en general, y el antropólogo puede hacer así una contribución única a su solución, precisamente porque él, y sólo él, los estudia a una escala en la que se presentan como problemas de relaciones personales. Los conceptos abstractos de las ciencias políticas y sociales —sistema fiscal, estructura política, culto religioso, códigos legales, instituciones judiciales, sistema educativo, servicios de salud, distinciones de clase, etc.—, están aquí planteados y estudiados como relaciones entre personas y se desentrañan qué significados tienen tales conceptos para ellas, para el inspector, el alcalde, el policía, el sacerdote, el abogado, el maestro y el médico, o quizá deberíamos decir para los individuos que desempeñan estas funciones en el pueblo.

No voy a hacer ningún intento de discutir los temas tratados por el doctor Pitt-Rivers en su fascinante estudio del pueblo de Grazalema o las conclusiones antropológicas a las que llega en él. El lector comprobará que no necesita de ninguna guía mía porque todo está expuesto con claridad. Sólo me queda felicitar al autor por haber terminado con éxito una investigación realizada en circunstancias muy difíciles y por haber combinado un muy interesante informe con un sagaz comentario, de tal forma que tanto la descripción como el análisis nos parecen esenciales para nuestra comprensión.

Oxford

E. E. EVANS-PRITCHARD

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION (1954)

Este libro trata sobre una población española. Y más en concreto examina la estructura social de una comunidad rural de las montañas del sur de España. Solicitar la atención del lector para todo un volumen que pretende interpretar para él el acontecer habitual en tan insignificante lugar puede ser pedirle demasiado, pero para hacerlo ha sido necesario —¿podría decir que por hacer esto ha sido posible?— hablar profusamente sobre la naturaleza de la sociedad andaluza y bosquejar ciertas hipótesis de la teoría sociológica. De todos modos este libro no es un discurso sobre los principios de la organización social. Al contrario, me interesa asentar hechos y las formulaciones generales sólo serán requeridas para relacionar un hecho con otro. Creo que toda descripción de la vida social comporta en el método y en los términos que emplea una teoría implicada de la sociedad, y, por otro lado, las teorías cuya meta es afirmar los principios de la sociología, a pesar de su gran valor potencial, hasta que un observador pueda hacer uso de ellas, permanecen en una particular situación un tanto incierta, inasibles como un oculto filón de oro que, cuando es sacado a la superficie, puede no llegar a compensar el coste de haber abierto la mina.

Sin embargo, hay un punto de la teoría al que me gustaría prestar atención antes de comenzar, y que concierne al significado del tér-

mino «estructura social», dado que algunos autores lo emplean en sentido distinto. Es usual referirse con él a la composición de una sociedad en términos de porcentajes de personas que pertenecen a una u otra categoría de edad, sexo, renta o estatus, etc. Un antropólogo social no lo entiende así. Para él la palabra «estructura» implica algo compuesto de partes interdependientes, y las partes de una estructura social no son los individuos, sino las actividades o las instituciones. Una sociedad no es una aglomeración de personas, sino un sistema de relaciones sociales. Sobre cómo «opera» tal sistema, sobre cuál sea la naturaleza de la lógica que lo gobierna, hay mucha controversia. ¿Es un sistema social un sistema en el mismo sentido que lo es un sistema legal o económico?, ¿es lo mismo que los sistemas gramaticales o fisiológicos o el sistema solar? Esta cuestión es la que preferiría dejar para los filósofos a quienes propiamente corresponde. Pero muchas excelentes monografías han examinado distintas instituciones entre los pueblos diferentes y han mostrado cómo determinan a y son determinadas por otras instituciones de su sociedad, cómo, en una palabra, sus actividades y creencias son consistentes unas respecto a otras. Así, en este libro, he intentado definir los valores que en Grazalema se refieren a riqueza y estatus, al sexo y a la familia, a la autoridad política y al código moral de la comunidad, a lo sobrenatural y lo natural y, también, mostrar cómo están relacionados unos con otros y con la estructura social de todo el país.

Se verá que estos valores no son uniformes en el sentido en que no son igualmente compartidos por todos los miembros de la comunidad, como a uno le empuja a creer el caso de las sociedades primitivas, sino que más bien los mismos valores (y la percepción social de la que dependen) varían según la posición del individuo en la estructura. Esta variación que da lugar a enfrentamientos en algunos contextos, lleva también a inconsistencias lógicas que no tienen por qué ser sociológicamente inconsistentes. Se desarrollan fundamentalmente a partir de la necesidad de reconciliar lazos sociales en conflicto dentro de la misma comunidad y dentro de los mismos individuos. Los modos en los que esta reconciliación tiene lugar explican muchas de las características de la estructura de esta sociedad. Si este libro hace alguna contribución a la teoría sociológica será por haber trazado el conflicto entre las conexiones y las demandas divergentes de la comunidad local y el Gobierno central y por haber sugerido que, aunque la solución del problema sea peculiar a este lugar y tiempo, el problema mismo existe en todos los Estados centralizados.

A nivel menos general, este libro intenta ayudar a comprender la cultura de Andalucía empleando como estrategia la definición de su transfondo estructural. Rasgos típicos tales como la popular corrida de toros, el bandolero, la bruja y el culto a lo gitano, son vistos, en

tanto que componentes de este sistema social, con su estructural *raison d'être*.

En un apéndice final se intenta reinterpretar la historia social de la sierra de Andalucía y, en particular, el surgimiento del movimiento anarquista en el siglo XIX.

Por otro lado, este libro no pretende contribuir en nada a las controversias sobre la política española y cualquier intento de situar los hechos en él contenidos dentro de un contexto polémico es violentarlos. Al examinar los valores de otra sociedad he tenido, con gran pesar, que prohibirme hacer «juicios de valor».

Me gustaría dar las gracias a muchas personas. Ante todo, como primer trabajo, estoy en deuda de reconocimiento hacia mis maestros, los profesores E. E. Evans-Pritchard y Meyer Fortes y el doctor Franz Steiner. En segundo lugar hacia aquellos que me proporcionaron el auxilio de sus consejos cuando me acerqué con problemas de la cultura y la historia españolas. Entre ellos particularmente me gustaría mencionar a los señores Gerald Brenan, Raymond Carr del New College, Oxford, y a Arthur Lehning anteriormente en el Instituto de historia social de Amsterdam. Estoy agradecido a muchos otros amigos españoles que pacientemente excusaron mi ignorancia y procuraron ayudarme en la comprensión de su cultura. Estoy en deuda con la honorable señora Joan Rayner por la fotografía que aparece en la portada.

Finalmente aprovecho la oportunidad para expresar mi amistad y admiración por la gente de Grazalema. Salvo la belleza natural de la tierra en la que viven, el destino les dio pocas ventajas materiales. Con menos riqueza son más hospitalarios que mucha gente más afortunada. Y para hacer frente a mayores adversidades se visten más finamente los días de fiesta. Los beneficios de la enseñanza no les han sido mostrados, pero frecuentemente son maestros del buen decir. Sus maneras y sentimientos tienen un refinamiento natural. Convencidos al principio de que yo debía ser un espía (porque ¿qué otra cosa podría hacer un inglés en Grazalema?), se comportaron, sin embargo, con la mayor de las amabilidades y cortesías.

He sido escrupuloso en evitar indiscreciones que pagarían odiosamente la amistad que me otorgaron y he tomado las precauciones necesarias para prevenir implicaciones directas o indirectas de ninguna persona viva. Así, por ejemplo, los apodos mencionados son auténticos, pero no los he aplicado a la gente a la que pertenecen. No hay referencias a personas concretas en este libro.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION (1971)

En la nueva edición de este libro he mantenido el texto original. Muchas veces tuve la tentación de añadir unas cosas o modificar otras, pero finalmente no he hecho más que pequeñas correcciones ¹. Cuando se intenta perfeccionar un libro escrito hace años y especialmente si se trata de una *opera prima*, uno se arriesga más a perder que a ganar. Ya no se puede solicitar la indulgencia del lector como suele hacerse para con las primeras publicaciones y por otro lado, las mejoras introducidas podrían, en algún sentido, hacer perder al libro su unidad. Así es que, francamente, este libro queda como lo que fue, la obra de un aprendiz.

Llevaba yo estudiando antropología algo menos de dos años, cuando se me dio permiso para iniciar la investigación de campo. Y aunque volví a la Universidad un par de meses al año durante los

¹ [Una importante corrección que el lector advertirá en seguida es el uso de los nombres reales de las poblaciones y lugares, el resto son correcciones no dignas de ser destacadas. Los nombres o apodos de las personas siguen siendo ficticios. Sin embargo hay algunas adiciones. Todas ellas en forma de notas nuevas a pie de página, o de añadidos a notas, simplemente diferenciadas por el signo []. La mayoría de éstas deben entenderse como un diálogo del autor con sus principales críticos o comentaristas. (N. del T.)]

tres siguientes que pasé en Andalucía, orienté mis estudios hacia los problemas surgidos de la investigación, con lo que mis conocimientos generales sobre la disciplina no se hicieron aún suficientemente sólidos. Es posible que tal ignorancia no haya sido tan negativa en aquellas circunstancias, porque, a un principiante, un cuerpo de teoría demasiado abultado puede llegar a producirle perplejidad e incluso atontarle un tanto. De todos modos me gustaría subrayar que el libro pretendía ser una obra teórica, no simplemente un informe etnográfico, y si no está rebotante de las usuales disgresiones llenas de citas, es debido a que el editor que consintió en imprimirlo lo hizo a condición de que cortara la «erudición». Naturalmente me escandalicé ante tal demanda y quise consultarlo con mi maestro, el profesor Evans-Pritchard, quien me aseguró que tales aderezos escolares son básicamente o mixtificadores o redundantes, pues el lector que no esté ya avezado en las teorías invocadas, no va a aumentar demasiado su comprensión por las referencias a ellas, y quien lo esté, debería ser capaz de captar su relevancia por sí mismo. Evans-Pritchard citó al caso su propio estudio sobre el pensamiento mágico de los azande². El libro es una crítica de las teorías de Levy Bruhl sobre cómo piensan los nativos, pero Levy Bruhl es mencionado sólo en una única nota a pie de página.

Pocas veces ha lamentado haber seguido su consejo. De todos modos hay algunos temas que me gustaría comentar. Unos relacionados con las condiciones de ese período en España, las cuales me forzaron a adoptar una extrema discreción que a veces ha sido malinterpretada, porque al contemplar el libro desde la perspectiva de hoy, encuentro que tiene cierto interés situarlo en su contexto dentro de la disciplina.

Respecto al primer punto, me importaba mucho entonces evitar a los miembros de la comunidad local reproches de todo tipo por parte de las autoridades. Ellos me otorgaron su confianza, y es el caso que algunos que desempeñaban cargos oficiales, a veces sobrepasando sus obligaciones, me proporcionaron información que podría haberse considerado como violación del secreto profesional. Puesto que nadie más que ellos desempeñaba tales roles, era imposible disimular su identidad sin disimular la del pueblo. Por eso le di tanto a él, como a las comunidades más inmediatas de su entorno, nombres falsos. Sin embargo, como mi intención era engañar a quienes pudieran crearles problemas y no a los estudiosos, dejé inalterados los antiguos nom-

² E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937. (Traducción castellana: *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.)

bres latinos. *Lacidula* y *Accinipa* son topónimos auténticos, aunque hace unos dos mil años que no se usan. Además, estoy seguro de que nadie seriamente interesado en identificar la comunidad habría tenido la menor dificultad en hacerlo (aun siendo ignorante en historia antigua). Bastaba simplemente tomar el mapa y medir las distancias a los lugares mencionados para saber que el pueblo que había llamado Alcalá de la Sierra es en realidad Grazalema. Lo que llega a ser obvio, porque se indican los que son nombres reales de las poblaciones vecinas. Quien hubiera tratado de identificar el área podría haber verificado sus conjeturas por la fotografías y las descripciones. Y además, yo siempre di fácilmente el verdadero nombre del lugar a quien se molestó en preguntármelo.

Quizá fui demasiado cauto. Tan pronto estuvo el libro en la calle, recibí un airado telegrama de mi amigo John Marks, entonces cocrresponsal del *Times* en Madrid, que decía: «Conozco cada pueblo de Andalucía, pero... ¿dónde demonios está Alcalá de la Sierra?» Al menos mis excesivas precauciones me permitieron moverme con libertad en cuanto a las relaciones con mis amigos del pueblo, a quienes envié un par de ejemplares del libro (aunque ninguno de ellos sabía inglés). A mi vuelta algunos años después, me alegró que me saludaran de la siguiente manera: «Parece don Julián que usted ha escrito una novela sobre nosotros.» Con gran desahogo confirmé esta ligeramente inexacta apreciación. La información contenida en el libro es toda ella verdad, salvo cambios en nombres, en apodos y la deliberada inversión del mapa de la página 133. Cuando señalé que en el libro no se menciona a personas concretas, me estaba acogiendo a que la mentira convencional se le suele disculpar al autor de un *roman a clé* al reconocérsele por qué lo hace. Respiré aliviado cuando aparecieron recensiones del libro y ningún crítico tituló su artículo: «Corrupción en la España fascista», porque me hubiera resultado complicado negar, a aquellos que deseaban darle tal énfasis, que éste era un libro que trataba de eso (aunque yo lo hubiera definido de otra manera). Aparte de unas pocas revistas de la especialidad, la prensa española lo ignoró y nadie estimó que hubiera abusado de la hospitalidad nacional o contribuido a la leyenda negra.

La cuestión de la ocultación de la identidad plantea un problema que otras disciplinas no encaran, al menos no de la misma manera. Si un sociólogo de las planificaciones tratara de disimular la identidad de la población para la que está elaborando un plan, anularía su propósito. A un biógrafo no se le ocurriría ocultar la identidad de la persona que estuviera retratando (aun cuando los escritores de memorias personales suelen hacer publicaciones póstumas, o al menos después de la muerte de sus víctimas, para evitar las consecuencias de sus indiscreciones). Por otro lado, un psicoanalista que publicara la

identidad de los pacientes a los que corresponden sus historias de casos podría subsecuentemente tener dificultad en persuadir a alguien de que se echara en su diván. La posición del antropólogo está a medio camino entre dos extremos. Si fuera posible para él disfrazar a personas concretas sin tener que ocultar a la comunidad no tendría ningún problema, pero no puede hacer como el antropólogo físico que ennegrece los rasgos de sus sujetos cuando les fotografía desnudos. Es característico de las pequeñas comunidades rurales que las personas que viven en ellas *son* únicas y de hecho parte de la razón para estudiarles es ésta: que es posible captar al individuo en su conjunto, al hombre total. Si se diera el nombre real de la población, entonces todo el mundo sabría de qué persona se trata. Además, es bastante natural que aquellos que tienen en estima el buen nombre de su profesión eviten actuar de forma tal que traigan el oprobio sobre ella. Y aun más, tiende a formarse a este respecto una norma profesional de actuación para evitar que el acto de ocultación de identidad implique que el estudio es injurioso. De los autores de una excelente monografía de una pequeña población americana cuya identidad habían ocultado cuidadosamente, se dice que, al año siguiente, vieron sus nombres colocados en la última carroza de un desfile que representaba a dos monos arrojándose estiércol.

La pérdida que conlleva la ocultación es variable. Desde el punto de vista del interés teórico es escasa, pero se incrementa según sea el interés que despierte la etnografía del área. Puesto que en el tiempo en que lo escribí no había en inglés otros estudios etnográficos sobre Andalucía (y ya que mi intención era primariamente teórica), no creí que se hubiera perdido mucho al ocultar el nombre de la población en la que realicé el estudio. Ahora que éste ya no es el caso me alegra poder dar su nombre verdadero.

También he de invocar la necesidad de discreción para explicar parte del contenido del libro. Me pareció prematuro dar a conocer entonces mis materiales sobre religión y anarquismo y decidí reservarlos para un volumen posterior, que aún estoy intentando escribir. No podría analizarse la religión popular de Andalucía, de otra manera a como lo hace el folklore, sin tratar de los anarquistas agrarios, quienes en su iconoclasticismo, su austeridad y su respeto por la educación y por la santidad de las palabras recuerdan a los revolucionarios puritanos del siglo XVII en Inglaterra. La distinción entre política y religión, tal y como la concebimos en nuestra propia sociedad, no tiene validez antropológica. Además, el anarquismo, como fe anticlerical, como disociación en la estructura de la creencia, pertenece a ese otro volumen. Aquí sólo aparece en la medida en que arroja luz sobre la historia de la estructura social. (Y creo que lo hace en gran medida.) Es muy significativo que la sierra de Cádiz haya sido la cuna

del anarquismo agrario³, y Grazalema un lugar importante en sus anales. Fue este hecho una de las primeras razones por las que sentí atracción hacia este área, puesto que yo entonces ya estaba intentando abordar desde una perspectiva antropológica el problema de la relación entre la comunidad y la nación. El rechazo de los anarquistas hacia toda autoridad que no hubiera surgido del seno de la comunidad local, claramente representaba una posición extrema respecto a ese problema.

Un efecto posterior de mi preocupación por ser discreto, y el único que lamento, fue que no di a conocer las tablas en las cuales basaba mis conclusiones sobre la economía y la estructura de la familia. Dado que tal información no era pública en esa época, habría sido evidente que sólo podría haberla obtenido de documentos que no estaba autorizado a consultar. Únicamente puedo pedirle al lector que crea que cuando hago una observación sobre la tenencia de la tierra o las frecuencias relativas de tipos de matrimonio, está basada en lo que se tenían como registros oficiales, contrastada con lo que conocía era el caso, según las muestras proporcionadas por mi trabajo de campo.

Sin embargo, sería erróneo suponer que mi «neutralidad ideológica» fue adoptada por discreción. Por el contrario, fue fundamental para mi punto de vista metodológico y teórico.

Mi aprendizaje en antropología, tal y como había transcurrido, fue principalmente concerniente a Africa, y más en concreto al Africa oriental. Llegué al campo armado con los modelos de sistemas de linaje y de grupos de edad, pero desprovisto de aquellos que tendrían que ser relevantes respecto a la estructura social de Andalucía. De camino hacia aquí, pasé una semana en el País Vasco francés, inspeccionando un lugar alternativo para el caso en que encontrara imposible trabajar en Andalucía. Y quizá un bagaje intelectual como el que tenía me habría sido más útil allí que en Andalucía, pues como eventualmente llegué a descubrir, tiene en cambio muy poco en común con Africa, aunque se haya proclamado que ese continente empieza en los Pirineos. En consecuencia, cuando llegué a la importante conclusión de que en las dinastías de apodos no había ningún principio lineal y de que las edades no estaban «agrupadas», me quedé sin otra alternativa que pensar las cosas por mí mismo.

³ En contraste con la región montañosa de la provincia de Córdoba, que permaneció conservadora y católica. El desarrollo del movimiento tomó un curso diferente en las dos áreas, y la mayor tragedia para aquellos interesados en el tema es que Díaz del Moral nunca acabara por añadir a su magnífico estudio sobre el anarquismo en Córdoba el volumen prometido sobre la provincia de Cádiz.

Más bien a tientas fui en busca de un nivel más alto de abstracción en el que los principios que se me habían enseñado no acabaran derruidos. Al fin y al cabo, los sistemas de linaje, en el análisis de Evans-Pritchard, no son otra cosa que un modo de presentar el principio de la solidaridad social cuya organización la instaure una jerarquía de oposiciones binarias, y así sucesivamente. Es comprensible, pues, que la obra que se convirtió en mi Biblia mientras estuve en el campo fue la *Sociología* de Georg Simmel⁴. Su tipo de sociología totalmente abstracta, que depende de la forma y de relaciones cuantitativas, me proporcionó un medio de transición desde lo que se me había enseñado que era la antropología a lo que vi que era con mis propios ojos. Además, la sensibilidad de Simmel hacia los modos de los sentimientos y valores humanos me dieron las claves para hacer frente a mis problemas desde un punto de vista intuitivo. Finalmente, sus ideas sobre el conflicto y, especialmente, sobre el secreto me facilitaron los medios para pasar de la estructura de una sociedad primitiva en la que la costumbre es universalmente reconocida y el consenso fácilmente establecido, a la de una sociedad compleja en la que «la comprensión» está limitada por las barreras sociales y en la que no hay acuerdos sobre las cosas más importantes. Por otro lado, la primera vez que leí a Tönnies, el escritor que en varias ocasiones a lo largo del libro acudirá a la mente del lector, fue después de que el borrador de mi tesis estuviera terminado, aunque estoy totalmente dispuesto a reconocer mi deuda con él a través de MacIver, a quien había leído con cuidado y admiración.

En suma, es posible que haya alguien que no vea en este libro otra cosa que una ilustración a través de un ejemplo etnográfico del gran ensayo sobre el secreto y la mentira de Simmel. No podría haber elegido mejor terreno para demostrarlo, porque los andaluces son los más consumados embusteros que yo nunca haya encontrado. Y uso la palabra *consumados* con toda intención, porque se requiere entrenamiento e inteligencia para distinguir con presteza cuándo la verdad es debida y cuándo ha de ser ocultada, y porque adquirir un control consciente sobre la expresión facial es una habilidad que se pone en práctica desde la infancia⁵. Lo que otros españoles suelen común-

⁴ Traducido al inglés por Kurt Wolff (Glencoe, Ill., 1950). (Traducción castellana: *Sociología*, Ed. Alianza, Madrid, 1987.)

⁵ Schopenhauer usó tal observación para explicar, por un argumento teleológico, por qué los hombres tienen barba y las mujeres no. Porque las mujeres, a diferencia de los hombres, poseen un talento natural para el disimulo y no necesitan tenerla. La rareza de barbas en Andalucía puede ser explicada siguiendo la misma teoría.

Simmel (p. 330) dice, además: «El secreto en este sentido, la ocultación de realidades por medios positivos o negativos, es uno de los grandes logros del hombre. En comparación con el estadio infantil en el que cada pensamiento es expresado de inme-

mente decir de ellos es que son veletas, falsos y sempiternos comediantes. Tales valoraciones estereotípicas no son tan sólo verdades a medias y resulta lógico, mas que paradójico, que los andaluces sean gente profundamente interesada en la verdad y en la autenticidad de los sentimientos, punto que ha escapado a la literatura turística y que quisiera, y lo intento, hacer evidente al lector de este libro. Cuando el conocimiento es algo que se da o que se niega, uno llega a apreciarlo en su exacto valor. Se acude a un cambista para detectar la falsa moneda.

Esto explica también por qué a los británicos, que no saben mentir y que tampoco cuentan bien las verdades, operando gran parte del tiempo con una amalgama de medio-verdad y de auto-engaño, se les da la bienvenida en Andalucía con una particular mezcla de indulgencia y admiración. Indulgencia como la que se tiene hacia unos niños que controlan sus reacciones musculares con tan poca gracia, y admiración como la que se tiene hacia aquellos que aún alientan la audaz ambición de ser francos. Tenemos que admitirlo. Según las normas de los andaluces somos como niños, pero ellos envidian nuestra inocencia al tiempo que tratan de sacar partido de ella⁶. Impresiones de este tipo me daban un primer punto de partida para comprender la cultura y la estructura social de Grazalema, pero no continué con ellas. De haberlo hecho habría escrito, en cambio, el libro de viajes que mi editor estaba esperando y —¡qué lástima!— he dejado de lado demasiado tiempo como para terminarlo ahora.

Me gustaría añadir algo más sobre el concepto de valor que asumo, pues el estudio está construido en torno a él. Leyendo la etnografía sobre Africa, uno tiene la impresión de que la gente allí tiene una especial capacidad para hablar de sus costumbres y creencias. Según parece, las normas están en la mente de toda persona y son constantemente invocadas como guías de comportamiento. El etnógrafo de Africa nunca ha tenido que esperar por una respuesta acerca de

diato, y cada empresa es accesible a los ojos de todos, el secreto produce un inmenso alargamiento de vida; numerosos contenidos de la vida no pueden emerger en presencia de total publicidad. El secreto ofrece, por decirlo así, la posibilidad de un segundo mundo al lado del mundo manifiesto y éste último es decisivamente influido por el primero.»

⁶ Parece bastante inadecuado tachar a los rebeldes andaluces de «primitivos» como Eric Hobsbawm ha hecho (*Primitive Rebels, London, 1859*, traducción castellana: *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona, 1968), a menos que uno adopte un punto de vista similar al de los antropólogos victorianos que llamaron primitivos a todos los pueblos que no compartían sus ideas y asumieron que se convertirían en «avanzados» si llegaran a hacerlo así. Hobsbawm se refería a sus concepciones políticas que creía evolucionarían inevitablemente hasta hacerse similares a las suyas. De hecho, no mostraron ninguna señal de hacerlo y el reciente resurgimiento de ideas anarquistas entre estudiantes rebeldes de otro lugar no valida en nada tal esquema evolutivo.

qué es lo correcto. Está entre una prole de legalistas, según parece, que arguyen fácilmente sobre cualquier punto y que citan los precedentes. Pero el infortunado etnógrafo de Andalucía, cuando no se le dice simplemente que cada uno hace lo que «le da la gana», probablemente descubrirá después que ha sido mal informado. Pensé que era necesario diseñar algún otro medio de descubrir las normas que el preguntar por ellas y no obtener otra cosa que palabras. Tuve que construir a partir de la observación escalas de preferencia y de obligaciones con las que construir la trama de deseos y sanciones desde la cual los individuos determinan sus conductas. Expresé el resultado como «valores». En ese tiempo no había conseguido las publicaciones que con este título habían aparecido en América, en particular en Harvard, y temo que, si hubiera intentado leerlas, me habrían generado confusión, puesto que llegué al estudio de los valores como una forma de sortear la dificultad de obtener normas establecidas. Los valores no son a mi entender puramente éticos, sino, en primer lugar, cognitivos. Son conceptos cuyo contenido ético es parte integral de ellos y llega a ser manifiesto sólo atendiendo al contexto, aportación de la etnografía, y no son, como en la obra del ya fallecido Clyde Kluckhohn y asociados, una estructura moral abstraída de normas expresadas verbalmente⁷. Mi tratamiento de este problema teórico no va a ser desarrollado aquí (aunque todas las referencias a la palabra «valor» están anotadas en el índice) y el lector interesado en seguir este punto puede acudir a mi libro *Antropología del honor*⁸, en donde intento una demostración de cómo el concepto de los valores debería ser tratado.

Este concepto de los valores está conectado, naturalmente, con el concepto de «estructura social» en cuanto relación entre actividades más que entre individuos o grupos. No era esto lo que se me había enseñado, pero en una compleja sociedad moderna, la gente no pertenece exclusivamente a grupos permanentes definidos por el nacimiento, el parentesco o la edad, sino que se asocian también según la riqueza, los intereses o las cualidades y forman asociaciones voluntarias⁹. El énfasis está más en las acciones que en los actores. Y de

⁷ La demostración más sofisticada de este método es John Ladd, *The Structure of a Moral Code* (Cambridge, 1957).

⁸ Cambridge University Press, Londres, 1977. (Traducción castellana: *Antropología del honor*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.) Véase también en J. G. Peristany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Londres y Chicago, 1966). (Traducción castellana: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Ed. Labor, Barcelona, 1968.)

⁹ Parece por las etnografías de las últimas décadas que en las sociedades simples las asociaciones no permanentes juegan también un papel más importante que el que anteriormente se les atribuía.

esa forma entiendo que la estructura social, más que estar compuesta por grupos de personas que se definen según su estatus, es como un caleidoscopio de relaciones cambiantes que dependen del contexto. Los individuos con los que yo estaba tratando elegían entre alternativas de adhesión y se definían por las actitudes que adoptaban. Ellos no eran simplemente miembros de una tribu o un segmento tribal determinados.

Los habitantes de un pueblo andaluz son simultáneamente miembros de la comunidad y del Estado, pero ambas entidades son diferentes y no meramente en razón de sus tamaños respectivos y su nivel de organización, sino por naturaleza. Aunque el Estado está compuesto de municipios, que proporcionan la estructura legal a las comunidades, los individuos que componen la nación se diferencian en cuanto que a ellos les concierne primariamente una u otro. Es por eso que el tipo de jerarquía, a través del cual la comunidad está integrada en el Estado, no es algo parecido al sistema de linajes nuer, que alcanza la cima de autoridad (en la medida en que se pueda decir que existe) en la figura del jefe piel-de-leopardo, sino en personas que están a más de setecientos kilómetros, cuya autoridad es infinitamente más efectiva aunque lo sea indirectamente. Tal autoridad es distante y abstracta y además incapaz de ser aplicada a no ser a través de canales de órdenes que reducen los principios abstractos a personalidades reales. Estos canales de órdenes eran la red que daba integración al Estado, pero de hecho parecían depender de relaciones de otro tipo a cada nivel: relaciones que eran sociales y económicas, y no tanto políticas. Además me parecía a mí que se debía definir la estructura de la nación antes de intentar la definición del Estado, el cual se mantenía siempre como una imposición de alguna manera superficial (y desde el punto de vista de los anarquistas, inaceptable).

Tal pensamiento me comprometía a interesarme por la estructura social más amplia, de la cual región y comunidad eran parte y, aunque quizá por obligación tuve que salir de la provincia objeto de estudio, para comparar ésta con otras partes de España, arriesgué de pasada una comparación entre el desarrollo paralelo de la clase trabajadora revolucionaria en el Sur y del separatismo en el Norte (cap. 9). Lo que puede ser un ejemplo útil para ilustrar de qué modo la estructura total puede incorporar formas alternativas que bajo una capa superficial homogénea se ven muy diferentes. Ya he explicado en otro lugar cómo la palabra *pueblo* puede denotar no sólo el lugar, sino la gente, y no sólo la comunidad, sino la clase. Tanto el anarquismo como el carlismo eran movimientos «populares» en el sentido en que hundían sus raíces en el pueblo. Brenan en varias ocasiones muestra sus analogías, no sólo en sus características manifiestas, tales como el gusto por la violencia como medio de establecer acuerdo sobre cier-

tos valores esenciales, sino en su naturaleza común como reacciones del pueblo tradicional frente al centralismo liberal (*El laberinto español*, pp. 147, 150, 205 y 214.). Ambos credos eran poco realistas en sus metas e igualmente poco efectivos en sus resultados y ambos pedían, para lograr la salvación, un cambio en el corazón de la comunidad local y el final de la interferencia del Estado en sus asuntos. Se diferencian en la dirección en la que buscaban esa salvación. Para los anarquistas estaba en un futuro imaginario en el que los valores del pueblo podían ser reafirmados después de la destrucción del Estado y sus agencias dentro del pueblo (incluyendo la nueva clase de terratenientes), mientras que para los carlistas estaba en un retorno a un pasado igualmente imaginario donde Dios y las viejas leyes estarían colocados en lo alto una vez más. Era la diferencia entre la proyección de un ideal similar ya al futuro o al pasado, ya en el ateísmo o en la teocracia ¹⁰.

Las estructuras sociales del Norte y del Sur no eran las mismas. Ante todo, el modo en el que las comunidades estaban relacionadas con la nación era diferente. En el Sur, generalmente, la clase dirigente la formaban viejos terratenientes absentistas y nuevos ricos que habían comprado tierras a la Iglesia y tierras comunales y que permanecían asociados esencialmente con el Estado y con la clase alta nacional. La Iglesia, privada de sus riquezas y por tanto de su rol de patronazgo, pasó a depender de aquellos que habían adquirido sus tierras, por lo que perdió la confianza del pueblo. En el Norte, generalmente, la tierra buena estaba dividida en pequeñas parcelas y las tierras comunales eran en su mayor parte pastos de monte, que no podían ser explotados como granja agrícola o ganadera, así que no emergió una nueva clase. El liderazgo moral de la comunidad local permanecía en las manos de sus gobernantes tradicionales, los clérigos y la modesta clase alta con quienes se aliaron en el credo del carlismo. Después de que el carlismo quebrara, las regiones que poseían una tradición cultural distinta retornaron a una autonomía regional. Navarra permaneció fiel al carlismo y el Aragón carlista hizo su paz con el Estado y en la siguiente generación asistió a la emergencia del anarquismo.

Tanto los carlistas y los separatistas regionales por un lado, como los anarquistas por el otro, se opusieron a la autoridad del Estado central, pero los primeros lo hicieron en favor de la región que incluía a la clase alta local (pueblo en el sentido de *un* pueblo) y los segundos lo hicieron en favor de la comunidad local (pueblo en el sentido

¹⁰ [La facilidad con la que el movimiento carlista ha cambiado su adscripción de extrema derecha a extrema izquierda a lo largo de los últimos veinte años parece confirmar esto.]

de *plebs*). Fue así como la disociación moral se produjo a un nivel diferente en la estructura social en los dos casos y en un eje diferente, geográfico en el primer caso y en términos de clase en el segundo, —o dicho de otra manera, vertical y horizontal— con arreglo a la naturaleza de la estructura social local ¹¹. La cuestión giraba aquí sobre la naturaleza y afiliación de la clase alta local. El movimiento federalista en Andalucía representó un estadio tradicional en este desarrollo. Estaba centrado en la clase media urbana, que hizo su paz con el Estado tan pronto como el anarquismo agrario se convirtió en una amenaza. Igualmente, se puede argüir que el surgimiento del anarquismo es la consecuencia del fracaso del federalismo.

En este libro he tratado solamente de la escena andaluza y de esa disociación horizontal que dio nacimiento al anarquismo y puso las condiciones bajo las cuales habría de evolucionar posteriormente la estructura social. No he intentado describir los sistemas de creencias salvo en lo que afectan a la estructura social. Ni he intentado hacer evaluación alguna de las ideas políticas y religiosas de los grazalemeños, ni mucho menos erigirme en juez de sus disputas. Sea cual sea lo que personalmente piense sobre ellas no me parece que añada nada al análisis. Esta actitud de desapego que está necesariamente conectada con el argumento de este libro tiene raíces metodológicas y sin ella nunca habría estado preparado para resistir a los gozos de la toma de partido. He hecho cuestión de principios el distinguir la etnografía del análisis ¹². Aún cuando un informe etnográfico implica necesariamente un punto de partida teórico (véase la introducción), las premisas de las cuales deriva no provienen de la etnografía de la sociedad misma o el antropólogo no estaría diciendo nada que un informante no hubiera dicho mejor. Aun menos debe el etnógrafo buscarla en la ideología de su propia sociedad, porque la meta global de la antropología es alcanzar algún grado de abstracción con relación a ella. Necesita un asidero exterior desde el cual pueda ser posible para él trascender los valores con los que vive en su cultura. Debe además reconocer como etapa preliminar a la investigación de otra cultura que la ideología de su propia sociedad no es menos una ideología que la que él está estudiando. Es parte de *su* cultura. Es que la antropología no da a la civilización occidental dispensa especial al-

¹¹ La sugerencia de una posible alternativa entre tal entramado vertical y horizontal puede parecer hoy más aceptable que hace quince años con la conversión de fortalezas obreras al nacionalismo galés o escocés, un cambio en la dirección inversa al que ocurrió en Andalucía.

¹² La distinción es examinada en mi artículo «Contextual Analysis and the Locus of the Model», en *European Journal of Sociology*, vol. 8 (1957). (Traducción castellana: *Tres ensayos de Antropología estructural*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1973.)

guna. Sus premisas deben ser obtenidas desde la comparación con el corpus total de *otras* culturas. Quizá tenía alguna ventaja cuando comencé mi tarea, no sólo no estaba lastrado con fe religiosa o política alguna, sino que estaba armado, si es que después de todo estaba armado con algo, con el aprendizaje de un africanista. Al menos en mis lecturas yo había estado fuera de Occidente.

El etnógrafo que no deje a un lado su propia cultura, se arriesga a descubrir que ha usado a la gente que está estudiando sólo como un espejo para devolverle su propia imagen y probará la exactitud de sus prejuicios. Debe proyectarse a sí mismo en sus vidas, abandonando su propia perspectiva, o nunca podrá captar su punto de vista, y si no logra mantener su distanciamiento nunca sabrá qué es lo que ha aprendido. Los mejores antropólogos de campo han sido aquellos que consiguieron no sólo penetrar en el interior de los ojos de los nativos sino reinterpretar lo que veían a través de ellos. Es comprensible pues, que a veces se hayan visto atraídos por lo que contemplaban y desearan retener sus visiones de Arcadia. Por eso frecuentemente hay un punto de verdad en el dicho de que en el salvaje desnudo que ha retratado, el antropólogo no ha descubierto a otro que a sí mismo. Malinowski tuvo que luchar contra su propio modo de ser, que puso en evidencia al llamar «negros»¹³ a los trobriandeses en su diario íntimo. Otros antropólogos se han resentido menos de su autodescubrimiento, y en la improbabilidad de que alguien detecte un parecido entre los andaluces y yo, confieso que no me disgustaría.

Nunca es posible distanciarse por completo de la cultura natal —¿qué clase de gente seríamos si así fuera? El antropólogo culturalmente apátrida no puede existir, sea cual sea la forma de rebelarse contra su pasado. Tal ideal es inalcanzable. Pero si no se esfuerza en conseguir la objetividad colocando su juicio moral en suspenso, caerá exclusivamente en un etnocentrismo pedestre. La valía de una obra de antropología social depende en gran medida del grado en que logre un auténtico distanciamiento. Corresponde al lector juzgar si este libro lo consigue.

¹² [«Niggers» tiene un tono de insulto que el equivalente escrito en castellano «negro» no recoge, salvo que se tonalice oralmente. (*N. del T.*)]

Capítulo 1

EL PUEBLO: 1. LOS LIMITES DE LA COMUNIDAD

Como otros muchos topónimos españoles, el nombre de Graza-
lema deriva de una palabra árabe, *zagradesma*. Tanto el nombre como
la arquitectura de la población son testigos de su historia mora, aun-
que Graza-lema es más antigua que los moros, quienes la construyeron
sobre un antiguo poblado romano llamado Lacidula. Parece que
adquirió cierto relieve durante el último período de dominación árabe
como fortaleza de una tribu beréber. Durante doscientos años fue
frontera del reino de Granada y los cristianos la saquearon en el curso
de la campaña que puso fin al dominio moro en España. No acabaron
aquí las turbulencias, pues noventa años más tarde, en 1571, jugó un
papel importante en la rebelión de los moriscos y fue escenario de otra
amarga guerra, que duró un año, durante la cual fue incendiada de nuevo.
Después, fue repoblada y reconstruida por gente que provenía de las
llanuras que hay hacia el oeste y ha permanecido siempre en un remanso
de la vida nacional, poco mencionada en la historia de España.

Richard Ford, el infatigable viajero, la visitó hace un siglo y no
parece haberle seducido. «Una argamasa como nido de vencejo en un
monte rocoso», escribió, «a la que sólo es posible acceder por un es-

trecho saliente. Los habitantes, contrabandistas y ladrones, rechazaron a toda una división francesa, quienes la habían comparado con Gibraltar. Las mujeres salvajes, mientras lavan sus prendas multicolores en la corriente espumosa, miran al viajero como si fuera menegado objetivo para sus beneméritos cónyuges.»¹

No tengo conciencia de haber sido mirado de esa manera. Elegí esta población en primer lugar, entre otras consideraciones, porque me invitaron al casino y me dieron de beber con más diligencia que en cualquier otro lugar en el que estuve. Lo que fue debido, creo yo, no tanto a la mayor generosidad de la gente de Grazalema y ciertamente no a su mayor riqueza, sino al hecho de que, siendo más cerrada que otras poblaciones, mi aparición aquí en invierno fue más «acontecimiento» que en cualquier otro lugar. El primer encuentro fue para mí el prelude de una vinculación que aún dura.

Las montañas que rodean a Grazalema se ven secas y con pendientes muy pronunciadas, pero no les falta vegetación. Entre las rocas hay huecos verdes y masas de encinas de abundantes bellotas que son el mejor de los alimentos para los cerdos y con cuya madera se hace carbón para las poblaciones de la llanura. Bajo las peñas grises y arboladas, valles extensos de suelo no muy fértil. Las laderas están cruzadas por cursos de agua que son torrentes unas semanas y el resto del año secos lechos de piedras bordeados por adelfas y lirios. Pero el fondo de los valles está salpicado de fuentes cuyas aguas se deslizan en zigzag marcadas por los álamos, las blancas casas de los huertos, los molinos y las pautas geométricas de los regadíos. Nunca se ha sabido que estas fuentes se secan, porque se alimentan de reservorios subterráneos rellenos cada invierno con aguas que se filtran a través del suelo horadado.

Las poblaciones de la sierra son mucho más pequeñas que las de la llanura y en el mapa parecen estar situadas algo más próximas unas de otras. Zahara está a sólo 16 km. de Grazalema en línea recta, pero por carretera hay más de 30, pues desciende el valle, rodea el pie de la montaña y luego sube a Zahara. El valle al que miran ambas poblaciones es conocido como la *campiña*. Y no es llamado así porque sea llano, sino porque su agricultura se parece a la de las zonas llanas del oeste, con la tierra dividida en grandes propiedades con pocos árboles. Eso es lo que ven los ojos de los campesinos. Los ojos del turista ven, sin embargo, un paisaje ondulante de abultadas laderas y pendientes escarpadas que suben hasta el cielo, formando una cresta

¹ [Se ha sugerido que Ford nunca estuvo en Grazalema y es posible que la curiosa referencia al afán codicioso de las mujeres grazalemeñas sea simplemente una interpretación de un dicho popular citado más adelante.]

llana, bajo la cual se esparcieron las rotas columnas que una vez soportaron los templos de Accinipa, hoy Ronda la Vieja.

No muy lejos de Zahara, en otra dirección, está Villaluenga del Rosario, donde las tropas de Napoleón quemaron la iglesia. Y siguiendo la carretera que rodea la montaña se llega a Benacoaz, no más lejos de Grazalema que Villaluenga, a lomos de mula, aunque tenga que ser terca la mula para hacer esta jornada. Benacoaz, de espaldas a Grazalema y separada de ella por la montaña, mira a Cádiz y al Atlántico, que está a 120 km. en línea recta. Bajando la montaña, en una hendidura está Ubrique y, más allá, las colinas cubiertas de alcornoques y antaño transitadas por bandidos y, más allá, los campos de trigo de la llanura andaluza.

A primera vista estas poblaciones son muy parecidas. Las casas, blancas de cal y techadas de teja roja, juntas en una loma o en el flanco de la montaña oteando sus alrededores. Ubrique es una excepción porque su asentamiento se basa en el principio inverso. Las rocas caen a su alrededor por tres lados y estando en lo bajo tiene tanta protección, como la altura pueda darla a las demás. La única que no tiene una situación estratégica es Montecorto, que en los últimos treinta años ha crecido mucho. Es la única población moderna de la zona.

A las afueras de cada población, a unos doscientos o trescientos metros está, en una dirección, el cementerio y el *calvario*, la ermita, en otra. El cementerio generalmente más abajo, el calvario más arriba. No hay casas aisladas. La zona construida comienza y acaba tan abruptamente como el día en España.

Fuera de las poblaciones no hay muchos lugares habitados. En la llanura, los cortijos, que no puede decirse que sean viviendas, aunque se aloje en ellos el encargado con su familia y sean residencia para los jornaleros durante la temporada de trabajo, pero las familias de éstos suelen quedarse en las poblaciones. A veces hay una vivienda en las que los propietarios y sus familias vienen a pasar un mes durante el verano. También hay casas en las parcelas de pequeños propietarios, generalmente en las zonas de regadío, o dentro de alguna de las colonizaciones fundadas durante los últimos treinta años². Molinos desperdigados y huertos son algo característico de la sierra.

La riqueza de esta zona parece haber ido declinando desde hace largo tiempo. La emancipación de las Américas del dominio español

² La «colonización interior», como se suele llamar, no se reduce a los últimos treinta años. En Algar, cerca de Jerez, un plan de colonización fue puesto en marcha por un noble en el siglo XVIII. Un relato de esto, así como muchos otros rasgos del área pueden encontrarse en *Viaje de España* de Antonio Ponz (Madrid, 1987). Véase también *Los reyes y la colonización interior de España desde el siglo XVI al XIX*, de C. Bernaldo de Quirós (Madrid, 1929).

dañó la supremacía comercial del puerto de Cádiz y la pérdida de Cuba acabó destruyéndola. Hay pocas fábricas. El desarrollo de los modernos medios de comunicación, de la industria moderna, las bien probadas técnicas agrícolas en el llano y la filoxera, cada cosa en su forma, han contribuido al declive general de las poblaciones de la sierra. Ubrique con sus florecientes fábricas de piel es una excepción. Pero Grazaalema, a causa de estos progresos, ha recibido un golpe particularmente duro, puesto que anteriormente exportaba vino y además poseía una industria de paños que era el orgullo de la región. Sus productos llegaron a ir hasta Sudamérica. Hace noventa años tenía dos veces más población que hoy.

Alguien podrá ver una explicación de este declive económico en la virulencia de la revolución social que tuvo lugar en este área durante los últimos años del siglo pasado. La acción de la sociedad secreta terrorista llamada la Mano Negra, famosa en los ochenta, atectó a las gentes de esta sierra, y las tradiciones locales dicen que la Mano Negra fue activa en la misma Grazaalema. A comienzos de la guerra civil, en 1936, en estas poblaciones no faltó ardor revolucionario.

Pero volvamos a la Grazaalema de hoy. El número de habitantes es 2.045. El número de casas, 604. Considerando el tamaño promedio de la familia —de cinco a siete hijos es normal y hasta diez no es algo excepcional— parece que hay suficientes casas para el número de familias. La gente se queja de poco espacio, pero los alquileres relativamente bajos (es normal un 10 por 100 del salario mensual de un jornalero) y el hecho de que pocas casas estén habitadas por más de una familia, indica que el problema no es muy agudo. Además la población está descendiendo.

Las casas varían en tamaño. En el centro, hay elegantes mansiones de tres pisos, construidas en el siglo XVIII por los pañeros ricos. Pero ninguna de las casas tiene pretensiones de nobleza, y sólo se encuentran escudos encima de las puertas de aquellas casas que antes de la desamortización eran patrimonio de una de las órdenes religiosas. El señorío de Grazaalema junto con las tres poblaciones vecinas pertenecía a los duques de Arcos, pero no hay evidencia de que alguna vez fijaran su residencia en alguna de ellas.

Las casas más modestas tienen dos pisos, el superior puede no ser mas que un ático. La parte alta del pueblo está compuesta principalmente de casas de un solo piso donde viven la mayor parte de las familias pobres. Casi todas tienen un pequeño patio trasero, que incluye establo para un animal, galería abierta donde se cocina y una parrilla. La únicas construcciones modernas son una fábrica de paños y una villa suntuosa que pertenece a un abogado retirado y está situada

a la entrada del pueblo y que, a pesar de que resulta un tanto excéntrica, es muy admirada.

Cruzan el monte que rodea a Grazalema las que, en otro tiempo, era calles donde habitaba una población mayor. Las construcciones son de piedra no labrada, bloques graníticos cogidos de los barrancos, ligados con barro por dentro y por fuera y encalados. De las casas que han caído en desuso, puertas, tejados y ventanas se han removido —gran parte del material fue empleado por los constructores de Montecorto— y las paredes de perfil dentado y pulido han llegado a ser casi indistinguibles de las rocas próximas. Las ruinas sirven ahora de corrales para animales. Las construcciones que han sido abandonadas están a las afueras, de modo que la población parece haberse encogido sobre su núcleo, dejando, entre las ruinas y el monte, calles que sirven de corrales para cabras y cerdos.

De este modo ha mantenido la apariencia compacta típica de los pueblos andaluces. No es extraño, pues aparte del hecho de que las calles de la periferia son peores, más inclinadas y con casas más bastas, la vida de comunidad se centra en la fuente, la iglesia, el ayuntamiento y la plaza sombreada donde la gente pasea al caer la tarde. La distancia de una casa respecto al centro es en cierto modo una medida de su valor. Además a la gente no le gusta vivir en soledad y prefieren la multitudinaria atmósfera de la calle. El clima es cálido la mitad del año y la gente pasa mucho tiempo fuera de casa. Las viejas se sientan a la puerta durante el día y los jóvenes cortejan en ese mismo lugar al anochecer. Puede decirse que las calles de Grazalema son el centro social de una comunidad que se expande ocho kilómetros a la redonda. Esto es lo que se llama el *término* de Grazalema.

Este territorio es el área rural de la población y más de 1.740 personas viven dentro de sus límites. De ellas, la mitad en una aldea llamada Benamahoma que está más allá del monte, en los confines del término. El resto son verdaderamente habitantes del campo, gente que vive aislada en las fincas, molinos o chozas que hay en el valle.

Uno de los hechos que revela un examen de las estadísticas es que la relación casas/número de habitantes es mucho más baja en la población que en su área rural. En Grazalema es de 1 a 3,4, mientras que en el campo es de 1 a 5. Esto ocurre porque casi todas las familias que viven en el campo son propietarias de casas en la población. Estas casas permanecen vacías la mayor parte del año, siendo usadas sólo para almacenar el grano que debe ser ocultado de la mirada del inspector y para alojar a la familia cuando viene a residir a la población. No es ésta una innovación que el mercado negro de productos agrícolas haya hecho posible y también necesaria —posible por la creciente riqueza del pequeño propietario y necesaria por las visitas del inspector, aunque esta explicación parecería razonable a primera vis-

ta. Por el contrario, es una antigua tradición que cada familia tenga una casa dentro de la población y esta tradición es común con la mayor parte de España, cuyos campos vacíos son testigos de ello³.

Este deseo de vivir en comunidades compactas —así debemos considerarlas por el momento—, es una de las primeras condiciones de la estructura social de la España central y del sur y corresponde a ese fuerte sentimiento de patriotismo local que ha sido observado por muchos escritores de temas españoles y que es un tema recurrente en la literatura hispánica. Geográficamente, Grazales es en parte una excepción, con el 25 por 100 de sus «almas» viviendo en el campo. En sus sentimientos, sin embargo, no lo es.

Esta identidad entre lugar y comunidad se manifiesta claramente en el lenguaje. La palabra para designar tanto a una comunidad de un centenar de habitantes como de varios miles es *el pueblo*. Y lo que esta palabra significa, no sólo para el diccionario, sino también en el habla cotidiana, es tanto el lugar como la gente que pertenece a ese lugar. Esta forma de concebir el pueblo como una comunidad humana expresada en un idioma geográfico me fue muy bien ilustrada cuando la gente me explicó que «Benámahoma es una calle de Grazales». Y esto a pesar del hecho de que diez kilómetros y una montaña separan a las dos localidades. Además el lenguaje refuerza esta identidad a través de un ejemplo inverso. La palabra *población* se escucha comúnmente en el sentido de lugar poblado, sea ciudad, villa o aldea.

La condición de miembro del pueblo se adquiere primariamente por nacimiento. Los que nacen dentro de él son «hijos del pueblo» y permanecen como tales hasta el día de su muerte, sin importar dónde puedan haber ido a vivir luego. Y permanecerán como «hijos del pueblo» no sólo para cuestiones legales, tales como el registro parroquial, «hijo de Grazales, empadronado en X...», sino también en la mente de las gentes, por lo que es probable que nunca lleven otro sobrenombre que el derivado de su lugar de origen, «el grazalesmeño» o «el de Grazales». Esta pauta no se sigue si un hombre viaja a tal distancia que el nombre de su pueblo sea desconocido, o a la gran ciudad, donde los apodos no tienen la misma significación. Un hombre de otra provincia puede llegar a ser conocido por su provincia, o si se ha ido muy lejos, por el de su región. Así un hombre de Grazales es «grazalesmeño», «gaditano» (de la provincia de Cádiz), «andaluz». Yo era conocido en Grazales como «el inglés».

La condición legal de miembro de la comunidad municipal, *ve-*

³ Zonas en las que la población agrícola habita generalmente en comunidades centrales más que en casas aisladas se corresponden, muy a *grosso modo*, con la distinción entre la España «seca» y «húmeda».

ciudad, es adquirida por el hecho del *empadronamiento*, inscripción en el registro parroquial como vecino de un pueblo. Esta condición se adquiere automáticamente después de dos años de residencia continuada o, después de seis meses, si se solicita. Los funcionarios públicos, por otro lado, reciben el estatus legal de vecindad una vez tomada posesión de su cargo. Este estatus da a un hombre derecho a votar en las elecciones municipales, tener cargos municipales y participar en los privilegios de la comunidad tales como derecho a usar los pastos comunes o a disfrutar de beneficios agrícolas o sociales. La cualidad de vecino tiene más efectos en el plano legal que el lugar de nacimiento, pero la cualidad moral derivada de éste último entra en la definición de la personalidad para propósitos legales en un término que revela su importancia mística. La palabra *naturaleza* significa, cuando es aplicada a una persona, simplemente su lugar de nacimiento.

Frecuentemente se designa a los habitantes de un pueblo con un apodo colectivo ⁴. A los de Grazalema se les llama «los pringones», una alusión a la fama que tienen de criar y engordar cerdos. Los de Villaluenga son «catetos». Y de esta forma también la gente de Benamahoma se diferencia de la de Grazalema por un apodo distinto.

Además cada pueblo se distingue por que tiene un santo patrón que se sitúa en una particular relación con la comunidad. El pueblo está bajo la protección de su patrón a quien, en muchos casos, fue formalmente dedicado desde su fundación. El nombre del pueblo a veces deriva de este hecho. Así Villaluenga del Rosario, Puerto de Santa María, San Pedro de Alcántara. La fiesta del patrón es siempre un día importante y en muchos casos está combinada con una *feria*, día festivo de negocios y de mercado. Aunque la devoción no se restringe únicamente al patrón del pueblo, tienden a darse fuertes sentimientos de vinculación con él y no sólo por parte de personas de celo religioso. Grazalema se distingue de Benamahoma por tener patronos diferentes.

El sentimiento de apego al pueblo tiene su contrapartida, como podría esperarse, en una correspondiente hostilidad hacia los pueblos vecinos. Así para grazalemeño, los de Ubrique son fanfarrones y falsos, los de Montejaque necios y violentos, los de Villaluenga taca-

⁴ Hay un artículo de Gabriel María Vergara Martín en el *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, vol. XV, 1918, que presenta una colección de apodos de diferentes partes de España. [La bibliografía sobre este tema es hoy bastante amplia. Del mismo Vergara Martín son *Diccionario geográfico popular*, Madrid, 1923, Lib. de Sucesores de Hernando, y *El refranero geográfico español*, Madrid, 1936, Hernando. Además, A. Rodríguez Moñino, *Diccionario geográfico popular de Extremadura*, Madrid, 1965, Rev. de Estudios Extremos, y J. Ramón y Fernández Oxea, *Geografía popular toledana*, Madrid, 1965, entre otros. (N. del T.)]

ños, los de Zahara borrachos, tirando siempre de navaja. Parece haber escasa base objetiva para tales acusaciones, pero como se dan, hay que hacerlo notar. Ubrique es una rica población que tiene dos veces más habitantes que Grazales. Por su mayor riqueza representa una amenaza y podría desplazar a Grazales como cabeza judicial de la región. Desde luego hay más animosidad contra Ubrique que contra cualquier otra población. Montejaque es una comunidad enteramente pastoril y los hábitos ganaderos resultan toscos para la gente agricultora, Villaluenga es un pueblo pobre que no puede permitirse pagar precios altos. Mientras que Algodonales está situada allí donde comienza la zona de viñedos⁵.

Esta hostilidad encuentra expresiones en diversas costumbres. Es común que los mozos de un pueblo pongan objeciones a las visitas de *forasteros* cuando traen intenciones de cortejar a una de sus chicas. En algunos lugares siguen la práctica de arrojar al visitante al pilón la primera vez que viene, dejándole luego en libertad para moverse. En otros, sin embargo, le tienden emboscadas y le dan de palos cuantas veces son capaces de atraparlo. Dos grazaleses tuvieron que romper sus respectivos compromisos a causa del mal trato que recibieron en los pueblos de sus novias. Tal costumbre se aplica sólo a la población misma. Una chica que viva en una finca dentro del *término* de otro pueblo puede ser cortejada a salvo de asechanzas.

Cada pueblo posee una colección de cantares que registran la historia local, y también de dichos y coplas en las que se canta a los valores del pueblo y se hacen observaciones despectivas de los pueblos vecinos. Así, una expresión común de denigración es decir de alguien que es «Más bruto que el alcalde del Gastor», o «Como la gente de Jerez, que mientras no tocan no ven». Coplas inspiradas por el mismo espíritu se dan para cada pueblo. He aquí una que es conocida en Grazales:

*«En el pueblo de Zahara
hay dos cosas regulares:
una para arriba y una para abajo
y en medio los muladares.»*

⁵ La conversación casual no siempre revela la animosidad entre pueblos. Por un lado la gente educada se ríe de tales cosas, mientras que como informante no deja de expresar la solidaridad del lugar frente a un extranjero y de dar una descripción en la que cada pueblo parece más maravilloso que el resto. Subiendo un día por el valle del río Genal estaba admirado de las glorias que de cada pueblo me contaba un hombre de allí. Cuando finalmente llegamos al más miserable de todos, yo pregunté si no era ése un lugar miserable. «¿Este?», replicó, «no, éste es un buen pueblo. Un pueblo muy rico. Tiene muchas bellotas.»

En el folklore de sus vecinos, Grazalema es representada de forma similar, pero dentro del pueblo su nombre se oye sólo en los términos más elogiosos. Un romance cuenta cómo un cargo oficial, de visita en el pueblo, fue objeto de burla y ridiculizado por las nobles gentes de este lugar. Y una historia más antigua dice que después de la Resurrección, camino de los cielos, Nuestro Señor se paró en el *calvario* de Grazalema. Una honrosa señal que a los habitantes les ha hecho alimentar la idea de que gozan de especial protección divina contra el peligro de tormentas. En una copla las excelencias de Grazalema se comparan con las bajezas de sus vecinos:

*«Benaocaz, corral de cabras,
Montecorto de cabritos,
Villaluenga de cabrones⁶
y Grazalema de señoritos.»*

El dicho más orgulloso procede de Jimena, que desafía al resto del mundo en términos de desdeñosa conmiseración: «¡Ay!, ¡qué pena no ser de Jimena!» Pero los pueblos vecinos han encontrado pie para añadir una línea: «Y arrastrarse el culo en la arena», porque la gente de Jimena disfruta de la reputación local de ser cortos de piernas⁷.

La fiesta del santo patrón es el día en el que tradicionalmente se expresan las hostilidades entre pueblos. El día de la fiesta de Zahara se da por supuesto que los mozos han de luchar con los de Algodonales. Y, se dice, que en la fiesta de Benaocaz, los mozos se suben a la colina y tiran piedras a los de Ubrique que acuden en tan señalada ocasión. Otra historia narra que éstos últimos intentaron llevarse por pies la imagen de San Martín durante una ceremonia al aire libre y, como fracasaron en su intento, sólo lograron robar el toro de la fiesta (se ata una soga en los cuernos del animal y, tirando de ella, es arrastrado por las calles). Llegaron con él hasta medio camino de Ubrique, y los mozos de Benaocaz, antes de sufrir tal afrenta, le acuchillaron con una espada en el límite mismo de su territorio. Una cabeza de toro pintada sobre una roca conmemora el acontecimiento. Estas cosas son comunes a la mayor parte de España. El enfrentamiento tradicional entre dos poblaciones cercanas a Sevilla, Mairena y El Viso es bien conocido, aunque hoy día sólo tiene lugar entre los niños de las escuelas de esos dos pueblos. En la fiesta de Haro, en La Rioja, el ruedo de la plaza está festoneado con un gran cartel que dice: «Bienvenidos todos los forasteros, excepto los de Logroño».

⁶ [Sobre el significado de la palabra «cabrón» se tratará más adelante, especialmente en la nota 3 del capítulo VIII.]

⁷ [Además la tierra de este pueblo es pobre y arenosa.]

Los pueblos, por lo general, se emparejan en sus enfrentamientos y supuestamente toman como rival a otro pueblo por encima de todos los demás. Así Zahara-Algodonales, Montejaque-Benaolán, Ubrique-Grazalema, e incluso a mayor escala, Cádiz-Jerez. En la actualidad, como Ubrique está creciendo, su antigua rivalidad con Benaocaz parece haber disminuido. Este es ahora pobre y económicamente dependiente de su más poderoso vecino, pero al mismo tiempo se ha acentuado la tensión con la decadente Grazalema.

Hoy día, en ninguno de los casos, llegan a ser reales estas luchas. Aunque puedan darse incidentes aislados el día de la fiesta a causa de los vapores del alcohol, no puede decirse de ellos otra cosa sino que son casuales. Así que está permitido preguntarse si estas enemistades son algo más que una pieza del folklore que a la gente le gusta repetir, si los enfrentamientos alguna vez ocurrieron de veras o si, como se ha sugerido en el caso del asesinato ritual de los reyes shilluk⁸, el mito no fue siempre suficiente. Hay razones para creer sin embargo que estas historias, aunque a veces están muy exageradas, son en esencia verdad, pero que en tiempos recientes se ha producido un debilitamiento del espíritu de chauvinismo local.

El cuerpo de costumbres, el folklore, que fue estudiado bajo influencia de Machado, fundador de la revista *El Folklore Español* en 1833, es generalmente similar en toda Andalucía. En el habla se reconoce el acento andaluz, al que en el resto de España se le considera gracioso (es tanto como imprescindible para la comedia o sainete, como lo es el acento Yorkshire para el género del *music hall* inglés). Las técnicas y útiles empleados en la agricultura varían poco de una zona a otra, salvo lo relacionado con las peculiaridades del terreno. Las pautas de tenencia de la tierra varían, pero rige la misma ley consuetudinaria y se encuentran las mismas formas de explotación y de cooperación. A pesar de la insistente atribución de tal o cual característica a la gente de una u otra provincia, parece haber poca variación en los valores que subyacen a la conducta social en toda Andalucía.

Si bien las costumbres son básicamente las mismas, proliferan detalles que distinguen a una población de otra. Hay, de un pueblo a otro, diferencias en el habla, tanto en el acento como en el vocabulario. Benaocaz pronuncia la «ll» como en Castilla y no como una débil «y», como en los pueblos de alrededor. Hay entonaciones distintivas en el habla de Zahara, Algodonales, Montejaque y Villaluen-

⁸ [Es un tema clásico en la antropología social británica. Puede consultarse por ejemplo, M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems*, Oxford, 1940, Oxford University Press. (N. del T.)]

ga que permiten, según se cree, decir de dónde es un hombre tan pronto comienza a hablar. Entre Grazalema y Ubrique hay poca diferencia en la entonación, pero la hay mayor en el vocabulario y en el uso del lenguaje. Las diferencias más notables se dan en el habla popular y en el lenguaje obsceno. Según dicen los grazalemeños, las mujeres de Ubrique perjuran más y con más desvergüenza que en cualquier otro lugar.

La forma de cortejar es la misma en todos los sitios. Pero en una población las jóvenes parejas hablan a través de la ventana, en otra se quedan de pie a la puerta de la calle. Los modos de celebrar las fiestas religiosas varían de lugar a lugar. La interpretación esencialmente dramática de la religión en Andalucía se viste de costumbres individuales en cada pueblo. Moros y cristianos, romanos y judíos, monaguillos o demonios danzantes aportan pintoresquismo a la fiesta local, dando un carácter diferenciado a la fiesta de cada pueblo. Estas distinciones se encuentran no sólo en las festividades de los santos patronos, sino en otros muchos días importantes del calendario, y no sólo en las procesiones sino en las actividades más cotidianas de los pueblos.

Diferencias en la cultura material apuntan en la misma dirección. Los hombres transportan sus comidas cuando van al trabajo, los de un pueblo en un bolso hecho de hoja de palma tejida, los de otro en una cesta de mimbre, los de otro en una bolsa de algodón. En Grazalema los colchones están rellenos de lana, incluso en las casas más pobres. En Montecorto, donde la gente es en general menos pobre, muchos están rellenos de paja. Ciertos pueblos han conseguido notoriedad en un oficio en especial. Todas estas observaciones están lejos de ser exhaustivas y no son lo que se dice significativas para el estudio de la estructura social en su detalle. Lo significativo es que se dan, que existen, porque son formas por las que se define la condición de miembro de una comunidad. Ellas mantienen la premisa básica del pensamiento político del campesino andaluz, que es la unidad moral del pueblo. Así, se cree sinceramente que las mujeres de Benaocaz tienen un carácter más fuerte que sus maridos y que las mujeres de otros pueblos ⁹. Aun cuando la veracidad de tales asertos pueda ser cuestionada, la legitimidad de este método de generalizaciones, no.

⁹ «En Benaocaz, la hembra nada más.
Y en Villaluenga ni el macho ni la hembra.
Y en Grazalema huye que te quemas.»

Es ésta una proposición de verdad sociológica, pero la primera línea se basa en una leyenda histórica. Se dice que cuando los Reyes Católicos visitaron Benaocaz, sólo las mujeres salieron a saludarles. Hay varias versiones de esta leyenda. (Cf. Pedro Pérez Clotet, *La serranía de Ronda en la literatura*, alocución al Ateneo de Cádiz, 1940). Con relación al peligro de quemarse en Grazalema, véase la página 105.

2. La comunidad y el mundo

Se ha descrito antes la realidad cultural que los hechos de la organización política, subrayando así el más permanente de entre estos aspectos interrelacionados de la comunidad. Cada uno interactúa con el otro. Pero, puesto que éste es un estudio de una comunidad y no un estudio de la estructura política de Andalucía, parece apropiado comenzar definiendo la comunidad tal y como existe en la realidad y en la mente de sus miembros, antes de examinar las leyes que regulan su gobierno. Tales leyes son las mismas que en Murcia o en Galicia, pueblos cuya estructura social es muy diferente.

Cuando Granada fue conquistada por los cristianos y anexionada al reino de Castilla, que entonces estaba aún separado del reino de Aragón, estos dos reinos estaban sólo unidos por el vínculo matrimonial de sus soberanos. Los efectos centralizadores de esta unión se alargan —no sin períodos de regresión ¹— hasta nuestros días.

¹ Especialmente a través de la venta por parte de la Corona de derechos señoriales durante el siglo XVII, García Oviedo (*Derecho administrativo*, p. 315) advierte una tendencia contra la centralización desde 1877 hasta 1935. De ello se tratará más adelante.

Han desaparecido ya, excepto para algunas regiones en materias de derecho privado, determinadas regulaciones jurídicas locales, derivadas ya de la tradición autóctona o de privilegios otorgados a las ciudades durante la Edad Media. El país se gobierna desde Madrid. Sin embargo, las regiones se aferran firmemente a sus tradiciones culturales. Dentro de ellas, las provincias presentan pequeñas variaciones, pero son éstas y no las regiones, los segmentos políticos de la estructura del Estado. Son, por el contrario, las regiones, y no las provincias, las que están divididas por fronteras naturales y por la tradición histórica. El sistema provincial fue introducido en la segunda mitad del siglo XVIII y la división actual fue establecida en 1834. Así, mientras que el país es una unidad cultural y política, la región es hoy principalmente una unidad cultural y la provincia una unidad política. Ya ha sido antes expuesto cómo la pertenencia a estos grupos define a una persona. Lo que esta pertenencia significa varía según el estatus social del individuo y volveremos a ello más adelante. Por el momento nos interesa sólo el nivel más bajo de segmentación política, el pueblo.

Todos los municipios de la provincia dependen directamente de las órdenes que emite el gobernador civil. La provincia, sin embargo, está dividida en *partidos* —*partido judicial*, es la denominación completa— para ciertos asuntos, de los cuales el principal es la administración de la justicia. El consejo asesor del gobernador, la *diputación provincial*, está compuesto por un alcalde de cada *partido*, elegido por y entre otros alcaldes. También la Iglesia utiliza esta unidad en su administración, aunque las diócesis no siempre se corresponden con territorios provinciales. La guardia civil también está organizada por *partidos*.

Los sindicatos, las organizaciones laborales del Gobierno, están controladas directamente por un delegado provincial que reside, generalmente, en la capital. En el pueblo hay una única oficina sindical y su secretario administra todos los asuntos laborales de Grazales.

Al nivel del pueblo, el poder está en manos del alcalde, como al nivel provincial lo está en manos del gobernador. El alcalde es responsable ante el gobernador y ante nadie más. Todas las autoridades requieren la cooperación del Ayuntamiento de una u otra manera y en mayor o menor medida están sujetas a la autoridad del alcalde.

El detalle del funcionamiento de todas estas organizaciones se deja para más adelante. Baste sólo añadir que, excluyendo al alcalde de Benamahoma, que es un simple delegado del alcalde de Grazales y cuya presencia dentro del *término* parece —en cuanto a su posición geográfica— algo anómala, todos los demás tienen su sede en las poblaciones respectivas. No sería práctico para ellos operar de otra forma, dada la conformación geográfica e ideológica del pueblo. Ade-

más, el poder reside en muy pocas manos, en las del cuerpo de gobierno del pueblo y en las de personas influyentes, a saber: los funcionarios y los vecinos ricos. Los funcionarios son casi todos de fuera, destinados aquí por el Estado (aunque pueden recibir su salario del Ayuntamiento) y sólo temporalmente son parte de la comunidad del pueblo. Ni el alcalde, ni el sacerdote, ni el juez, ni el secretario del Ayuntamiento, ni el secretario del Juzgado, ni el jefe de la oficina de Correos, ni tres de los cinco maestros, ni el médico, ni el veterinario, ni el farmacéutico, ni el recaudador de impuestos son hijos del pueblo. Tampoco lo son el jefe de la guardia municipal, ni el comandante del puesto de la Guardia Civil. (Es un claro principio de esta institución que ningún guardia sea destinado nunca a su propio pueblo.) Sin embargo, la mayoría de los grandes terratenientes, aunque son hijos del pueblo, viven en Málaga o en Jerez, a una distancia de cien kilómetros y vienen a Grazalema únicamente a pasar el verano. El sentimiento de solidaridad con el pueblo tiene mucha menos fuerza entre esta gente, porque, sean hijos del pueblo o no, sus ambiciones e intereses tanto sociales como materiales, apuntan a horizontes más amplios. «Este pueblo está muerto», «Nunca ocurre nada en él», se lamentan. Salvo quizá las mujeres mayores, muy pocos dejarían de irse a ciudades más grandes si tuvieran la oportunidad de hacerlo. (Hace unos cuarenta años, algunas familias ricas vendieron sus tierras y se mudaron a otro lugar.) Estas gentes, en gran medida, tienen puestos sus ojos en intereses fuera del pueblo.

Pero las vidas de la gente trabajadora están limitadas a horizontes más reducidos. El término que tiene su población define la extensión de sus relaciones con instituciones organizadas. Para la salud de una persona, hay un médico, para la de sus animales, un veterinario; si se requiere un préstamo, está la sucursal del Monte de Piedad, el banco agrícola; para los ritos del nacimiento, el matrimonio y la muerte hay un sacerdote². Si desea prosperar, debe estar a bien con las autoridades, porque si éstas se ponen de acuerdo son demasiado poderosas para desafiarlas. Por otro lado, quien sea bien visto por ellos no debe temer a interferencias exteriores. Cuando un hombre es arrestado en un lugar extraño, la primera cosa que hace la guardia civil es comunicarse con el comandante de puesto del pueblo de este hombre. El trato que se le prodigue después dependerá y mucho de la información que se reciba sobre su carácter³. Los viajes que no

² La distinción entre ritos civiles y ritos religiosos, introducida por la República fue abolida.

³ La tradicional atención que la ley presta al «buen nombre» de una persona está fundada en las disposiciones relativas a *Buena conducta*. Véase Emilio Calatayud Sanjuán, *Enciclopedia Manual Jurídico-Administrativa* (1933), p. 323.

sean a pie son caros y, hacerlos por otros motivos que no sea el ir de negocios, es un lujo que pocos pueden permitirse. Entre diez y veinte hombres salen todos los años hacia la llanura para la siega. Otros salen de tiempo en tiempo con varios pretextos, pero sus familias y sus intereses quedan en Grazalema. Se requiere un permiso especial para abandonar Andalucía e ir a trabajar a otra parte. Algunos ni siquiera han ido nunca a Ubrique y otros nunca han estado en Ronda. Quien ha visto el mar, y no desde lo alto de una montaña, es que ha viajado y aunque muchos han estado en Africa o en los Pirineos haciendo el servicio militar, tal experiencia es algo aparte, como la de tener un pariente en América, lo que hace saber que existe otro mundo; pero todo esto no afecta para nada a la vida diaria de la comunidad.

La concentración de poder político al nivel municipal parece tan natural en Andalucía que, aunque ha servido de base sobre la que se asentó el sistema del *caciquismo*⁴, la doctrina del anarquismo, el movimiento que atacó ese sistema, nunca lo cuestionó. El concepto de pueblo como única unidad política estaba tan profundamente incorporado a la visión de los campesinos que llegó a ser piedra sillar de la política anarquista. Los anarquistas, de hecho, no buscaban romper este monopolio, sino más bien apoderarse de él y eliminar a la clase gobernante que representaba la acción de influencia externas. Un ejemplo de su actividad se puede extraer de las inmediaciones de Grazalema. A fines del siglo pasado se levantó la población de El Gastor y el levantamiento acabó en la declaración de ésta como República. Sus hombres marcharon sobre Grazalema e invitaron a sus habitantes a seguir su ejemplo y declararse también en República, formando una alianza defensiva con ellos. Habían mantenido contactos secretos con gente de Grazalema para conquistarla. Estando tal asunto aún en discusión, apareció en escena una columna de la guardia civil, con lo que la República de El Gastor se esfumó. La insistencia en la independencia municipal de la política del movimiento anarquista fue atemperada, con el paso del tiempo, por contingencias prácticas que requerían una cierta dosis de acción coordinada más que un cambio de actitud. Es el mismo espíritu el que reinaba y es fácil de reconocer en los acontecimientos de la guerra civil. Cuando los anarquistas llegaron al poder en junio de 1936, establecieron el «comunismo». La moneda fue abolida y se instituyó una oficina central de cambios que recogía todo lo que se producía y se redistribuía

⁴ Un sistema de «jefes políticos» que estuvo en boga durante el período que va de la segunda guerra carlista hasta la primera dictadura. Cf. G. Brenan, *The Spanish Labyrinth* (1942), da una extensa bibliografía sobre el tema. (Traducción castellana: *El laberinto español*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1978.)

en concordancia con un sistema de racionamiento. Es claro que la situación demandaba medidas extraordinarias y el ejemplo no se puede tomar como conclusivo, pero la asunción del poder por parte de los anarquistas hizo del pueblo, en teoría, no sólo un grupo exclusivo, sino también una unidad económica exclusiva. Hay algunos indicios de que esta manera de entender el pueblo que tenían los anarquistas de las pequeñas poblaciones creó tensiones entre los líderes regionales y los de las comunidades locales. Los líderes anarquistas de las grandes ciudades intentaron, en interés de la organización, interferir en lo que los anarquistas de las pequeñas poblaciones veían como derechos autónomos del pueblo. Los habían asumido como propios y con frecuencia impidieron que les fueran arrebatados ⁵. La misma palabra «pueblo» encubre el desacuerdo. Porque, además de los dos significados dados anteriormente, la palabra tiene una tercera significación: pueblo en el sentido de *plebs* como opuesto a los ricos. Y aunque la gente de Grazelema reconoce este significado, es para ellos sinónimo de los otros dos, puesto que los ricos realmente no pertenecen al pueblo, sino a ese mundo más ancho que antes ha sido delimitado como suyo. En este sentido, «pueblo» es una fuerza potencialmente revolucionaria que alguna vez puede llegar a ver que se hace justicia —como en Fuenteovejuna ⁶— o como en la historia que se cuenta de Ubrique, cuando en cierta ocasión el sacerdote omitió observar el mismo ceremonial en el entierro de una persona pobre que el que había celebrado en el de una viuda rica. El pueblo reclamó el mismo tratamiento para ambos. «Si no, se levanta el pueblo» ⁷, dijo el que contaba la historia. Un ejemplo final viene de las palabras de uno de los líderes de los anarquistas en Grazelema, un hombre apodado «Argolla». Cuando las fuerzas de la derecha tomaron Grazelema, quisieron vengar a las víctimas de la izquierda con una ejecución pública. Este hombre tuvo un juicio público. Y cuando fue acusado del asesinato de los caídos, replicó que no fue él quien les condenó, sino «el pueblo». No quiso hacer ninguna otra defensa contra la acusación de que era objeto.

⁵ Cf. Manuel Woolsey, *Death's Other Kingdom* (1939), para un relato de cómo una persona honesta fue defendida por los anarquistas de su pueblo ante los de Málaga, porque era «un hijo del pueblo».

⁶ El pueblo de Fuenteovejuna en la provincia de Córdoba, angustiado por el comportamiento tiránico del *comendador*, se levantó una noche de 1476 y le mató. Cuando los jueces llegaron para investigar quién era responsable de su muerte, no obtuvieron más respuesta que «Fuenteovejuna». Cf. Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas* (Madrid, 1929). Lope de Vega escribió su obra *Fuenteovejuna* basándose en este incidente.

⁷ Díaz del Moral (*op. cit.*, p. 24) describe la revuelta popular: «La muchedumbre se hace pueblo» y cita la expresión del siglo XVII: «La gente se levantaba en forma de pueblo.»

El mercado principal de los productos de la zona se encuentra en ciudades grandes como Ronda, Jerez, Cádiz, Sevilla y Algeciras. Su economía se complementa hoy más con estos centros de comercio que con los pueblos vecinos de la sierra. Hay empresarios que residen en las ciudades y vienen a Grazalema a comprar productos tales como caza menor, huevos o fibra de esparto. Acuden tratantes para comprar ovejas y lana. Llegan intermediarios con camiones para comprar carbón vegetal, otros vienen de Ronda con recuas de asnos a lo mismo. Algunos en Grazalema llevan en burro hasta Jerez diversos productos y luego vuelven con tantas mercancías como puedan cargar.

No obstante el movimiento comercial entre las poblaciones vecinas es considerable, principalmente el de productos agrícolas controlados. En realidad, la organización de control de productos alimenticios no controla más que el 50 por 100 de la cosecha. Esto es fácil de explicar. Los funcionarios responsables de inspeccionar la producción de los agricultores son también agricultores. Se declara menos de lo que se siembra y de la extensión declarada sólo se admite haber cosechado la mitad. Inexplicablemente todos los años son años malos. Además, al agricultor se le permite retener grano para la siembra del año siguiente y cierta cantidad más para su manutención, en lugar de la parte del racionamiento que le corresponde. Puesto que el precio que paga el Gobierno por el grano no guarda relación con el precio real, un agricultor que hiciera todos los años una honesta declaración de lo que cosecha, pronto quedaría arruinado. El grano declarado es recogido por el inspector y, según dice la gente, para proveer de la insuficiente ración de pan se envía al pueblo otro grano de inferior calidad. Este es el grano que se muele en el molino oficialmente autorizado, que es eléctrico y está situado en Grazalema. La cosecha no declarada sigue un camino diferente y más natural, de productor a consumidor. Se deposita en molinos, oficialmente clausurados y sirve para abastecer de pan no racionado que se vende abiertamente en las casas de campo. Hay en la zona una gran cantidad de molinos que trabajan ilegalmente. Aprovechan las corrientes de aguas que vienen de la sierra. En Grazalema hay catorce, algunos reconvertidos de antiguas fábricas de paños o batanes⁸. El grano que muelen viene de la llanura de Montecorto. Lo traen en burros que hacen el viaje en solitario o por parejas, a veces de noche por miedo al inspector. También hay en el valle dos almazaras, las dos autorizadas,

⁸ Seis de estos molinos estaban dados de alta cuando la ley que les convirtió en ilegales fue promulgada, y están recibiendo compensación por habérselos negado el derecho a moler (a razón de 7.000 ptas. por año). De hecho muelen tanto o más que aquellos a los que no les dan compensación por dejar de moler. Todos pagan el impuesto municipal por industria.

aunque la cantidad de aceite producida que se declara ante el inspector es asunto de conjetura. Cuando al molinero se le pregunta por el volumen de su molienda, sonríe y cambia de conversación.

Como se ve, el flujo de la producción agrícola tiene lugar a través de dos canales paralelos: el oficial y el ilegal. Este último es tan esencial, tan extensa y generalmente aceptado que en comparación con él el otro es poco relevante. Y no parece tanto un intento de mantener bajo el coste de la vida para la gente más pobre ⁹, sino el método del que se vale el Gobierno central para recaudar un tributo destinado a la jerarquía parásita, los que llevan el control de los alimentos. Sea lo que fuere, los inspectores gozan de amplia fama de corruptos y el sentir popular les es altamente adverso: los consumidores, a causa de la insuficiencia e irregularidad de las raciones, los productores porque preferirán vender la cosecha entera al precio no oficial, y ambos, porque se cree que es una organización inmoral que se entromete en los asuntos del pueblo y le impone multas injustas.

Aparte del comercio ilegal entre pueblos hay una cierta corriente de comercio local, aunque menos que antes. Una fábrica de corcho, en Villaluenga, se abastece en la zona. La fábrica de paños de Grazalema compra la mayor parte de la lana en la localidad. Hay una fábrica de sillas en Benamahoma, cuyos productos est n muy extendidos por aquí. Hay también cierto comercio de productos hortícolas, pues aunque en algunos pueblos no hay regadío, en Ubrique se logran cosechar tempranas. A veces los agricultores envían a uno de sus hijos que va con un burro cargado tratando de encontrar mejores precios en alguna población vecina. Poblaciones situadas a mayor altitud se especializan en productos tales como jamones, aprovechándose de que all  se curan mejor. Por otro lado, muchas industrias locales han sucumbido a los cambios económicos de los tiempos modernos. La producción de paños de Grazalema se ha reducido mucho. La industria del cuero de Ubrique usa hoy piel importada puesto que las locales están peor curtidas. Hace mucho que no se hacen piedras de molino, sino que se importan de regiones que disponen de piedra más dura. Los herreros ya no fabrican los utensilios agrícolas. La artesanía local ha sido substituida por productos manufacturados. Estas transformaciones han conllevado no sólo un cambio en la orientación de la cooperación económica sino también un empobrecimiento general de la zona, que a pesar de ser terreno propicio para las modernas técnicas agrícolas, se ha beneficiado poco de tales adelantos.

⁹ Hay tres escalas de racionamiento, por lo que la gente acomodada recibe menos raciones que los pobres. Se argumenta que ellos bien pueden permitirse comprar en el mercado negro. Este argumento implica una contradicción lógica entre los objetivos de la orden de control y los del racionamiento, pero su equidad nadie la pone en duda.

El dinero que abandona la comunidad no retorna en forma de bienes que puedan incrementar la producción.

Si se comparan niveles de precios podría deducirse en qué medida son unas poblaciones económicamente independientes de otras, pues varían de un lugar a otro según la oferta, la demanda y el éxito que los comerciantes tengan en arrinconar un artículo determinado para que la oferta sea corta. Los artículos manufacturados son siempre más caros en Grazalema que en Ronda y, excepto en el tiempo en que las cosechas locales llegan al mercado, los productos agrícolas también. De esto es responsable el coste del transporte, debido en parte a la naturaleza del terreno y en parte también a las condiciones de las carreteras y a la escasez de vehículos a motor. El transporte motorizado no se usa en el comercio local y el transporte animal es costoso porque, aparte de otras consideraciones, se necesitaría una considerable cantidad de mercancía para justificar el uso de un camión de dos toneladas, que es el vehículo de transporte más pequeño que hay en la zona. Es un hecho que en tanto se han producido grandes avances durante el último siglo en las comunicaciones a larga distancia, las comunicaciones locales han permanecido igual que hace cien años. Y en cierto modo se han deteriorado, porque la escasez de bestias después de la guerra las hizo más caras y su mantenimiento también ha llegado a ser relativamente más caro. Además, aunque se han construido carreteras, sus trayectos son más largos, menos directos que los caminos de mulas, que no se hicieron para vehículos motorizados y tienen pendientes más pronunciadas. Y puesto que hay carreteras, el cuidado de los caminos se ha abandonado.

Otro factor es la falta de uniformidad económica a nivel nacional y provincial, lo que implica que haya precios estables y generales sólo para cosas tales como periódicos, medicinas, etc. La libertad fiscal de la que disfruta un Ayuntamiento favorece las variaciones locales. Varían los impuestos locales, a veces de forma considerable, y por lo tanto varían los precios.

También los jornales varían mucho de una población a otra. Durante la cosecha, en Ubrique y en la llanura de Montecorto se paga el doble del jornal agrícola que en Grazalema. Y son siempre apreciablemente más altos en la llanura de Jerez. En teoría, se establece un salario mínimo para toda la provincia, pero es la costumbre que vaya «con la comida». Un jornalero sólo puede pedir el salario mínimo si es empleado sin comida, «a seco». La diferencia entre lo que se le paga y el salario mínimo es, técnicamente, una deducción por su alimento. Todo el mundo reconoce que, en Grazalema, no es posible pagar los mismos jornales que en la campiña por el tipo de trabajo que se requiere en los cultivos y por el pobre rendimiento que se logra. A pesar de esto, los hombres no quieren marcharse si pueden encon-

trar trabajo en su propio pueblo. «Se gana mucho dinero», dicen, «pero lejos de casa la vida cuesta dos veces más y como uno no cuenta con amigos a los que acudir, alguien puede llegar a aprovecharse de uno.» Un trabajador forastero parece estar en desventaja porque no pertenece a la comunidad. La mayoría de los que salen a trabajar lo hacen siguiendo las recomendaciones de algún amigo ya establecido como empleado permanente en alguna finca que requiera trabajo adicional. Además, en ciertas ocasiones en el pasado, el gobernador civil dio una orden que prohibía que nadie saliera de su propio pueblo a buscar trabajo ¹⁰. La guardia civil fue la encargada del cumplimiento de esta orden, mandando a casa a quien venía de fuera.

Las relaciones económicas de Grazalema, en su gran mayoría, se orientan hacia el norte y el este y no hacia las otras poblaciones del *partido*. La carretera principal va hacia el norte de Grazalema. La estación de tren está al este en la línea Ronda-Algeciras. El pescado llega diariamente al pueblo por una u otra ruta. Un hombre con un burro va a buscarlo a la carretera, al camión que viene de Cádiz. A veces lo trae de la estación. El grano para los molinos viene del noreste y en esa dirección van los rebaños transhumantes después de la cosecha. El vino que se bebe en Grazalema, salvo una pequeña cantidad de cosecha local, viene de la misma dirección.

El principal centro de compra y de negocios es Ronda. Un autobús va todas las mañanas de Ubrique a Ronda vía Grazalema y vuelve por la misma ruta cada tarde. Esto significa que si bien es posible ir por ese medio en el día a Ronda, estar un día en Ubrique supone gastar dos noches. Aun estando un kilómetro más cerca por carretera, el viaje a Ubrique es más duro para los animales, porque hay que pasar la montaña. Ronda es cinco veces más grande que Ubrique y un lugar de mucha mayor importancia.

Un examen del registro parroquial da algunas indicaciones de la amplitud de los contactos ¹¹. Los nacidos en otros pueblos son el 13,4 por 100 de la población. Incluye tanto a familias que se han asentado en Grazalema, como a personas solteras que se han casado en ella y también a niños nacidos de padres grazalemeños mientras estaban fuera. Los datos se refieren a los últimos setenta años aproximadamente. El número total de personas nacidas en otro lugar es 433. De ellos, 300 han nacido dentro de un radio de cincuenta kilómetros. Y de ellos, 226 vienen del lado norte-este de la montaña y sólo 74

¹⁰ Originalmente fue la *Ley de los términos municipales* de 1933. Legislación similar ha sido establecida varias veces después de la guerra.

¹¹ Benamahoma está dividida entre su dependencia administrativa de Grazalema y su dependencia económica de la más cercana y mejor comunicada Ubrique. No se la incluye en los datos estadísticos aquí considerados.

del sur-oeste. Ordenados por poblaciones de procedencia, las cuatro más representativas son: Montejaque, 60; El Gastor, 50; Zahara, 41, y Ronda, 35. La quinta es Ubrique con 22, que hace el número más alto del sur-oeste y del *partido* de Grazalesma.

En resumen, Grazalesma está ligada a los otros pueblos de la sierra por una cultura material común, por intercambio de bienes y servicios entre economías similares, por cierta tradición de ser gente de montaña que se considera más dura y más moral que la del llano, porque, quizá, son más pobres y por ser miembros de una misma unidad administrativa, el *partido judicial*. Está unida al norte y al este por un conjunto muy diferente de lazos, por economías complementarias y por contactos humanos, incluido el parentesco. La diferencia en la naturaleza de estos dos conjuntos de lazos puede sintetizarse como lazos basados en la semejanza y lazos basados en la reciprocidad, o podrían llamarse vinculaciones corporadas y vinculaciones difusas¹². De todos modos, más que buscar un par de conceptos «encubridores» a los que acoplar las varias —y no del todo completas— informaciones hasta ahora aportadas, es más útil dar alguna observación más y, en concreto, que estos lazos se establecen principalmente por parte de dos diferentes tipos de individuos de la sociedad de Grazalesma. Otro examen del registro parroquial lo pondrá de manifiesto.

De las personas que viven en el núcleo urbano, el 11,7 por 100 han nacido en otro lugar, mientras que de las personas que viven en las fincas del término de Grazalesma, el porcentaje es del 17,1 por 100. En el primero se incluyen las familias de los funcionarios que son forasteros y de los terratenientes que viven en las grandes ciudades donde actualmente nacen sus hijos. Juntas estas dos clases suponen un tercio de todos los forasteros residentes dentro de la población. La tabla siguiente muestra los porcentajes exactos de forasteros a) entre habitantes del núcleo urbano y b) entre habitantes del campo:

Lugar de residencia	Total (%)	Dentro de radio de 50 km. (%)	Fuera de radio de 50 km. (%)
a) Núcleo urbano	11,7	6,9	4,8
b) El campo.....	17,1	14,6	2,5

¹² Sería posible decir, usando términos de Durkheim, que Grazalesma tiene «solidaridad mecánica» con los pueblos de la sierra, y «solidaridad orgánica» con los de la llanura. Sin embargo, como se verá, ninguno de tales lazos constituye solidaridad por sí mismo. Al emplear el término solidaridad me estoy refiriendo a la identificación de los miembros de un grupo por medio de una vinculación común en una situación social específica y por eso a su diferenciación respecto a los no miembros. No estoy aludiendo a que haya una vinculación necesaria entre miembros de un grupo. Es un término sociológico, no psicológico. Es propiedad de los grupos, no de los individuos.

La gran mayoría de los funcionarios y de los hijos de los terratenientes han nacido más allá de un área de cincuenta kilómetros, y, además, si se excluyen éstos, los índices son más claros aún. Es dos veces mayor el porcentaje de forasteros en el campo (molinos y fincas) que en el núcleo urbano. Así que parece que el paso para la integración en la comunidad atraviesa el campo periférico a la población. Las razones son muchas. Primero, aquellos que viven fuera del pueblo están por tanto más cerca de otra población con la que, en consecuencia, el comercio y los contactos humanos son más fáciles. En segundo lugar, son personas de cierta relevancia —propietarios de fincas, molineros, carboneros, etc.—, gente independiente que trabaja para sí misma y no depende de un jornal. Viajan según sus negocios y sus contactos son, claro está, más amplios. A los molineros se les ve cambiar de lugar de residencia más frecuentemente que a todos los demás y muchos de ellos, si bien no han nacido fuera, han pasado parte de sus vidas trabajando en un molino en otro valle. Además, su posición hoy, al margen de la legalidad, les aleja de la administración que tiene su centro en la población. Los propietarios de fincas son a veces forasteros y también lo son los que las tienen en alquiler, que son traídos por aquellos propietarios que tienen intereses en otros pueblos y quienes, al menos en uno de los casos, prefieren emplear a forasteros¹³. El forastero que viene buscando trabajo ronda más la finca que el núcleo urbano cuando va pidiendo empleo. O bien, puede llegar a solicitud del dueño. Vive en ellas y retorna a su pueblo cuando el trabajo acaba. Si se queda como empleado permanente, lo más probable es que lo haga como residente en el campo, no en el núcleo urbano.

Sin duda podrían encontrar otras razones que explicaran el porcentaje más alto de forasteros en el campo que en el núcleo urbano. Por ejemplo, la importancia del matrimonio en la incorporación de un forastero a la comunidad, de lo que se hablará más adelante. Por el momento puede ser bastante apuntar que hombres de aquellas mismas clases que se sienten más libres en sus movimientos, son los que más probablemente se casan con una chica de otro pueblo.

Puede parecer sorprendente que en un lugar en donde hay una alta tasa de natalidad y una población en declive haya tantos forasteros. El número de hijos del pueblo que viven en otros sitios es ciertamente grande, aunque no puede saberse en términos exactos. Antes de la guerra civil, muchos se fueron a América. Otros muchos se fueron a Jerez durante el siglo pasado. Hoy se van hacia acá o hacia

¹³ De forma similar, cierto funcionario manifestaba su preferencia por contratar para su servicio doméstico a gente de otro pueblo. «Es mejor», decía, «para la economía de la casa que la criada no tenga a su familia en el pueblo».

allá donde sea posible buscarse la vida. Muchos se han ido al Campo de Gibraltar en estos últimos años, donde con el fin de las hostilidades internacionales se ha producido un *boom* en su ocupación tradicional: el contrabando.

La guerra civil movilizó a muchos hombres y aun a familias enteras creando vacíos que los forasteros han llenado, dispersando a la gente por el campo. Por eso en él se puede contemplar el problema con mucha más claridad.

¿Cómo se comporta la gente con los forasteros? El forastero, como ocurría en la Grecia antigua, donde estaba protegido por Zeus, disfruta de un estatus especial. Es un deber atenderle, va en ello la reputación del pueblo. El visitante rico o influyente es tratado con gran cortesía y hospitalidad. Probablemente le invitarán a un vaso de vino en el *casino*. La gente le pregunta qué le trae por aquí y se pone a su disposición.

Esta norma de hospitalidad es un rasgo muy notable del pueblo español, y su análisis no estaría completo si no se apuntara que también es un medio por el que la comunidad se defiende a sí misma de interferencias extrañas. Es que un huésped es una persona que, aun cuando debe ser atendido y apreciado, está dependiendo de la buena voluntad de sus anfitriones. No tiene derechos ni tampoco puede formular exigencias. Por otro lado, el buen nombre del pueblo es su protección, por cuyo motivo, los miembros de la comunidad se vigilan uno a otro para que nadie se aproveche de él.

El jornalero vagabundo que viene en busca de trabajo está en una posición diferente a la de quien viene en viaje de placer o de negocios. En parte está quitando el pan de la boca a los hijos del pueblo. Es además un potencial esquirol que trabajaría por menos de lo que aquí se acostumbra a pagar ¹⁴. Y aun más, aquellos cuyo propósito aparente es buscar trabajo, pueden ser en realidad vagabundos sinvergüenzas, prestos al robo o a cometer felonías. Pero, por otro lado, un hombre que desee escapar a las maledicencias del pueblo debe marcharse a otro lugar donde la sanción de la opinión pública será menos apremiante sobre él. La conducta de un hombre no es necesariamente la misma una vez que sale de su pueblo. Entre aquellos que andan buscándose la vida, algunos están dispuestos a pedir, cosa que les daría vergüenza hacer en su propio pueblo. Circulan por el valle historias que cuentan cómo tal o cual mendigo es en realidad en su pueblo una persona próspera, a quien a nadie se le ocurriría dar una

¹⁴ En el período anterior se utilizó mano de obra procedente de los pueblos más pobres de la sierra para romper huelgas en la llanura de Jerez. Véase V. Blasco Ibáñez, *La bodega* (Valencia, 1905).

limosna. Trabajar como prostituta es algo que una chica debe hacer fuera, porque si lo hace donde vive su familia, sería un gran escándalo, aparte de lo que la familia pudiera hacer para impedirlo. El poder de la opinión pública es muy grande. Está expresado en una palabra: *el qué dirán*. Se piensa que la gente es virtuosa «por miedo al qué dirán»¹⁵. Todos los arrestados por robo en el término de Grazalema son invariablemente de Zahara, Algodonales o El Gastor. Es así como se refuerza la mala opinión que se tiene sobre el carácter de los pueblos vecinos. Y no es que el robo realizado por residentes en el valle sea desconocido, al contrario. Pero cuando ocurre, el caso raramente llega hasta el juzgado. Se prefiere la acción privada, puesto que llamar a la Guardia Civil en contra de un vecino se considera una mala jugada. Al mismo tiempo es mucho mayor la tentación de pedir¹⁶ o robar cuando se está lejos de casa, en el supuesto de que no haya otra posibilidad de mantenerse.

Cuando llegan hombres buscando trabajo, al principio se les trata, si es que son desconocidos, con tal frialdad que contrasta fuertemente con la recepción que se dispensa al visitante rico¹⁷. La gente toma muchas precauciones antes de dar trabajo a un hombre cuya reputación se desconoce, porque pudiera sacar ventaja del hecho de que su buen nombre le importe poco estando lejos de su pueblo. La primera pregunta que se hace a un forastero es: «¿De dónde viene?» En el caso en que un hombre tenga aquí un amigo, entonces todo marcha divinamente, su amigo responde por él y como hay alguien que puede otorgarle una buena reputación, entonces puede encontrar trabajo. La importancia de tener amigos y conocidos es muy grande. Se escucha frecuentemente decir: «Aquí todo el mundo me conoce» o «En todos los pueblos soy conocido». Un buen nombre es, en sentido literal, un capital disponible.

De la amistad como institución se tratará más adelante. Los andaluces son bien conocidos por la finura de sus maneras y la volátil calidad de sus simpatías. Amantes de novedades, entablan fácilmente amistad con gente de trato reciente y así quienes se establecen en un pueblo no tardan en ser absorbidos. En un par de años pueden haber desarrollado ya con otras personas relaciones de recíproca confianza

¹⁵ Parece que fueron forasteros quienes cometieron muchos de los asesinatos y quemaron las iglesias durante la guerra civil, quizá, por la misma razón. Cf. G. Brennan, *The Spanish Labyrinth*, nota a pie de página 189 (traducción castellana citada).

¹⁶ [Para un análisis del mendigo, véase J. Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.]

¹⁷ Las dos formas contrarias de conducta contienen un factor común: desconfianza. Sea agasajado o tratado descuidadamente, en ambos casos está obligado a mantener su distancia moral. El hecho de que no pertenezca a la comunidad le coloca en una situación especial.

y llegar a disfrutar de ventajas cooperativas tales como compartir la cosecha con gente del pueblo. El sentimiento de hostilidad hacia los de otros pueblos y la realidad de la cooperación parecen coexistir confortablemente. ¿Cómo tiene lugar este compromiso?

La hostilidad hacia un enemigo depende de que permanezca en campo enemigo. Una vez que uno abandona su pueblo nativo para asentarse en otro elude la mayor parte de la desconfianza que le atribuyen aquellos con quienes va a convivir. Al mismo tiempo, entre quienes se consideran a sí mismos personas educadas, existe la tendencia a apreciar que tales sentimientos son anticuados y propios de gente inculta. Sin embargo, los prejuicios persisten en mucha gente de Grazalema y aunque pasan desapercibidos en el toma y daca de la vida diaria, siempre son susceptibles de salir a la luz. En cierta ocasión que iba yo a ir a visitar una finca en el valle cuyos arrendatarios eran gente de Ubrique, trasladados a Grazalema hacía catorce años, me advirtieron varias personas que no llegara con ellos a una relación de confianza, invocándome su procedencia. Un hombre en particular, artesano inteligente, puso gran sentimiento en su advertencia diciendo: «Mi padre fue un hombre de mundo y de gran sabiduría y acostumbraba a decir: "No te fíes de un hombre de Ubrique, pues aún no ha nacido en ella nadie que no sea retorcido".»

Sin embargo, en la práctica muchos de aquellos que me advirtieron contra la familia en cuestión tenían motivos adicionales para desconfiar de ella, envidias presentes o conflictos pasados. Cada persona posee un cierto número de rostros diferentes con los que acometer las relaciones sociales. Con cuál aparezca cada uno, está en parte determinado por las circunstancias. Uno no es sólo un forastero, es también un miembro de otras muchas categorías como edad, sexo, estatus y ocupación. En consecuencia, el origen sospechoso de una persona se recuerda sólo cuando el contexto lo demande, es decir, cuando se produce una ofensa o se rememora una ofensa pasada. Entonces se traen a colación los antecedentes: «¿Qué puede esperarse de alguien que haya nacido en Ubrique?» Hasta el momento el lugar de nacimiento había pasado desapercibido. Es así como una tensión personal se transfiere en tensión estructural.

El sociólogo puede detectar aquí un principio que le es familiar en otros contextos por el cual las tensiones de la estructura interna son proyectadas fuera del grupo de modo que sirven como amenaza exterior para reforzar la solidaridad del grupo¹⁸. Siempre es la gente del pueblo vecino la causa de los problemas, los que vienen a robar

¹⁸ La brujería y la hechicería en las sociedades primitivas frecuentemente pueden interpretarse desde esta perspectiva.

las cosechas, aquellos cuyas mujeres son poco de fiar, los más sucios, más borrachos, más adictos al vicio y a los que peor les va económicamente. Para todo sirven como chivo expiatorio o como advertencia.

Pero este mismo principio implica un grado de proximidad y de cooperación. Si es que hemos de vilipendiar a la gente del pueblo vecino, entonces es que deben tener algo en común con nosotros. Si sus defectos contribuyen a compensarnos de los nuestros, es que debemos estar implicados en sus asuntos. Antes se ha sugerido que la hostilidad entre pueblos es hoy más débil que en otro tiempo. Ahora es posible aportar un argumento. Los pueblos de la sierra no son ya tan estrechamente cooperativos. El foco de la orientación de sus relaciones sociales ha cambiado.

En resumen, el pueblo es una comunidad altamente centralizada tanto estructural como emocionalmente. En la jurisprudencia política española es la unidad «natural» de la sociedad, en comparación con el Estado que es una estructura artificial¹⁹. En muchos aspectos se parece a otras comunidades rurales del Mediterráneo. Todas están compuestas de trabajadores agrícolas que viven en núcleos urbanos con tierras de secano y olivos. Todas poseen un fuerte sentimiento de patriotismo local. En España, devoción a la *patria chica*, en Italia *campanilismo*, apego al *campanile* local, que es el edificio más alto del pueblo. Una concepción de la comunidad basada en la localidad corre a través del idioma cultural de la Europa del Sur, lo que se demuestra de muchas formas, por ejemplo, en los códigos legales, por la preferencia del principio *jus solis*, en contraste con el germánico *jus sanguinis*²⁰. También en la institución de los santos patronos locales y en la importancia que en la conversación cotidiana se da al lugar de nacimiento.

De hecho, la palabra griega *polis* se traduce más aproximadamente por «pueblo» que por cualquier palabra inglesa equivalente, puesto que la comunidad no es una mera unidad geográfica o política, sino la unidad de la sociedad en cada contexto. El pueblo proporciona totalidad a las relaciones humanas, lo que le convierte en el concepto primal de todo pensamiento social. Ésta es la razón por la que Argolla usó la palabra «pueblo» de un modo que recuerda a Sófocles. Durante la Reconquista se fundaron muchos pueblos, con fueros especiales municipales con el propósito expreso de defenderse en los archivos de pueblos más modernos. Cuando se fundó el ayuntamiento de La Carolina en 1835, la municipalidad solemnemente com-

¹⁹ El artículo 1.º de la *Ley de Régimen Local* dice sucintamente: «El Estado español se halla integrado por las Entidades naturales que constituyen los Municipios, agrupados territorialmente en Provincias.»

²⁰ [A lo que hay que añadir la preferencia por el *jus sanguinis*, en la clase alta.]

prometió al pueblo en la defensa —entre otras cosas temporales— del «misterio de la Purísima Concepción».

Esta unidad moral del pueblo se alcanza a través de una opinión pública viva y altamente articulada. La gente vive muy cerca una de otra en condiciones en las que la intimidación se hace difícil. Cada acontecimiento se toma como si fuera propiedad común y se comenta indefinidamente. Donde las buenas formas demandan franqueza es quizá natural encontrar que los individuos están bien dotados para la intriga. Aquí la sutileza sólo es equiparable a la riqueza de la imaginación empleada en zafarse de ella. La gente observa con atención y todos están prontos a satirizarse unos a espaldas de otros. La última excentricidad halla como recompensa un mote que será universalmente usado por todo el mundo²¹. El apodo que un hombre tiene es particular de ese pueblo. Si se marcha a otro lugar ya le encontrarán otro. Cada pueblo le verá de modo diferente.

La opinión pública del pueblo no es sólo exclusiva respecto a otros pueblos, posee una unidad derivada de la proximidad física y moral, de un conocimiento común y de la aceptación de valores comunes. Es decir, la sanción de la crítica pública se ejerce no como en una sociedad abierta por medio de un número de grupos separados que se ignoran unos a otros, sino por un único grupo: el pueblo. Es éste el que da a la opinión pública su fuerza, su sentido de totalidad de relaciones humanas. Y es de esta forma que, como en una tribu primitiva, la costumbre es ley.

Atendiendo ahora a las pautas de las relaciones entre pueblos, lo que sorprende no es la tensión que existe entre ellos, sino la ausencia de técnicas de cooperación. No hay institución organizada alguna que desempeñe el papel de superar las fronteras de los *términos*. Ni el principio de exogamia, ni la liga de cricket, ni el sistema *kula* proporcionan una trama por la que las relaciones entre pueblos se puedan organizar. Sólo lo hacen la estructura política del Estado y los lazos sociales que genera la riqueza. El parentesco tiene una relativa importancia en tal conexión, pero el parentesco honorario que otorga el *compadrazgo* no se ha desarrollado, como en México, para cumplir tal función²². Sólo una institución, la amistad, refuerza la cooperación económica entre pueblos y eso sobre una base individual, pero no existe ritual alguno que la ensalce —se podría decir, que la

²¹ Véase el capítulo XI.

²² Estoy en deuda por esta observación con George M. Foster, cuyo libro *Empire's Children* contiene una explicación del *compadrazgo* en México. [Véase también mi artículo «Pseudoparentesco», en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Ed. Aguilar, y el capítulo III de *Antropología del honor*.]

defienda—. De la inestabilidad de esta institución y sus razones se tratará en el capítulo X.

De hecho, las relaciones exteriores del pueblo se llevan a cabo por clases de gente diferentes de modos diferentes. La gente influyente, profesional y acomodada lo liga a la estructura del Estado a través de contactos políticos y sociales. A toda esta gente, tomada en conjunto, se le designará en adelante como «el grupo dirigente». Forman un grupo, puesto que posee una solidaridad que es esencial al ejercicio del poder en el pueblo y encuentra su expresión institucional en el Movimiento, el único partido político. Tienen valores comunes y opiniones comunes sobre unos asuntos, aunque no estén siempre de acuerdo. Son la gente que representa al Gobierno para el pueblo, y al pueblo para el Gobierno. De la ambigüedad de esta posición emergen ciertas tensiones. Según la situación pueden expresar solidaridad en sentimiento y conducta, ya *a*) con su pueblo contra el pueblo rival —«Nosotros, los de Grazelema contra los de Ubrique»— en la lucha de poder por el liderazgo del *partido*, o *b*) con los grupos dirigentes de otros pueblos en los asuntos de administración o en el comercio. (Esta solidaridad a veces muestra una actitud hostil hacia sus «inferiores» sociales, agudizada por la memoria de la guerra civil —«Nosotros, la gente ilustrada y responsable contra las masas incultas»—), o *c*) alternativamente ya con uno u otro o ambos contra el Gobierno central o sus representantes provinciales, como cuando el pueblo coopera para engañar al inspector y se corre la voz para que todo el mundo esté alerta de su llegada —«Nosotros, la gente responsable defendemos al pueblo contra la burocracia predatoria».

Uniendo a los pueblos de modo distinto, aunque a veces en cooperación con miembros del grupo dirigente, hay que tener en cuenta a gentes como molineros, hortelanos, propietarios de rebaños, tratantes y artesanos. Gentes que viajan por todo el área restringida de las poblaciones vecinas. No muestran solidaridad como grupo, puesto que no hay situación en la que estén opuestos a otro grupo cualquiera. Son, más bien, el elemento más rico de un amplio número de clases

²³ A menudo se ven mal usadas las palabras «grupo» y «clase». Una clase es un número de objetos que pueden ser clasificados porque poseen una característica común. Por otro lado, grupo implica una proximidad que en sociología puede ser interpretada como solidaridad, como por ejemplo en la expresión «actuar como un grupo». Si bien la práctica moderna permite hablar de «un traidor a su clase» o «el grupo de renta entre las 500 y las 750 libras por año». De hecho, la mayoría de las veces se emplean estos términos indiscriminadamente, y el supuesto de que la solidaridad social es asunto puramente económico pasa entre ellos sin ser cuestionado. Este supuesto puede ser razonable cuando se hace un estudio de sociología urbana, pero para Grazelema no.

ocupacionales, el resto de las cuales no se distinguen ni por sus maneras ni por el habla, el vestido o la educación. Son parte del pueblo en el pleno sentido de la palabra. Esa gente se mueve con la intención de extender sus relaciones más allá del límite de sus poblaciones, ganando con tal extensión beneficio económico y prestigio. Como contraste están aquellos que salen a buscarse la vida porque no la pueden hallar en su propio pueblo; por un lado, jornaleros que van a la llanura a trabajar en la cosecha, y por el otro, mendigos, gente de oficios extraños, pregoneros de cosas tan variadas como ropa barata, medallas religiosas, etc. Hay viudas de la guerra civil, también gitanos que esquilan caballos o se ofrecen a encontrar comprador para un asno, exhibicionistas de feria, vendedores de helados, prostitutas, gentes que por una u otra razón se han dado en vagabundear por el mundo.

Capítulo 3

OCUPACION Y RIQUEZA: 1. AGRICULTURA

En los capítulos anteriores Grazalema ha sido delimitada respecto a una estructura de escala mayor como la provincia y el Estado, así como respecto a otras comunidades similares de su entorno. Es hora de prestar atención a la estructura interna del pueblo.

Entre los autores de estudios sociológicos se suele emplear el concepto «clase social» para clasificar a los miembros de una sociedad. Es un método que parece adecuado tratándose del mundo anglosajón. En realidad hay una considerable variación en el significado que autores diferentes atribuyen a ese término ¹. Sin embargo, aparte de los peligros que conlleva este hecho, aceptar cualquier teoría *ad hoc* de la estructura social implícita en las diferentes definiciones va contra el método de análisis de la antropología social, puesto que todo análisis debe ir precedido de una descripción. Las cuestiones que deben plantearse no son: «¿Qué clases sociales hay en esta sociedad?», «¿cómo están diferenciadas?», sino: «¿qué distinciones sociales son reconocidas en esta sociedad?», «¿en qué situaciones se hacen eviden-

¹ Cf. en particular T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, 1950).

tes?», «¿cuál es su significación?». Sólo planteando el problema de esta forma es posible evitar dar por sentado de antemano lo que uno busca descubrir. Y aunque en la práctica en el transcurso de la descripción deben hacerse algunas distinciones analíticas, sin embargo es prudente comenzar describiendo aquellos aspectos de la sociedad que son más evidentes, y que pueden ser más inequívocamente interpretados, antes de aventurarse a usar una categoría tan frágilmente definida como la de clase social.

A lo largo de los siguientes capítulos se irán exponiendo las distinciones sociales bajo diferentes encabezamientos. Lo primero que me propongo tratar es la ocupación.

La mayoría de las ocupaciones masculinas están relacionadas directamente con el campo. El término de Grazalema tiene una extensión total de unas 12.000 hectáreas. Poco más de la mitad están clasificadas como bosque, aunque en tal categoría se incluyen las encinas productoras de bellotas situadas en las tierras altas (aproximadamente una cuarta parte del total), los pinares de la montaña y bellos grupos de alcornoques, cuyos troncos desnudos, después del *descorche* lucen un rojo aterciopelado. También incluye áreas de matorral y monte bajo. La tierra cultivable, poco más de una décima parte del área total, es casi toda de calidad baja —de segunda y tercera, según las evaluaciones oficiales—, y es dura y laboriosa de cultivar por los muchos desniveles, piedras sueltas y salientes de roca. En la agricultura de Grazalema no se usa maquinaria moderna, ni sería posible usarla, salvo en determinados enclaves. No cabe ninguna duda de que si no fuera por los altos precios del grano en el mercado negro durante los años de postguerra (1939-50), se cultivaría mucha menos tierra de lo que se hace. Muchas de las laderas están aterrazadas, anteriormente estaban plantadas de vides y el vino de Grazalema gozaba de buena reputación. Pero la filoxera destruyó los cultivos y muchas de esas tierras fueron replantadas de olivos o se dejaron otra vez como terrenos de pasto. Para el olivo, el suelo es óptimo, en los últimos cincuenta años se han plantado muchos. Hay 175 hectáreas de olivar, o sea el 13 por 100 de la tierra cultivable. Se plantan otras semillas entre los olivos con el fin de aprovechar las aradas que han de hacerse a la tierra.

El 16 por 100 de la extensión total son pastos y otro 19 por 100 es clasificado como baldío, donde, aunque hay pocas rocas, las cabras apenas encuentran qué mordisquear. Una de las laderas, de un centenar de hectáreas, está cubierta de esparto, aunque algo hay también en otras zonas.

La tierra de regadío tiene sólo una extensión de 50 hectáreas, pero su valor bajo el sol meridional está fuera de toda proporción respec-

to a la zona. Da tres cosechas al año, si se es agricultor diligente, y la producción es más pródiga en frutas, nueces, verduras y maíz.

La tierra está dividida en parcelas de todos los tamaños. En conjunto hay algo más de mil cien, dos tercios de las cuales son menores de dos hectáreas y unas cien de diez hectáreas o más. Dicho de otra forma, dos tercios del total del *término* está distribuido en veinticinco parcelas que sobrepasan el centenar de hectáreas y cuatro tienen más de 500 hectáreas. En el otro extremo de la escala, 400 hectáreas está divididas en un total de ochocientas parcelas.

Algunos agricultores poseen más de una parcela, y, como se verá, hay zonas donde la propiedad ha tendido a concentrarse en tiempos recientes. Son hoy 114 los que tienen tierras de más de dos hectáreas.

Las parcelas más pequeñas son todas de cultivo. Las de tamaño medio se dedican a cultivos, pasto u olivar. Las grandes son todas de bosque y pasto. También hay tierras que son del Estado, las cañadas, cuya extensión varía y las hay de hasta un centenar de metros. En ellas está permitido pastar. Una colina cercana es tierra comunal. El Ayuntamiento es propietario de 800 hectáreas de pasto y bosque, que son administradas hoy por el Ministerio de Agricultura, aunque los derechos de pasto son arrendados por el Ayuntamiento por períodos de tres años. Hubo hace tiempo una mayor extensión de tierras comunes, pero el Estado las puso en venta hará un siglo. De esta forma, los liberales españoles del siglo XIX lograron los mismos fines, aun persiguiendo distinta ideología, que los magnates de la Inglaterra del XVIII.

Los productos son tan variados como los métodos de cultivo. Las cabaña ganadera está compuesta por cerdos, cabras, ovejas y vacas. Estas últimas son semibravas, no dan leche, sino que se destinan a carne para los mercados o se reservan para los juegos del toro en los pueblos de la zona ². A toda la gente que tenga que ver con el ganado, desde el propietario de una dehesa de toros bravos en la llanura hasta un humilde pastor, se la llama *ganadera*.

Las grandes dehesas de pasto las administran directamente sus propietarios o encargados de éstos. Los grandes propietarios suelen tener ganado, pero frecuentemente arriendan los pastos durante cortos períodos de uno a varios meses. Emplean a *ganaderos* y guardas. A los que están en la sierra con el ganado se les contrata por el sistema de *cabañería*, según el cual un salario reducido se incrementa con suministros mensuales de víveres.

² Se usa el término «juegos del toro» para distinguir a los varios festivales taurinos de los pueblos, de las *corridas de toros* formales en la plaza de toros de Ronda, Málaga, etc., para las que son criados los verdaderos *toros bravos*.

Además de los grandes terratenientes hay ganaderos que tienen varios cientos de cabezas, pero que no disponen de tierra en propiedad, o no tienen bastante para abastecer a sus ganados. Tienden, pues, a moverse más que los de los grandes terratenientes y, aparte de la trashumancia general, sus movimientos están adaptados a las condiciones de los pastos. La irregularidad de la lluvia es la causa que explica la considerable variación que hay de un año a otro. Estos ganaderos son hombres que trabajan con sus propias manos, aunque también emplean a otras personas. Algunos han amasado suficiente riqueza como para comprar fincas de centenares de hectáreas. Uno de ellos tiene arrendadas las tierras del Ayuntamiento.

Hay también pequeños rebaños de ovejas, cabras y cerdos que pertenecen a ganaderos independientes o a agricultores, cuyos hijos cuidan de ellos. Generalmente no emplean a otros, pero pueden hacerlo de cuando en cuando para tareas como esquilarse o castrar. Todas las fincas y también un gran número de las casas del pueblo disponen de dos o tres animales para las necesidades de la casa y que pastan en las tierras propias o en la vecina *cañada*.

El animal al que se le saca más dinero es el cerdo. A los engordados para morir se les castra y se les envía a los encinares durante el otoño, cuando comienza a caer la bellota. Allí permanecen tres o cuatro meses y luego cuando llega el tiempo frío, se les mata. Entonces no hay moscas y el riesgo de comer carne en malas condiciones es mínimo. Estos bosques no sólo están poblados por animales pertenecientes a sus propietarios, sino que también aceptan animales de los *ganaderos* y alguno también de casas individuales, pues es ambición de cada familia engordar un cerdo o dos. Los jamones y embutidos altamente condimentados constituyen las delicias tradicionales de la comida andaluza. El método de pago es pesar el cerdo cuando llega a la montanera, volverlo a pesar cuando sale de ella y pagar según sea el peso ganado. Mientras está allí, está bajo la responsabilidad del *ganadero* del dueño de la finca, pero si muere, la pérdida es para su propietario y el dueño de la finca se queda sin percibir nada por haberlo guardado. Así en caso de epidemia se le puede ir de las manos, en un momento, todo el provecho de un año. En las fincas que hay en el valle, a los cerdos se les engorda con maíz, aunque no es una práctica general. Con ello hay menos riesgo de epidemia, pero es más costoso. Los animales que se destinan a reproducción y las crías cuestan poco mantener. Se les alimenta con sobras de la casa, pastan la hierba del borde de las carreteras, de los caminos, o se les deja en las tierras y se les echa cada tarde un puñado de maíz. Aparte de las bellotas, el resto del año se aprovecha en los bosques el pasto rudo. Las cabras y los cerdos se guardan en ellos, pero cuando llegan los cerdos destinados al engorde todos los demás animales deben salir.

En la reproducción de los animales se dan otras formas de cooperación. *Llevar a medias* o *llevar a renta* es una de ellas. Las cabras pueden ser arrendadas por su propietario a un *ganadero* durante un tiempo. El *ganadero* se queda con la leche y las crías, con el compromiso de dar al propietario al año una cría por cada cuatro cabras, sin tener en cuenta las variaciones en la productividad. El propietario saca poco, pero no paga nada, y además sin riesgos, pues el *ganadero* debe asumir todas las pérdidas, de forma que si se muere alguno de los animales debe reemplazarle. Además las crías que el propietario recibe son las mejores, porque tiene derecho a elegir las. Y permanecen en el rebaño hasta el fin del período contractual. Una costumbre similar se da en la explotación de la oveja.

Acuerdos parecidos son comunes en la cría de cerdos. A la cerda preñada se la pone aparte para ser alimentada y cuidada hasta que los lechones sean destetados. Quien se compromete a este servicio recibe a cambio la mitad de la camada.

Otro producto del bosque es la madera, que se transforma en carbón. El dueño del bosque puede emplear a un carbonero para que trabaje a su cuenta, pero es común una forma de explotación a medias. El representante de la comisión de bosques da permiso para la tala de los árboles. Estos son marcados y el carbonero comienza su trabajo. Cuando lo acaba, busca al representante del propietario y juntos lo pesan, dividiéndolo en partes iguales. Se transporta el carbón hasta los límites de la finca más cercanos a una carretera o camino y allí acuden los conductores de recuas de mulas o de asnos que, una vez comprado, lo llevan a las grandes poblaciones.

El corcho se saca de los árboles cada nueve años. Un tratante o el mismo dueño de la factoría de Villaluenga viene y lo compra en árbol. Trae a sus hombres, que se encargan de hacer la saca, lo pesan en presencia del representante del dueño de la finca, y luego se lo llevan.

Otros productos no agrícolas de la tierra que proporcionan empleo en formas diversas son la tala de pinos, el esparto, las perdices y los conejos.

Desde los tiempos del imperio romano ³, la tierra agrícola de Andalucía ha estado principalmente dividida en *latifundia*. La aridez de la tierra, la incertidumbre de la cosecha anual y la fluctuante demanda de mano de obra forman un complejo que puede ser contempla-

³ Véase Julio González, *Repartimiento de Sevilla* (Madrid, 1951), pp. 396-436. También E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème. siècle* (Paris, 1932), p. 161. (Hay traducción castellana de E. García Gómez, *La España musulmana en el siglo X*, Madrid, 1950, Espasa-Calpe. [N. del T.])

do, a través de la historia del Mediterráneo, como una tendencia a la concentración de propiedad y a la formación de grandes concentraciones de población. Las vastas extensiones cultivadas por jornaleros habitantes de poblaciones, contratados por tiempo limitado, por un único amo, es común no sólo en la Bética, La Mancha o Castilla, sino también en gran parte de Italia. Este tipo de tenencia de la tierra es típico sólo de las llanuras ⁴ y se encuentra hoy raramente en las montañas. El suelo de la sierra suele ser más pobre que el de la llanura, más duro de cultivar y más sujeto a erosión. Además, los desniveles le hacen inviable para una explotación a gran escala. En la *campiña* de Montecorto hay grandes propiedades, pero casi todas son explotadas por arrendatarios en *parcelas*, bajo la dirección de un encargado que representa al propietario, y a su vez él mismo cultiva una *parcela*. Para la realización de ciertas tareas en la cosecha, se unen a los pequeños propietarios trabajadores ocasionales y de esa forma grupos de más de un centenar de hombres van haciendo las faenas, pasando de una propiedad a otra.

Estos tipos de explotación no se usan en las tierras cultivables de más pequeño tamaño de Grazalema. Hay tres zonas principales de tierra de cultivo en el *término*. La principal está en el valle, más abajo de la población. Como ya se ha visto, las fincas varían mucho en tamaño. En las tierras más bajas y más lejanas de la población, las extensiones alcanzan las 40 hectáreas. Los agricultores más ricos son dueños de varias fincas y las explotan directamente ellos mismos. Otras son propiedad de gente de Grazalema, a veces, gente que reside en otro lugar las arrienda, pero hoy es más común que los mismos que las trabajan sean sus propietarios. Los precios altos, desde la guerra civil (particularmente en el mercado negro), y la ley que protege los derechos de los arrendatarios —dándoles seguridad en la tenencia y derecho de prioridad en caso de venta— han hecho que muchos hayan logrado la propiedad de sus fincas.

Las tierras más altas, cercanas al pueblo son más pobres. Gran parte está aterrizada, en tiempos tenían vides. Mucha ha sido vuelta a plantar de olivos. Aquí las extensiones son más pequeñas. Sin embargo, hay olivares de hasta 25 hectáreas.

Otro tipo de propiedad agrícola es la *huerta*, una finca pequeña regada ⁵. En el valle hay cerca de veinte. El tamaño medio es de una

⁴ P. Carrión en *Los latifundios en España* (Madrid, 1932), citado por Brenan, *op. cit.*, dice que el 68 por 100 de la tierra de la provincia de Cádiz son propiedades de más de 250 hectáreas.

⁵ El término *huerta* se usa también para referirse a una zona de regadío como en el nombre «la Huerta de Benamahoma». En el caso de fincas de regadío muy pequeñas o trozos de tierra regados que rodean a cada molino, se usa el término *huerto*.

a tres hectáreas, aunque suelen incluir una franja adjunta de tierra no regada. La extensión que se riega está determinada por la cantidad de agua disponible para el riego. Algunas fuentes son propiedad del agricultor en cuya tierra manan, y así puede regar tanto cuanto el caudal de agua permita. A veces no más de 20 áreas, allí donde un hilillo de agua nace del suelo. Pero el abastecimiento principal de agua viene de tres grandes manantiales que brotan en lo alto de la cabecera del valle. El agua de estos no es propiedad privada, sino que rigen derechos atribuidos por tradición a ciertas tierras. El agua pertenece a los molineros para su industria, excepto martes y sábados desde San Juan (24 de junio) a San Miguel (29 de septiembre), o los días que el alcalde, a petición de los *hortelanos*, pueda determinar. Estos días de riego están divididos en períodos de unas cuantas horas durante las cuales cada *huerta* recibe el agua que le corresponde. Estos períodos anteriormente eran determinados por el movimiento del sol. Cuando había bastante luz como para distinguir la cara de una moneda en la mano, comenzaba el derecho de los regantes. Cuando los primeros rayos de sol golpeaban cierta casa en el campo, el derecho del agua cambiaba de manos. Cuando la sombra alcanzaba el centro de la imagen del Niño Jesús que estaba en el nicho de la fachada de otra casa, el agua volvía a cambiar de curso una vez más. En su mayor parte estos signos eran sombras sobre las rocas del lado más lejano del valle. Hoy, estos derechos se han convertido por consenso en horas de reloj, pero cuando surge alguna disputa sobre la regla, los agricultores viejos recuerdan las tradicionales *señas del agua*, los signos del sol. Se supone que los derechos emanan de las regulaciones de la Confederación Hidráulica, que tiene jurisdicción sobre ellos, pero de hecho durante el período que nos interesa, los títulos de los derechos del agua eran pocos, caducados y de dudosa validez. Nadie se ha preocupado por regularizar estos derechos del agua en muchos años y en lo principal tanto el curso del agua como las costumbres han cambiado. No es sorprendente que la gran mayoría de las disputas que surgen en el valle conciernan a los derechos del agua.

Todas las *huertas* son cultivadas por arrendatarios o por los propietarios mismos, con la excepción de una sola, la más grande del valle, que hasta 1950 fue explotada por un asalariado y, después, lo ha sido por medio de un sistema de partición de cosecha que más adelante se describirá. Como en el caso de las otras fincas pequeñas, la *huerta* es tarea familiar. Los hortelanos y sus familias viven en la tierra. Sin embargo, esto no impide que empleen a alguien durante unas pocas semanas cuando es necesaria una ayuda extra. De la misma forma, hay tiempos en los que sobran manos y un miembro de la familia puede marcharse para trabajar a jornal durante unos cuantos días. Son, por tanto, en tiempos diferentes, empleadores y empleados.

Hay, finalmente, gran número de trozos de tierra que pertenecen a gente cuya principal fuente de ingresos es el trabajo de sus manos. Son unas ochocientas parcelas de menos de dos hectáreas, con un tamaño medio de media hectárea. Muchos de estos terrenos están dentro de un radio de tres kilómetros del pueblo. Generalmente la tierra es de calidad baja y hay una zona, llamada *los terrajos*, compuesta casi exclusivamente por esos terrenos y dedicada principalmente al cultivo de la vid. Fueron en tiempos tierras comunes y se distribuyeron por medio de venta en el siglo pasado. En los últimos años ha habido una tendencia a que estos terrenos caigan en manos de gente más pudiente. Dos taberneros las han ido comprando. Sin embargo, hay aún muchas familias pobres que poseen algún pedazo de tierra en una parte o en otra.

Hay 440 trabajadores y la mayoría de ellos van a jornal. Otros son empleados durante un período determinado por un salario algo más bajo, y otros aún están empleados permanentemente por salarios aun menores (*fijos*). La media de trabajadores asalariados es de 350, pero esto no tiene en cuenta los períodos de lluvia en el invierno, cuando falta trabajo para todos, salvo para los *fijos*, ni incluye a quienes salen a la llanura durante el verano para trabajar en la cosecha. El empleo a jornal es un rasgo común de la zona árida mediterránea y la práctica general que se usa en Andalucía, y en muchos lugares, es reunirse en la plaza al romper el alba para ser contratado por toda la jornada. Este sistema se usa en Montecorto, por ejemplo, pero no en Grazalema donde los arreglos se hacen en privado, generalmente la noche antes.

Otro sistema de empleo es a destajo. Este sistema se usa a veces para la escarda⁶ y es general en la recogida de la aceituna cuyo pago se hace según la cantidad recolectada. La cosecha de aceituna en 1951 fue tan abundante que faltó mano de obra para recogerla. Se hicieron muy buenas ofertas para hacer venir a la gente. Un pequeño agricultor incluso llegó a ofrecer ir a medias con quien quisiera venir a cogerlas para él, aunque lo normal es recibir entre una novena y una décima parte de la cantidad recogida.

Existe en la agricultura variedad de formas de cooperación que son similares a las antes mencionadas a propósito de los pastos. Hay tierras en las grandes fincas de la zona más baja del valle, pequeños trozos de tierra en las *huertas* o en los *terrajos*, que son explotados a medias por dos hombres, por motivos tanto sociales como econó-

⁶ En cuyo caso es contrario a la regulación sindical. El trabajo a destajo fue agriamente denunciado por el movimiento anarquista en Andalucía, que lo consideraba abusivo. En general no se da hoy en Grazalema, pero es practicado sólo en caso de un convenio individual entre propietario y empleado. Entonces se llama *un ajuste*.

micos. Son llamadas *aparcerías*. Los varios requisitos de la empresa, tierra (de regadío o de seco), semilla, abono, y las varias tareas que el cultivo demanda, son compartidas entre ambos y al final dividida la cosecha. En teoría se trata de una cooperación de dos hombres, cada uno con algo que ofrecer, pero a uno u otro le falta tiempo o material para aventurarse a la faena solo. El hombre que necesita grano para sembrar busca un socio en vez de pagar por él y asumir el riesgo de pérdida si el año viene malo. Aquel que necesita mano de obra porque él mismo está comprometido en otros trabajos (o espera estarlo) hace *aparcería* en vez de pagar dinero por jornales. De esta forma, el sistema tiene el aspecto de una política de seguros. El riesgo es dividido entre los dos participantes y los intereses compartidos alimentan una cooperación más estrecha que lo que los salarios pudieran proporcionar. Sin embargo, no es frecuente que se dé el caso de que un hombre haya aceptado explotar su tierra de esta manera por razones que no sean la de hacer un servicio a algún vecino, pagar un favor o cimentar una amistad. Uno puede muy bien ser socio en una *aparcería* sobre un terreno propio y al mismo tiempo serlo sobre terreno de otro. Además, puede también subdividir su parte en la empresa aportando un socio adicional.

Otra variante de *aparcería* es la asociación entre un propietario de tierras y un trabajador sin ella, el primero aporta todo el capital y utensilios, el segundo aporta todo el trabajo. El propietario aporta la simiente y la recupera antes de que la cosecha sea repartida en dos mitades. Otra forma se aplica al desbroce de terrenos boscosos y a su conversión en tierra cultivable. Se pueden hacer *aparcerías* en el cultivo de la patata por un período de unos cuantos meses o para el ciclo entero de tres años. La esencia de este tipo de acuerdo es la libertad que permite el contrato, y como tal su forma está siempre en disposición de fluctuar. Después de la guerra se ha notado un cierto endurecimiento en las exigencias de los propietarios de tierra. Responde a la cada vez mayor demanda de tierra y a los altos precios de los productos agrícolas. De hecho, puede establecerse *cualquier convenio* si ambas partes están de acuerdo. Así, por ejemplo, la *huerta grande* ya mencionada es cultivada mediante un convenio por el que se ceden trozos de tierra a diferentes agricultores del valle a cambio de una cantidad fija de la cosecha, mientras que a veces se ceden olivares, que producen una cosecha peor, a cambio de ninguna otra cosa más que el trabajo de ararlos. Si es buen año, el agricultor hace entrega al propietario del terreno de una medida de grano como regalo, un gesto que exige el código social, pero no existe ley alguna que obligue a ello.

En suma, obtener ganancias de la tierra se consigue de las siguientes formas:

1. Exclusivamente a través de la propiedad. La renta se paga cada año el día de San Miguel. El propietario no tiene más responsabilidades que pagar los impuestos. Antes, cuando los arrendatarios no estaban protegidos por la ley y las rentas quedaban incontroladas, los propietarios de terrenos estaban dispuestos a gastar dinero en la tierra y a atender a reparaciones, ahora la tendencia es a no hacerlo. Las formas tradicionales de contrato ⁷ estaban claramente establecidas de modo que protegían los intereses del propietario y le liberaban de responsabilidades. Tenían normalmente una duración de tres años (o múltiplos de tres). Las fincas arrendadas se destinaban todas a cultivo, salvo las propiedades del Ayuntamiento, excepcionales en muchas cosas. Todos los arrendamientos datan de antes de la introducción de la ley que garantiza a los arrendatarios la seguridad del arriendo, por lo que ahora nadie hace un acuerdo de arrendamiento cuya rescisión no puede hacerse sino a expensas de una costosa compensación. Hoy en día hay más agricultores propietarios que arrendatarios.
2. Mediante propiedad y explotación a cargo de un *encargado*. Este es el sistema que rige para las grandes propiedades ganaderas. La parte desempeñada por el propietario en la administración de la tierra varía mucho. Existe el caso del terrateniente absentista que visita su propiedad de cuando en cuando; el del propietario que vive en otro lugar pero viene con frecuencia y toma parte activa en su gestión; el del propietario residente que no deja en manos del *encargado* más que la tarea de vigilar que sus órdenes se cumplan. El grado de responsabilidad en el que el *encargado* está implicado varía. En muchos casos se le podría llamar «supervisor». Trabaja con sus propias manos y no se diferencia de la masa de agricultores y jornaleros por norma cultural ninguna. Muy pocas propiedades de pequeño tamaño siguen esta fórmula y en Grazalesma generalmente se considera un insatisfactorio método de explotación, a no ser que se trate de las grandes propiedades ganaderas que requieren muy poca administración, o de que el propietario sea prácticamente un agricultor que lleva directamente su empresa.
3. Mediante propiedad y explotación que realiza el propietario con sus propias manos, a la que se añade la mano de obra adicional que necesite. Esta es la forma más común de explotación de las tierras de cultivo.
4. Mediante propiedad combinada con una asociación en forma de *aparcería*. Ya se comentó esto anteriormente.

⁷ Véase Zoilo Espejo, *Costumbres de derecho y economía rural* (Madrid, 1900).

5. Mediante explotación de un terreno arrendado.
6. Mediante el trabajo de un hombre con sus propias manos a cambio de un jornal, contratado por un día o un período corto de tiempo o como empleado permanente. El salario varía según la naturaleza del trabajo.
7. Mediante el ofrecimiento que un hombre hace de su trabajo y otras condiciones que pueda aportar en asociación con otro.
8. Mediante acciones independientes: cazar con escopeta o más generalmente con cebos y trampas, recoger espárragos silvestres, hacer *picón*, un tipo de carbón que se obtiene de leña menuda por un simple y rápido proceso, o haciendo hornos de cal. Todos estos métodos los emplean aquellos que no pueden encontrar trabajo o que aman la independencia. En la mayoría de los casos se encuentran fuera de la ley, ya sea porque practican la caza furtiva (aun cuando los derechos de caza no sean reclamados por los propietarios de las fincas) o el pillaje y la ratería.

La variedad de formas de cooperación y las continuas fluctuaciones en los precios, tanto de los productos como de los salarios que se han mencionado anteriormente, pueden relacionarse, en primer lugar, con la inseguridad que se sufre tanto en el rol del propietario como en el de empleado (y tiempo atrás, con la inseguridad del arrendamiento mismo). Todos los convenios son a corto plazo, puesto que nadie puede tener confianza en el futuro. Cada cosecha es una incógnita y la historia de Andalucía es una serie de tiempos alternos de abundancia y escasez. Bajo tales condiciones difícilmente se puede esperar el hallazgo de un sistema equilibrado de explotación, que por otra parte es usual en terrenos de clima benigno y lluvias constantes.

Es más, esta inestabilidad es apreciable no sólo en el sistema de explotación, sino en la distribución misma de la tierra. En la evolución de la propiedad de la tierra en el valle se destacan dos tendencias que actúan simultáneamente: concentración y dispersión. La primera debe su existencia, en este caso, al reciente enriquecimiento de los grandes agricultores, que han invertido sus beneficios en tierras y en la medida de lo posible han engrandecido sus posesiones adquiriendo terrenos vecinos o bien han comprado otras fincas. De esta manera, en los últimos quince años se han formado cierto número de grandes propiedades a partir de parcelas más pequeñas. La tendencia a la dispersión es causada por la fisión de propiedades que impone la ley de la herencia. Los complejos detalles de esta ley no van a ser examinados aquí. Su efecto general —y en esto está en armonía con los valores de la vida de familia— es dividir toda la herencia en partes iguales entre los hijos de ambos sexos. Las familias tienden a ser nu-

merosas y mientras que en algunos casos los herederos venden su parte a alguno de los miembros de la familia, en otros es dividida la totalidad de la herencia. Es así como han surgido en las zonas más bajas del valle cierto número de pequeñas parcelas. En ellas se han construido una casa y se han asentado allí para cultivarlas jóvenes a quienes les correspondieron como parte de una propiedad que fue más grande. Un cambio en los controles y en los valores del mercado o unas cuantas malas cosechas podrían invertir la situación, dado que estas pequeñas posesiones son antieconómicas. De hecho, ambas tendencias son inherentes al sistema de tenencia de la tierra de Andalucía, que puede ser descrito ya como estancado o como dinámico según el periodo de que se trate, pero nunca como un sistema estable.

Resumiendo, esta inestabilidad halla su más obvia correlación en la incertidumbre que acecha a la explotación de la tierra y en los azares de la ley de la herencia. Pero junto a estos factores hay que tener en cuenta la ausencia de una actitud mística hacia la tierra, el sistema de valores de una gente que vive en poblaciones desde donde parten para cultivar la tierra, a la que, sin embargo, no aman ⁸.

⁸ Esta característica de la agricultura en Grazalema, como muchas otras, es típica del Mediterráneo, aunque contrasta con las del noroeste de la Península Ibérica. Cf. «Amour et labeur ont également manqué à la terre syrienne: le fellah la cultive sans doute, mais comme a regret, et sans que son exploitation sache voir au delà des nécessités immédiates; il travaille pour lui et non pour sa terre; el ne sent pas que celle-ci le dépasse et le prolonge» (J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, París, 1946, p. 173).

Confróntese también: «La tierra en una sociedad puede ser un simple bien ofrecido en venta sin más ceremonia que el intercambio de una denominación de moneda por otra. En otra sociedad, la tierra puede ser propiedad común de un grupo, puede presentar valores espirituales tan estrechamente asociados a la integridad y santidad de las costumbres de un grupo que no puede ser enajenada» (F. Tönnies, *Fundamental Concepts of Sociology*, transcripción de Charles P. Loomis, Nueva York, 1940, p. xxiii).

Aquí la tierra es un bien impersonal y este hecho puede ser relacionado con los valores adheridos en esta sociedad al tiempo y al pasado. La gente de Andalucía piensa más en el presente que en el pasado y esto es más patente en las costumbres funerarias. Cf. J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean* (La Haya, 1963), introducción.

Capítulo 4

OCUPACION Y RIQUEZA: 2. INDUSTRIA Y COMERCIO

Si la posesión de tierra no proporciona virtud social alguna, y su cultivo, lejos de ser un sagrado deber o una tarea amorosa, es simplemente una dura e insuficientemente recompensada manera de ganarse la vida, se sigue que la distinción entre personas basada en si están implicadas o no en la agricultura no tiene sentido, sino por razones puramente prácticas. La ocupación no es materia de elección, ni de vocación y no se cree que la naturaleza de una persona esté influenciada por su ocupación de la misma manera que lo está, por ejemplo, por el lugar de nacimiento. Es cierto que la distinción entre agricultores y pastores de cabras es tema de algunas generalizaciones y base de no pocas bromas. La gente que trabaja en el campo a veces se mofa de la torpeza y falta de ambición de los pastores, quienes están dispuestos a pasar semanas enteras en las montañas. Estos por su parte están orgullosos de la independencia que les proporciona su vida. No hay situación en la que los dos elementos aparezcan confrontados y en ningún sentido se oponen. Más bien gran número de gente en uno u otro tiempo se ha dedicado a las cabras y al arado. De la misma forma veremos más adelante que las distinciones ocupacionales, tales como la que hay entre molineros y *hortelanos*, aun

cuando impliquen oposición de intereses materiales nunca se extienden más allá de la ocupación misma, ni se convierte en base de una escisión en la comunidad. Ni molineros ni *hortelanos* son vistos por la facción rival de forma diferente al resto de la sociedad. Unos riegan, otros muelen y todos necesitan del agua y aquí acaba todo.

Esta concepción es la antítesis de la noción de casta, una noción que encontrará su lugar en este estudio cuando se trate de los gitanos, pero que no se encuentra en la estructura del pueblo. Hallamos en cambio en ella uno de los valores esenciales del pueblo, el de la igualdad, en el sentido de identidad de naturaleza, de todos aquellos que han nacido en el mismo lugar. Sea lo que fuere que puedan hacer —y precisamente a causa de la falta de tales distinciones es grande su versatilidad—, por naturaleza siguen siendo iguales. La dicotomía entre agricultores y clase urbana que ha dominado la historia de Inglaterra hasta el día de hoy no puede aplicarse en este caso. Aquí, conceptualmente al menos, todo el mundo es vecino de un pueblo. Cómo se gane la vida es otra cuestión.

Un número importante de los habitantes del valle están ocupados en explotar la fuente de energía que proporcionan sus aguas. En otro tiempo, antes del advenimiento de la energía mecánica eran tenidas en mayor aprecio de lo que lo son hoy día. La industria de paños debe su existencia en Grazalema a los pastos de montaña que producían la lana y a las corrientes que movían sus numerosos batanes. Los avances técnicos de la industria moderna, y la falta de comunicaciones de Grazalema, habían arruinado ya su prosperidad cuando en 1938 fue construida aquí la fábrica de paños alimentada con energía eléctrica. En los últimos años la falta de corriente eléctrica casi llevó a la bancarrota a esta empresa, de forma que sus propietarios se vieron obligados a involucrarse en otra aventura: retornar a la técnica tradicional y rehabilitar una de las viejas fábricas del valle movida por agua. Hasta 1951, la fábrica del pueblo trabajaba un promedio de sólo dos o tres horas diarias y está aún amenazada con cortes de energía. Da empleo a ocho hombres y seis mujeres de distintas edades. La fábrica del valle dará empleo quizá a la mitad cuando se ponga en marcha.

La industria molinera ha encontrado menos dificultades. Hay en el valle catorce molinos de harina. Han desaparecido unos pocos edificios ruinosos que estaban a orillas de la corriente central y otros cuantos, situados en la confluencia del valle, cuya disponibilidad de agua les permitía trabajar sólo los meses de invierno. Algunos de los viejos batanes se transformaron en molinos, hoy activos, aunque en total son sólo dos más de lo que eran hace doscientos años (según el censo hecho en 1752 por el intendente general del reino de Granada,

el marqués de Campo Verde). La actividad de estos molinos es continua y provechosa, particularmente después de la guerra. En el pueblo hay un molino eléctrico que sufre también restricciones de energía a las mismas horas que la fábrica. Es el único molino autorizado por los actuales controles económicos. Sin embargo, pese a las restricciones, se las apaña para moler la harina requerida por el sistema de racionamiento y un tanto más, que si por un lado le resulta más lucrativo al molinero, por el otro le supone periódicos problemas con los inspectores.

Aun estando oficialmente clausurados, los molinos de agua se dedican por completo al mercado negro, el grano de la *campiña* de Montecorto les mantiene totalmente ocupados. Las técnicas de molienda han cambiado poco desde los tiempos del marqués de Campo Verde hasta el día de hoy. Ahora todos los molinos emplean piedras de moler importadas de Francia o, a falta de éstas, de Barcelona, que son más duras que las de granito local. Sólo un molino está hace tiempo equipado con un sistema de cojinetes para su pivote central, invención local e imperfecta que se averió a los pocos meses. El resto continúa con el sistema tradicional de cruz y caja de latón. El caudal de la corriente no es mucho y ningún molino tiene más de una piedra de moler. La producción depende de la velocidad a la que la piedra pueda ser puesta, que a su vez depende de la cantidad de agua. Durante los meses de verano las fuentes menguan y además se necesita agua para el riego.

El molino es una unidad familiar y el trabajo puede ser realizado por un solo hombre adulto ayudado por su mujer e hijos, pero requeriría en realidad al menos dos hombres fornidos. Hay varios molineros que tienen un empleado permanente. Uno de los molinos está arrendado, otro es explotado por un hombre a medias con otro. El resto son propiedad de los molineros. Esta gente son, además, gente independiente cuya forma de vida está al margen de la estructura económica que el Estado reconoce, aunque la naturaleza ilegal de su trabajo no es nunca —y siendo la sociedad como es, no lo puede ser— objeto de reproche moral. Sin embargo, no carecen de ninguna de las cualidades tradicionales que suelen atribuirseles. Los molineros de Grazalema conocen muy bien cómo mezclar un poco de yeso con la harina para incrementar el peso, y cosas parecidas. Su reputación en el oficio descansa sobre estas prácticas y no en las relaciones que puedan tener con la jerarquía oficial. Del mismo modo que los agricultores del valle, la elevación de los precios les ha beneficiado.

Además de los molinos de harina hay dos almazaras. Una funciona por electricidad (aunque en los últimos años ha usado un motor de petróleo para complementar tan magra fuente de energía). El otro dispone de energía eléctrica propia por medio de una pequeña dina-

mo movida por una rueda de molino. Como las aceitunas se muelen durante los meses de invierno, el molinero no está tan preocupado por el recorte de agua como lo están —durante el verano y el otoño— los otros molineros, los de harina. Las dos almazaras son grandes y mucho más lucrativas que los molinos de harina y dan empleo a varios hombres durante la temporada de molienda.

Puesto que sus propietarios son personas influyentes y se tratará de ellos más adelante, conviene irlos introduciendo ahora.

El propietario de «la Pileta», la almazara que va por electricidad, es don Antonio. Es hijo de un antiguo terrateniente de Grazalema que además tenía la plaza de farmacéutico. El mismo ha cursado la carrera de leyes. Su padre y su hermano fueron asesinados por los «rojos». Don Antonio tiene propiedades en Ubrique y en Sevilla, además de los olivares y la *huerta* de la Pileta. Vive la mayor parte del año en Sevilla, donde sus hijos están recibiendo una educación. Sus dos hermanas solteras viven en la casa que la familia tiene en el pueblo y todos los otoños para la temporada de la recogida de la aceituna van a la Pileta. La familia se reúne por Navidad. Las hermanas juegan un papel dirigente en los asuntos de la Iglesia en el pueblo. Mientras tienen su residencia en el valle, el sacerdote viene de cuando en cuando a decir misa a la capilla que es parte de las instalaciones. Un criado recorre las fincas próximas dando la noticia y aquellos que lo desean (y también quienes buscan el favor de la Pileta) acuden. Las hermanas supervisan la molienda y llevan la cuenta de las cargas de aceitunas que han sido depositadas. Pero la familia no es muy apreciada. La mayoría lleva a moler sus aceitunas a otro sitio donde se las muelen a mejor precio y con mayor diligencia, es decir, al «Juncal».

Así se llama la otra almazara, asentada hace catorce años sobre un antiguo batán. El propietario es «Fernandito Piñas», hijo de un arrendatario de Grazalema. Es un soltero de cincuenta y cinco años, el más joven de cuatro hermanos, pero es «quien lleva la voz cantante». Se cuenta una historia acerca de que el origen de su fortuna fue un tesoro que un bandido había ocultado en la finca de su padre. Antes de la guerra no era rico, pero fue alguien significado entre los agricultores, de forma que llegó a ser alcalde de Grazalema cuando los «rojos» levantaron el vuelo. No permaneció de alcalde mucho tiempo, pues había sido uno de los líderes del sindicato de agricultores. Después hizo mucho dinero y compró muchas tierras y ahora es el que más producción saca y más tierras tiene en el valle. Vive en el Juncal de forma modesta. Trabaja duro y continúa con el mismo estilo de vida que tenía cuando nació. Sin embargo, de vez en cuando usa el taxi local. Va frecuentemente al pueblo y despliega su gran influencia sobre los asuntos locales. Es un hombre de apariencia for-

tachona y maneras chapadas a la antigua, cortés, pero sin pretensiones sociales, hábil y tenaz para los negocios, pero caritativo y proporciona muchos empleos, por todo lo cual es popular. Sus herederos son los hijos de sus dos hermanas.

Las relaciones de estos dos hombres con la comunidad del valle no pueden ser más diversas. Comenzando por don Antonio, su presencia es rara, sus hermanas están al cargo de la almazara la mayor parte del tiempo, lo que limita el papel que juega la Pileta en los asuntos locales. Limitado también por el hecho de que, puesto que la almazara funciona por electricidad, no necesita el agua del valle. Su *huerta* tiene su propia fuente. Algunas veces la gente sugiere que tal título sobre el agua es falso y que realmente el agua pertenece a la comunidad. Parece que no hay justificación alguna para tal sospecha. La Pileta basa su influencia en el valle en la propiedad, en su poder de dar empleo y en que resulta una alternativa a la almazara de Fernando Piñas, y también, en su relación con la Iglesia y el Movimiento, la organización política oficialmente apoyada.

Fernando Piñas está mucho más cercano a la comunidad. Como persona pertenece a ella. Vive aquí. Da empleo a más hombres que la Pileta y mucha más gente le lleva las aceitunas a él. Su importancia radica también en que tiene derecho a usar su propia agua para la mollienda. En las mal definidas condiciones de los derechos del agua no es difícil que los *hortelanos* se aprovechen de los molineros, dado que éstos, habida cuenta de la naturaleza ilegal de su ocupación, no pueden acudir a los tribunales. Existe un derecho tradicional a regar con las *romanientes* (propriamente *remanentes*, que es el agua que baja por el canal principal después de haber cortado arriba). Los molineros la usan para regar sus pequeños huertos alrededor de los molinos, pero, en tiempos recientes, otros agricultores propietarios de tierras a orillas del canal han comenzado a usar este agua para regar sin tener derecho a ello. Los *hortelanos* han tendido a ampliar sus horas de riego a expensas de los molineros. En tal situación detentan una posición clave aquellos que usan las aguas del valle para energía de manera legal, a saber: el propietario de la fábrica de paños valle arriba y, valle abajo, Fernando Piñas, con las aguas del Juncal. Ellos tienen capacidad para acudir a los tribunales y pueden defender sus derechos y convertirse además en adalides de los derechos de los molineros. Cuando hace cuatro años se convocó una reunión entre molineros y *hortelanos* para discutir un proyecto de poner un guarda del agua, la reunión tuvo lugar en la fábrica de paños. El acuerdo se quebró al tratar de la cuestión de la división de los gastos. Desde entonces ha habido conflictos sobre derechos de agua todos los veranos.

Las modernas tendencias ha tratado a los artesanos y obreros in-

dustriales del pueblo peor que a los molineros y han contribuido en formas que ya han sido mencionadas al general declive económico de la sierra. La destrucción de los archivos de Grazalema por parte de los anarquistas hace imposible una comparación exacta, pero no es aventurado afirmar que el porcentaje de obreros industriales respecto al total de la población es considerablemente más bajo de lo que era, digamos, hace cien años, y eso sin considerar a los de la industria de la lana. Cuando la fabricación de paños estaba en alza proporcionaba trabajo a varios oficios. Los batanes, los telares movidos por agua con sus variados procesos, el lavado de la lana, el hilado, el tejido, todo ello combinado a la vez en un mismo edificio (aunque el hilado de lana a mano y también el tejido manual como industrias domésticas no desaparecieron hasta los años treinta), el tinte y todos los demás tratamientos de un comercio que era tradicional en toda Europa en ese tiempo, por la riqueza que generaron, hicieron de Grazalema un lugar excepcionalmente próspero para su tamaño. Antonio Ponz ¹ advierte a fines del siglo XVIII que, en Grazalema, la mendicidad era desconocida gracias a la industria de la lana. Pero no es éste el único oficio que ha ido en declive. Hace no demasiado tiempo en el pueblo se hacía jabón para la venta, todavía hoy en muchas casas se continúa haciendo lo necesario para el año en el tiempo de la molienda de aceitunas. El jabón que se vende en las tiendas se trae en la actualidad de Ronda, mientras que en 1846, según Madoz ² había dos fábricas en Grazalema. La escasez de azúcar en estos últimos tiempos ha acabado virtualmente con la manufactura de chocolate. La fundición de cobre en Benamahoma quebró y fue vendida. No hace mucho que los herreros de Grazalema fabricaban los aperos para la agricultura, pero hoy no hacen más que reparaciones elementales, porque las reparaciones serias han de enviarlas a los talleres de Ronda que disponen de soldadura de oxiacetileno. La reducción de población ha provocado un excedente de materiales de construcción de forma que los hornos de teja de la zona han dejado de funcionar. Ahora la construcción moderna está comenzando a emplear ladrillos donde antes nunca se habían usado y ha hecho su aparición el hormigón armado entre el yeso y la grava. Estos materiales modernos son importados en un pueblo, que en otro tiempo era capaz de satisfacer todas sus necesidades con sus propios recursos, sus tejas y vigas, su arena y piedra. Los hornos de yeso atienden aún a las necesidades de la localidad y hay un horno en el valle y otro en la montaña. Los hornos de cal son numerosos y explotados por obreros que

¹ *Obra citada.*

² P. Madoz, *Diccionario Geográfico-estadístico-histórico de España* (Madrid, 19

o trabajan por su cuenta, o son empleados del propietario de la tierra donde se encuentra el horno. Sin embargo, no es para nadie una ocupación de tiempo completo. La fabricación de sillas en Benamahoma, alimentada en parte por agua y en parte por electricidad, continúa haciéndose. En Grazalementa hay un carpintero que usa energía eléctrica. Otro en el valle está comprando pieza a pieza la maquinaria necesaria para usar energía hidráulica.

Los artesanos y obreros industriales son gente de mentalidad independiente, aunque de hecho la mayoría no es tan independiente como los molineros. Los albañiles son contratados a jornal y cuando llega el tiempo lluvioso deben dejar de trabajar. Los carpinteros reciben encargos o bien se les contrata a jornal, o por un período más largo. Los herreros trabajan a encargo en sus propios talleres.

La única industria que parece no haber sufrido en los tiempos modernos es la fabricación de calzado. Grazalementa tiene una larga tradición en este oficio y vienen hombres de otros pueblos a comprar botas, que son de piel tosca y resistente y sientan mejor que las que venden en las tiendas de Ronda. Sin embargo en Grazalementa no se curten pieles, salvo de un modo esporádico y a cargo de manos inexpertas.

Hace ya mucho tiempo, en 1862, Mateos Gago, un eminente político, hijo de Grazalementa, dirigió al Gobierno un informe proponiendo que el ferrocarril, que entonces se estaba proyectando para comunicar el área de la sierra, siguiera el valle del Guadalete desde la llanura de Jerez hasta Ronda, aportando entre sus razonamientos el de la necesidad de proporcionar facilidades de transporte a su pueblo natal como único medio de mantener la prosperidad de la industria de la lana. Su propuesta fracasó y el ferrocarril se construyó desde Ronda a Algeciras. La sombría profecía de este hombre clarividente se cumplió por entero.

La primera carretera para vehículos motorizados llegó a Grazalementa en 1917 como ramal de la principal Jerez-Ronda. Hacia 1935 la población fue también conectada con Ubrique y empezó a construirse otra carretera a Zahara por encima de las montañas, aunque no llegó a acabarse hasta después de la guerra. Una carretera local que baja el valle hasta dar a la principal se terminó en 1930. Después de la guerra se hizo una carretera por el paso que une Benamahoma con Grazalementa. No es éste un país fácil para hacer carreteras. Las lluvias fuertes y repentinas sobre los reblandecidos terraplenes socaban el más firme de los suelos y, hacia 1930, arruinaron trozos de las dos carreteras de montaña dejando aislada a Benamahoma. Ahora sólo se puede ir allí dando un amplio rodeo de cerca de cincuenta kilómetros. Se necesita un trabajo continuo si es que no se quiere que las carreteras se echen a perder durante el mal tiempo. Las carreteras son res-

ponsabilidad del Estado, administradas desde la capital provincial, y sólo dentro de los confines de las poblaciones son de responsabilidad local. Esto quizá explique por qué las carreteras andaluzas tienden a desintegrarse a la entrada de un pueblo. Los funcionarios del Estado son generalmente hombres nacidos en la zona, pero no necesariamente en el pueblo, y un capataz que es responsable del término vive en Grazalema. La construcción o mantenimiento de las carreteras está en manos de contratistas, pero durante el invierno hay un trabajo extra establecido por medio de un acuerdo entre el capataz y el alcalde, en parte para el cuidado de las carreteras y en parte también como medida contra el desempleo.

Los días laborables va un autobús de Ubrique a Ronda y vuelve por la noche. En la población hay un único taxi y las carreteras están en mucho peor estado que en tiempos del general Primo de Rivera. Antes de la guerra había en Grazalema tres taxis y un camión. Ahora los camiones sólo llegan de cuando en cuando, transportan mercancías o recogen el carbón que es acumulado a orillas de la carretera en las fincas grandes.

Para las necesidades diarias de la comunidad se emplea el transporte animal: caballos, mulas y burros. Antes se usaban carros, aunque sólo para transportar maquinaria y cosas que no podían llevarse de otra manera. Ahora no hay ninguno. Un sistema de caminos conectaba los pueblos de la sierra antes de la construcción de las carreteras y estaba bajo la responsabilidad del Estado, aunque también había caminos que dependían del Ayuntamiento. Hoy ambos están descuidados y donde antes había remiendos hay ahora piedras sueltas. Un buen número de recuas de mulas o de burros, que eran propiedad de miembros de la comunidad, transportaban productos más allá de la sierra. Grazalema, por ejemplo, abastecía de hielo a Cádiz y Sevilla. Se empaquetaba nieve conservada en las cumbres de la montaña y que se bajaba a lomos de mula durante el verano. Hoy ha quedado una sola recua de mulas que hace viajes entre Grazalema y Jerez. Recuas de mulas y burros vienen de Ronda a coger carbón de las fincas. A veces, personas que son dueñas de un burro y no tienen otro trabajo forman una recua y van a Ronda con una carga similar. El alto precio y el alto coste de mantenimiento explican probablemente el hecho de que no queden más recuas en el pueblo. Agricultores y molineros son dueños de sus propios animales de carga.

El correo se recibe en Grazalema seis veces por semana. Lo trae el autobús, siempre y cuando no esté averiado, y llegan periódicos de Cádiz un día más tarde. Una única oficina con un solo teléfono está abierta durante el día.

El alto coste del transporte, ya sea en vehículos motorizados o por medio de animales de carga, tiene un efecto importante en la es-

estructura de la economía del pueblo a través de la desigualdad de niveles de precio que existe entre un lugar y otro y de un tiempo a otro. Comprar y vender es una actividad que puede ser muy provechosa e invita a la especulación al pequeño y ambicioso capitalista. No hay límite claramente establecido para clasificar a la gente dedicada al comercio. Ninguna barrera social separa a quienes se dedican al comercio de quienes no lo hacen y, exceptuando los grandes terratenientes que no tienen incentivo ni posibilidad puesto que no viven continuamente en el pueblo, muchas personas que se consideran a sí mismas lo bastante astutas entran en alguna forma de comercio de cuando en cuando. El comercio es de hecho una actividad general en la que se especializan unos más que otros.

Comencemos por las tiendas que hay en el pueblo. Como ocurre en todas las comunidades pequeñas, el grado de especialización es bajo. Las tiendas no son arquitectónicamente diferentes de otras casas. No hay escaparates. Todo el mundo sabe qué es lo que se vende en cada casa. El comerciante, en cambio, se distingue de una persona privada que espera tener algo que vender, por el hecho de que paga un impuesto municipal, la *matrícula*, por el derecho de comerciar.

Los precios en las tiendas de Grazalema son, en promedio, un 10 por 100 más altos que en las tiendas de Ronda. No sólo hay que tener en cuenta los costes del transporte. Los productos manufacturados son frecuentemente traídos por representantes de Ronda o Jerez, de forma que han de añadir al precio de coste el porcentaje de su representación. Los vinos y licores pagan una tasa municipal a la entrada del pueblo. A quienes tienen muchas compras que hacer les resulta útil ir a Ronda en autobús a realizarlas, y quienes tienen que ir por cualquier otra razón también aprovechan para hacerlo. Como en otros muchos contextos, las cosas son más baratas para los ricos. Además, el conductor del autobús saca ventaja de su oficio aceptando encargos de compra para la gente y recibiendo por ello una propina, cuya cuantía decide él.

Los comerciantes son también negociantes. Compran productos locales (a saber: aceite, grano, productos del cerdo) a granel, cuando los precios son bajos y los venden después a precios más altos cuando llega la escasez. Como las fluctuaciones durante el año son muy grandes, aquellos que pueden almacenarlas compran a granel mercancías para todo el año cuando el precio es más bajo. Esto, más que cualquier otra cosa, es lo que ha permitido a los comerciantes hacerse mucho más ricos de lo que eran. Y aquellos a quienes el negocio les ha ido bien, luego han comprado fincas.

Pero hay otros que han puesto tienda con la intención de complementar otras fuentes de ingreso. El farmacéutico es un profesional que recibe un salario del Estado, pero obtiene más beneficio de la

tienda que del salario. El farmacéutico anterior era, además, un gran terrateniente. Otros pequeños propietarios de tierra de un nivel social equivalente al de las clases profesionales tienen tienda. En Zahara, la mujer del juez de paz que es un gran terrateniente, hermano del médico y miembro de la más distinguida familia de la población, regenta una tienda.

Además de los propietarios de tiendas de mercancías en general hay otros que tienen tiendas más pequeñas o puestos en el mercado: los panaderos, que en tres o cuatro casos, son parientes próximos de los molineros; los dos taberneros que hacen vino, lo venden y comercian también con uno o dos artículos diferentes; los barberos y los de los bares. Mientras que a una escala aún más pequeña, contribuyendo también al sistema de distribución, hay personas, principalmente viudas con niños o mujeres que por otras razones se encuentran obligadas a ganarse la vida, que compran a granel a agricultores cuando llegan a la población con sus productos y luego lo revenden, ya sea oficialmente en el mercado, pagando una pequeña tasa (5 reales) o privadamente en sus casas. Y hay mujeres más pobres que van por las fincas comprando o pidiendo productos que luego venden en el pueblo. La guerra civil ha generado mucha gente así. Viudas de hombres que murieron en el bando perdedor y a quienes por consiguiente no les ha quedado pensión, que tienen hijos pequeños o algún pariente mayor a quien cuidar, circulan por toda Andalucía, están especializadas, aunque no en exclusiva, en el estraperlo y en el contrabando con Gibraltar, transportan cosas en cestas bajo sus negros chales desde lugares donde cuestan menos a lugares donde se las puede vender por más, van «buscándose la vida». Su pobreza es, en cierta forma, la fuerza de su posición porque si son detenidas no pueden pagar la multa y todo lo que pueden hacerles es confiscarles sus bienes. Hay otras que se ganan la vida de una forma más legal, pero no del todo diferente. Hombres y mujeres que compran huevos para las tiendas y agentes de tiendas de las grandes poblaciones que compran caza tan pronto se abre la veda³.

Hay en el pueblo un cierto número de tratantes, diez en total. Compran y venden, hacen tratos de una cosa y otra, pero su función principal es actuar como agentes en la compraventa. Tratan tanto en fincas como en cabras. Como lo suyo en una profesión reconocida deben pagar la *matrícula*. El Ayuntamiento de Grazalema, a diferencia del de la vecina y más rica Ubrique, no ha insistido en ello y de

³ Esta es la causa de que el precio suba enormemente. Se consigue caza y se vende antes de que se abra la veda, pero la *remitencia* es una organización demasiado llamativa como para que le sea permitido funcionar entonces. Debe esperar a la fecha oficial de apertura.

hecho ninguno paga. Son personajes pintorescos, con su largo bastón de paseo terminado en horca y su sombrero ancho, que pueden verse en todas las ferias de Andalucía. Los de Grazalema no todos responden a la imagen tradicional, aunque disfrutan de la misma reputación de buen humor y trato astuto que todo el mundo conoce. Habría mucho más que decir de ellos en cuanto a la técnica del regateo.

Como se ha visto, la distribución de la riqueza está lejos de ser equilibrada en esta sociedad. Tanto en términos de capacidad de gasto como en los medios de adquirir tal capacidad hay mucha variación. Los grandes terratenientes que no pasan en Grazalema más que unos pocos meses al año, reciben rentas considerables, mientras los pobres trabajadores se dejan las uñas trabajando siete días por semana, cuando hay trabajo, para poder alimentar una familia numerosa, temiendo que lleguen las largas semanas de lluvia cuando no se gana jornal y hay que pedir a cuenta el pan al panadero. Hay gente tenaz que con cortos ingresos crían hijos sanos, pero son orgullosos y quizá la humillación de las circunstancias de su vida les duele más que sus aspiraciones materiales. Es un hecho curioso que las poblaciones ricas de la llanura con sus mendigos y sus niños sucios dan al observador casual una impresión de mucha mayor miseria que los pueblos de la sierra, cuya situación económica es peor. La estructura económica es una cosa y el significado social de los derechos que engendra es otra. Aquí nos interesa conocer, además, no sólo quién posee, adquiere o gasta (y cómo y dónde), sino también qué valores sociales están adheridos a la posesión, la adquisición y el desembolso.

No hay duda de que la conducta ideal es bastante opuesta a la avaricia, pero la prodigalidad en un dirección impone generalmente restricciones en otra. Aquí a la gente le gusta hacer gestos de generosidad hacia los amigos, los conocidos y los extranjeros y les gusta hacer ostentación de su generosidad. Veremos que tal generosidad es más un resultado del sistema de amistad que un asunto de disposición individual. La acusación de ramplonería es muy dañina para la reputación de una persona, porque el prestigio que da el dinero deriva no sólo de su posesión, sino también de saber desprenderse de él. La riqueza en sí misma no es, como en la mayoría de la sociedad europea, un mérito intrínseco. Al contrario, la pobreza no implica inferioridad en otra esfera que no sea la económica y sólo la incapacidad de corresponder a la generosidad coloca a una persona en una posición de humillación, porque la expone a la acusación de avaricia. Esto es, sólo donde la inferioridad es traducible en inferioridad moral implica pérdida de prestigio. Pecisamente donde todos los hombres se conciben iguales es posible hacer tal traslación, a causa de que

no se reconoce ninguna subordinación que pueda exonerar a un hombre de devolver el favor a otro.

Estos valores están palmariamente ilustrados por la conducta de los mendigos, en la que son distinguibles dos aproximaciones distintas. Para empezar está la que podría llamarse técnica del gitano de pedir limosna. Consiste en adular, hacer zalamerías, inspirar piedad y utilizar cualquier modo concebible de chantaje moral para conseguir una limosna. La implicación de tacañería es el arma principal del chantaje y es usada no sólo directamente en forma de reproche, sino también a espaldas de la persona. Así, cuando Lola, la vieja gitana merodea por las fincas pidiendo, toma de su cesta todas las cosas que le han dado en otro lugar y las enseña diciendo: «Este pan me lo ha dado fulano. Estos tomates me los dieron en el molino. Aquí está la naranja que me dio mengano. Una persona tan rica y todo lo que ha podido encontrar para una pobre mujer necesitada es una naranja. ¡Vergüenza debía de darle de ser tan tacaña!» Este método es usado por mendigos habituales, gitanos y personas que han perdido la vergüenza. La aproximación que pone en práctica el mendigo «honorable» es muy distinta ⁴. Es un hombre que se avergonzaría de pedir en su propio pueblo, pero pide porque viaja buscándose la vida y se ha quedado sin dinero. Pide alimento, dinero o trabajo, y lo pide de manera sosegada y orgullosa, basando su petición en que ayudar es un deber que se cree existe en todas partes, que el que tiene debe dar al que no tiene. Tal mendigo tiende a ser muy tímido y a colocarse a cierta distancia esperando que se le pregunte qué es lo que quiere. No sacrifica su orgullo voluntariamente y se siente conturbado por hallarse en tal situación. A veces estas gentes encubren su timidez con formas bruscas e insolentes como si estuvieran negando que lo que ellos piden es un favor que no pueden devolver y se van sin dar las gracias, por vergüenza de repetir el consabido «Dios se lo pague» de los mendigos ⁵.

La idea de que el que tiene debe dar al que no tiene, no es sólo un precepto religioso, sino un imperativo moral del pueblo. En las maneras de la gente de España es visible que no se come en presencia del amigo o del extraño sin ofrecer primero el alimento, un gesto en el que este sentimiento de común humanidad permanece vivo. Ine-

⁴ Washington Irving hizo un excelente retrato de un mendigo de esas características en *The Alhambra* (Londres, 1832), introducción. (Hay traducciones castellanas múltiples, una de ellas *Cuentos de la Alhambra* en Espasa-Calpe, Madrid, 1947 [N. del T].)

⁵ Para un análisis amplificado del mendigo andaluz véase mi artículo «La Loi de l'Hospitalité», en *Les Temps Modernes*, 253 (junio, 1967). (Este artículo fue luego incluido en el volumen titulado *Antropología del honor* ya citado, cap. V [N. del T.].)

vitablemente este sentimiento «igualitario» entra en conflicto con la libertad de disponer de las cosas que cada uno posee. La idea de la propiedad individual es clara y fuerte ⁶ y el derecho total de cada dueño a hacer lo que le viene en gana con lo que es suyo es indiscutible. Por otro lado, hay un fenómeno muy limitado de cosas que pueden hacerse con dinero dentro del pueblo que no sea comprar fincas para dividir las luego entre los hijos. No hay deportes caros, no hay entretenimientos en las casas, no se da competencia en gastos de ostentación. Todas las casas son blancas por dentro y por fuera, los pisos son de baldosa. Las casas de los ricos están más llenas de muebles, pero hay gran diferencia en la calidad. Todas las familias, incluso las de *señoritos*, comen *puchero*. Con dinero un hombre puede poner su casa en orden, puede comprar buenos vestidos para él y su familia, puede hacerse con buen café y tabaco de contrabando, enviar a sus hijos a que sean educados en colegios, pero fuera de esto no hay virtualmente modo de gastar dinero que no sea en caridades o en excursiones a las grandes ciudades en busca de *el vicio*. Se piensa que la gente rica que se marcha fuera a gastar dinero está traicionando al pueblo y la razón frecuentemente dada para explicar el declive económico de Grazalema es la marcha de unas cuantas familias ricas hacia las grandes ciudades de la llanura. Muchos de los modos de gastar dinero, que no sean para satisfacer las necesidades de la vida sencilla, implican salir del pueblo y son considerados perversos.

Los ricos son siempre malvados tomados genéricamente. Son los responsables de las penalidades de los pobres. Son ellos los que han pervertido el orden social con su ambición. Son la fuente de corrupción. Quiénes sean en concreto *los ricos* es algo oscuro, pero en general se cree que como personalidades distantes, los ricos lo son más que nadie en el pueblo. Estas opiniones, aunque alentadas por el credo político de la izquierda no están verdaderamente inspiradas por ella, ni necesariamente se encuentran en su compañía. Son, más bien, parte del sistema de valores del pueblo.

Muchos, en distintos contextos sociales, ven a la gente adinerada del lugar como el mal. Su gordura es señalada como una prueba de

⁶ Esto está bien ilustrado por la tenacidad con la que los anarquistas rurales insistieron en la idea del *reparto*, la división de la tierra en lotes individuales frente a la doctrina comunista del movimiento. Cf. Díaz del Moral, op. cit., p. 61: «Y disfrazado o no con sus falsos motes, el *reparto* ha seguido siendo en todas las exaltaciones campesinas la mágica palabra que ha electrizado a las muchedumbres. No ya sólo en las revueltas de la Internacional y en las de 1882 y 1892, sino en las agitaciones anarquistas de principios del siglo XX y en las sindicalistas de los últimos años, el estado llano de las sociedades obreras, a despecho de los elementos directores y, a veces con el asentimiento de éstos, ha aspirado siempre a distribuirse la tierra en lotes individuales, es decir, a ingresar en las filas de la burguesía agricultora.»

su extremado abandono y ociosidad. Los comerciantes en particular son citados en los comentarios adversos y son amargamente subrayadas las ventajas de las que disfruta la gente más rica, particularmente en relación a lo que es capaz de hacer por sus hijos. Aunque en ésto el sentimiento de indignación moral da entrada a la envidia personal. Se piensa que tales ventajas son falsas, aunque hay pocos que no lleguen a admitir que ellos harían lo mismo si tuvieran la oportunidad.

Los valores relacionados con el dinero pueden ser resumidos como sigue. No son los del capitalismo protestante⁷. La posesión de dinero aquí no es de ningún modo un signo de gracia, ni sirve de base para distinciones morales. El dinero es moralmente neutro. Pero los modos en que es adquirido o gastado son temas de enjuiciamiento moral. Si uno lo gana es a expensas de otros, está mal ganado. Si se guarda con avaricia, si se gasta con prodigalidad, es malo. Si se gana con inteligencia o trabajando duro, si se gasta en atender las obligaciones morales, entonces es bueno. El dinero es algo que permite a un hombre ser lo que desea ser. Le da poder, poder para ser bueno o malo. Proporciona prestigio sólo si es empleado de una forma moralmente aprobada. Esto claramente deja la puerta abierta a cierta ambigüedad. Por el momento no voy a llevar más allá la cuestión, sólo añadiré que las personas que llegan a involucrarse en el sistema de clientelismo tienden a ver este sistema como la manera adecuada de usar la riqueza. El patrono que alcanza el éxito gracias a su riqueza, adquiere gran prestigio dentro de la órbita de su influencia y escapa por ello a la condenación que está reservada a *los ricos*.

No son tampoco los valores relacionados con el dinero los del liberalismo del siglo XIX. Las transacciones con dinero no son operaciones de una ley económica impersonal, sino una forma de relación a través del intercambio de bienes. Ya hemos visto en la agricultura aventuras cooperativas que parecen acuerdos para acomodarse uno a los enjuagues de otro. No se piensa que los artículos tengan un valor intrínseco en moneda, sino que están sujetos a las relaciones de las personas que los intercambian. No existe la proposición «tiene tal precio» en sí mismo, sino sólo en relación a un vendedor y un comprador específicos. La idea de que el vendedor está forzado a vender a tal precio a causa de que éste es el precio que otros están pidiendo, no es generalmente aceptada. Por el contrario, lo que verdaderamente se piensa es que una persona rica debe pagar más por las cosas que

⁷ Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de Talcott Parsons (Londres, 1930). (Una de las últimas traducciones al castellano a cargo de J. Almaraz y J. Carabaña, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, t. I, Taurus, Madrid, 1983. [N. del T.]

una persona pobre —a menos que el vendedor desee mostrarle su estima—. Un comerciante favorece a un cliente importante poniéndole un precio especial para él. Puesto que le gusta favorecer a todos sus clientes, a nadie, al fin y al cabo, cobra el precio marcado en la estantería. Tratándose de una comunidad en donde se emplea a muchos hombres por un corto período de tiempo o para un trabajo específico, los pagos en moneda por servicios prestados están, de esta manera, particularmente sujetos a fluctuación. Un servicio prestado por dinero, no deja de ser un servicio y compromete al receptor a obligaciones morales, aun a pesar de que pueda haberlo pagado religiosamente.

El sometimiento de los valores económicos a los valores morales y sociales puede ser ilustrado a través de la técnica del regateo. Mientras que la compraventa encaja en la trama de las relaciones sociales establecidas o sirve para establecerlas, las negociaciones en términos de dinero, no. El vendedor de un animal o de una finca desea venderlo a aquella persona que le dé lo más posible por ello y desearía que fuera tanto como pudiera conseguir, porque es una ocasión que no volverá a repetirse. Pero, por otro lado, hacerlo así implica una violación del código moral. Admitir que se ha pedido un precio exorbitante u ofrecido uno inadecuado es confesar que se dedica a la rapiña, o es un tacaño y en ambos casos debería producirle vergüenza. Pero no obtener tanto como se pueda es perder dinero y quedar por tonto. La hostilidad esencial entre dos que regatean no es sólo potencialmente antisocial, sino que conduce a un compromiso de orgullo que hace imposible que los dos lleguen a un acuerdo. De ahí el rol de *corredor* profesional, que trata de cerrar el regateo salvando el orgullo de los implicados a través de una posición intermedia. El, o ellos, pues puede haber dos representando cada uno a un cliente, actúa como un amigo, ruega, arguye, halaga, miente, usa toda su astucia para inducir al comprador a elevar su oferta y al vendedor a bajar el precio, haciendo posible que cada uno mantenga la ficción de que realmente no está buscando ardientemente el trato, sino de que lo ha iniciado sólo para obligar al otro a hacerlo. Disolver esta ficción significa acabar con el regateo.

Hay también, naturalmente ventas entre amigos, pero éstas se hacen en privado y no necesitan de *corredor*. Se adaptan al esquema de la amistad, como un favor que crea o colma una obligación. A veces se oye que los hombres se quejan de que por amistad se han visto obligados a vender algo de lo que no querían desprenderse. Y, algunas veces, es cierto.

Capítulo 5

ESTATUS Y EDAD

Ya al examinar los valores relacionados con el dinero, hemos puesto de relevancia la significación que la riqueza tiene a la hora de establecer diferencias sociales. Y se expuso en términos de prestigio. La cuestión del estatus se dejó deliberadamente de lado, aunque puede haberse ocurrido al lector que, sin embargo, el prestigio derivado de la riqueza puede jugar un importante papel en la determinación de estatus y en la definición de clase social¹. Esta cuestión es el tema de este capítulo.

Hemos descubierto en el pueblo una fuerte resistencia a atribuir

¹ Uso la palabra «estatus» en el sentido que actualmente tiene en la sociología moderna, como, por ejemplo, lo hacen los profesores Maclver y Page cuando escriben: «El estatus puede estar basado en diferencias de nacimiento, riqueza, ocupación, poder político, raza, o como en el caso de la China tradicional, en el desarrollo intelectual. Frecuentemente el estatus está determinado por una combinación de dos o más entre estos factores» (*Society*, p. 353). (Traducción castellana: *Sociología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1972, 2.ª ed. [N. del T.]

Es bueno tener en mente que el estatus no es necesariamente una cuestión de jerarquía, sino simplemente de posición social diferenciada. De ahí el estatus de un huésped. Sin embargo, para Maclver y Page, es el criterio de la clase social allí donde existe «una jerarquía de grupos de estatus» (*Society*, p. 348) y la esencia de la distinción de clase es la «distancia social», la cual impone esta jerarquía entre sus diferentes niveles.

estatus superior a aquellos de sus miembros que son económicamente superiores y en las páginas que siguen se examinarán en qué se basan las diferenciaciones sociales y se harán algunos intentos para detectar en qué aspectos pueden dar lugar a una superioridad de estatus. Debemos ponernos en guardia contra la presunción de que el estatus sea necesariamente reconocido ateniéndose a las mismas actitudes y sentimientos que lo es en Inglaterra. Ya en el siglo XVII, los visitantes extranjeros se mostraban sorprendidos por la familiaridad con la que los grandes eran tratados por sus sirvientes y el viajero de hoy ve quebrarse sus esquemas ante la distinción que los andaluces, y en cierta medida todos los españoles, parecen hacer entre la personalidad y la posición social. Una distinción que dota a sus formas de comportamiento de un particular carácter cálido y delicado. Se detecta no sólo en el trato que mantienen con los extranjeros, que por serlo y por disfrutar de un estatus especial habría que esperar que provocaran un modo excepcional de comportarse con ellos. Sin embargo, es una distinción fundamental en el sistema de valores de esta sociedad y subyace a toda la conducta social. Tiene distintas formas de expresarse, como un respeto por la persona más que respeto por su derechos, o como la creencia en la igualdad de todos los hombres ante los ojos de Dios, o en la futilidad última de la condición mortal, o, en cierta medida, como una falta de fe en la capacidad del hombre para controlar su propio destino. Esta atención hacia la persona está presente en el modo como los adultos tratan a los niños y en el modo como la Justicia trata a los criminales y en el modo como el criminal trata a su víctima. No es fácil encontrar términos sociológicos para mostrarla, pero es reconocible en Andalucía en cada contexto social.

Es evidente que se atribuye un cierto estatus a aquellos que ocupan cargos públicos en el pueblo. A esta gente, los administradores y profesionales, no se les mira tanto en relación al puesto que ocupan sino como miembros de la comunidad. La alta proporción de forasteros entre ellos ya ha sido anteriormente subrayada. Con excepción de algunos maestros, todos los profesionales destinados aquí por el Estado proceden de otra zona y si es que tienen algunas propiedades, no es aquí ni tienen motivo para adquirirlas, puesto que aspiran a ser debidamente trasladados a un puesto más importante. En tiempos recientes parece haberse incrementado el número de forasteros de esta clase. El alcalde actual de Grazalema (y también de otras poblaciones) es forastero, circunstancia que, según se cree, nunca podría haber ocurrido hace una generación. El médico y el farmacéutico también son forasteros, aunque anteriormente ambas plazas estuvieron ocupadas por hijos de Grazalema. Los salarios anuales de funcionarios y profesionales, si es que no tienen otra fuente de ingresos,

les proporcionan un nivel de vida bastante más bajo que el de los grandes terratenientes, aunque procuran «guardar las apariencias» ante el resto de residentes ricos. Algunos miembros de familias que tienen un patrimonio no tan grande alcanzan también ciertos puestos administrativos, como director del Monte de Piedad, registrador de la propiedad, etc., mientras que otros han tenido que irse fuera, a continuar sus carreras en lugares distantes de su tierra. Se distinguen de los agricultores ricos, en algunos casos considerablemente más ricos que ellos, por la educación y por el refinamiento de sus maneras. Pero no se apartan socialmente de ellos, sino que se les puede ver juntos en el *casino*, hablando en la misma mesa, o jugando a las cartas.

Exactamente, ¿quiénes forman parte de lo que he llamado el grupo dirigente y qué les diferencia del resto de la comunidad? Además de los terratenientes y los profesionales, se cuenta también a los propietarios de las grandes empresas y a los que ocupan cargos municipales, cargos en la Justicia y a quienes tienen influencia en los asuntos sindicales o de la Iglesia. Todos ellos son gente en cuyas manos residen los poderes fácticos.

Poder significa mucho más que la ocupación de un cargo dotado de autoridad. Significa «la capacidad, en cualquier relación, de procurarse el servicio o tener sumisión de otros»², es decir, el control de las sanciones sociales. Así poder económico significa la capacidad de aplicar sanciones económicas, ofrecer recompensas en forma de ventajas materiales o rehusarlas, poder dar empleo a otros o despedirles, poder comprar, vender, disponer de créditos, anular una multa o favorecer materialmente en cualquier otra forma. Por esta razón los terratenientes están todos incluidos en el grupo dirigente, aunque su importancia dentro de él, el uso que hagan de su poder económico, depende en gran medida de sus características personales y de las circunstancias de sus vidas. Aquellos que no viven en la población no pueden de hecho jugar un gran papel en la política local.

Poder político significa la capacidad de ejecutar sanciones que derivan, en último término, de las leyes del Estado, esto es, a través de las instituciones reconocidas en dichas leyes. Tales instituciones son varias y relativas a asuntos como el gobierno municipal, la organización de la Justicia, la intervención de la Guardia Civil, los sindicatos, etcétera.

También la medicina proporciona poder. El médico, el veterinario y el farmacéutico tienen poder, puesto que, aparte de los documentos oficiales que requieren su firma, tienen el monopolio sobre

² Maclver, *The Web of Government* (1947), p. 82. (Traducción castellana: *Teoría política*, Tecnos, Madrid, 1966. [N. del T.])

determinados servicios que la gente necesita. Del mismo modo el sacerdote es un importante miembro del grupo dirigente. Puede apelar a la conciencia religiosa de aquellos que son sensibles a ella. Y sólo él tiene poder para celebrar los ritos de la Iglesia.

Los miembros del grupo dirigente comparten ciertas normas de conducta, la más importante de las cuales es su adhesión a la Iglesia. Estas normas son necesarias para la cohesión del grupo y nunca son cuestionadas por sus miembros, porque el poder, al tiempo que capacita a aquellos que lo poseen para influir en la conducta de otros, les hace a la vez más sensibles a las sanciones de otros. Un maestro o médico anticlerical no duraría mucho en su puesto. Un terrateniente que provocara el antagonismo de otro miembro del grupo, particularmente de alguien que forme parte del Ayuntamiento, se encontraría en desventaja en muchas situaciones, lo cual se haría evidente tarde o temprano. Y de la misma manera quien se enfrente al pueblo no puede conseguir un buen trabajo. (Ha habido en Grazalema ejemplos concretos de ello.) Un hombre viejo que vive en una cueva, pidiendo limosna y comiendo moras puede decir lo que le dé la gana siempre y cuando tome la precaución de no poner en entredicho la caridad de los demás.

El grupo dirigente debe su integración, pues, a su situación estructural, no a la posesión de características manifiestas. Es significativo que en Grazalema no exista ninguna palabra de uso corriente para designar en general a este grupo, precisamente porque no es una clase sino un grupo. Cuando la gente se refiere a ellos lo hace con el nebuloso título de «los que mandan en el pueblo». Entre ellos no hay uniformidad ni en el vestido, ni en la educación, ni en el nacimiento, la riqueza o la forma de vida. Y esto resulta evidente cuando se considera los modos en los que los diferentes miembros de la comunidad se diferencian entre sí.

Primero, el vestido. Hay que tener una distinción clara entre ropa de trabajo y ropa de paseo. El aspecto del pueblo en un día de fiesta es muy diferente del de los días de diario. Hay pocos hombres que no se vistan «de ciudad»: traje de paño, zapatos de piel, camisa blanca y corbata. Quienes viven en el valle dejan en la casa del pueblo sus vestidos de fiesta. Nunca se los ponen en el campo, pero sí en Grazalema en ocasiones especiales o para cortejar a una chica, y no irían de compras a Ronda si no los llevaran puestos, porque el andaluz es extremadamente sensible en asuntos de apariencia externa.

El *sombrero de ala ancha* es una prenda en parte festiva y en parte también de trabajo. Está particularmente asociado con el *ganado* y siempre formando conjunto con la chaqueta corta y los pantalones ajustados de los vaqueros. Los toreros visten de esta guisa en los festivales taurinos de fuera de temporada. Lo llevan los pastores para

protegerse con él del sol y de la lluvia³. En tiempo lluvioso se cubre con una capucha. También lo llevan muchos agricultores, aunque entre los jornaleros la tendencia es llevar gorra o sombrero convencional. Los propietarios se lo ponen cuando van a sus tierras, en especial si van montados a caballo. En las ocasiones festivas los usa la gente pobre —sin corbata, porque nunca se debe llevar con corbata—, como parte de su vestido de fiesta, y también se lo pone la gente sofisticada cuando va a las ferias o a las corridas de toros. (Vestirlo en las corridas es signo de verdadero aficionado.) La clase profesional y los funcionarios no lo llevan, porque implica asociación con *ganado*, lo que en ellos parecería presuntuoso. A causa de las asociaciones entre *feria* (fiesta, feria y mercado de ganado) e intenciones de divertirse, el *sombrero de ala ancha* se ha convertido para los cantaores y bailaores de flamenco en prenda del traje de actuar.

Aparte de su naturaleza ocupacional, la vestimenta de trabajo que distingue a los trabajadores manuales, no suele servir para hacer distinción del grado de importancia de un hombre. Pocos miembros del grupo dirigente llevan corbata de diario. La mayoría no se afeita todos los días. Algunos llevan gorra. En general, la distinción que en verano está a ojos vista en materia de vestido no es tanto entre personas del pueblo de diferente categoría social, sino entre personas del pueblo y veraneantes. En el vestido, los de profesiones liberales oscilan entre las modas de los veraneantes y las de las familias pudientes del pueblo.

Tampoco el vestido femenino revela distinciones más claras. Como en el caso de los hombres, quienes trabajan se distinguen claramente los días laborables. Pero los festivos, la gente joven compete por arreglarse más especialmente que los demás y, por la calidad de los vestidos, puede sacarse una idea de la posición económica de la familia de la joven. Los peinados no son especialmente significativos, excepto que la *permanente* puede ser tomada como señal de falta de sofisticación. Una mujer no lleva nunca sombrero. Para ir a la Iglesia todas se ponen el *velo*, en el que puede encontrarse alguna variación de tamaño y calidad. Las mujeres mayores visten de negro. Y de la misma manera que los hombres, que en ferias se ponen el sombrero de ala ancha de los *ganaderos*, las chicas jóvenes se visten con el vestido de algodón de lunares y volantes⁴. Pero, hoy día, en la feria de Grazalema, las chicas que van así vestidas son veraneantes, con ex-

³ [He vuelto a tratar estos temas en *Tres ensayos de Antropología estructural*, Anagrama, Barcelona, 1973.]

⁴ [Sobre el traje de lunares puede consultarse mi artículo «De lumière et des lunes: Analyse de deux vêtements andalous de connotation festive», en *L'Ethnographie*, 1984, pp. 245-254.]

cepción de unas cuantas niñas pequeñas cuyos amantísimos padres desean exhibirlas así.

No es que falte espíritu de ostentación, dado que el nivel general del vestir alcanzado es bastante digno de mención, considerando las posibilidades materiales de la gente de Grazales. La idea de ostentación está formulada en el verbo *lucir*, que es tanto distinguirse como mostrar algo. Frecuentemente se da el caso de alguna Cenicienta que no quiere ir a la feria porque no tiene nada que lucir, y le daría vergüenza ponerse delante de sus amigas. Pero los motivos para lucir, no son los que pueden deducirse de una «teoría de la clase ociosa»⁵. La ostentación no tiene como objetivo el diferenciarse de otros a quienes se considera de inferior nivel social, ni las diferencias económicas dan lugar a diferencias de modas. En una sociedad pequeña, donde todo el mundo se conoce, no se saca ventaja de ello ni hay necesidad de diferenciarse visualmente como ocurre en la anónima sociedad de las ciudades. Aquí la ostentación persigue fines diferentes, el del triunfo estético personal, la conquista de la admiración y la humillación de los que se consideran iguales a uno.

La variación en el habla y en el acento que hay entre un pueblo y otro ha sido mencionada ya en el capítulo I. No hay variación en el acento entre personas de diferente posición social que no sea atribuible a la educación. Todas las clases superiores de Andalucía hablan con fuerte acento regional. Educación significa eliminar cierto número de «rusticismos»⁶, pero la palabra «educación» significa en esta comunidad más cosas que el aprendizaje de libros. El refinamiento de las maneras y del lenguaje es algo que puede encontrarse independientemente de la escolarización. Sin embargo, no es éste un asunto que pueda ser objetivamente establecido, ni la falta de escolarización algo que pueda ser medido estadísticamente, aunque tales estadísticas se encuentren en el registro municipal y las de analfabetismo hayan sido publicadas. Por encima y más arriba que los completa y autoconfesadamente analfabetos, están los que leen y escriben con más o menos dominio. Es útil examinar esta estadística, aunque represente sólo a la población adulta de Grazales que no tiene pretensiones de haber recibido educación. Los analfabetos se encuentran en las categorías de más edad. Entre los mayores de sesenta años el

⁵ Véase T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Nueva York, 1922). (Traducción castellana: *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. [N. del T.]

⁶ Entre la gente rica de las grandes poblaciones se encuentran aquellos que adoptan con cierta afectación un modo vulgar de habla con el fin de subrayar su afiliación al campo, de mostrar que tienen grandes propiedades de tierras, ganadería de reses bravas y que son ricos desde siempre.

porcentaje es muy elevado. Visto desde otro ángulo, la mayoría son agricultores a la vieja usanza, quizá porque se criaron en fincas demasiado distantes como para ir a la escuela⁷. Frecuentemente se hacen referencias despreciativas a la falta de educación de los agricultores de la parte más baja del valle, el área más rica del territorio, y de los propietarios de ganado más ricos. El analfabetismo no está pues confinado al elemento económicamente más débil de la comunidad y no prece haber sido impedimento para que un hombre cultive su finca.

A esta gente que vive en el campo no le fue negada del todo la posibilidad de educación, porque la profesión de maestro ambulante, *maestro rural*, está hace tiempo establecida en la sierra. Hombres cuya cualificación va poco más allá del conocimiento de las tres reglas visitan las fincas distantes para dar clase a los niños y ganarse así un salario poco mayor que el de un jornalero. En Grazalema, hay cinco personas que se ganan la vida de esa forma. Si bien hay razones para sospechar que sus trabajos no siempre tienen éxito, la existencia de tal institución, en cierta medida es testigo del deseo y respeto que la gente de Grazalema tiene por cultivar la mente.

La consideración que una carrera proporciona a una persona es mucho mayor de lo que la mera riqueza pueda suscitar. Dentro de la trama de valores igualitarios del pueblo es una de las razones para respetar a una persona por sí misma y no sólo por lo que podría ser tenido como circunstancias fortuitas, a saber, sus posesiones.

La gente asegura que el título de cortesía de *don* es privilegio de aquellos que detentan un grado universitario, aquellos que tienen una «carrera». En la práctica el uso está fuertemente influenciado por otros criterios, tales como la edad, la riqueza, la apariencia y la ocupación. Así, hay muy poca gente soltera que recibe el tratamiento de *don*, antes de alcanzar la madurez. Son excepciones un médico joven y un joven abogado que es el secretario del juzgado. A los cuatro maestros se les llama *don*, pero no a un joven de veinte años que es maestro en la escuela del valle. Al sacerdote se le llama *don*, pero a su hermano que vive con él, no. Especialmente a todos los del grupo dirigente se les llama *don*... De los dos jueces de paz, a uno se le llama *don* a veces, al otro, nunca. Pero al cabo de la guardia civil hay veces que se le llama *don*, como un gesto de deferencia hacia su autoridad.

Las circunstancias en que el tratamiento puede o no ser usado son del mayor interés. En principio hay que tener en cuenta la diferencia

⁷ No estoy en absoluto convencido de que tal supuesto esté justificado, es decir, de que la gente iletrada sean aquellos a quienes de niños no se les enseñó a leer y a escribir. Es muy posible que algunos de los que han adquirido estas habilidades a los veinte años las hayan perdido después por falta de práctica a la edad de los sesenta.

que hay entre dirigirse a alguien directamente o referirse a él en tercera persona. Quién sea esta tercera persona es también algo importante. Por otra parte las ocasiones oficiales demandan un modo distinto de hablar. En la vida diaria todas las otras categorías están muy influenciadas por el respeto que se tiene a una persona según sea su carácter. Se nota una cierta resistencia a referirse a alguno de los terratenientes residentes como *don...*, a espaldas suyas, aun cuando sean personas de cierta edad con importantes cargos administrativos. El mayor de los terratenientes residentes apodado «el Señorito» recibe usualmente el tratamiento de *don* si se le llama por su nombre, pero a su hijo, un joven de veintiséis años, nunca se le llama así, ni directa ni indirectamente. Se le llama por su nombre de pila como a cualquier otro hijo de vecino.

Si, por una parte, el título se aplica a aquellos que se considera que son merecedores de él (y eso ocurre con los de profesiones liberales independientemente de la popularidad que tengan), por otra, se da un gran resentimiento contra aquellos a los que les gusta ser así llamados sin la total conformidad del pueblo. La familia de un joven y capaz hombre de negocios constituye un caso que viene al pelo. Su padre es comúnmente llamado don Rodrigo, y fue el primero de la familia que vino a vivir al pueblo hará unos ocho años. En cierta ocasión un artesano y su amigo, un pequeño agricultor, estaban acaloradamente discutiendo sobre él: «No es más *don* que yo», «Me gustaría saber qué carrera tiene», «No es nada más que un viejo tonto que se da muchos aires», «Si él es don Rodrigo, nosotros también somos *don*, yo soy don Andrés, tú eres don Manuel». Cuando les pregunté sobre el hijo, ellos aseguraron con toda firmeza que nunca se le ha llamado *don*. Algunos de sus empleados se refieren a él como «el señorito Pepe», pero el resto no le llama de otra manera que «Pepe». Está casado con un miembro de una de las familias más importantes del pueblo y tiene una considerable ambición social. Quedaba únicamente comprobar las afirmaciones del artesano. Cuando pregunté si a Fernando Piñas se le llamaba *don* en el tiempo en que fue alcalde de Grazelema, replicaron que algunos lo hacían así, pero sólo como una forma de halago para buscar sus favores, porque en aquellos días mucha gente tenía necesidad de ellos. Hoy nadie le llama *don*. Y eso que es uno de los personajes importantes del grupo dirigente y uno de los más ricos terratenientes.

La razón por la que a tal gente nunca se le aplica el título es que no se considera que sean diferentes de los demás. Son parte del pueblo. Y por este detalle se demuestra la identidad de los dos significados distintos de la palabra. Como ya se ha dicho, el pueblo es al mismo tiempo los miembros de la comunidad y, también, la gente en el sentido de *plebs*. Si una persona es elevada al estatus de quien tiene

una carrera, entonces no pertenece del todo a Grazalema sino a la más amplia comunidad de la gente que tiene una educación ⁸. La gente ya no se siente igual que una persona así. Ya no se le juzga por las mismas normas. Es diferente. El título de *don* es usado, podemos decirlo así, para expresar el reconocimiento de esa diferencia. Pero tal diferencia no tiene nada que ver con la sangre, es cuestión del grado de refinamiento adquirido a través de la educación recibida, lo que le introduce en un mundo diferente y le convierte en un tipo diferente de persona.

También se usa este tratamiento en todos los contextos oficiales, en los documentos legales y en los sobres y en las notificaciones que el Ayuntamiento envía a toda persona adulta. El Estado niega su competencia en determinar quién debe ser o no llamado *don*, llamando así a todo el mundo. Expresado desde el punto de vista del pueblo, cuando una persona entra en relaciones con el mundo «oficial», se convierte temporalmente en un miembro de la comunidad de los que tienen una educación.

Una palabra de la mayor importancia en la cuestión de la distinción social es *señor*. Como el título de *don*, es un término que denota respeto o «distancia social». En general, se usa para dirigirse a un extraño, o por parte de los niños cuando se dirigen a los adultos, o cuando se recibe una orden, o pomposamente para dar énfasis: «¡Sí, señor!» También se usa para dirigirse y referirse a Dios. Su significado original es *dueño*. En el uso diario indica una persona desconocida o de nombre no conocido, o, como término específicamente descriptivo, una persona-digna-de-respeto. Dentro del pueblo, se usa como título aplicado a las viejas personas-dignas-de-respeto. Antecede al nombre de pila de la misma manera que *don*. Pero mientras que el título de *don* se aplica a una persona que tiene plena madurez social, pero a la que el estatus le diferencia del pueblo, el título de *señor* se aplica a los miembros del pueblo cuya madurez ha pasado ya y que están retirados del trabajo activo. No conlleva una estricta cualificación de la riqueza, pero se aplica más liberalmente a los viejos que viven en las fincas y que han triunfado en la vida que a la gente que vive en el pueblo. Se ha de ser un «viejo cabal» para que le sea aplicado. La indigencia, la bebida o cualquier vicio serio le descalificaría completamente. En su forma femenina *señora* parece ser empleado un poco menos liberalmente. En tales contextos, lo usan personas de estatus social superior con un toque de condescendencia.

⁸ Cf. Blasco Ibáñez, *La bodega* (Valencia, 1905). El predicador anarquista es llamado «don Fernando» por los trabajadores.

El diminutivo de esta palabra tiene connotaciones diferentes. Para empezar, *señorita* es «una chica soltera», pero *señorita* es al mismo tiempo el femenino de *señorito* y como tal puede ser usado para referirse a una mujer casada joven. *Señorito* es un término de respeto afectuoso que se usa para referirse o dirigirse a un joven adulto de estatus superior. Los sirvientes lo usan así. Los empleados también. El gitano que va pidiendo limosna lo usa para dirigirse a cualquier persona que va vestida «de ciudad», haciendo una aduladora atribución de juventud. Y al hacerlo así añade una implicación de servicio. También puede designar a la persona más importante de un lugar, al jefe, dado que tiene el estatus necesario. Y esto es lo que viene a ser el apodo de «el Señorito» que recibe el mayor de los terratenientes residentes, el hijo de un cacique anterior.

Es un término que fácilmente se convierte en sarcástico, de forma que muchas veces es no sólo «una persona digna de respeto», sino también una persona con pretensiones sociales. Cuando denota una categoría social, significa hacer las cosas bien sin necesidad de que implique ningún respeto. «Los *señoritos* de este lugar —dijo en cierta ocasión uno en una población de la costa de Málaga— son un montón de basura. Están siempre preñando a sus criadas y no pagan un salario decente a nadie.» En este sentido, en el de gente que tiene propiedades, fue usado como un arma política por la izquierda, que acuñó el término *señoritismo*: la opresión de quienes nada tienen por quienes lo tienen todo. Los discursos de la clandestina propaganda comunista insisten sobre este tema.

En el sentido más amplio, significa una persona que no está obligada a trabajar para vivir, que lleva camisa blanca y corbata todo el tiempo y que logra tener siempre limpios sus zapatos. Pero no pierde por esta razón su uso como un término de respeto. María «la Castaña», la viuda de un pequeño arrendatario de tierras, es capaz de distinguir a un verdadero *señorito* de quien no lo es, cuando ve a alguno de esos que intentan parecerlo —«¡y de estos hay un montón en estos días!» Asegura que se puede saber muy bien, viendo cómo se comportan con la gente. ¿Han de haber nacido *señoritos* para ser realmente *señoritos*? Ella no está segura, pero para convertirse en verdaderos *señoritos* han de hacerlo de otra manera. Ninguna cantidad de dinero sería bastante para hacer de ellos lo que no son.

No es fácil decir en qué se distingue la conducta de los que son verdaderos *señoritos* de la que no merecen tal nombre. Los criterios son necesariamente subjetivos, pero una ojeada inclusiva podría dar las siguientes aproximaciones:

1. El *señorito* tiene educación y buenas formas. No es «basto».
2. Es generoso con el dinero, incluso despreocupado. La tacañe-

ría es la marca del nuevo rico, se dice, y esto se expresa en el refrán: «Ni pidas a quien pidió, ni sirvas a quien sirvió.»

3. Atiende a los que dependen de él y usa su influencia para protegerles. Acepta voluntariamente ser su patrón.
4. No tolera la humillación, ni acepta someterse a obligaciones específicas con gentes que no sean también *señoritos*. Sabe cómo ser *simpático* y hablar con la gente de igual a igual, sin abandonar su estatus. Bebe y bromea con sus inferiores sociales, pero siempre insistirá en pagar él. Tutea a aquellos que dependen de él, «con quienes tiene confianza», como si fueran de su generación o más jóvenes, pero no les permite que a su vez ellos le tuteen.
5. Su familia no observa todas las costumbres del pueblo (por ejemplo, en los nombres y la crianza de los niños).

Puede constatar que en términos ideales la distinción entre los *señoritos* y el pueblo es muy clara. Naturalmente, en la práctica no lo es tanto. Hay muchos casos marginales en los que el juicio varía. Al *señorito* que no se le considera un verdadero *señorito*, sin embargo se le trata como tal en apariencia. Incluso a veces «el Señorito» es objeto de comentarios adversos a sus espaldas y es comparado desfavorablemente con los veraneantes. Es difícil encontrar la personificación de un ideal en alguien a quien se ve todos los días.

Brenan ha observado que el anticlericalismo de los anarquistas estaba en parte inspirado por la idea de que la Iglesia había traicionado los ideales de la cristiandad⁹. Del mismo modo, el habla *antiseñorito* frecuentemente suena a nostalgia de los ideales traicionados de la aristocracia.

¿En qué medida estos datos responden a las cuestiones planteadas anteriormente en la página 32?

Ha sido ya establecida una distinción entre el pueblo (*plebs*) y los *señoritos*. Por otra parte, el pueblo ha sido tratado como un conjunto culturalmente homogéneo. ¿Está justificado hacerlo así? De entrada, se ha mostrado que aquí no hay «jerarquía de grupos de estatus». Hay, sí, una diferenciación de estatus relativa a la crianza y a la educación y es esto principalmente lo que se aprecia como una distinción de clases sociales, pero no está claramente definido, ni corresponde a diferenciaciones similares en el poder político o la riqueza. Se dan ciertas variaciones culturales por las cuales *la gente fina* se distingue del pueblo, pero se refieren tanto al horizonte territorial como a los niveles de educación. El pueblo reconoce que los *señoritos* de

⁹ *Op. cit.*, p. 191.

aquí son menos *finos* que la gente fina de las grandes poblaciones. En sus niveles culturales es donde se manifiesta la posición intermedia de los *señoritos* de Grazalema, como consecuencia de su asociación dual con el pueblo y con la clase superior de la provincia. Dentro del pueblo tienden a ajustarse a los niveles culturales, que son limitados en asuntos materiales tales como la casa y la comida y que en asuntos de vestido o diversiones, no ofrecen incentivo alguno para diferenciar a unos de otros. Cuando, por otro lado, salen fuera, tienden a ajustarse a los niveles de aquellos que consideran sus iguales.

Cuando se emplea la palabra «pueblo», incluye a todos aquellos que pertenecen al pueblo, excepto cuando se usa por oposición a los *señoritos*. Cuando hay una asamblea de todo el pueblo, se incluye a los *señoritos* con todo derecho. No existen sociedades recreativas, ni asociaciones ¹⁰ que tengan socios, ni hay grupos formalizados. Los cafés y bares tienden a tener su propia clientela, pero en ningún modo son exclusivos, y si un cliente es habitual, lo es por conveniencia de localización, porque le agrada la compañía o porque le gusta el vino que dan. Durante las fiestas, el alcalde y sus amigos deciden hacer sus reuniones en un establecimiento diferente cada vez, para que los beneficios de la ocasión no acaben yendo a un solo bolsillo. No se percibe la necesidad de formar grupos exclusivos y en cambio tal segmentación sería contraria al sentimiento de lo que es un pueblo. La condición compartida de miembro del pueblo proporciona una base adecuada para las relaciones sociales con cualquier otro miembro. No hay orden de precedencia, explícita o tácita, de un tipo de estatus sobre otro, aparte de las «autoridades». En las procesiones, los niños van los primeros, les siguen las mujeres, ricas o pobres, mezclándose sin distinción. Las autoridades van detrás del sacerdote, aunque sin guardar un orden determinado. Y después los hombres. En la iglesia no hay lugares prefijados. Siempre y cuando el pueblo se divide, lo hace sólo siguiendo las líneas de la diferenciación de sexo y edad.

Hay una única excepción. Un día al año, el pueblo se divide —geográficamente— en parte superior y parte inferior de la población. Es el lunes de Nuestra Señora del Carmen, en el que se celebra un festejo taurino ¹¹. Se suelta un toro por las calles con una soga atada a los cuernos y los jóvenes del pueblo corren delante de él mos-

¹⁰ Había partidos políticos antes de la guerra civil, pero no puede decirse que dentro del pueblo correspondieran a grupos de estatus. Una excepción es el *casino*, cuya relación con el grupo dirigente le diferencia del pueblo (*plebs*). Las sociedades religiosas no son en ningún sentido grupos corporados. Nunca organizan reuniones.

¹¹ «Un toro a la cuerda». Tales festejos tuvieron lugar en muchos otros pueblos españoles hasta hace poco tiempo. Louis Dumont, *La tarasque* (París, 1951, p. 195, describe un festejo similar en Tarascon, Francia.

trando su valentía. Un grupo de jóvenes se aferra al extremo de la cuerda fijándola a los barrotes de las rejas de las ventanas, de forma que cuando se vuelve el toro y les embiste, ellos vuelan dentro de la casa o se sujetan decididamente a los cuernos. Existe una rivalidad tradicional entre los jóvenes de las dos mitades de la población, lo que se demuestra a través de los esfuerzos de cada facción por llevar al toro a su parte y mantenerla en ella el mayor tiempo posible. Las dos facciones son llamadas «jopones» y «jopiches», el aumentativo y el diminutivo de la palabra *jopo* (cola o pene). Los jopones son los de la parte superior y se vanaglorian de ser más duros que los jopiches, quizá a causa del mayor número de pastores entre ellos, que se suponen más rudos que el resto, o quizá a causa de que la mayoría de los *señoritos* viven en la parte de abajo de la población. La distinción no corresponde a una división clara. Porque, aunque se da la implicación de que en otro tiempo se basaba en la rivalidad entre el barrio rico y el barrio pobre —y en el centro del barrio pobre estaba la *asamblea*, tradicional lugar de reunión de los trabajadores—, la rivalidad misma implica una relación de igualdad, y un relato escrito de la fiesta a fines del siglo pasado indica que la diferencia en riqueza entre los dos barrios no era importante. Una vez extendido el antagonismo entre los dos barrios podría suponerse que la lucha por la posesión del toro se habría intensificado durante el período en el que el sentimiento de antagonismo fue más violento. Tales cosas se dicen hoy para describir a una persona de un barrio o de otro, pero salvo entre los niños, la rivalidad no existe. El pueblo es mucho más pequeño de lo que era anteriormente y el antagonismo nunca ha sido tan serio como el que se da entre pueblos distintos ¹².

La proximidad geográfica, la vecindad, es el principio según el cual tiene lugar la fisión, puesto que es el principio en el que la integración está basada. No hay «consciencia corporada» hoy día, relativa a ninguna unidad más pequeña que el pueblo. Se pueden aducir muchos hechos para probarlo. Se mencionará sólo uno. Aparte de la inestabilidad económica que es endémica, la ley de la herencia hace imposible que los hijos mantengan con regularidad los niveles de riqueza que una familia ha alcanzado. Si es que hay varios hijos, la unidad económica se rompe a la muerte del padre, de forma que no puede decirse que la familia tenga gran permanencia como institución para mantener las propiedades. (Los *señoritos*, a juzgar por las normas de clase aquí implicadas, se enfrentan a mayores dificultades

¹² [G. Serrán Pagán publicó en 1979 un artículo titulado «El toro de la Virgen y la industria textil de Grazales», en *R.E.I.S.*, 5, pp. 119-135, aunque en él se ofrece una interpretación diferente de la que se expone en este libro, que incomprensiblemente no cita. (*N. del T.*)]

en relación a este problema. Sus familias son notoriamente más pequeñas que las de los agricultores.) Se dan algunos matrimonios entre familias de agricultores con la intención de mantener la propiedad, pero muestran pocos signos de estar desarrollando una conciencia corporada. Ellos se sienten superiores, pero sólo por su riqueza. Personalmente pueden sentirse superiores a aquellos que son menos ricos, pero el comentario que una persona suele hacer sobre otra no es nunca relativo a la clase, dado que, en el pueblo, no existe un sentido de superioridad derivado de la condición de miembro de una clase.

Al mismo tiempo, hay posibilidades de que hijos del pueblo adquieran un estatus superior. Las dos hijas de un agricultor no muy rico van a un colegio de religiosas en Ronda, donde también van las hijas de los *señoritos*. Son sus únicas hijas. El hijo de un agricultor con pocas propiedades estudia para sacerdote. Se han hecho intentos de encontrar protector para un inteligente muchacho, hijo de un molinero, a fin de que pueda seguir estudios superiores. Hay un joven especialmente dotado, que cuida un rebaño de cabras con su hermano, que espera hacer carrera en la policía secreta. Un cambio de estatus, como algo opuesto a hacer dinero, cualquiera que sea el medio para ello, implica abandonar el pueblo y buscarse un puesto en la más amplia sociedad de España. Muchos han tenido éxito en esta empresa, como muestran las páginas de la historia de España, pero otros muchos pueden fracasar. Y entre estos fracasos hay que contar los de aquellos, aunque no se encuentran en pueblos como Grazalema, que perseveran en sus ambiciones aun después de haber agotado sus recursos económicos. El caballero, demasiado orgulloso como para ponerse a trabajar y también demasiado pobre como para tener qué llevarse a la boca, data al menos de los lejanos tiempos del pobre hidalgo del Lazarillo de Tormes.

Esta descripción ha sido escrita desde el punto de vista del pueblo (*plebs*). Contemplada desde el de los *señoritos* da una imagen diferente. Se ha dicho que por un lado ellos son parte del pueblo y por el otro no lo son. El mundo al que este segundo lado pertenece es mucho más atractivo para ellos, y ésta es la razón por la que muchos se han ido a vivir a poblaciones mayores donde la vida social tiene que ofrecer a quienes tienen dinero para gastar. Donde las fuerzas del pueblo no operan, emergen actitudes de «competición de clases». La orientación comienza a actuar en función de la diferenciación social. Los veraneantes son mucho más conscientes de su superior estatus social, o de un estatus que ellos mismos perciben superior al de las familias pudientes de Grazalema. Ellos son más ricos, viven en lugares más importantes, disfrutan de vacaciones en verano. Como dice uno de ellos: «Hay sólo tres familias en este pueblo, a quienes yo puedo llamar "sociedad".»

En este punto hace su aparición una palabra cuyo significado no es comprendido por la mayoría del pueblo —*cursi*—, que significa socialmente pretencioso, demostrar un refinamiento (y por ello reclamar un estatus social) que uno no puede justificar. Esta palabra es el arma con la que las familias de clases superiores de España, durante el último siglo, se han defendido contra la demanda de estatus igual por parte de aquellos que ellos ven como inferiores. La situación social donde esta palabra aparece guarda semejanzas con las «estructuras de clases abiertas» descritas por los modernos sociólogos americanos. Mantener las apariencias a un alto coste, con el fin de cualificarse para un estatus social que escasamente puede ser justificado. Pío Baroja, en *Las noches del buen retiro*, describe una familia en Madrid que cerraba la casa en verano para que la gente creyera que se habían ido de vacaciones. Aunque existen semejanzas, sería un error asumir que los sistemas son idénticos y los sentimientos y motivos de las clases medias de Andalucía son los mismos que los de cualquier otra parte del mundo. No pretendemos aquí encajar los datos proporcionados por Grazalema en las definiciones derivadas del estudio de otras sociedades, sino más bien formular nuestros propios principios de estructura social que tienen validez aquí, y éstos sólo pueden ser descubiertos considerando asuntos tales como el estatus dentro de la totalidad de las relaciones humanas¹³. Sin un examen de la interacción recíproca de los miembros de los diferentes niveles de estatus y de cómo se combinan dentro de la misma sociedad, la naturaleza del sistema necesariamente permanece oscura y sólo podrían haber sido discutidas las características superficiales del estatus y la clase social¹⁴. Con la intención de definir la relación entre el pueblo

¹³ Esta «movilidad social» está expresada en un refrán andaluz:

«El, tendero,
el hijo, caballero,
el nieto, pordiosero.»

¹⁴ Cf. T. H. Marshall, *op. cit.*, examina las actuales definiciones de clase social y concluye así (p. 106): «Prefiero subrayar el carácter institucional de las clases y pensar en términos de una fuerza más que en grupos.»

Tal vez es un error, en cualquier caso, intentar formular una definición de clase social que tenga validez para todo tipo de sociedad, puesto que, sólo en relación al sistema social total, una clase social llega a poseer características particulares. Enunciado con más precisión, las instituciones de una sociedad están en función de la estructura social total. Una biología que tuviera que proponer una definición de las extremidades delanteras que fuera igualmente válida para el caballo que para la langosta sería obviamente absurda. [Como se sabe este crustáceo tiene morfológicamente una pata delantera, que funcionalmente se ha convertido en una pinza, ¿pero es delante donde mira o donde va?] En Sociología tales errores metodológicos quedan más disimulados.

y los señoritos en términos estructurales, sería necesario ante todo examinar las categorías de sexo y edad que son transversales a las distinciones de estatus y luego describir la estructura política de la comunidad.

El tratamiento de *don* no es otorgado a los jóvenes, he dicho antes, y el de *señor* se usa sólo para los viejos. La sociedad de clase media tiende a usar el tratamiento de *don* con sus ancianos y respetables miembros de la misma manera que el pueblo usa *señor*, pero las dos formas de tratamiento no son por otra parte similares. Ambas son expresiones de respeto. El respeto, sin embargo, aparece en diversidad de situaciones y antes de nada debe distinguirse entre «respeto por una condición indefinida» y «respeto por una condición superior». La condición indefinida demanda respeto puesto que es potencialmente una condición superior. De ahí el uso oficial de *don*. A la persona desconocida se la llama *señor* y se dice «Señor tal», a causa de que su condición social no es reconocida por el que habla ni por el que escucha. Puede decirse que el tratamiento expresa la «distancia social» según el estatus de la persona extraña. Puesto que cada uno es extraño para el otro, el tratamiento es usado recíprocamente. «El lenguaje formal» es en todas partes respetuoso porque su meta es mantener, o establecer, este tipo de distancia social. Así pues, puede verse que la distancia social indicada por la forma de dirigirse a alguien como *señor* puede relacionarse con:

- a) No ser miembro de la categoría que forman quienes son conocidos, conocimiento por el cual el estatus es aceptado.
- b) Estatus social superior, como el que da empleo o el *señorito*.
- c) Condición social superior en la jerarquía de edad: relación niño-adulto o relación adulto-anciano.

Es un lugar común en la antropología social que la plena condición de adulto sólo se consigue con el matrimonio y la paternidad. Aquí, los solteros y los casados no están formalmente separados en ninguna ocasión. Ciertas actividades se consideran propias de la gente soltera, pero es común descubrir a algún casado entre el grupo de solteros o viceversa. «La condición social derivada de la edad» no está formalizada, y, aunque el matrimonio ciertamente afecta a la condición social de una persona, la variación de la edad a la que la gente se casa y la existencia de solterones de edad avanzada hace imposible tal formalización¹⁵. La plena condición de adulto en el pueblo no es

¹⁵ De hecho, a veces los jóvenes se casan antes de hacer el servicio militar, aunque no esté bien visto. Entre los *señoritos*, antes de pensar en casarse, hay que esperar a haber acabado la «carrera», es decir, los estudios.

superior a ninguna otra salvo a los niños y jóvenes. Ser plenamente miembro del pueblo no capacita a uno nada más que para la igualdad. Además, el lenguaje de las formas es generalmente muy informal. Hombres y mujeres se tutean respectivamente y la respetuosa fórmula de «usted» se reserva sólo para los padres y las personas de mayor edad.

El respeto a los padres es fuerte, y los hijos siempre les tratan de «usted», excepto entre los *señoritos* de mentalidad moderna. El respeto por los mayores deriva parcialmente de su semejanza con los padres, pero también del respeto que la persona más joven debía a la más vieja cuando aún era un niño. Si trabajan juntos, lo que necesariamente conlleva una relación de igualdad, entonces el respeto debido a la persona mayor tiende a desaparecer. Pero cuando un hombre ha alcanzado la plena madurez (en torno a los treinta), los padres y sus contemporáneos están encaminados a la jubilación. La jubilación en esta comunidad, tradicionalmente compuesta de pobres arrendatarios y jornaleros, significa convertirse en una carga económica para la familia y en un holgazán que ya no puede corresponder directamente dentro de la red de servicios recíprocos, y también una persona que tiene el privilegio de no trabajar. Esto por un lado significa una pérdida de importancia y, por otro, haber llegado al estado de plenitud para el que se ha vivido toda una vida. Estos hombres y mujeres que han logrado llegar a viejos y han mantenido el respeto del pueblo se convierten en los guardianes de la tradición y de los viejos modos de vida y se les llama «señor Juan» o «señor Andrés». La pérdida de importancia material es compensada con una ganancia en importancia moral. Ellos encarnan la meta que cada uno debe alcanzar.

Así pues las diferencias de estatus son definidas a través de varios criterios y son apreciadas de modos diferentes por gente diferente en diferentes situaciones. Entran muchos factores en el establecimiento del grado de prestigio necesario para ser llamado *don*, pero lo que es particularmente significativo para nuestra comprensión de la naturaleza del estatus en esta sociedad es la importancia que tiene en relación con la edad. Este corte transversal de la categoría de estatus por la categoría de edad revela que el estatus social diferencia a una persona a partir del pueblo, no por el nacimiento, y tampoco le diferencia el haber alcanzado la madurez, sino el llegar a una edad en la que pueda jugar un papel efectivo en los asuntos del pueblo. La diferencia entre la calidad del respeto derivada del estatus en Grazaalema y en el campesinado tradicional de Europa del Norte, por ejemplo en el oeste de Francia o en el oeste de Inglaterra, es ya clara para aquel que conozca cómo es en tales países. Yo sugiero que la calidad del respeto relacionada con el estatus que se deriva de una estructura social monocrática, tal como el sistema feudal, difiere de la de Graza-

lema en tomar en cuenta la singularidad del patricio en la localidad. El señor feudal es un símbolo de la comunidad entera, el *señorito* no lo es. El no es un ser diferenciado por naturaleza y por su singular relación con la comunidad, sino solamente por sus talentos y circunstancias.

Capítulo 6

LOS SEXOS: 1. EL NOVIAZGO. LOS VALORES DEL HOMBRE

Las categorías hasta ahora discutidas no han tomado en consideración la dicotomía de los sexos. El análisis de esta faceta de la estructura social comprende en primer lugar las instituciones y comportamientos que les diferencian y, en segundo lugar, las instituciones y comportamientos que les unen.

En cuanto se echan a hablar, los niños toman consciencia del sexo al que pertenecen. Su condición de miembro de una u otra categoría es continuamente subrayada en el habla. Su conducta es aplaudida o reprobada según las reglas cuya expresión se encuentra en generalizaciones sobre cuál es el comportamiento correcto de los niños o de las niñas. «Las niñas no hacen eso», «¡Qué niño más precioso!», etc. La identificación del bebé con uno u otro sexo está reforzada en todo momento por los adultos, que le contemplan no sólo como persona sino también como el hombre o la mujer que llegará a ser. Desde temprana edad, se estimula a los niños a imitar a los adultos del mismo sexo. La niña, demasiado joven aún como para ser una ayuda efectiva, sigue a la madre o a la hermana mayor por toda la casa con una pequeña escoba en su mano. A los cuatro años, el niño lleva a pastar a un cochinito al que controla por medio de una cuerda atada a su

pata trasera. Cuando ya tiene nueve años, pasa el día cuidando animales con su látigo y su *zalea*. El niño juega en la calle con un grupo de su mismo sexo. Cuando a la edad de seis años va a la escuela, se trata de una escuela de niños o de niñas, en donde enseña un adulto de su mismo sexo. La escuela del valle es una excepción, puesto que sólo tiene un maestro, pero como excepción es algo desacostumbrado, dado que las escuelas siempre suelen estar situadas en los pueblos. Ya sea en casa o en la escuela, la educación separa los sexos, porque las tareas que los niños deben hacer, las normas de conducta a las que deben someterse y los valores que tienen que asumir difieren según el sexo. Muchas tareas son prerrogativas ya del hombre o de la mujer y son pocos los casos de personas que realicen tareas consideradas propias del otro sexo. La única ocupación que desempeñan igualmente ambos sexos es la de tendero.

El rol de las mujeres, como en todas las sociedades, se centra en la casa. Todo trabajo que tenga que ver con la casa, el cuidado de los hijos y la ropa es suyo. Respecto al cuidado de animales, sólo el de pollos y conejos entra en su campo. A veces se ve a chicas cuidando cabras, pero sólo porque la familia es pobre y no hay varón de edad apropiada para ello. La *matanza* muestra con claridad la diferenciación de los roles de los dos sexos. Es una especie de celebración y, frecuentemente, están presentes parientes que no forman parte de la casa. Para la matanza del cerdo se requiere habilidad y experiencia y, si ningún miembro de la familia la tiene, puede invitarse a un yerno o a un tío de reconocida capacidad en estos menesteres. Esto podría evitarse invitando a un «matador» profesional (que en este caso no designa al matador de toros, sino al matador de cerdos). Los hombres preparan el *patio*, hacen fuego para calentar el agua, disponen las correas, cogen al cerdo, le colocan panza arriba sobre la mesa y el matador hunde el cuchillo en su garganta. La sangre se recoge en un recipiente, cosa que es tarea o privilegio de la dueña de la casa, que la toma y remueve. Cuando el cerdo está muerto, los hombres limpian y raspan la piel hasta que no queda nada de pelo, mientras, las mujeres les asisten derramando agua caliente sobre la piel. Luego, los hombres cuelgan al animal por las patas traseras y el matador lo descuartiza. El rol de los hombres acaba cuando las piezas de carne se meten en la casa. Allí, las mujeres las limpian, las condimentan y preparan la carne de varias formas. Los hombres ejecutan aún otra tarea, la preparación de los jamones. Aunque esto no esté claramente definido como trabajo de hombres, requiere ciertos conocimientos y el matador supervisa la presión de las venas con el fin de que se extraiga toda la sangre. Si esto no se hace con cuidado, los jamones pueden echarse a perder. Los jamones son la parte más valiosa del cerdo y se venden, aunque puede reservarse alguno para alimento de la casa.

El dinero que se saca de esta forma sirve para financiar los cerdos del año siguiente. Esta división del trabajo no está regida por reglas reconocidas. En cambio, cualquier intento de descubrir una regla de conducta formulada encuentra una respuesta demasiado frecuente en esta sociedad: «Cada uno hace lo que le parece», «Cada familia tiene su manera de hacerlo». «Cada país su ley y cada casa sus costumbres», dice el refrán. Las tareas de hombres y de mujeres surgen «naturalmente» de la concepción que tiene la gente de qué es lo que hacen mejor unos u otras. Ningún tabú impide que las mujeres rasuren el cerdo o los hombres hagan los condimentos y, si se necesita la asistencia de otro par de manos, muy bien puede pedirseles que ayuden a la tarea que normalmente corresponde al sexo opuesto. No por ello se consideraría «afeminado» o «poco femenino» respectivamente, sino que simplemente no se espera que lo hagan demasiado bien, y puesto que no están acostumbrados a hacerlo, el supuesto estaría justificado.

En Grazalema, las mujeres normalmente no trabajan a jornal en los campos, aunque es común en las llanuras de Andalucía que chicas e incluso mujeres mayores vayan en cuadrillas a quitar las malas hierbas a las fincas grandes. Muy frecuentemente se las ve trabajando separadas de los hombres. Se dice que, en otro tiempo, cuando había más trabajo que el que hay ahora, las mujeres trabajaban en los campos de Grazalema. Hoy, en el pueblo, sólomente son cuatro las mujeres que van a trabajar a jornal. Por otro lado, es bastante frecuente que viudas o hijas de familias pobres ayuden en el trabajo de la parcela de tierra familiar, en la escarda, en la cosecha o en la siembra. Donde más frecuentemente se ve a las mujeres trabajando así es en los *terrajos*. La pulverización y la vendimia son principalmente tarea de mujeres. Hay, sin embargo, una forma de trabajo en la que toman parte gran número de mujeres a cambio de dinero: la recogida de la aceituna. Tiene lugar en otoño, cuando los hombres están ocupados en arar. Se les paga a destajo. Entre familiares y amigos se forman cuadrillas, de cuatro o cinco cada una, incluyendo niños de cualquier edad. Cada cuadrilla debe contar, al menos, con un hombre o un mozo crecido, porque su papel es subirse a los árboles y varear las ramas con un palo delgado. Las mujeres y niños recogen las aceitunas caídas en el suelo.

Cuando las mujeres desean ganar dinero, ya sea como complemento a lo que gana su marido o porque no tienen marido, lo hacen realizando el trabajo de otras mujeres: tareas domésticas, coser, ir por agua, atender a los niños, o comercio a pequeña escala.

Estas generalizaciones, aun cuando son exactas al cien por cien, describirían una diferenciación que es puramente ideal. El realismo de estas gentes admite muy fácilmente excepciones. La necesidad

fuerza a la gente a meterse en actividades que no realizaría de haber podido elegir libremente. Hay una chica que trabaja con su padre y hermanos en el duro trabajo de coger esparto «como si fuera un hombre». Aunque en todo lo demás es completamente femenina, «¡Qué vergüenza!», dice la gente, «es una chica guapa, pero, mirad sus manos. Son como las de un hombre».

No es sólo la ocupación lo que diferencia a los sexos. En las diversiones se mantiene la misma dicotomía. Las mujeres no van a los bares, sino que se quedan en sus casas, visitándose unas a otras. Las mujeres no fuman. La gente rica de las grandes poblaciones se distingue de ellas en estas cosas y, una vez más, las familias de los *señoritos* demuestran su posición intermedia. Aunque nunca se las ve fumando, los días de fiesta forman parte de grupos de ambos sexos que se ponen en una mesa fuera del *casino*. Para las mujeres del pueblo, las tiendas, las fuentes y, sobre todo, el lavadero a la orilla del río donde también se lava, son los lugares de reunión, de forma que, estando en el pueblo durante todo el día, no tienen el mismo estímulo que los hombres para esas reuniones sociales que suelen darse al atardecer, aparte de que en casa a esa hora, cuando los hombres vuelven del trabajo, han de atender a sus deberes domésticos. La extrema limpieza en relación con la ropa, que es característica de Andalucía, no tiene que ver con la necesidad de que alguien de cada casa vaya todos los días al lavadero. Se trata sobre todo de que la familia se mantenga bien informada de lo que acontece diariamente.

En relación con la religión los sexos están de nuevo separados. En las procesiones de los días de fiesta caminan cada uno por su lado. Al entierro, asisten sólo los hombres una vez que la comitiva abandona la iglesia. En ésta, los asientos reflejan la misma división. Los hombres, cuando no van acompañados de sus respectivas mujeres, se quedan atrás, mientras que las mujeres y aquellos que van con toda la familia se ponen en los asientos de adelante. Algunos hombres prefieren ponerse aparte de sus mujeres y se sitúan con los de su mismo sexo, detrás.

Existe un espíritu de solidaridad entre personas del mismo sexo frente al otro, lo que se ilustra con la actitud de simpatía que tienen las mujeres para con una mujer a quien causa problemas su marido o la que tienen los hombres para con otro hombre cuyo patrono, una mujer, tiene un carácter difícil. Es frecuente que se hagan generalizaciones de naturaleza crítica sobre el sexo opuesto cuando se reúnen personas de un mismo sexo, o en reuniones mixtas cuando alguien, en broma, adopta un tono de burla con respecto al otro sexo.

La conducta de la gente soltera durante el *paseo* al atardecer acentúa la solidaridad de los sexos, aunque no se pueden hacer generalizaciones fáciles sobre ello. Grupos de cinco o seis chicas pasean jun-

tas cogidas del brazo. Los chicos las miran cuando pasan, pasean en grupos de dos o de tres, detrás de ellas. A veces, uno de los chicos va añadido a uno de los extremos de la línea de chicas en virtud de una relación específica con una de ellas, sea ya su hermana o su prometida. Pero, en general, los que están prometidos pasean en parejas por la carretera a la entrada del pueblo.

Esta solidaridad no excluye riñas ni peleas entre ellos. Entre mujeres surgen peleas ocasionales, generalmente en las fuentes, donde, particularmente en verano cuando el chorro de agua es más débil, puede ocurrir que haya que esperar algún tiempo para poder llenar un cántaro¹. No se dan peleas entre personas de distinto sexo, salvo naturalmente entre marido y mujer, aunque sí ocurren riñas por cuestiones de dinero o negocios. Cuando la *aparcerera* de Diego Pérez, una mujer que era dueña de dos hectáreas de tierra cultivable, faltó a sus obligaciones, la llevó a los tribunales. «De haber sido un hombre —aseguraba él—, le hubiera partido la cara.»

Hay pocas situaciones en las que colaboren personas de diferente sexo que no sean familia. Los grupos de gente joven de distinto sexo cuando se enfrentan uno con otro se hacen muchas bromas, pero no hay entre ellos *camaradería*. La amistad es esencialmente una relación entre personas del mismo sexo. Así, cuando un hombre va a una finca a visitar a un amigo, es frecuente observar que saluda dando la mano a los miembros masculinos de la familia, pero no a los femeninos. Porque de hacerlo así podría estar suponiendo una intimidad con la familia que no tiene.

La única persona cuya posición en relación con la dicotomía sexual está algo mitigada es la de las mujeres mayores. Cuando pasan la edad de la atracción sexual, su conducta tiende a hacerse más libre en relación al otro sexo. La viudez conlleva, por primera vez, plena responsabilidad legal y económica, así como una influencia mayor, que se ejerce dentro de la familia. Su rol en los negocios es más activo, aunque en general los hombres no lo ven bien. La palabra *viuda* es común en los rótulos de los negocios en Andalucía. A esa edad aparece una dominancia anteriormente adormecida. Hubo cierta mujer que se dedicó a jugar a las cartas y a beber vino con los hombres en el bar. Se la consideró excéntrica y desgraciada, pero no se hizo nada para corregirla.

Sería difícil intentar definir las normas de conducta entre los se-

¹ Las peleas que surgen son sobre el orden de precedencia, pues «el que primero llega, primero se sirve», a menos que una persona renuncie a su derecho, si bien es raro que, en esta sociedad, la gente forme colas, pues están demasiado pendientes de la presencia de los demás como para necesitar tal método demostrativo de mantener el orden.

xos en términos de prohibiciones y obligaciones. La conversación es libre y no sujeta a tabú, siempre y cuando no se discuta de cosas inconvenientes en presencia del sexo opuesto. Las restricciones en la conducta provienen de los supuestos que la situación pone en juego. En la organización de la conducta, no sólo en situaciones donde esté presente un miembro del sexo opuesto, se atribuye importancia primordial a los tipos ideales de uno y otro sexo. Sería tedioso intentar enumerar las cualidades morales asociadas a lo masculino y a lo femenino, porque en general son las mismas que en nuestra propia cultura tradicional: «Los caballeros son valientes y las damas, hermosas.» La valentía y la fuerza se destacan como atributos masculinos. Belleza y fragilidad son femeninos. El refrán que dice «El hombre como el oso, cuanto más feo más hermoso»² expresa este aspecto de la masculinidad, mientras que la gracia de las mujeres en el movimiento y en el gesto revela el valor que se otorga a la delicadeza y a la belleza en el ideal femenino. El hecho de que los juicios morales sean expresados en términos de belleza y fealdad, el idioma del ideal femenino, es un punto cuya significación será comentada más adelante.

La quintaesencia de la masculinidad es la ausencia de temor, la disposición para defender el propio honor de uno y el de su familia. Está directamente adscrita a un origen físico y el idioma en el que es expresado es decididamente fisiológico. Ser hombre es tener *cojones* (testículos) y la vida de campo viene a dar su testimonio en apoyo de la teoría. Los animales castrados son *mansos*, un buey castrado no es tan peligroso como un toro. Un perro castrado, se cree que huye siempre de uno no castrado. Un hombre que tiene el fallo de mostrar cobardía está falto de masculinidad y, por analogía, está castrado, es *manso*. Si bien no se supone que esté literalmente privado de los atributos fisiológicos masculinos, figurativamente lo está. Esta parte de su persona no posee, por tanto, las cualidades morales asociadas con ella.

La corrida de toros es una ocasión en la que se manifiesta toda la fuerza figurativa de esta concepción. El toro que sale *manso* es devuelto a los corrales. Ya muerto, al toro que ha mostrado bravura se le aplaude y da la vuelta al ruedo. No se menosprecia a un torero que sea capaz de mostrar que no le falta valor, aunque pueda estar falto de gracia y de arte. Pero si falla, o le da miedo matar al toro, es finalmente abucheado. Como la esencia de la corrida de toros es la reivindicación ritual de la masculinidad, si este valor es rebajado,

² [Para una interpretación alternativa de este refrán, véase Luis Montoto, *Costumbres populares andaluzas*, Sevilla, 1884, p. 297. Sugiere que cuanto más feo era el disfraz de oso en el carnaval, más guapo el muchacho que de él iba disfrazado.]

envilecido, entonces toda la especie humana queda deshonrada. La virilidad del toro no se ha traspasado a su matador. El héroe que baja al ruedo a redimir con su valentía la sagrada cualidad del orgullo masculino ha fracasado y la muchedumbre se lo recrimina con furioso desprecio³.

Los términos relativos a esta concepción no se oyen sólo en el ruedo taurino, sino continuamente en la vida diaria. Así, por ejemplo, en una discusión a propósito de derechos de agua, un *hortelano* le dijo a otro, que le había ofendido repetidamente porque no había dejado pasar el agua a la hora convenida: «Estaré en el cau' a la hora de cortar y si tienes cojones ven.» Era un desafío para entablar una pelea. Implicaba que, si el otro no iba, era porque su antagonista tenía razón y admitía que debía cortar el agua a la hora convenida, o bien porque no tenía *cojones*, o lo que es lo mismo, porque carecía de la plena personalidad social de un hombre y era una persona a la que impúneamente podía no tenerse en cuenta. De hecho, cuando surge un desafío es que hay ya una disputa de cierta consideración. Se busca el desafío, no para resolver la cuestión de los derechos del agua por los tribunales, ni como una apelación a la fuerza, porque no se resuelve nada si el otro *hortelano* viene y pelea. Ser vapuleado en una pelea no prueba falta de valor. (Tampoco el torero cae en desgracia cuando es sacado herido del ruedo; sólo cae en desgracia si está físicamente capacitado, pero le falta valor para matar al toro). El desafío se busca para resolver la cuestión, porque al *hortelano* le va en ello su personalidad social. El otro hombre sabía que de hecho no tenía razón y por eso no acudió, porque de haber habido una pelea, probablemente el asunto hubiera llegado a los tribunales y su falta sería conocida públicamente. Pero al no presentarse a la pelea, ya no podría continuar robando el agua a su vecino sin admitir que carecía de masculinidad y que estaba demasiado amedrentado como para mantener sus derechos públicamente, por lo que quedó como un vulgar ladrón. El desafío sirvió además para forzar al otro *hortelano* a una renuncia de sus pretensiones. La significación social de esta concepción en relación con la estructura política —ya discutiremos esto en un capítulo posterior—, reside en que un hombre que pierde su masculinidad, renuncia a su entidad como hombre de verdad y, perdiendo su prestigio, pierde también su valor en el sistema de cooperación.

La palabra que literalmente expresa esto es *hombría* y contribuye también a la misma concepción.

«La raza moderna está degenerándose», decía en cierta ocasión un amigo, «en tiempos de nuestros abuelos, había mucha más *hombría*

³ [Estos temas han vuelto a ser tratados en el artículo «Le sacrifice du taureau», en *Le temps de la reflexion*, IV, 1983, pp. 281-297. (N. del T.)]

que la que hay ahora.» Ser «muy hombre» es tener abundancia de esa cualidad moral de la masculinidad honorable y, a través de ello, demandar a los demás el respeto que uno se merece.

Otras palabras que podrían ser discutidas si la longitud de este capítulo lo permitiera son: *soberbia* y *orgullo*, que expresan la idea de una autoestima excesiva, y *amor propio* y *honor*⁴ que están íntimamente conectadas con la *hombria*. *Pundonoroso* es un epíteto popular aplicado a los toreros en los carteles de toros (aunque no suele emplearse en la conversación).

Claramente, tal valoración conceptual de la virilidad sexual conlleva una cierta proclividad a justificar la masculinidad literalmente, y los preceptos morales enseñados en la educación tienden a ser ponderados por deseo de tal justificación. El éxito con las mujeres es una poderosa gratificación de la autoestima de un andaluz. La apreciación de la belleza femenina y la actitud de un fácil cortejo que inspira están expresados en el *piropo*, una palabra que literalmente significa «piedra preciosa» y un cumplido para una mujer. Es un tributo otorgado desinteresadamente a alguien cuya presencia es una fuente de alegría y, en teoría, no tiene otras intenciones posteriores. Puede lanzarse a una mujer desconocida cuando pasa por la calle, lo que no requiere respuesta de ella, y la liberalidad y encanto de tal costumbre han hecho muy recomendables para bellas turistas a las ciudades de Andalucía. En el pueblo, donde todo el mundo se conoce, no hay muchas oportunidades para este tipo de *piropo*, pero en Grazalema no se escatima una apreciación de los atractivos femeninos. Las restricciones a la conducta sexualmente agresiva de los hombres derivan, según parece, de sanciones de naturaleza social más que de prohibiciones de la conciencia individual. Sin embargo, antes de considerarlas debemos tornar a las instituciones y al comportamiento que unen a los sexos.

Hay situaciones en la vida diaria en las que la categoría de sexo está regulada por las categorías de edad o estatus social. El respeto debido a la edad o a la posición oficial puede llegar hasta obliterar la significación del criterio de sexo en una situación específica. Los empleados deben obedecer al patrono. Los pacientes deben visitar al médico. Las personas de diferente sexo están agrupadas por oposición a una persona que se distingue de ellas por otra categoría. Pero aquí nos interesa examinar las relaciones entre los sexos en situaciones en las que la diferencia de sexo es prerequisite básico de las relaciones entre los participantes.

⁴ Cf. J. Pitt-Rivers, *Antropología del honor...* Para una discusión general, véase mi artículo «Honor» en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar.

La única institución que enlaza los sexos es la familia. Primariamente a través del matrimonio, pero también a través de todas las relaciones establecidas por él. La forma de la familia está cambiando continuamente en el tiempo, pero podemos tomar como punto de partida el momento en el que una persona joven abandona la compañía de los de su propio sexo y a su familia y busca establecer una relación individual con una persona del sexo opuesto y, con ello, otra familia.

Cuando los niños se hacen adolescentes, la segregación de sexos toma nuevo rumbo. El interés en el sexo opuesto, no relacionado hasta ahora con planteamientos estructurales, comienza a ofrecer la posibilidad de una vinculación duradera que acabe por alterar radicalmente la posición de la pareja. El muchacho deserta del grupo «donde se cuentan chistes verdes» que forma con sus compañeros para ir a cortejar a su chica. Típicamente, en las familias de agricultores del valle, en contraste con las familias más ricas del pueblo, se tiende a formar vínculos de naturaleza seria tempranamente, entre los quince y los dieciocho años. Al hacerlo, en adelante se considerarán como *novios*, con todas las implicaciones estructurales del término. *Novios* son el chico y la chica que con el tiempo llegarán a ser marido y mujer. El *noviazgo* es el preludeo de la formación de la familia. En esta sociedad es característicamente largo, siempre dura unos cuantos años, aunque depende de la edad y también de la posición económica de los implicados. No tendría por qué ser considerado un tiempo de espera necesario para el establecimiento de los fundamentos económicos de la familia, aunque de hecho cumple esta función. Es más bien el desarrollo de una relación que acaba en matrimonio. Los grados de seriedad que se asocian al término y le dan en ocasiones una cierta ambigüedad derivan del hecho de que abarca todas las etapas del cortejo, desde el momento de conocerse hasta el matrimonio. El perro que por la noche abandona la finca en busca de una perra se dice que va «buscando la novia» y la frase puede incluso ser usada como un eufemismo para el amante de una persona casada. Pero no implica intimidad sexual cuando se refiere a una relación establecida entre un chico y una chica. Se considera apropiada para expresar el «respeto» debido a la mujer que se convertirá en su esposa.

La primera etapa en la formación de esta relación comienza cuando dos jóvenes abandonan el grupo con el fin de hablar solos. Se sientan juntos o caminan aparte cuando están entre otros y esto es indicio de una tentativa de comienzo de relaciones. Si esta conducta se repite, entonces la gente dice que ellos «se hablan». La expresión es importante porque sintetiza uno de los aspectos del *noviazgo*. Cubre el período de relación informal que se extiende desde el comienzo hasta la «petición de mano». Durante ese tiempo la relación se hace

más profunda pero no es aún irreversible. Andresito, refiriéndose a su antigua *novia* dijo: «Hablé con ella durante doce años y al final me salió puta.» Este período de doce años fue excepcionalmente largo debido a la indecisión del hablante y a su incapacidad para continuar durante un espacio de tiempo largo en un mismo empleo. Cuando finalmente se hizo evidente que no quería casarse con ella, terminó echándole la culpa.

La idea que transmite este hablar uno con el otro es que los *novios* llegarán a conocerse realmente bien. El apremio de los hombres en entablar una relación sexual que no tenga importancia estructural contrasta con el cuidado y dilación con el que entran al matrimonio. Pero la naturaleza de este hablar, aunque inevitablemente varía, tiene una cualidad particular asociada con el noviazgo y que sirve para transmitir el propósito de esta institución. Tal propósito es anudar las emociones de cada uno con el otro tan fuertemente que la vinculación acabe durando toda la vida. La palabra *camelar* expresa este tipo de hablar. Significa —y se refiere a los hombres— «complimentar», «ser galante», «llegar a enamorar». Se sobreentiende que la adulación provoca que la gente llegue a enamorarse y esta teoría se encuentra en el segundo significado de la palabra: «engañar con adulación». En este sentido la forma nominal *camelo* acaba significando: «un sin sentido», «un cuento», «una historia que sólo un tonto se la va a tragar». Generalmente se asegura que el atributo esencial para tener éxito con las mujeres es el conocimiento de cómo hablarlas. Don Juan debía saber cómo engañar a las mujeres con palabras. Sin embargo, en el caso del noviazgo este conocimiento se pone al servicio del matrimonio. El amor es algo esencial para un matrimonio feliz. Y no es que sea opinión exclusiva de *señoritas* románticas. Andrés «*el Baño*», un pequeño, tozudo e inteligente agricultor, dice: «¡Se vé cuáles son los matrimonios que se han hecho por dinero. Los que pasan la vida peleándose. La gente sensata se casa por amor.» «¿Cómo es posible que un hombre pase su vida trabajando para una mujer si no tiene *ilusión* por ella?» Así se admite que el amor, como todo espejismo es una ilusión y perder el amor es *quitarse la ilusión*. Pero en el matrimonio se trata de una ilusión necesaria. Cada persona sabe que él o ella no es de hecho la más maravillosa persona del mundo, pero a través de *camelos* puede llegar a creérselo y creer que la otra persona también lo es. La vinculación formada por esta mutuamente inspirada autoestima une el vacío de la diferenciación de sexos y forma el lazo sobre el que la familia se construye⁵.

⁵ La palabra *ilusión* se escucha con más frecuencia en el sentido de ambición o esperanza, pero también es usada con consciente cinismo como un eufemismo de «lujuria».

En Andalucía, el lugar tradicional de cortejarse es la *reia*. Las revistas musicales con números sentimentales y las postales románticas que se venden en los quioscos retratan a un *novio* tan apasionado que sólo barras de hierro pueden salvaguardar la pureza de su amor. La realidad es naturalmente menos teatral. En el verano, los *novios* suelen ir a pasear juntos por las inmediaciones de la población. Alejarse demasiado, adentrarse en lo oscuro, suscita comentarios maliciosos en el pueblo. Los chicos que salen fuera a trabajar y regresan al anochecer están obligados a cortejar ya entrada la noche y, jueves y domingos, que son los días de cortejar, a veces han de caminar ocho o nueve kilómetros después de todo un día de trabajo. El cortejo tiene así lugar en casa de ella. En Grazalema se usa más la puerta de la calle que la ventana ⁶. El *novio* que viene de visita se queda en el umbral hablando a su chica, que está dentro. La familia no presta atención a la pareja. Si en esos momentos llega el padre hace como si no viera al *novio*. Antiguamente se consideraba una afrenta que el padre descubriera cómo cortejaban a su hija. El *novio* debía retirarse mientras el padre estuviera presente, pero hoy basta con que se separe discretamente de la chica y suelte sus manos. Cogerse las manos, se considera una conducta propia de *novios*, salvo en presencia de la familia de ella.

Cuando la pareja decide que se van a casar, el *novio* acude formalmente al padre de su *novia* para pedir su mano. La madre de él es quien así se lo dice a la madre de ella. El padre de la chica se supone que no da ninguna respuesta sino que finalmente se deja persuadir por la madre. Cuando existen todas las garantías de que va a ser aceptada la petición, el joven entrega una cantidad de dinero ⁷ a la chica para que compre muebles y utensilios para la casa, y se fija la fecha de la boda, usualmente con tres o cuatro meses de anticipación. Entonces el *noviazgo* entra en su etapa final y aunque en teoría el repudio es posible, a estas alturas, escapar, le sería al *novio* algo extremadamente difícil. Desde entonces, los padres de uno y otra pasan a estar unidos por la relación de *consuego*. El dinero se entrega. Y desde ese momento el matrimonio está asegurado. Pero hasta la petición de mano los lazos que unen a la pareja son puramente perso-

⁶ [Se le llama a esta práctica «pelar la pava» y su imagen corresponde a una noción que también se encuentra en otras lenguas, por ejemplo en francés, «passer a la casserole» y es la de que el cortejo es una preparación para «comer» en el sentido de consumición sexual. En muchas lenguas el acto sexual es simbolizado por el acto de comer. (Véase C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 157.)]

⁷ En el caso de familias agricultoras que operan como unidad económica centralizada, el dinero es proporcionado por los padres. Ciertamente este hecho contribuye a alargar el tiempo de *noviazgo* en el valle.

nales. Cuanto más largo es un compromiso tanto más fuerte es la obligación de casarse y peor parecería un repudio que no tuviera otra excusa que la infidelidad. El riesgo es sobre todo para la chica, puesto que una vez que se rompe un largo compromiso no le resultaría fácil encontrar un segundo pretendiente. La chica que ha tenido otros *novios* no es posteriormente pretendida de la misma forma, porque el orgullo del segundo *novio* debe, en mayor o menor medida, ser sacrificado, si es que está dispuesto a seguir los pasos que otro siguió antes. En el caso en que su *novia* no fuera virgen eso le convertiría en un cornudo retrospectivo, pero aunque no fuera el caso, ella sería de todos modos un partido menos atractivo que lo que fue anteriormente. En consecuencia, las chicas cuyo primer compromiso se rompió tienden a encontrar más dificultades en casarse.

Así es que una chica de, digamos, veinticinco años, cuyo compromiso se rompe tras un largo noviazgo, está en una posición difícil. Si es guapa o espera una importante herencia, entonces no tendrá dificultades para encontrar un nuevo *novio*. Pero si no, puede haber perdido su oportunidad. La *novia* de Andresito se quedó soltera. El sentir moral del pueblo aplica una poderosa sanción a la infidelidad, porque ésta implica a los demás miembros de las dos familias. Pero, ante todo, los *noviazgos* se ponen en peligro cuando los chicos se van del pueblo a trabajar durante algún tiempo, escapando así a las sanciones del pueblo. A veces no regresan, rompen con la *novia* del pueblo y se casan en el lugar donde han ido a trabajar, donde no tienen por qué admitir nunca que ya tuvieron antes *novia*, y donde en cualquier caso eso tiene escasa importancia.

Al encarar este peligro, para el que si llega a materializarse, la sociedad no tiene modo de remediarle, no es sorprendente la entrada en juego de lo sobrenatural. Existe un rico folklore relacionado con encontrar y conservar los *novios* y gran parte de las actuaciones de la *sabia* están dedicadas a resolver este problema. La chica cuyo *novio* comienza a mirar a otras chicas con creciente interés, se hacen más irregulares sus visitas o le escribe menos asiduamente, en suma, que le da razones para creer que su vinculación con ella se está debilitando, puede ir a ver a la *sabia*, porque la *sabia* tiene poder para descubrir si él la sigue queriendo o no y también porque es capaz de realizar magia amorosa con el fin de asegurar la continuidad del noviazgo. Ella usa magia amorosa, en este contexto, en apoyo del orden social. Se cree que la magia amorosa que tiene poder sobre los hombres, también podría ser empleada con propósitos más siniestros, que ya se discutirán en el capítulo XIII.

Capítulo 7

LOS SEXOS: 2. EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

La naturaleza de la relación establecida en el noviazgo cambia fundamentalmente con el matrimonio. Aquí acaba el lazo libre, personal y puramente emocional. El matrimonio es parte de la estructura manifiesta de la comunidad. Crea lazos no sólo entre los *novios* sino entre personas que no estaban previamente unidas, salvo por la común condición de miembro del pueblo, si es que lo son. Y a causa de la formación de estos nuevos lazos, otros se debilitan. Emerge una nueva pauta de relaciones sociales. El sistema de la atribución de nombres bien puede servir como introducción a la estructura de la familia.

La joven esposa añade a sus apellidos el patronímico de su marido. Si, por ejemplo, él se llama Manuel Castro Barea y ella Ana Ruiz Menacho, entonces ella se convierte en señora de Castro o (en la versión oficial) señora doña Ana Ruiz Menacho de Castro. El pueblo seguirá llamándola Ana Ruiz, sin mentar el patronímico de su marido.

El sistema de apellidos está compuesto por los dos patronímicos de los abuelos paterno y materno ¹. De la misma forma, los hijos de este matrimonio llevarán los apellidos Castro Ruiz.

Dentro del pueblo, pero no entre las familias de los *señoritos*, los

¹ [Debería subrayarse que ambos son patronímicos, patri- y matrilaterales. No hay

niños recibirán nombres cristianos según sean los de los abuelos. Así, si Manuel Castro Barea es hijo de Andrés Castro y María Barea, entonces su primer hijo y su primera hija recibirán los nombres de Andrés y María tal y como se llaman los abuelos paternos. Al segundo hijo varón y a la segunda hija se les pondrán los nombres de sus abuelos maternos. A los nietos se les considera descendientes tanto de la una como de la otra pareja de abuelos y esto es acorde con el hecho de que mantienen la expectativa de recibir igualmente la herencia de unos y de otros.

La ley contempla la familia formada por este matrimonio como una unidad, que en muchos aspectos, tiene una única personalidad legal². La mujer está sujeta al tutelaje de su marido, porque ante la ley, él es el representante de esta única personalidad social. Si la mujer tiene más de veintiún años se convierte entonces en *vecina* del pueblo. Pero al casarse deja de serlo, convirtiéndose en *casada*, es decir, la esposa de un *vecino*. Pierde también el derecho a controlar sus propiedades materiales, aunque puede impedir que su marido, el cual las administra a su gusto, disponga libremente de ellas. La mujer no puede comprar o vender propiedades sin su consentimiento. Las propiedades de ambos se contemplan como una totalidad bajo el control del marido.

Tampoco es probable que tengan propiedad alguna recibida de los padres, mientras éstos estén aún en activo, aunque la nueva pareja puede recibir en usufructo una finca o un molino que realmente pertenecen a los padres. Si se les dieran dote, lo cual es raro, sería o bien un anticipo de la herencia por parte de los padres de ella, o bien una donación voluntaria. Hacer tal donación a un hijo se dice *mejorarle*. Pero como regla general la propiedad no se transmite hasta el momento de la muerte de los padres.

El pueblo de Grazalema tiene profundamente arraigada la idea de que cada familia debe tener casa propia y el hecho de casarse sin ocupar una casa separada no se considera un arreglo conveniente. La gente más pobre es la más insistente en esta necesidad de independencia y las ventajas económicas que puedan derivarse del formar una unidad familiar más grande, están más que compensadas por el deseo de verse libre de las tensiones que harían imposible la vida de familia, en el caso en que varias vivieran en la misma casa. «Cada uno en su casa» es la única forma de vivir en paz. Y el refrán «La casada casa quiere» remacha este punto. Aunque los miembros de una familia conjuntamente pueden colaborar en reducir gastos, sin embargo no

aquí implicación de matrilinalidad como algunos superficiales observadores han pensado y como en cierta medida es el caso en la costa occidental de la Península Ibérica.]

² Vid. Código civil, título IV, capítulos I y II.

colaboran en ganar dinero, dado que lo que cada hombre gana sale de su trabajo diario. El marido debe arrendar una casa para ir a vivir en ella con su mujer y acceder a una vivienda, al menos en los momentos presentes, no es imposible ni siquiera para los jornaleros sin tierra. En las fincas del valle, donde las relaciones de familia se hacen más difusas dada la distancia geográfica y las tendencias conservadoras, puede detectarse que el matrimonio de uno de los hijos, sea del sexo que sea, implica o debe implicar el abandono de la unidad familiar. Existe la costumbre moderna, seguida sólo por algunos, de que los padres paguen un jornal a los hijos mayores que trabajan en sus fincas, con el fin de que puedan comenzar los preparativos para fundar una familia. Pero en algunas fincas, las finanzas de la familia permanecen integradas hasta que uno de los hijos se casa, momento en el que él debe disponer de un jornal para mantener a su mujer. Esta puede quedarse en su casa, en el pueblo (es raro que se quede en casa de los padres, aunque a veces sucede), mientras que el marido baja todos los días al valle a trabajar. Puede también arrendar una casa en el valle o incluso construirla, o puede traer a su mujer a vivir a casa de sus padres o, aún más frecuentemente, puede ir a vivir y trabajar con y para los padres de ella. O puede trabajar para los padres de ella y dejar a su mujer en una casa en el pueblo.

Una vieja tradición entre los que viven en las fincas, seguida hoy por pocos, manda que se quede la hija o la nuera a vivir con los padres ancianos durante el primer año de matrimonio. En una de las familias en las que se sigue esta tradición, el hijo trabaja en otro lugar y visita la finca de sus padres para ver a su mujer los domingos. Al mismo tiempo, trabaja en la finca un yerno, marido de una de las hijas mayores que tiene una extensa familia y vive en el pueblo. Así es que los padres viven en la finca con un yerno y una nuera mientras que sus siete hijos viven todos fuera. Viviendo con los viejos están también uno de los nietos, hijo del yerno, y un joven criado de catorce años. El objeto de la permanencia de la hija o de la nuera con los padres es ayudar a la nueva pareja a poner casa, porque de esta forma todas las ganancias del marido pueden dedicarse a ello. A la mujer, vivir con los viejos no le cuesta nada y, a cambio, hace el trabajo de la casa y les atiende. Este arreglo es sólo posible en tanto no tenga hijos, lo que puede explicar por qué es un arreglo exclusivamente para el primer año de matrimonio.

En general, los yernos se llevan bien con los padres de sus mujeres y hay varias fincas donde viven y están empleados con preferencia a un hijo. La evitación virtual entre suegro y yerno mientras la chica es cortejada, acaba con el matrimonio y da pie a una relación más fácil que la del padre con sus propios hijos, los cuales deben mantener un respeto para con ellos más estricto que sus yernos. Por otro

lado, es raro que la nuera se lleve bien con los padres de su marido puesto que tiene su propia familia, y, como antes de serlo, mantiene con ellos una relación que es siempre formal y a veces tensa. Cuando se casa, es virtualmente una extraña para los padres de su marido, porque, mientras su *novio* le hacía la corte, siempre estuvo con sus propios padres. Poco a poco él se ha adaptado a los hábitos de la casa de los padres de ella. Y ha hecho amigos entre sus hermanos³. Después de la petición de mano la evitación del padre se difuminó y se le invitó a entrar en casa. Sin embargo, ella no ha tenido tal oportunidad de entablar conocimiento con los padres de él, y cuando va a su casa no es a pedirles un favor, sino como legítima esposa de su hijo. El amor de madre es celoso y es por causa de la mujer que el lazo con los padres se debilita. Es tal la rivalidad entre la madre y la mujer de un hombre en recibir sus atenciones, que a veces saltan chispas. Al vivir en la misma casa están obligadas a colaborar bastante más estrechamente de lo que los hombres lo hacen en el campo. Por esa razón una madre prefiere siempre tener a su propia hija trabajando para ella, puesto que está acostumbrada a su autoridad y a los hábitos de la casa.

Un refrán andaluz subraya la tendencia a la matrilocalidad:

«Tu hijo se casa
y pierdes un hijo.
Tu hija se casa
y ganas otro.»

En la determinación de localidad, la igualdad moral y legal de los hijos sin diferencias de sexo, combinada con la unidad de la pareja crea una situación en la que las tensiones emocionales inherentes a la vida de familia se sostienen por sí mismas y la identificación de la mujer con la casa sobrepasa al principio de patrilinealidad⁴.

³ No es que sea así desde el principio. El padre formalmente le ignora y durante algún tiempo los hermanos sospechan de él. La familia necesita saber si sus intenciones son serias o no. Antonio, hijo de Andrés «el Baño», dijo del chico que había cortejado a su hermana fielmente durante cuatro años: «Hasta ahora se ha portado bien con nosotros.» Pero con el tiempo esta sospecha da paso a la amistad.

⁴ La participación de los abuelos maternos a través del apellido, del nombre y de la propiedad en la vida de los hijos de sus hijas no debe ser confundido con la matrilinealidad. Es el patronímico de la madre el que pasa a sus hijos y no su matronímico. Si esta sociedad tiene algo de lineal, lo es de patrilineal. El principio patrilineal, sin embargo, es incompatible con la estructura social del pueblo y tiene escasa importancia aquí. En la tradición de la aristocracia, la descendencia patrilineal era, naturalmente, importante, y se encontraba asociada al número total de elementos estructurales que contrastaban con los del pueblo. Una relación monocrática con la comunidad a través del *señorío* y un sistema de herencia a través del *mayorazgo*, el cual mantenía la unidad de la propiedad preferencialmente en la línea masculina. Sin embargo, es no-

Esta pauta de relaciones aparece también en un estadio posterior de la evolución de la familia. Cuando los padres se hacen ancianos y no son capaces de trabajar y cuidarse por sí mismos, pasan a depender de sus hijos. Pero es destacable que la mayoría de los padres antes prefieren vivir con sus hijas que con sus hijos. Es únicamente sorprendente que la desproporción no sea mayor, dado que las ancianas madres, ya viudas, raramente son felices en casa de sus nueras. Este deber sagrado que requiere que la gente pobre trabaje duro para poder dedicar parte de su sueldo y mucho de su tiempo al cuidado de los ancianos padres es generalmente respetado, aunque se dice que, antes de que comenzase el sistema de pensiones de vejez, se abandonaba a los viejos con más frecuencia de lo que hoy se hace. Hijos con conciencia del deber son la garantía contra una vejez ruinosa o contra el tener que ser recluido en una institución en otro pueblo. Los padres que no han dado a sus hijos una «educación moral» apropiada tienen que hacer frente a una vejez en la que aquellos hijos que han perdido la vergüenza les olvidan. El respeto a los padres no está basado en una regla autoritaria. No se castiga apenas a los hijos y nunca se espera de ellos que emulen prematuramente a los mayores. Aprenden por imitación y son alentados con besos y aplausos, pues aquí el amor a los hijos es grande. Es enormemente más sentimental y expresivo cuando se compara con el de los europeos del Norte, y ni la madre ni el padre, ni el hermano o la hermana se comportan nunca con ellos de una manera tensa o dura. Al mismo tiempo la identidad del niño con sus padres es afirmada continuamente en sus relaciones con otros niños del pueblo, de forma que la personalidad social del niño es definida en relación a sus padres. A los niños se les conoce siempre como los hijos de fulano o mengano. A medida que se avanza en edad el lazo material entre hijos y padres se hace más débil, pero los lazos morales permanecen con el mismo vigor. Dentro de una comunidad que no conoce otro principio de agrupamiento y donde otras relaciones tienden a ser inestables y los lazos de parentesco son débiles, la fuerza de la familia mantiene su pujanza en solitario.

Esa afirmación de que los lazos de parentesco son débiles requiere ser justificada. Estamos acostumbrados a encontrar que las exten-

torio que la mayoría de los títulos españoles pasan a través de la línea femenina a falta de línea masculina en el mismo grado de parentesco. [Un reciente decreto real ha establecido el principio de primogenitura en la herencia de los títulos, independientemente del sexo. Así la nobleza ha mantenido el principio del *jus sanguinis*, al que, a diferencia del pueblo, siempre estuvo adherida, pero ha sacrificado la patrilinealidad en favor de la descendencia cogantancia.]

siones de la familia elemental estén dotadas de importancia estructural, allí donde el parentesco está asociado a la estructura política, la localidad o la producción económica. Ya se ha dicho bastante como para dejar claro que éste no es el caso en Grazalema. La gente no suele ser capaz de dar una relación comprensiva de todos sus familiares más allá de los primos carnales. Sólo la propiedad provee de un incentivo para reforzar los lazos con personas que están más allá de la familia elemental.

La ley de la herencia influye poderosamente en la estructura de la familia y la diversidad de leyes tradicionales de herencia en las diferentes regiones de España apunta a una equivalente diversidad en la estructura de la familia. No hay tradición regional en Andalucía en materia de herencia. Su ley es la ley de Castilla. Cuando el dueño de una propiedad muere, ésta se divide en dos partes iguales. Una es subdividida en tantas partes iguales como hijos se tenga y la otra es para la viuda mientras viva y, después, será dividida de la misma manera entre los hijos. En vida de la viuda, la división no suele llevarse a efecto, pero cuando ya no vive ninguno de los padres y los nietos se han hecho mayores, se torna necesario hacer la partición en interés de la independencia de las familias. De hecho, la forma en la que se dividirá la propiedad está usualmente prefigurada en los acuerdos que se adoptan para su explotación, cuando el propietario se hace demasiado viejo como para controlarla por sí mismo. Cuando la propiedad está compuesta por varias y distintas posesiones, se dividen éstas entre los hijos, posiblemente con ciertos ajustes monetarios, o con ajustes que tienen que ver con la extensión de las propiedades. En otros casos, sin embargo, ya sea porque no resulta práctico dividir las, o porque los herederos son incapaces de lograr un acuerdo, la propiedad permanece intacta. Si se llega a un acuerdo, lo más común es venderla, de forma que el dinero obtenido pueda ser dividido entre ellos. Sin embargo, hay ocasiones en las que se ponen sólo parcialmente de acuerdo, de forma que se ve preferible mantener intacta la herencia en condición de propiedad conjunta y esperar a que el tiempo provea una solución. Lo que suele ocurrir. La explotan uno o más hermanos o yernos que van a medias en todo. Poco a poco los otros participantes van vendiendo su parte y entonces acaba en una sola mano, dispuesta a afrontar el mismo problema en la siguiente generación. Por ejemplo, cuando un hermano tiene arrendada otra finca o desempeña una ocupación diferente como obrero o artesano, estará contento con que eso ocurra, pero entre hermanos y hermanas suele ser común la rivalidad por conseguir la posesión última de la herencia. La propiedad conjunta funciona bastante bien en ocasiones, aunque surgen peleas por su administración o por los beneficios. En la tercera generación, es decir, cuando los miembros de la segunda

generación empiezan a morir, si es que todos dejan hijos, las dificultades se vuelven demasiado grandes. Antes hay que hacer algo, es necesario alcanzar un acuerdo en un variado grupo de tíos y primos. Y esto ni es fácil ni eficaz. Llegados a este punto, la gente puede contentarse con vender su parte y colocar su dinero en cualquier otro asunto. Finalmente, una solución al problema de la herencia puede venir vía matrimonio de primos. Cuando la familia no es demasiado grande, la propiedad a veces se mantiene unida o más bien reunida por un matrimonio en la tercera generación. Sin embargo, no hay nada que parezca una obligación acostumbrada de hacerlo y Andrés *el Baño*, por ejemplo, considera que tales matrimonios no deberían ser permitidos. Es más bien un arreglo entre padres ambiciosos que tratan de evitar dividir la herencia. El número de descendientes y la naturaleza de la propiedad determina las ventajas de tal matrimonio y, cuando la finca es pequeña y hay muchos nietos, las ventajas del matrimonio entre primos son nulas.

La relación entre primos es equívoca. Los primos son conscientes de que pertenecen a la misma familia porque tienen abuelos comunes cuya herencia comparten, pero al mismo tiempo no son de ningún modo interdependientes. Si mantienen un estrecho contacto, entonces la asociación familiar que les une asienta las bases de una sólida amistad. Pero, ser primos no implica ningún tipo de derechos y deberes. Sin embargo, bajo este incierto fundamento surgen relaciones de genuino afecto, no sólo entre primos del mismo sexo, sino también marcando la condición de miembros de una misma familia, entre *primo* y *prima*. Esta relación es lo que podría llamarse una relación fraternal, pero sin prohibición absoluta de relaciones sexuales entre personas así vinculadas. Tal relación no es incestuosa, aunque el matrimonio entre personas que tienen ese grado de parentesco requiere dispensa especial. Cuando José María Pérez montó a lomos de su mula a su prima «la Castaña» para ir a Ubrique, pretendía actuar bajo el espíritu de una cooperación fraternal, pero lo hizo sin prever que las malas lenguas del valle atribuirían a su viaje otro motivo muy distinto. La categoría de primo es usada a veces para ocultar la verdadera naturaleza de la relación. Así en el registro parroquial hay un cierto número de referencias de *primo* o *pariente* que denotan una relación que no es precisamente la que se indica.

La ambigüedad relativa a la palabra *primo* explica el curioso uso que tiene en el habla popular. «Tonto o incauto», dice el Diccionario. El primo es el prototipo de ingenuo, porque pone fe en la fuerza de las relaciones de parentesco y por eso se le engaña en seguida. «Somos hermanos», sentenciaba un individuo ocurrente ante sus camaradas de taberna, «pero no *primos*».

Bajo esta luz podemos contemplar el matrimonio entre primos.

Es una forma de reforzar la unidad de una familia en trance de desintegración y, donde está por medio la herencia, hay un sólido motivo para hacerlo. Pero también puede explicarse en términos de afinidad sentimental. A las familias rurales se considera en el pueblo hoscas e insociables. Apreciación que se basa en tener en cuenta de forma exagerada su carencia de educación y rudeza. Es frecuente mencionar esta razón para explicar el matrimonio entre primos. Tímidos niños que se crían en las fincas a menudo establecen un tipo de vinculaciones con sus primos que los que crecen entre el guirigai del núcleo urbano no llegan a desarrollar. El matrimonio entre primos, aunque no es específicamente una característica de los agricultores arrendatarios o de los propietarios de tierras en el valle, es más frecuente entre ellos que en el pueblo.

Un segundo tipo del matrimonio, que tiene cierta semejanza con el matrimonio entre primos, es el que se da entre parejas de hermanos y hermanas. Semejanza más bien en cuanto a las circunstancias que lo favorecen. Este tipo de matrimonio debe ser tenido como matrimonio entre afines y, al igual que el matrimonio entre primos, puede obedecer al deseo de reforzar los lazos de afinidad. Dos familias que antes estaban unidas por un único matrimonio, a partir de ahora los estarán por dos. Hay tres casos en el valle, pero sólo uno en el pueblo.

En resumen, se ve así cómo la ausencia de derechos y obligaciones mutuas fuera de la familia elemental, la ausencia incluso de ocasiones en las que expresar la unidad de la familia extensa, de forma que ni se está obligado a acudir a los primos, ni siempre se pide que se casen entre ellos, hace del parentesco un lazo más potencial que inevitable. Es una base excelente para la amistad, pero en sí mismo no es un elemento importante en la estructura de esta sociedad. Entre los que viven en el campo, se favorecen los matrimonios que refuerzan esta base, porque necesitan cooperar de forma más permanente que los del pueblo. Se puede decir que la naturaleza de la explotación de la tierra en parcelas pequeñas produce una tendencia a ampliar los lazos familiares. Si bien en ausencia de instituciones y valores que puedan apoyar tal ampliación, los lazos entre parientes no pueden ser tenidos como demasiado importantes.

Aún quedan por analizar dos relaciones. Ante todo, los lazos entre afines. La identidad de la pareja matrimonial y las responsabilidades del marido en asuntos formales le ponen en estrecho contacto con sus cuñados y frecuentemente se da una gran amistad entre ellos. Eso no ocurre con sus padres, aunque estén unidos por una relación que recibe un nombre especial, *consuegros*. De hecho los padres tienen escasa influencia en la elección de esposa por parte de sus hijos. (Uno puede muy bien casarse a gusto de sus padres, pero difícilmen-

te podría tener un noviazgo, tal como el que antes he descrito, con el fin de agradecerles.) Unidos por las instituciones de matrimonio y del bautismo y por su común relación con los nietos, los *consuegros* están igualmente divididos por envidias en relación con ellos (con los nietos). Tienden a ser formales y más mutuamente críticos que afectuosos.

En contraste con las variadas y distantes relaciones de los consuegros, está la relación entre *compadres* (en realidad, copadrinos). Los padrinos son elegidos entre los amigos de los padres, los cuales entablan con ellos una amistad formalizada a través de su matrimonio o del bautismo de los hijos. Con ocasión de un matrimonio, se elige una pareja de padrinos, *padrinos de boda*, que generalmente son una pareja casada, parientes cercanos del novio. La elección convencional es un hermano mayor y su mujer. Estos, según la tradición, son los padrinos del primer hijo (*padrinos de bautizo*). Los del segundo se eligen entre los parientes de la esposa. Hay ideas muy divergentes en cuanto a la elección de *padrinos*, que aquí no vienen a cuento. La relación de padrino es un tipo de parentesco espúreo⁵ que implica obligaciones para con el niño o en los festejos de boda. Los *padrinos* son responsables de los gastos. Mucho más importante, sin embargo, es la relación que se crea entre los padres y padrinos. Esta relación recibe el nombre de *compadrazgo*. Se llega a ser *compadres* ya porque el que quiere serlo se ofrece, o porque el padre le invita a ser padrino de su hijo. Es un lazo de amistad formal más sagrado que ningún otro de los lazos personales fuera de la familia inmediata. Su seriedad está marcada por el hecho de que, en la opinión popular, aunque no según la Ley Canónica, crea tabú de incesto —una mujer no puede casarse con su *compadre*⁶—, y también por el modo de hablar que los *compadres* están obligados a adoptar cuando hablan entre sí. Salvo en el caso de que pertenezcan a la misma familia elemental deben tratarse siempre de usted, aun cuando durante toda la vida se hayan tuteado. La explicación que se da a esto

⁵ [No lo llamaría así hoy, pues me he dado cuenta de que es un error tratar al *compadrazgo* como si fuera —y así ha sido llamado— «parentesco ficticio», porque no hay en él ficción. La Iglesia lo contempló como una de las tres formas de «afinidad», siendo la primera y la segunda, la filiación y la alianza.] [Sobre este tema pueden consultarse los siguientes trabajos de J. Pitt-Rivers: *Antropología del honor...*, cap. 3, «The Kith and the Kin», en J. Goody (ed.), *Character of Kinship*, Cambridge University Press, 1974, pp. 89-106; «Pseudoparentesco», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar; «Le choix du parrain et le choix du nom», en *Actas del Coloquio de Sienna*, 1982 (mimeo); «El padrino de Montesquieu», en *América Indígena*, 2, abril-junio, 1984, pp. 267-282. (N. del T.)]

⁶ Hay también términos frívolos derivados de *compadrazgo* tales como *compadres de carnaval*, *madrina de guerra*, entre los cuales el matrimonio es permitido y frecuente.

es que «los *compadres* se respetan». Este respeto no implica una actitud grave o formal, por el contrario, entablan conversación con mucha frecuencia, pero cada uno tiene la obligación de hacer por el otro cualquier cosa que éste le pida ⁷. El *compadre* es un miembro honorario de la familia elemental, pero al mismo tiempo está libre de las trabas que importan una disensión entre la familia. En el caleidoscopio cambiante de la amistad, el *compadrazgo* es un lazo irrevocable de apoyo mutuo, más fuerte que el del parentesco porque debe su existencia al libre consentimiento de ambas partes. Un joven *señorito* comentando una pelea con su hermana casada dijo: «Es ridículo que un hombre tenga que estar atado a la gente por razón del parentesco. Para con su padre y su madre, bien, hay obligaciones porque ellos le han traído al mundo, pero ¿qué es en realidad un hermano, una hermana o un primo? No reconozco lazos con nadie, salvo con aquellos amigos que yo he elegido.»

Los *compadres* pueden ser parientes o no serlo. Es usual que los primeros hijos sean «bautizados» por miembros de la familia. Es muy frecuente que tanto los padres del marido como los de la mujer deseen «bautizar» a uno de los nietos y de esta forma la relación entre suegro y yerno es subsumida en la de *compadrazgo*. De la misma forma sirve para reforzar los lazos con otros miembros de la familia. Sin embargo, también vincula a personas que no son parientes. Pueden ser vecinos o amigos que viven en otro pueblo. Hay ciertas ventajas en tener un *compadre* en otro pueblo, aunque el peligro de perder el contacto con él si uno ya no puede ir allí también se ha de tener en cuenta. Finalmente, está el caso del *señorito* poderoso que es el padrino del hijo de una familia pobre. En tal caso, la relación de *compadre* no es marcada tanto como la de tener un *padrino* magnánimo. «Don fulano es *padrino* de tal familia, porque ha bautizado a uno de sus hijos.» Esto le sitúa formalmente como protector, pero, sin tal ritual, la palabra también se usa para referirse a una persona que está dispuesta a patrocinar (*empadrinar*) a un hombre pobre o a usar su poder para protegerle. «El que no tiene padrino no sirve pa' ná», dijo un pobre despechado cuya petición de una parcela de tierra en un nuevo plan de colonización no se había atendido. Un refrán popular expresa la misma idea: «El que tiene padrinos se bautiza.» También hay *padrinos* que se ofrecen, a sugerencia de las asociaciones religiosas, con el fin de animar a la gente pobre a que celebre los acontecimientos familiares con ritos de la Iglesia. Hay quienes no tie-

⁷ Técnicamente los *consuegros* son también *compadres* y se tratan de «usted». La gente no se refiere a su *consuegro* como *mi compadre*, a menos que esta última relación se dé con todo derecho.

nen dinero para bodas, aunque vivan juntos como marido y mujer. El *padrino* paga la ceremonia religiosa y les hace un regalo.

La significación de esta institución sólo podrá percibirse con claridad cuando se asocia a la institución de la amistad, de la cual se hablará en el capítulo X y de la que difiere en cuanto es una relación permanente a la que no se puede renunciar.

Ha sido necesaria una cierta digresión del tema de este capítulo, con el fin de tratar coherentemente el parentesco y para mostrar los límites de su influencia como principio de agrupamiento y cómo contribuye a la creación de lazos entre los sexos. No se pretendía establecer que donde hay lazos de parentesco y afinidad la gente no da importancia a la diferencia de sexo. El matrimonio, punto nodal del sistema, está fundado precisamente en esta diferencia. Un hombre alcanza su total madurez como hombre en la paternidad y una mujer logra en la maternidad su pleno reconocimiento social. El cambio que el matrimonio produce en la relación entre *novios* se refleja en un cambio de actitudes. El matrimonio marca el fin del amor romántico, el comienzo de la preparación para la paternidad. Se percibe esta transición en la nostalgia que las personas casadas sienten de los días en que eran *novios*. «Días en los que todo el mundo es feliz.»

El cambio de actitud no es siempre completo. Pocos son los hombres que no siguen teniendo algo de muchachos y para muchos miembros del pueblo existen oportunidades de justificar su virilidad cuando están fuera de casa. Pero no es necesario que nos detengamos en los devaneos de infidelidad. Nos interesan las relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales dentro de la comunidad.

Es opinión general que la moralidad de las chicas no es lo que debería ser. No son raros los nacimientos de niños cuyas madres son *novias*, es decir, aún no casadas. Dado que su *novio* se casará con ellas, no hay en ello daño alguno ni un gran deshonor empañará su estado, tratándose de gente que no tiene «pretensiones sociales». Las sanciones de la opinión pública ponen su fuerza en obligar al chico a cumplir con su promesa de casarse con ella. Salvador fue padre del hijo de su *novia* mientras se escribía aún con otra *novia* a la que, aseguraba, prefería, pero que vivía en otra población (se habían hecho novios en Jerez durante su servicio militar). Su madre, una viuda de carácter enérgico, fue a ver a la familia de la chica y le pidió que la niña se llamara como ella, tal y como era su derecho si el matrimonio hubiera tenido lugar. Como ambas abuelas se llamaban María, prevaleció una feliz ambigüedad y poco después, la madre pidió la mano de la chica para su hijo y entregó algún dinero para las primeras necesidades de la casa. Se hizo finalmente la boda cuando la niña tenía ya dieciocho meses. El retraso fue debido en parte al hecho de que

su hermano mayor había tenido que casarse primero. Son muchos los casos de matrimonios de parejas con hijos nacidos antes de tiempo. Sin embargo, hubo un caso en el que el *novio* se rebeló, dijo que el padre de la criatura no era él sino su tío y se armó un gran escándalo, que habría acabado en los tribunales si los papeles no se hubieran traspapelado misteriosamente en el Ayuntamiento. El niño nació sin padre, tomó los apellidos de la madre y su tío fue el *padrino*.

En ninguno de estos casos el noviazgo se hizo bien. En otros casos, como hemos visto, parejas pobres viven juntos sin la formalidad de una ceremonia de matrimonio y crían una familia. Durante los años anteriores a la guerra civil muchas familias abandonaron los ritos de la Iglesia, pero a los ojos del pueblo esto no es importante. Si viven juntos guardándose fidelidad y forman una familia, entonces es que están casados. «No sé si están casados por la Iglesia, pero son un matrimonio», es como suele explicarse estas cosas. Hoy se hacen muchas presiones para que acaben pasando por la vicaría. Intervienen con su influencia las asociaciones religiosas y también el Ayuntamiento. En ciertos casos, el momento adecuado surge con la necesidad de registrar al niño para una cartilla de racionamiento cuando deja de tomar el pecho. Se dice entonces que «les echan las bendiciones».

Cierto número de embarazos, ya que muchas parejas se casan muy jóvenes, se dan antes de que el chico haya hecho su servicio militar. Además de estos casos, a veces ocurre que los *novios* jóvenes desean forzar el asunto y se ponen a vivir juntos estableciéndose en una casa en el pueblo, casa que frecuentemente pertenece a los padres que viven en el valle. A veces los padres reaccionan recuperando a la hija, y si ella está aún bajo su tutela, denuncian al joven ante la Justicia. Pero, en otros casos, aceptan los hechos consumados e intentan ayudar a que la joven pareja ponga casa y se casen.

En suma, el hecho de llevar mucho tiempo sin estar casados no presenta un grave problema. Si, por otro lado, uno o los dos estuviera ya casado y no guardaran discreción sino que se pusieran a vivir juntos, entonces el pueblo vería amenazado uno de sus principios estructurales vitales. Su reacción se describe en un capítulo posterior.

La ausencia de obligaciones reconocidas entre parientes dentro del pueblo contrasta con las que existen entre los pertenecientes a un mismo pueblo, sean parientes o no, cuando están fuera de él. El término *naturaliza*, significa literalmente lugar de nacimiento, pero por eso el pueblo al que una persona pertenece por origen lo expresa en contextos formales y su significado ya ha sido mencionado antes. Una persona que sale fuera necesita un contacto en el lugar al que va, a fin de que sea su valedor. Obviamente un pariente cercano —hermanos, cuñados, tíos o *primos*— sería el anfitrión ideal en tal situación,

pero a falta de un pariente, uno del mismo pueblo, un paisano, es la persona que asume esta responsabilidad. Cuando las mujeres salen fuera usualmente van a casa de una grazalemeña, aun cuando no tengan una gran amistad con ella. La ausencia de obligaciones estructurales dentro del pueblo puede ser relacionada con la unidad de su comunidad, en el sentido en que la relación que se da entre uno que es del pueblo con otro que también lo es, no requiere amplificación, ni admite exclusión ninguna en el contexto de la vida cotidiana. Fuera del pueblo, en cualquier otro lugar, este mismo sentido de comunidad entre quienes son del mismo pueblo es una obligación que aún se mantiene.

Capítulo 8

LOS SEXOS: 3. LOS VALORES DE LA MUJER

Ahora estamos en disposición de comentar los valores relacionados con la mujer. Hemos visto cómo las tareas de la comunidad están distribuidas entre los sexos y hemos observado la importancia del rol masculino en relación con la estructura legal del Estado, a saber, la preeminencia del hombre en las relaciones sociales formalmente establecidas. Por otro lado, hemos notado que las mujeres juegan un papel predominante en la casa y por esa razón, en la estructura de las relaciones de vecindad, lo que puede estar asociado al hecho de que las mujeres se quedan en el pueblo mientras que la mayoría de los hombres deben abandonarlo cuando van a trabajar. La personalidad social masculina ha sido relacionada con la idea de virilidad. La contrapartida femenina de esta idea, que expresa la esencia de la femineidad es la *vergüenza*. En algunos de sus aspectos la palabra tiene, ante todo, un sentido general no directamente relacionado con el sexo femenino y esto es lo que debe ser explicado en primer lugar.

Significa la posibilidad de sonrojarse. Es una cualidad moral como la valentía y es persistente, aunque como la valentía o la inocencia, a la que más estrechamente se parece, puede perderse. Una vez perdida, en términos generales, no es recuperable, aunque queda el senti-

miento de que sólo la pierden aquellos cuya vergüenza no es verdadera vergüenza, sino una apariencia engañosa de ella. Es la esencia de la personalidad y por esta razón se la ve como algo permanente.

Está conectada estrechamente con lo bueno y lo malo, puesto que su presencia o ausencia es detectada a través de una evaluación ética de la conducta de la persona, la cual se cree, de hecho, determinada por ella, pero no es sinónimo de conciencia. Es más bien su vertiente manifiesta o sociológica. El antropólogo social no dispone de ninguna técnica para examinar las motivaciones de la conciencia individual, pero afortunadamente para él, la gente se inclina a no dejar pasar sin comentario aquellas conductas de sus vecinos de las que se sentirían culpables si condescendieran con ellas, e incluso, a veces, se sienten deseosos de describir públicamente qué desearían hacer si tuvieran la ocasión para ello o qué creen que podrían hacer si nadie llegara a saberlo. El código ético al que la *vergüenza* está referida es aquel que incurre en la estructura moral de la comunidad. Para usar la distinción de Marett, diría que se refiere a las «sanciones morales externas» y no a las «sanciones morales internas» o conciencia¹. Así, hacer algo de modo llamativo convierte a una persona en un *sinvergüenza*, pero hacerlo de modo discreto le convertiría simplemente en alguien que hace una cosa mala. Esta es pues la diferencia. El *sinvergüenza* se enfrenta al mundo, se enfrenta a la gente en situaciones concretas. La maldad se enfrenta a la conciencia de cada uno. Permítaseme intentar ahora una definición:

«*Vergüenza* es el respeto a los valores morales de la sociedad, a las reglas por las que la interacción social tiene lugar, a la opinión que otros tienen de uno. Pero esto no está estrictamente libre de disimulo. La *vergüenza* auténtica es un modo de sentimiento que le hace a uno sensible a la reputación que pueda tener y por eso le obliga a aceptar las sanciones de la opinión pública.»

Así un *sinvergüenza* es una persona que o no acepta o abusa de tales reglas. Y esto puede ser o bien por falta de comprensión, o bien por falta de sensibilidad. Pueden percibirse los dos aspectos siguientes:

Primero como un resultado de la comprensión, la buena crianza, la educación. «Falta de educación» es una forma más fina de decir «falta de vergüenza». Se admite que si al niño no se le enseña a comportarse no tendrá *vergüenza*. A veces es necesario pegar al niño «para que le dé *vergüenza*» y es la única justificación o excusa para

¹ R. R. Marett, «The beginnings of morals and culture», en *An Outline of Modern Knowledge* (Londres, 1931).

poder hacerlo. El fracaso en inculcar *vergüenza* a los hijos pone en duda la propia *vergüenza* de los padres.

Pero, en su segundo aspecto, como sensibilidad, es verdaderamente hereditaria. Una persona, hija de padres que no la tienen, mal puede recibirla en herencia. Sólo le queda comportarse como si la tuviera, simulando lo que para otros es algo natural. Un niño normal la tiene en forma de timidez, antes de que por educación la haya desarrollado. Cuando a la edad de dos años oculta su cara ante una visita es por *vergüenza*. Las chicas que rehusan bailar delante de la gente lo hacen por *vergüenza*. La *vergüenza* toma en consideración qué personas están presentes. Es la *vergüenza* lo que prohíbe a un muchacho fumar en presencia de su padre. Se dice que en los tiempos antiguos la gente tenía mucha más *vergüenza* que hoy. Otra forma más refinada ilustra este aspecto del pudor. En este sentido, no tener pudor es lo mismo que ser un *descarado* o un *cara dura*, algo mucho más serio que la expresión análoga inglesa *thick-skinned* (literalmente, tener la piel espesa).

En este segundo sentido, como cualidad moral innata y hereditaria, el término alcanza toda su fuerza cuando se utiliza como insulto, un epíteto lanzado a la cara de un hombre que es tanto como insultar a la pureza de su madre.

El valor adherido a una palabra depende de la situación en la que se utilice. El uso en broma de *sinvergüenza* es común, particularmente cuando se dirige a niños y animales domésticos. Un afectuoso padre pellizca los carrillos de su hijo pequeño y cariñosamente le dice que es un *sinvergüenza*. No es sólo una forma de inversión humorística sino también la afirmación de una verdad, pues el niño no es lo bastante mayor como para comprender los valores de la sociedad y además no se le exige un sentido del pudor en relación con su conducta. Tiene importancia decirse cuando lo que hace no está bien. A medida que el niño crece, el término va adquiriendo más peso. La primera situación en la que oír un uso en serio de la expresión es en relación con los hábitos excretorios. Es la primera situación en la que se requiere un sentido del pudor. Otras formas de conducta serán reprobables en los mismos términos a medida que el niño crezca. Pero el uso en broma vuelve a producirse cada vez que se evoca la indulgencia asociada a la infancia, cada vez que, por ejemplo, hombres hechos y derechos se sientan como niños.

Difícilmente sorprendería al lector si afirmara que la *vergüenza* está asociada con el sexo. En tanto que el engaño, la mentira, la traición y otras formas de comportamiento inmoral muestran una falta de vergüenza, la conducta sexual es particularmente susceptible de aparecer carente de vergüenza y especialmente si se refiere al sexo femenino. La falta de pudor exhibida en otro tipo de conducta es de-

rivada de una carencia fundamental de vergüenza que podría ser verificable, si uno fuera capaz de conocer tales asuntos a partir de los sentimientos sexuales de una persona. Es altamente significativo que los insultos más serios que pueden ser dirigidos a un hombre se refieren no a él, sino a una mujer, miembro de su familia elemental y en particular a su madre. El reproche personal, en tanto se refiera al carácter o acciones de un hombre tiene respuesta, pero, cuando concierne a la madre de ese hombre, entonces su personalidad social está profanada. Llegados a ese punto, si es que es un hombre, responde con pelea. En tanto no se llegue a ese punto se admiten réplicas verbales. Un hombre debe ganarse la vida para él y para su familia y esto le hará entrar en conflicto con otros hombres. Si fracasa en atender a las responsabilidades para con su familia, aparecerá ante todos más carente de vergüenza que si se dedica a aprovecharse de gente con la que no tiene responsabilidades. Se concede cierta licencia al sexo masculino, de forma que a un hombre no se le juzga tan severamente en asuntos relacionados con sus negocios o con su conducta sexual, puesto que la necesidad de justificar su hombría, le proporciona una explicación comprensible de sus actos. «Todos los hombres son unos sinvergüenzas», dicen las mujeres. La esencia de su vergüenza, sin embargo, está en su herencia. Y además, una mancha en la vergüenza de su madre es mucho más vital que una mancha en su propia conducta. Por extensión, una mancha sobre la vergüenza de su hermana es importante para él, porque deriva de la de su madre. La pérdida de la honra de alguno de sus miembros femeninos afecta a toda la familia.

Justo de la misma forma que las relaciones económicas y oficiales de la familia son competencia del cabeza de familia, el cual tiene la responsabilidad legal y la autoridad sobre sus miembros, así la posición moral de la familia dentro de la comunidad se deriva de la *vergüenza* de la mujer. La hombría del marido y la *vergüenza* de la mujer son complementarias. Bajo la conjunción de estos dos valores se funda la familia en cuanto unidad moral. De ella reciben los hijos sus nombres, su identidad social y su propia vergüenza. La conducta carente de vergüenza por parte de la madre —la infidelidad matrimonial es el más serio ejemplo de esto, aunque una forma de falta de vergüenza implica las otras y está implicada por ellas, puesto que la *vergüenza* es algo que se tiene o que no se tiene— pone en duda su paternidad. Dejan de ser hijos de su padre. Y él deja de ser padre de sus hijos. La importancia de la *vergüenza* de una mujer en relación con la personalidad social de sus hijos y de su marido descansa en este fundamento. El adulterio por parte del marido no afecta a la estructura de la familia. Esto está reconocido en la ley del país que distingue entre el adulterio por parte del marido y por parte de la mu-

jer. La infidelidad de un marido es tan sólo legalmente adulterio si tiene lugar en el hogar o se hace fuera de él de forma escandalosa ².

La *vergüenza* de una mujer implica a un hombre en forma algo diferente a lo que le implica la de su madre. Su infidelidad es prueba de su falta de vergüenza, de ella, pero no de él. Respecto a él es un desafío a su hombría. En un sentido, es prueba de su falta de hombría, de virilidad, puesto que si hubiera sido un marido como tenía que ser y hubiera mantenido su autoridad, ella no le habría engañado. Mucho de esto se traduce en el lenguaje, que parece echar la culpa de su infortunio al propio marido engañado. En inglés se cree que la palabra *cuckold* deriva de *cuckoo* (cuclillo), el pájaro que deposita sus huevos en nidos ajenos. Si bien la palabra se refiere no al que juega el papel del cuclillo, al amante, sino a la víctima cuyo rol usurpa. La misma curiosa inversión se encuentra en español. La palabra *cabrón* (literalmente, el macho cabrío), el símbolo de la sexualidad masculina en muchos contextos, no se refiere a aquél cuya manifestación de esa cualidad es la causa del conflicto, sino a aquél cuya comprometida carencia de virilidad ha dado lugar a que otro le reemplazara. Hacer *cabrón* a un hombre es, en el idioma corriente, «ponerle los cuernos». Pienso que los cuernos son figurativamente colocados sobre la cabeza del marido engañado para significar su fracaso en defender un valor vital para el orden social. Ha caído bajo el dominio de su enemigo y debe llevar su símbolo. Está ritualmente deshonrado ³.

² Vid. Código penal, art. 452; también Código civil, art. 105, § I.

³ [Debería subrayarse que estamos tratando con símbolos no con responsabilidades morales. No es para hacer justicia por lo que le colocan los cuernos en la cabeza al marido engañado, sino como signo de infamia. Del mismo modo, si se conculcan los derechos que el jefe swazi tiene sobre primeros frutos, es él y no el infractor el que se pone enfermo y, en el caso de adulterio entre los nuer, el afligido con lepra es el marido engañado y no el amante. Los cuernos son un estigma, no un castigo. Para la Iglesia, el adúltero es un pecador, pero la ley, en cambio, reduce su falta si es que se ha comportado discretamente. La adúltera no es tratada con la misma indulgencia ni por parte de la ley, ni por parte de la opinión pública. Todo ello contribuye a ilustrar el conflicto entre los valores de la religión y los del orden civil, a los que me he referido en otro contexto (vid. «El sacrificio del toro», l. c.).

Esta explicación ha sido discutida por Stanley Brandes (*Metaphors of Masculinity, Sex and Status in Andalusian Folklore*, Filadelfia, 1980, Pennsylvania University Press), quien sugiere correctamente en términos prácticos, que es la mujer quien pone los cuernos al marido y que las mujeres a veces amenazan a sus esposos con hacerlo. Pero luego acaba indicando que los cuernos «originalmente asociados o pertenecientes a la mujer simbolizan la feminización del marido, el cual queda por siempre marcado con este símbolo femenino». Y es esto lo que encuentro inaceptable, porque los cuernos en todos los contextos, e incluso en inglés *barriobajero* (*horny*) representan el falo erecto. Sin embargo, es verdad que, en Andalucía, el adulterio de la mujer es comúnmente atribuido a la insuficiente capacidad sexual del marido. Así, por ejemplo, a Julio Caro

La palabra *cabrón* es considerada tan fuerte que nunca se menciona en Grazalema en su sentido literal. Incluso los pastores se refieren al macho cabrío del rebaño con el eufemismo de *el cabrito*. Si bien el pueblo usa la palabra en un sentido más amplio. Lo aplica tanto al marido engañado como al amante, a cualquier varón que se comporta sexualmente sin vergüenza. Se notará que, en las coplas que se citan en la página 93, los cuernos son atribuidos a alguien que no es marido engañado ni amante, sino que abandona a su mujer y a sus hijos para vivir con otra mujer. La mejor traducción de *cabrón* tal y como lo usa el pueblo es la de «uno que está del lado de la sexualidad antisocial».

Mientras que por una parte se da la mayor importancia a la continencia femenina —y el acento que el andaluz pone en la virginidad lo marca—, por la otra, la incontinencia en el varón conlleva muy diferentes implicaciones. La actividad sexual refuerza el prestigio masculino y pone en peligro a la mujer, puesto que por eso una mujer puede perder su *vergüenza* y por lo mismo la de sus parientes masculinos y la hombría de su marido. Aunque esto no quiere decir que

Baroja le explicaron, aunque nadie lo solicitó, que la fuga de una mujer de Churriana con su amante se debió a que su marido era «mu' probe de jopo». La ausencia de virilidad no es lo mismo que feminidad y no hace de los cuernos un símbolo femenino, aunque se puede estar de acuerdo en que al ponerle los cuernos a alguien se le está dando algo de lo que carece.

Una interpretación diferente ha sido presentada por el antropólogo holandés Anton Block («Rams and billy-goats: A key to the Mediterranean code of honor», en *Man* (n. s.), 16, pp. 427-440), quien mantiene que no son los «cuernos» sino la especie caprina lo que simboliza al marido engañado. El macho cabrío representa al demonio y el adulterio es obra de Satán. Basa su argumento en el testimonio de un pastor siciliano quien le dijo que el cabrito es poco digno de respeto, pues permite a otros machos cubrir a sus hembras después de que él mismo se haya saciado, mientras que por el contrario el macho cabrío, cuyos cuernos no representan al marido engañado, es un animal honorable que defiende el honor de su harén enfrentándose a otros machos. Esta teoría no ha sido confirmada en España o Francia por ningún pastor con quien yo haya intentado resolver esta diferencia de interpretación. A todos ellos tal idea les arrancó carcajadas.

Es cierto que el demonio es asociado con el macho cabrío, Cristo lo es con el cordero, pero, de hecho, los cuernos del marido engañado pueden ser los de cualquier especie y la copla del *vito* que se cita en la página 93 se refiere específicamente a los cuernos de un macho cabrío. Además, el marqués de Montespán celebró su infelicidad matrimonial, después de que a su mujer la nombraran dama real, yendo a Versalles en su carroza, vestido de negro, con un par de cuernas de ciervo fijadas al techo.

Cuando Block trata del cuclillo se siente feliz al apuntar que este pájaro es un reputado inmoral, e ignora que una analogía mucho más ajustada es que deja sus huevos en nidos ajenos. Parece, pues, que Block ha evadido la cuestión de por qué el símbolo del adulterio es transferido a la cabeza de la víctima y ha confundido la diferenciación entre especies con la de las partes de un animal. Por decirlo así, ha tomado el «operador totémico» de Lévi-Strauss para un fin equivocado (vid. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje...*).

vergüenza en una mujer sea sinónimo de indiferencia o frigidéz hacia el sexo opuesto. Muy al contrario es la quintaesencia de la femineidad y como tal está aliada en el ideal de mujer con la belleza y la delicadeza, que son muy admiradas. La imaginería religiosa de Sevilla y las vírgenes de Murillo son magníficas muestras de ello.

La evitación mencionada antes entre el padre de la chica y su *novio* puede ahora ser explicada. Hasta que el joven se case y entre a formar parte de la familia y se convierta así en una persona a quien le concierne su *vergüenza*, representa una amenaza contra ella y a través de ella contra la familia entera. La evitación puede contemplarse como relativa a la ambigüedad de su posición, puesto que es al mismo tiempo un potencial futuro yerno y también una amenaza a la *vergüenza* de la familia.

En la yuxtaposición de estas dos ideas, la de hombría y la de *vergüenza* hay dos posibles bases de interrelación: una social, la otra antisocial. En el matrimonio, la *vergüenza* de la mujer ratifica la hombría del marido y combinada con su fertilidad, la prueba. A través de su virilidad, él le da hijos, con lo que la eleva a la categoría de madre y la capacita para traspasar su *vergüenza* a ellos. Los instintos implantados por naturaleza son subordinados a un fin social. Pero si estos instintos buscan satisfacción fuera del matrimonio, entonces amenazan a la institución de la familia. Las manifestaciones extramatrimoniales de la sexualidad femenina amenazan a la *vergüenza* de su propia familia. Por otro lado, el varón que intenta satisfacer su autoestima en una forma sexualmente agresiva es también antisocial, pero por una razón diferente. Si se acerca a una mujer que tiene *vergüenza* la compromete con el riesgo de perderla y a través de este riesgo implica a la hombría de otro hombre, el marido o el futuro marido. Dentro de la comunidad del pueblo esto no puede ser otra cosa que un asunto serio, y el capítulo XI mostrará cómo reacciona el pueblo ante una amenaza así. Expresado en términos morales, *vergüenza* es el valor predominante de un hogar. Implica restricción de deseos individuales, cumplimiento de obligaciones sociales, altruismo dentro de la familia, virtud personal y bien social. La masculinidad, por otro lado, sin armas para velar la virtud femenina y los valores del hogar al cual sostiene y soporta económicamente, significa la conquista del prestigio y la gloria individual, la búsqueda del placer, una actitud predatoria hacia el sexo femenino y el desafío de un varón hacia otro, y por ello, el mal social y el vicio personal. En atención a los valores del pueblo es sólo una fuerza del bien en tanto permanezca dentro, o potencialmente dentro, de la institución del matrimonio.

El sistema de valores expresado en estas concepciones ha sido tra-

tado como si fuera común a toda la sociedad de Grazales y uniforme incluso en un área más extensa. Aunque es difícilmente esperable que sea así. Cualquiera que esté interesado en la historia social de Europa habrá observado la variación en las costumbres relativas al sexo tanto de un país a otro como de un período histórico a otro, pero sobre todo, de una clase social a otra dentro del mismo país y período histórico, mientras que, por el contrario, ciertos valores son característicos de una clase particular a lo largo de la historia europea. La «inmoralidad» de las aristocracias es tradicional, aunque, por tomar un ejemplo de una clase diferente, las actitudes relativas al sexo definidas por Freud han sido declaradas válidas sólo para las clases medias de culturas protestantes o judías. De hecho y hablando en general, hay una diferencia de actitud no sólo entre los sexos sino entre el *señorito* y el pueblo (*plebs*) andaluz. No puede decirse que sea tanto una seria diferencia en valores, cuanto una diferencia en oportunidades de reforzarlos o desafiarlos. Los hombres con más dinero y mayor libertad de movimiento tienen más oportunidades de que se les excuse su masculinidad respecto a aquello que, para una comunidad, sería una forma antisocial de comportarse. Si la conducta de los *señoritos* se amolda menos estrictamente a la moralidad del pueblo es a causa de que ellos escapan a la fuerza de las sanciones morales de la comunidad. Ellos exigen al mismo tiempo, un modo más estricto de conducta por parte de sus mujeres. Como consecuencia del prestigio social de que disfrutaban, se consideran con derecho a justificar su masculinidad en relación al sexo opuesto, aun cuando esto les involucre en conductas que ellos contemplan como moralmente incorrectas. Con lo que, en la medida en que sus mujeres no estén implicadas, no les sitúa en riesgo de pérdida de honra. Las sanciones que merecen aquellas manifestaciones antisociales sexuales reprobables no pueden depender de la opinión pública del pueblo en los casos en los que el pueblo no tenga noticia alguna de ellas, sino sólo (aparte de su conciencia) en lo que particularmente concierne a otras personalidades sociales, lo que se expresa por medio de la palabra «respeto». Un joven que llegó al pueblo como veraneante, explicaba en cierta ocasión que, mientras que la amistad con una chica atractiva era virtualmente imposible, habida cuenta del deseo que el joven tenía de hacer una conquista, había, sin embargo, ciertas relaciones de confianza que le obligaban a evitar ponerse en una situación en la que pudiera ser presa de la tentación. Estas relaciones de confianza se debían al respeto que él tenía en primer lugar por el marido o *novio* de la chica, en segundo lugar por el padre y, en tercero por su hermano. Si no fuera conocido de las personas en cuestión, entonces no tendría obligación de reprimirse en cortejarla. Había sin embargo, una excepción final que se daba cuando alguien siente un respeto

por la chica del mismo tipo que el que puede tenerse hacia la propia esposa o hacia la que se desea convertir en esposa ⁴. En efecto, estas restricciones excluyen virtualmente a cualquier joven mujer que sea considerada como de la misma clase social y, de esta forma, las manifestaciones antisociales sexuales son proyectadas fuera del círculo social de la clase alta local.

Es posible ahora comprobar que la base conceptual de la conducta sexual es la misma en la sociedad de *señoritos* de las grandes poblaciones que en el pueblo, sólo es diferente el fundamento de las sanciones en contra que son puestas en juego. Es diferente la comunidad, no el sistema de valores. Cuando un rico veraneante intentó persuadir a una joven del pueblo para que le siguiera a Sevilla, hacerla su querida y ponerle un piso, su intento quedó frustrado. Las asociaciones religiosas bajo el liderazgo de las esposas de los *señoritos* del pueblo intervinieron y la hicieron ingresar en un convento.

Si los valores esenciales de la hombría y la *vergüenza* son similares a través de la estructura social del pueblo, hay, sin embargo, ciertos puntos en los que se hacen notar diferencias de estatus y de *naturaleza* en los valores relativos a los sexos. Las relaciones sociales de la familia son dirigidas en esferas diferentes por el marido o por la mujer y son de mayor o menor importancia, según la posición de la familia en la sociedad, su relación con la comunidad o con el Estado. La posición de las esposas de funcionarios proporciona un buen ejemplo. Sus maridos tienen una función que cumplir, que les sirve de base para sus relaciones con el pueblo. Pero las esposas, por el contrario, como proceden la mayoría de las grandes ciudades, se encuentran constreñidas por su concepción de clase social y su *naturaleza* y por el hecho de que participan en pocas actividades que les unan a las mujeres del pueblo. Tienden a no establecer amistades profundas excepto entre sí, a estar muy apegadas a sus casas, a lamentarse de su suerte al tener que vivir en un lugar tan apartado como Grazalema. Las que proceden de Málaga, Jerez o Cádiz pasan mucho tiempo en casa de sus padres. La posición de las esposas de los *señoritos* no es la misma. Ellas desempeñan un papel de liderazgo en los asuntos de la Iglesia y están vinculadas al pueblo por su condición de miembros de la comunidad detentada por nacimiento, pero, aparte de ello, a través de su trabajo en la organización de las hermandades y de otras

⁴ El respeto es naturalmente por su *vergüenza*. Lograr su conquista conllevaría la pérdida de su *vergüenza*, lo que le comprometería a una relación con los parientes masculinos de ella incompatible con la que debe haber entre parientes por afinidad. De modo algo diferente se dice de un hombre que falta al «respeto» a su mujer si condesciende con sus aventuras extramatrimoniales.

varias funciones en las que, oficial o informalmente, las mujeres intervienen.

En resumen, la significación del sexo en una sociedad comprende mucho más que lo que se deduce de la división del trabajo. El sexo de una persona determina su posición no sólo en relación a la organización del trabajo productivo o útil, sino en todas las actividades, y no sólo en relación a las actividades, sino también en relación a los valores que influyen en la conducta.

En esta sociedad puede verse que los hombres están dedicados al ejercicio de la autoridad, a ganar dinero, a adquirir prestigio (pues una mujer obtiene su estatus por y de su marido), y a las relaciones de carácter oficial, esto es, con las instituciones reconocidas por la ley del país. Como consecuencia de tales relaciones, las sanciones que la ley ejerce son más eficaces cuando se les aplican a ellos, de forma que han de pasar la mayor parte del tiempo fuera del pueblo y del hogar, y de forma también que es a ellos a quienes se les permite una actitud más agresiva en la conducta sexual y, finalmente, de forma que así consiguen prestigio por medio de cualidades como la fuerza y, sobre todo, el coraje, la valentía.

Por el contrario, las mujeres están dedicadas al mantenimiento del hogar y a todo lo que significa, están de una manera más continuada en el pueblo y son más susceptibles de sanciones de crítica personal o cotilleo, en cuya difusión juegan un papel muy importante. Se dedican también a las prácticas religiosas. Se requiere de ellas una mayor reserva en lo tocante al sexo, y se piensa que ellas son el depósito para toda la familia de la cualidad de la honra bajo la cual operan las sanciones de la moralidad. Consiguen admiración a través de la belleza y de la delicadeza, pero no se les pide valor físico.

Se considera que estas diferencias generales varían en relación al estatus social, según la importancia relativa que tengan en sus vidas fuerzas exteriores al pueblo o fuerzas que derivan del contacto personal con ellas. Así, la gente analfabeta depende más de contactos personales que aquellos que pueden leer por sí mismos las noticias en el Ayuntamiento y en el periódico provincial, mientras que, por dar otro ejemplo, la gente que tiene una criada, con lo que las mujeres no tienen que ir a la fuente o al lavadero, es menos dependiente de ese contacto personal. La distinción, como se verá, es significativa en relación a las instituciones que se van a describir a continuación.

Capítulo 9

ESTRUCTURA POLITICA

La primera vez que entré en el casino me dijeron que me presentara al «amo de Grazalema». Es frecuente oír la expresión «el amo del pueblo» refiriéndose al alcalde. En Grazalema, su palabra es ley. El es el «delegado del Gobierno»¹, nombrado, como ocurre en todas las poblaciones de menos de 10.000 habitantes, por el gobernador civil de la provincia. No recibe sueldo, pero el nombramiento no se puede rechazar. Si se ausenta de su puesto durante más de quince días, necesita un permiso del gobernador, y debe informar a la capital de la provincia cada vez que se ausente por más veinticuatro horas. El cargo es de duración indefinida. El símbolo de su autoridad es el bastón, y, hasta el establecimiento de un puesto de la guardia civil (en el caso de Villaluenga del Rosario, hace tan sólo ocho años), el alcalde del pueblo era el único y directo responsable del orden público.

El alcalde es auxiliado en sus funciones por el secretario del Ayuntamiento, un funcionario público, miembro de un cuerpo profesional, nombrado por el ministro del Interior, que, en muy raras oca-

¹ La forma del gobierno local deriva de la *Ley de Régimen Local* de 1950. Con referencia el párrafo que inicia este capítulo, confróntense los artículos 59 a 67.

siones, es hijo del pueblo. Es la persona que conoce las leyes y lleva los asuntos del Ayuntamiento. El concejo municipal se compone de seis miembros, todos elegidos. Dos por el tercio de «vecinos de familia», dos por el tercio de sindicatos y otros dos nombrados por el gobernador de una lista de cuatro previamente elegidos. Estas elecciones suscitan escaso interés y de hecho el alcalde logra que resulten elegidos más o menos los que él quiere. De entre los concejales nombra a dos como tenientes de alcalde.

En el capítulo I tratamos de la unidad moral del pueblo y de las formas en las que se diferencia culturalmente de otros pueblos. En la estructura política explícita esta unidad no está menos subrayada. La competencia del Ayuntamiento se extiende sobre asuntos tales como: planificación urbana, administración de propiedades y tierras comunes, medidas relativas a la higiene, policía rural y urbana, transportes, mercado, incluyendo la capacidad de establecer monopolios a su favor, recaudación de ciertos tipos de impuestos, instrucción, cultura y asistencia social. Estas responsabilidades se atienden con un presupuesto de 300.000 pesetas. La mitad de esta suma proviene de fondos del municipio. La otra mitad sale del fielato, de un impuesto sobre la matanza de animales, de un porcentaje de varios impuestos que antes pertenecían al municipio y que ahora son del Estado —impuestos que recauda un recaudador que es funcionario del Estado y forastero que vive en el pueblo—, de una compensación que paga el Estado por otras tasas de las que recientemente se ha apropiado y de los subsidios de desempleo. Además, entre los poderes del alcalde se incluyen medidas de emergencia tales como las que le capacitan para imponer, en tiempos de hambre, una contribución especial para ayuda al desempleado, o alternativamente, en esas mismas circunstancias, distribuir a hombres que tengan necesidad de socorro entre las diferentes casas de la comunidad, donde debe alimentárseles y dárseles un pequeño salario para ayuda de sus familias hasta que termine el tiempo de crisis. También es costumbre que decida un *mínimum* que cada propietario debe aportar a ciertas obras de caridad. Los gastos del municipio consisten en: salarios a los funcionarios locales, mantenimiento de los edificios públicos, incluyendo el juzgado, obras públicas, financiación de funciones públicas tales como la feria anual, tasas del Estado sobre las propiedades municipales, deuda pública, asistencia pública (aparte de la seguridad sanitaria) ya directa o en forma de medicinas, socorro y entierro de pobres —en lo que se gasta cuatro veces más de lo que se recibe como subsidio del Estado. Y aún quedan aparte hasta 5.000 pesetas para gastos de recepción de algún funcionario estatal, a quien Grazalema ha de costear el honor de haber recibido su visita.

La aldea de Benamahoma se administra desde Grazalema. Al al-

calde le nombra el de Grazalema y no tiene más poderes que el de ser su representante. Los otros pueblos del *partido* son totalmente independientes de Grazalema. En este caso el alcalde de Grazalema es también diputado en la diputación provincial y como tal, representa a los pueblos del *partido*.

La ley contempla cuatro formas de cooperación entre municipios, llamadas *mancomunidad*. Sólo dos de ellas se dan en este *partido*: *agrupación forzosa* que consiste en la obligación de compartir servicios y gastos de las instituciones de justicia a cargo de los municipios del *partido*, y la *agrupación facultativa*, en la que los municipios son libres de comprometerse en un acuerdo mutuo. Grazalema y Villaluenga del Rosario tienen un acuerdo en relación a los servicios y gastos del veterinario. El de Grazalema lo es también de Villaluenga.

El médico y el farmacéutico dependen directamente del Ayuntamiento, que les paga por el desempeño de su función en servicios sociales. En el caso del médico, la mayor parte de sus ganancias proceden del ejercicio privado de su profesión y en el caso del farmacéutico, de su farmacia. No se les puede considerar estrictamente como funcionarios municipales, pero están obligados a cooperar en muchos asuntos y, aunque su nombramiento no depende del alcalde, no están en situación de oponerse a su política.

Ya se ha hecho mención de los maestros rurales que dan clases en las fincas. Los «maestros nacionales», miembros del cuerpo al que se le ha encomendado la educación pública, son muy diferentes. Ocupan un cargo y los nombramientos los hace el Estado de acuerdo con el Ayuntamiento que es quien les paga. De los cinco maestros de Grazalema sólo dos son hijos del pueblo. Uno es de Villaluenga y los restantes, andaluces. De las cuatro maestras, sólo una es hija del pueblo. Todas las escuelas están situadas en la población, excepto una escuela mixta que hay en el valle, y en ellas se educan la mayoría de los niños de Grazalema. Ciertas familias pobres de pastores necesitan los servicios de los niños para atender al ganado y preferirían no tener que enviarlos a la escuela, pero se hace mucha presión social sobre ellos para persuadirlos de que los envíen. Los líderes políticos hablan mucho de la desgracia de los analfabetos y el régimen actual ha dedicado grandes esfuerzos a la educación. Aunque la educación no es dependiente de la organización eclesiástica, tiene mucho que ver con la enseñanza religiosa, porque los dirigentes creen que su fracaso en proporcionar educación religiosa a las clases trabajadoras fue responsable de que se llegara a la guerra civil. Mucha gente reconoce que la educación será una ventaja para sus hijos² y, a veces, puede encon-

² Puede recordarse aquí el gran interés que el movimiento anarquista puso en la educación. Hay una tendencia entre las familias pobres a mofarse de la educación es-

trarse una solución de compromiso entre las exigencias del presente y las esperanzas del futuro cuando se contempla a un pastor joven, sentado en el monte, haciendo sumas. Las familias de los terratenientes y profesionales normalmente envían a sus hijos a la escuela local mientras son pequeños y a un colegio de religiosas en Ronda para continuar su educación en niveles superiores.

Es posible apreciar una cierta anomalía en la posición de estos funcionarios del Ayuntamiento y del Estado: los maestros, los administrativos, los secretarios del Ayuntamiento y del juzgado. Por un lado son miembros de un cuerpo profesional al que deben su estatus, y por otro son miembros de un cuerpo local. La divergencia que a veces se da entre estos dos lazos se resuelve por el sistema de nombramientos. Un miembro de un cuerpo puede ser nombrado para llenar una vacante, pero entonces él puede no asumir los deberes por sí mismo sino poner a un sustituto aprobado por el Ayuntamiento, a su vez miembro también del cuerpo, pagándole un porcentaje del salario (o incluso el salario entero, puesto que con la devaluación se les ha puesto las cosas difíciles a esta gente, que con sus emolumentos sólo puede vivir modestamente si es que tiene una familia que mantener). Entonces puede dedicarse a otros asuntos o también hacer una sustitución en un puesto más de su gusto. Así, el alcalde era hasta hace poco maestro en otra parte de Andalucía. Su mujer, también maestra, tenía su plaza en Grazalema «por derecho». El adjudicatario de una plaza puede obligar, cuando quiera, a su sustituto a devolvérsela con el fin de que pueda ocuparla él en persona. Cuando el adjudicatario de la plaza del alcalde volvió, ocurrió eso, pero, como había conseguido ser diputado del *partido* en la diputación provincial, ya se había cargado de trabajo y le resultaba fácil abandonar la plaza. De la misma forma, el secretario del Ayuntamiento de Grazalema es sustituto de un catalán que prefiere vivir en Barcelona. Y a su vez es propietario ³ de la secretaría del Ayuntamiento de un pueblo próximo.

Hay otros funcionarios que ejercen su función en el pueblo, pero son menos dependientes del Ayuntamiento: el recaudador de impuestos, el administrador de correos y telégrafos, etc. Sin embargo, han de colaborar estrechamente con las autoridades municipales y su dependencia común de la capital de la provincia asegura tal colaboración.

Entre los funcionarios locales se encuentra además el grupo de guardias, el guarda rural, los guardias municipales, los *alguaciles*, el

tatal diciendo que no enseñan a los niños otra cosa que un montón de tonterías religiosas.

³ Una plaza se dice que pertenece en propiedad al funcionario nombrado

guarda del cementerio, etc. Todos son hijos del pueblo y dependen del Ayuntamiento que incluso tiene libertad para uniformar a los guardias de la forma que estime conveniente. Ejecutan las órdenes que emite el Ayuntamiento en todas las esferas de su competencia. Son personas dotadas de autoridad. El guarda rural debe vigilar que, tanto los cerdos sacrificados en las fincas como los que son llevados al matadero estén declarados y paguen las tasas. Debe también comprobar los asuntos que se llevan ante los tribunales. Los guardias tienen poder para arrestar y son responsables del orden público dentro del pueblo. En caso de un brote serio de violencia, sin embargo, se llama a la guardia civil. Se ocupan del fielato y vigilan para que se cumpla la regulación de mercados que ha establecido el Ayuntamiento. Son responsables de vigilar que la gente no deje de pagar los impuestos y de que el censo sea cumplimentado correctamente. Llevan a cabo todos estos deberes con un celo atemperado con comprensión humana, pues ellos no son los anónimos representantes del Estado, sino miembros del pueblo conocidos por todo el mundo desde su infancia. El hecho de que sean llamados por sus nombres de pila y por sus apodos, en contraste con los guardias civiles, que son conocidos por sus apellidos, ilustra la diferencia que hay entre estas dos organizaciones en cuanto a sus relaciones con el pueblo. No les mueve un deseo de que se cumpla la ley al pie de la letra, sino de que la voluntad del alcalde sea obedecida. Para dar un ejemplo, el impuesto sobre la radicación de empresas sólo lo pagan las importantes, porque los guardias hacen la vista gorda ante la gente pobre que intenta ganarse la vida comerciando o con los hornos de cal. Pero de cuando en cuando al alcalde le parece que las cosas se le están yendo de las manos y les envía a clausurar negocios sin licencia.

La esencia de la doctrina política que inspira el Gobierno actual de España se encuentra en la organización sindical. El «partido», fundado en 1934, se proclama a sí mismo como el primer partido «nacionalsindicalista» y, en contraste con las *trade union* británicas, que surgieron de la necesidad de unir a los trabajadores con el fin de dotarles de poder para proteger sus intereses, contempla un sistema de sindicatos que incluye tanto a empresarios como a trabajadores y cumple el rol, según los deseos del Estado, de organización sindical y de único partido político. Pretende encarnar los destinos de España. El partido subió al poder durante la guerra civil y, aunque tuvo que adoptar muchos compromisos impuestos por las exigencias de los tiempos, ha tenido éxito en mantener, dentro del movimiento nacional, la supremacía de sus ideas en relación con las cuestiones laborales. Estas ideas surgieron en la capital y en ciudades importantes, a diferencia de las de los anarquistas andaluces que lo fueron en las poblaciones rurales. Su aplicación a la estructura social de Graza-

lema presenta una imagen sorprendentemente diferente de la que puede verse en otras partes de España e incluso de Andalucía. No es éste el lugar para hacer tales comparaciones. Nos interesa exclusivamente el ámbito de acción de la secretaría de sindicatos en el pueblo de Grazalema y de la delegación provincial central, las cuales dan normas regulando los niveles de salario y los niveles de precios para controlar la producción agrícola y actúan como tribunal de apelación al que llegan los conflictos de empleo. Estos conflictos son, en primer lugar, oídos por la secretaría de sindicatos en el pueblo ante un tribunal compuesto por dos miembros de la sección económica (empresarios) y dos miembros de la sección social (trabajadores), donde, por regla general, son resueltos.

El control del grano, el servicio nacional del trigo, también se hace en el pueblo a través del sindicato, como ocurre con todos los controles de la producción agrícola. Es atribución de los sindicatos, en colaboración con el Ayuntamiento, distribuir entre los agricultores el cupo que al pueblo se le ha encargado producir. El precio que se paga por este grano está sujeto a control. El precio en el mercado negro sobrepasa en ocasiones al precio oficial en un cuatrocientos por cien. El sistema originalmente pedía que se sembrara en cada finca una cantidad acordada, luego se le requería al agricultor que declarara cuánto había cosechado. Con frecuencia se hacían muchas declaraciones que aseguraban que la cosecha «se había perdido del todo», lo que dió lugar a un método más realista para obtener la cantidad requerida. Después de la siega se publica una lista en el tablón de anuncios del Ayuntamiento en la que se asigna a cada agricultor su contribución al servicio nacional del trigo. El cómo se las arregle después, es cuenta de cada uno. Los jefes sindicales son responsables de esta lista. De foma similar se controlan otros muchos tipos de producción, aunque no existe obligación de sembrar cantidades concretas. De vez en cuando llegan al pueblo inspectores que vienen a supervisar la recogida de productos o a intentar descubrir irregularidades en la observancia de las órdenes referentes a éstas u otras materias que son jurisdicción de la organización sindical ⁴. Se temen sus visitas y se tienen como una ofensa para el pueblo. De ellas hemos hablado ya en el capítulo I. Si bien, se les trata como deben ser tratados, los huéspedes. Ellos, por su parte, tienden a ser reservados en su conducta. (Un vez, uno no aceptó el vaso de vino que le habían

⁴ Un relato de las actividades de un inspector puede encontrarse en G. Brenan, *The Face of Spain* (Londres, 1950). (Traducción castellana: *La faz actual de España*, Buenos Aires, 1952, Ed. Losada. [N. del T.]) Con ánimo de simplificar digamos que la distinción entre el «inspector» y el «fiscal» está difuminada y aquí a ambos se les designa como inspectores.

colocado delante.) A su llegada, o al saber que se aproxima, corre la voz por el valle donde los molineros se preparan para recibir su visita. Lo que supone parar el molino, barrer el piso y ocultar el grano. Cada molino está sellado con un alambre que rodea la pileta de moler desde el centro hasta el eje exterior y que está fijada con un sello metálico. Este sello se quita cuando el molino está en funcionamiento, pero ha de volver a colocarse para la visita del inspector, como prueba de que el molino ha permanecido inactivo. Estas operaciones requieren un tiempo considerable y no pueden ser realizadas en menos de una hora, de forma que de vez en cuando algún molinero es cogido con las manos en la masa. El inspector, en la forma debida, registra el hecho y la delegación provincial le impone una multa que luego se publica. Sin embargo, en ciertas ocasiones, es posible persuadir al inspector, si se le pillan de buenas, para que sea benevolente. Una vez publicada la multa en el boletín, ya no se puede hacer nada. Hay que pagarla.

El juzgado del *partido* está situado en Grazales. Una disputa entra en el ámbito de la ley cuando se pone una denuncia en el Ayuntamiento. Los litigantes son citados ante uno de los jueces de paz, acompañados de los respectivos *hombres buenos*. Hay dos jueces de paz. Uno es el propietario de la fábrica de paños, el otro es el dueño del cine. Puede ser *hombre bueno* cualquier persona, a elección del litigante, un amigo de quien esté seguro que presentará el caso bien. El juez de paz escucha a ambas partes y las razones de los *hombres buenos* que justifican a aquellos a quienes representan. Lentamente la verdad va saliendo a la luz y el juez de paz, en la mayoría de los casos trata de convencer a ambas partes, para que lleguen a un acuerdo. No tiene poder para dictar sentencia y si las partes no están de acuerdo, no le queda más remedio que iniciar un sumario y enviar el asunto a los tribunales⁵. «Soy un juez de paz», dice uno, «mi deber es poner paz y sólo en el caso en que no me sea posible, el asunto pasa a manos del juez.» Los procedimientos judiciales conllevan mucho tiempo y muchos gastos. El juez de paz, en materia penal, tiene una competencia algo mayor. Tiene capacidad para dictar castigos a quienes hayan cometido delitos menores como trampas de juego o abusos respecto a regulaciones municipales. Puede imponer una multa

⁵ El rol del *hombre bueno* puede ser comparado al del *corredor* en los tratos. Defiende el honor del litigante y le facilita la retirada de su posición, no en respuesta a las amenazas de su adversario, sino en respuesta al ruego de su amigo. Hay un elemento de trato en tal situación que es compensado con la exposición que el juez de paz hace de la ley y sus advertencias sobre lo que probablemente ocurriría en caso de ser llevado el asunto a los tribunales.

de hasta 500 pesetas, o condenar a un hombre a un día de trabajo, barriendo las calles bajo supervisión de la guardia civil.

En los sentimientos de todo el pueblo, incluidas las autoridades, hay una profunda aversión, una gran desconfianza hacia la justicia formal y se prefiere que las partes implicadas lleguen a un acuerdo satisfactorio para ambas. A modo de ilustración relataré el siguiente incidente. Un hombre pobre se ganaba la vida cazando tanto por medio de métodos legales como ilegales. Una noche, al volver al pueblo, se le disparó la escopeta por accidente y eso le costó a su vecina un ojo. Era tiempo de veda y no tenía licencia de armas. Fue detenido y arrestado por la guardia civil. Pero después de que el caso fuera examinado por el juez de paz, las autoridades comenzaron a preguntarse qué utilidad se sacaba de enviarle a prisión. Era un hombre de buen carácter. El alcalde, el juez de paz y el juez discutieron el asunto. El sacerdote presentó una petición de clemencia y así se llegó al acuerdo de que pagara 2.000 pesetas de compensación a la mujer que había perdido su ojo, sin que se tomara ninguna otra decisión al respecto. La mujer era una viuda que se ganaba la vida cosiendo. Si el hombre hubiera ido a prisión, no hubiera podido ganar nada para poder pagar compensación alguna y, además, su familia se hubiera visto privada de medios para mantenerse. El hombre no tenía dinero, pero acabaron persuadiendo al director del banco agrícola, el Monte de Piedad, para que le adelantara el dinero con la garantía de dos personas, según exigen las normas del Monte de Piedad. No sin ciertas dificultades se pudieron encontrar fiadores. La solución les pareció a todos mejor que cualquiera que la ley hubiera sido capaz de proveer.

Más adelante examinaremos con mayor detalle un caso en el que se llegó a los tribunales y se verá una vez más cómo influyen consideraciones éticas en el curso de la justicia formal.

El alcalde ejerce su autoridad a través de los guardias municipales. Las persecución de los transgresores de la ley del Estado, el código penal, está en manos de la guardia civil. De hecho no se puede hacer en la vida diaria una clara distinción entre autoridad municipal y autoridad nacional. La guardia civil entra en acción a requerimiento del alcalde, porque, como he apuntado en otra ocasión, existe un alto grado de cooperación entre los gobernantes del pueblo. La guardia civil está mandada por un cabo que tiene a su cargo una sección de ocho hombres. Viven en una casa en el pueblo con sus esposas e hijos. Casa a la que oficial y popularmente se llama *el cuartel*.

La guardia civil surgió en 1844 con el fin de combatir a los bandidos y posteriormente cobró gran importancia en la represión de las revueltas anarquistas que se hicieron frecuentes en Andalucía durante la segunda mitad del siglo XIX. De carácter y organización semi-

militar, llegó a hacerse famosa por la rudeza de sus métodos y a emplear en ocasiones la célebre *ley de fugas*, un método pseudolegal de deshacerse de prisioneros no deseados. Eran muy odiados por el pueblo y eso tuvo influencia en el desarrollo de la guerra civil en Andalucía. El primer pensamiento de los anarquistas, cuando accedieron al poder, fue saldar viejas cuentas con ellos, de forma que en los pueblos de Andalucía se vieron forzados a hacer causa común con la rebelión. En las capitales, sin embargo, casi siempre permanecieron leales a la República.

Pasan la mayor parte del tiempo patrullando por el campo y cuando aún había bandoleros en los montes que circundan Grazalema, su vida no sólo era dura sino peligrosa. Van siempre por parejas y armados. Superficialmente sus relaciones con el pueblo son amistosas. Hay entre ellos hijos del pueblo, que habiéndose hecho del Cuerpo, vuelven a visitar a sus familias cuando están de permiso. No todos son reclutados de entre los hijos de anteriores miembros del cuerpo. Es opinión común que no se puede mantener con ellos relaciones de amistad duradera, puesto que aun cuando sea necesario reconocer su buena voluntad, en cualquier momento podrían recibir órdenes que les exigirán la violación de los compromisos a los que la amistad obliga. Los agricultores generalmente, pero, en particular, los molineros que en cualquier momento están en peligro de ser denunciados por moler, necesitan estar en buenas relaciones con ellos y es costumbre entregarles, de cuando en cuando, regalos clandestinos de harina y grano. Su posición en el pueblo puede contemplarse, como en el caso de los guardias municipales, como un compromiso entre sus relaciones personales con miembros del pueblo y el deber de colaborar a que se cumpla la voluntad de las autoridades. Pero mientras que los municipales son hijos del pueblo y dependientes exclusivamente de las autoridades locales, los guardias civiles son forasteros, miembros de la organización del Estado y aunque colaboran con el alcalde, están a los órdenes de un oficial que reside en Ubrique. En último término sólo dependen de él.

Finalmente existe un tipo de guardia local, los *somatenes armados*, surgida en tiempos del general Primo de Rivera y compuesta por personas en quienes el régimen actual tiene puesta su confianza. No forman un cuerpo, pero guardan armas en sus casas y podrían ser llamados en apoyo de operaciones contra bandidos, o responder a cualquier otra petición de fuerza armada que pudiera hacerseles.

No es posible ignorar el lugar de la Iglesia dentro de la estructura social, aun a pesar de que no es mi intención tratar aquí de la religión. En Andalucía, la guerra civil puede ser comparada con un conflicto religioso en el que el criterio más importante de acción política

fue la alianza u oposición a la Iglesia. Nombres grabados en monumentos conmemorativos e iglesias sin techo son pruebas evidentes de ello. En los pueblos, a diferencia a veces de lo que ocurrió en las grandes ciudades, las personas a quienes la izquierda envió a la muerte fueron sacerdotes y gentes que habían estado relacionadas con la Iglesia, tales como sacristanes y personas piadosas, especialmente las pertenecientes a las clases profesionales. Debe recordarse aquí que, de hecho, la mayoría del pueblo estaba en profundo desacuerdo con las ejecuciones fueran del bando que fueran. Como regla general se les dió muerte, no públicamente, según el relato de la novela de Hemingway *Por quién doblan las campanas*, sino en secreto y de noche, a dos o tres kilómetros del pueblo. En muchos casos, los responsables no fueron gente del pueblo sino los jefes políticos o militares de otros pueblos o de las grandes ciudades.

La situación de gobernantes proclericales por un lado y, por el otro, el pueblo anticlerical es justo la inversa de la que vió nacer el anticlericalismo en España hace siglo y medio. Tal inversión es uno de los enigmas de la historia de España. Brennan sugiere que el efecto de haber desestabilizado a la Iglesia y haber confiscado sus tierras fue arrojar al clero en brazos de la clase de los propietarios, la cual hizo uso político de ello y eso provocó una actitud de oposición hacia la Iglesia entre los trabajadores sin tierra ⁶. En la medida en que sea posible abstraer una secuencia de causa-efecto de entre las múltiples condiciones de la historia social, esta explicación no ha sido superada. Aunque no debe pasarse por alto el hecho de que una evolución similar ha ocurrido en otros países de muy diferente historia política. Debe subrayarse, en cualquier caso, que el anticlericalismo no es necesariamente consecuencia de la pérdida de fe religiosa. Hacer aquí tal suposición supondría plantear mal el problema. En Grazales, opiniones de duro anticlericalismo y de fe en los poderes de los santos y en particular de la Virgen bendita, son capaces de ir de la mano. Esta ambivalencia cuya significación debemos dejar para más adelante no está dirigida únicamente hacia la Iglesia como institución, aunque sea más marcada en relación con ella. Como se ha mostrado ya, también existe respecto a los *señoritos*.

La cuestión de la fe no es relevante en un análisis de la estructura política. Sí es relevante el monopolio de la institución religiosa en relación con la vida social. Sólo la Iglesia puede bautizar, casar ⁷, enterrar, celebrar al santo patrón del pueblo y las fiestas del año y mar-

⁶ G. Brennan, *The Spanish Labyrinth*. (Traducción castellana: *El laberinto español*, Barcelona, 1978, Ruedo Ibérico. [N. del T.]

⁷ El matrimonio civil fuera de la Iglesia fue introducido por la República y abolido por el Gobierno actual.

car el calendario con días dedicados a los santos, de los cuales pende el folklore. Hay en Grazalema un sacerdote y cuatro iglesias. Una fue quemada durante el levantamiento anarquista de abril de 1936. Son cinco las cofradías dedicadas al culto de diferentes santos, cuyos miembros son reclutados entre el pueblo. Las cuotas son extremadamente bajas, de una a dos pesetas al año en cuatro cofradías y 11 pesetas por año en la quinta. Las esposas de los *señoritos* desempeñan un papel dirigente en estas organizaciones. Sus funciones son: organizar las festividades religiosas y hacer caridad. De mayor influencia es el comité de Acción Católica, que la ejerce en todos los asuntos tocantes a la religión, particularmente, presionando a los pobres para que observen los ritos de la Iglesia y para que se prohíban o al menos se restrinjan las diversiones consideradas inmorales tales como el baile moderno. La tarea misionera la llevan a cabo las señoras de Acción Católica que hacen una visita a las casas de los pobres, mientras están los hombres a sus trabajos, y tratan de persuadir a las mujeres para que vayan a confesarse. Lo que causa resentimiento entre sus anticlericales maridos. «Van por parejas, como la guardia civil», se quejó en cierta ocasión un hombre. También se dedican a hacer buenas obras, preocupándose por el socorro de pobres y enfermos.

En todas las organizaciones relacionadas con la Iglesia, las mujeres son mucho más activas que los hombres. El pueblo (*plebs*) percibe la religión como un asunto de mujeres y los hombres intervienen poco, salvo en caso de que sean animados, o presionados, a actuar de otro modo. De ellos sólo se requiere que cumplan con los ritos, mientras que la asistencia, tanto a la Iglesia como a las procesiones religiosas, es predominantemente femenina. Aunque no es lo mismo entre la gente educada. Por otra parte, los hombres del grupo dirigente tienden a tomar más en consideración las implicaciones políticas de la religión y para ellos «anticlerical» es sinónimo de «rojo». En general, la actitud de los hombres hacia la Iglesia está determinada por consideraciones políticas y sociales, porque éstas, como ya se ha mostrado, son cosas de hombres y no de mujeres.

Las instituciones que componen la estructura política dependen totalmente de un pequeño número de personas en el pueblo. Son el núcleo de lo que he llamado «el grupo dirigente». La figura central es el alcalde y todo, salvo la Iglesia, depende directamente de la cooperación del Ayuntamiento. El alcalde es también, en virtud de su posición, el *jefe local del movimiento*, amalgama de partidos políticos de los que el jefe supremo nacional es el jefe del Estado. Como tal tiene autoridad sobre la secretaría de sindicatos y también sobre los miembros del «movimiento», comprendidos todos dentro del grupo dirigente. Sin embargo, las maneras significan mucho para el andaluz

y no es la autoridad lo que se invoca constantemente. El alcalde no se da aires de superioridad. Aparece no como el jefe jerárquico separado por su autoridad de sus subordinados, sino simplemente como la figura central del grupo. Este, como realidad concreta más que como grupo abstracto, es visible en la *tertulia*, reunión de amigos que se sientan en torno a una mesa. Y todo el mundo sabe que las realidades de la política local se deben buscar no en las declaraciones formales en contextos oficiales, sino en la charla informal entre amigos. El sacerdote tiene una *tertulia* las tardes de verano fuera de la iglesia. El alcalde a veces hace la suya en el ayuntamiento al finalizar la mañana, pero con mayor frecuencia se le ve sentado con uno u otro grupo en el *casino*.

El *casino* es la última, y quizá la más importante de las instituciones políticas del pueblo. Es un club de unos ciento veinte miembros, es decir, todos, salvo jornaleros, pequeños arrendatarios y obreros industriales, incluyendo sin embargo a algún que otro veraneante habitual. Es un club en el sentido en que se paga por entrar y se pagan cuotas, pero abre sus puertas a forasteros y durante la feria, por ejemplo, es muy parecido a cualquiera otra cafetería o bar. Es el punto de reunión de los hombres del grupo dirigente, de sus amigos y de todos aquellos que están en una posición ligeramente inferior. Aquí se juega incesantemente a las cartas, al dominó y a veces al ajedrez. En verano se sacan las mesas fuera bajo los árboles de la plaza, pero también las hay en las habitaciones de atrás y en el piso superior. Cuando hay que discutir algún asunto privado importante, la reunión tiene lugar en alguna de las habitaciones, pero es raro. Aquí, donde todo depende de hecho de entendimientos en privado, hay prohibición de hacer las cosas en secreto. Retirarse con alguien para tener con él una conversación privada suscita comentarios y siempre se sospecha lo peor. Así los asuntos del pueblo son discutidos como por azar y en público, pero con tacto infinito. Cuando hay algo importante que hablar, los hombres se van juntos a dar un paseo hasta el final de la calle.

El *casino* recibe el nombre de «el Círculo de la Unión», porque fue formado por fusión de los antiguos clubes liberal y conservador. Estos clubes surgieron en Andalucía en el siglo XIX y eran parte fundamental del sistema de *caciquismo*. Su unión, (en todos los pueblos pequeños se ha hecho igual), ilustra el cambio que experimentaron los pueblos con la ruptura de ese sistema. Después de la huelga general de 1917, los partidos liberal y conservador formaron una coalición contra la amenaza de revolución, una revolución que llegó a materializarse en determinadas ocasiones. Los equilibrios han variado y sus descendientes permanecen unidos cara al pueblo y a su dependencia del poder del Estado. Los avances en las técnicas de con-

trol político, de las comunicaciones y el transporte y la interdependencia política resultante de ellos han reducido la distancia entre la comunidad local y el Gobierno central, pero al mismo tiempo han acentuado la diferencia entre sus culturas. Hoy los *señoritos* son culturalmente menos parte del pueblo y más parte de la clase media regional. Esta clase se ha movido más hacia el centro. Buena parte de su poder político ha pasado a manos de los administradores profesionales. El conflicto, inherente a toda autoridad, se ha quebrado y se ha resuelto, en el caso de la Andalucía de hoy, en favor del Estado central que ha conseguido poner más directamente bajo su control político el liderazgo de la comunidad local. Una mirada a la historia de este país basta para revelar que este desarrollo no se ha producido en todas las partes de España. Donde la integración de la comunidad local ha sido firme, el conflicto se ha desarrollado a un diferente nivel estructural (en especial esto ha ocurrido en las comunidades agrícolas del Norte). No fue por azar que el movimiento revolucionario de la clase obrera y los movimientos separatistas nacionalistas se desarrollaran simultáneamente.

Capítulo 10

AMISTAD Y AUTORIDAD

Se trató en el capítulo anterior de las instituciones con las que se gobierna al pueblo. Ahora, con el fin de esclarecer cómo se ejerce ese gobierno debemos examinar una institución más, la de la amistad, y cómo se entrelaza ésta en la estructura de autoridad.

Los valores igualitarios del pueblo son uno de los temas de este estudio. Donde todos los hombres son conceptualmente iguales, la base de su cooperación sólo puede ser el servicio recíproco. Una reciprocidad voluntaria dictada por el acuerdo mutuo de las partes como opuesta a una reciprocidad prescrita de rangos. El espíritu del contrato, no el espíritu del estatus, determina sus acuerdos. Tal espíritu ha sido ya observado en el sistema de cooperación en agricultura. Hay una única relación, aparte del parentesco, que se rige por los valores del pueblo más que por la libre voluntad de aquellos a quienes concierne y es la de vecindad. Ya ha sido mencionada la supremacía del principio geográfico de integración social y esta valoración de la proximidad como lazo social proporciona la base moral de la vecindad. Los vecinos creen tener derechos y obligaciones particulares uno para con otro. Dejarse y prestarse cosas, pasarse brasas para el fuego ¹, ayudarse en situaciones de emergencia, ser discreto

¹ En la cocina se emplea carbón. El fuego se aviva fácilmente colocando una brasa

en todo aquello que puedan haber tenido la ocasión de descubrir... son obligaciones a las que los vecinos se ven forzados por su proximidad, pero hay que subrayar que la relación de vecindad no es nunca formal². Es asunto de necesidad mutua, una relación en la que la buena gente se compromete voluntariamente. El pueblo hierve en acusaciones contra un mal vecino, naturalmente a espaldas de la víctima. «Si uno pudiera escoger a sus vecinos...» Ser amable hacia cualquiera que esté presente es deber de toda persona bien nacida. El caso es que un vecino siempre está presente. Un vecino puede ser descrito, pues, como un amigo impuesto por las circunstancias.

Propiamente la amistad es una asociación libre con aquella persona que uno elija. Implica mutua *simpatía*, pero, como hemos visto, este aspecto a veces es subordinado al otro aspecto, el del servicio mutuo. Hacer amistad con alguien significa situarse en un estado de obligación. Esta obligación le impone a uno ponerse a su disposición, aun cuando implique sacrificio. No se debe, si es que se le puede ayudar, decir «no» a un amigo. Por otro lado, aceptar un servicio le involucra en la obligación de estar dispuesto a devolverlo. De ahí la necesidad de confianza mutua. Debe tenerse por un amigo tanta confianza como *simpatía*. Todo esto podría decirse de la amistad en cualquier parte del mundo. Lo que es destacable en Andalucía es la falta de formalidad que lo rodea (salvo en el caso singular del *compadre*). La amistad no se inicia a través de ninguna declaración formal, de ningún ritual. Se hace amistad por ofrecer o recibir un favor. El caso del inspector que rehusó un vaso de vino, «y que no deseaba hacer amistad con nadie», ilustra este punto. No quería correr el riesgo de implicarse en obligaciones recíprocas que pudieran interferir en su deber. Si de hecho existe la amistad o no, frecuentemente es objeto de dudas. De ahí las continuas declaraciones, los reproches de «falta de confianza», el lamento por la dificultad de encontrar a «un buen amigo». De ahí también las sutiles maniobras para ponerla a prueba.

Para que la amistad sea real, debe ser desinteresada. Él habla se hace eco de ello continuamente. Unos a otros se aseguran que el favor que hacen no busca ser recompensado, es un puro favor que no conlleva obligación, una acción que se hace por el placer de hacerla,

de otro fuego en el suelo del fogón. Encenderlo de otro modo es mucho más complicado.

² Como por ejemplo en una aldea vascoespañola (cf. J. Caro Baroja, *Los vascos*), donde en el entierro el féretro es llevado por los cabezas de las cuatro casas más cercanas, cada una de las cuales tiene su lugar señalado. En Grazelema los vecinos también llevan el féretro, pero no hay ninguna regla de qué vecinos deban ser. Lo lleva cualquiera que se ofrezca para ello o bien un pariente. Si nadie se ofrece para esta tarea, entonces es un servicio por el que hay que pagar. Un signo de que uno ha muerto contando con pocas amistades es haber tenido que pagar para que le lleven a la tumba.

promovida sólo por el deseo de expresar afecto ³. Por otro lado, la simple sospecha de que la amistad de alguien es «interesada» es una fosa para ella. La gente honorable es cauta en aceptar favores que no sería capaz o no desearía tener que devolver. Alguien puede desear la amistad de otro con el fin de sacar partido de ella. Una vez aceptada no se puede dejar de cumplir con las obligaciones de amistad sin aparecer como un aprovechado, por haber establecido falsamente un acuerdo tácito. Esta implicación, que hace perder la honra a un hombre, frecuentemente es usada por los que explotan el principio de amistad.

La idea fundamental de amistad contiene una paradoja. Un amigo es, según la definición dada antes, alguien a quien se tiene simpatía, a quien se admira y con quien se desea estar asociado por esas razones. La asociación se entabla por medio de un favor que expresa la *simpatía* que uno le tiene. Si se acepta el favor, entonces se establece el lazo de amistad. La confianza mutua supuestamente viene dada. Entonces uno puede esperar que le devuelvan el favor. Este es al mismo tiempo, muestra de estima personal y también un servicio. La palabra *favor* tiene, como la correspondiente en inglés, el significado al mismo tiempo de actitud emocional y también, de gesto material que puede pensarse que deriva de ella. Lo primero sólo puede ser probado por lo segundo, de ahí el doble significado de la palabra. La amistad interesada no es verdadera amistad puesto que el vínculo de *simpatía* se ha perdido, en su lugar anida el vil cálculo. La paradoja ⁴, pues, es ésta: un amigo tiene derecho a esperar que sus sentimientos y favores sean recíprocos, pero no tiene derecho a entregarlos con la idea de que han de serle recíprocamente devueltos. El criterio que distingue la verdadera amistad de la falsa vuela del antropólogo hacia la realidad de los motivos. Si bien puede observar que esta paradoja da a la institución de la amistad la inestabilidad que ya se ha destacado. El amigo que falla deja de ser amigo. El lazo está roto. Queda el camino abierto para una reordenación de las relaciones personales.

Por eso el elemento de simpatía es muy importante. Si la amistad es profunda, entonces será verdadera. El amigo permanece de parte de uno y rompe amistades con quienes sean sus rivales. Un amigo así es el ideal. Tiene honor y hombría. Pero sin renunciar a su honor puede con habilidad operar de forma que mantenga amistades con am-

³ Estas seguridades también las usan los mercaderes que empleando el idioma de la amistad ofrecen su mercancía a los turistas, de forma que «sin interés alguno» viene a significar por inversión: «No estoy cobrándole nada de más, pero espero una propina.»

⁴ [Vid. «La paradoxe de l'amitié», en *Actes du Colloque «Amicizia»*, Palermo, 1983.]

bos bandos. La gente tiene fama de ser capaz de disimular sus sentimientos. Los forasteros que vienen de otras partes de España a Grazalema se quejan de los «rodeos» que dan los andaluces. «Nunca sabes en qué posición estás con ellos. Nunca te dicen las cosas a la cara. Siempre son encantadores con uno, pero luego por detrás te traicionan.» Pero esta capacidad histriónica no significa que no tengan profundos sentimientos y que puedan tener placer en expresarlos. De ahí la importancia del cotilleo. La gente pasa mucho tiempo comentando qué es lo que X dijo de Y, y qué cara puso cuando se le mencionó el nombre de Z. Los amigos se informan unos a otros de quién habla bien y quién habla mal de ellos a sus espaldas. Cada conversación está determinada por las relaciones de los miembros de la audiencia. De esta forma se produce el proceso de reordenación. De todos modos hay también verdadera amistad, fundada en el afecto y la estima, que se aproxima al ideal y dura toda la vida. Pero de éstas hay pocas. La lucha por la vida conduce demasiado fácilmente a lo que se podría llamar el principio inverso de la amistad, donde la consideración de intereses dicta la expresión de la estima.

La utilidad práctica de tal sistema es muy grande. Es un tópico ése de que no se puede conseguir nada en Andalucía si no es a través de amigos. De donde se sigue entonces que cuantos más amigos tenga un hombre, mayor será su esfera de influencia. Y cuanto más influyentes sean sus amigos, más influencia tendrá él. La amistad está así conectada al prestigio y a los de carácter arrogante les gusta declarar cuántos amigos tienen y cuán extenso es el ámbito de sus amistades. De tal forma que mientras que la amistad es en primer lugar una asociación libre entre iguales, deviene en una relación de desigualdad económica que es el fundamento del sistema del clientelismo. El hombre rico da empleo, asiste y protege al hombre pobre y a su vez éste trabaja para él, le da estima y prestigio y también mira por sus intereses cuidando que no sea robado, advirtiéndole acerca de conspiraciones de otros y tomando partido por él en las disputas. La relación de *padrino* y *hombre de confianza* es un tipo de relación fallida de amistad en la cual el elemento de *simpatía* está excluido, aunque pudiera ocurrir que, debido a la paradoja ya comentada, la apariencia de amistad sea usada para disimular un acuerdo puramente venal y que un hombre rico use su dinero con tales fines. Parece que ha habido un cambio en la evolución del *caciquismo*, del cual el sistema de clientelismo es el núcleo, del primer tipo de clientelismo al segundo. En el primer período, el *cacique* parece no haber significado más que una persona de prestigio local y, en una novela de Juan Valera, aparece un joven ⁵ jactándose de que su padre es el *cacique*

⁵ J. Valera, *Pepita Jiménez* (Madrid, 1873).

del pueblo, si bien al final ha llegado a ser un término de oprobio que significa bribón y corrupto, el amo que da empleo a los *mato-*
nes ⁶.

Hay muchas situaciones en las que tener *patrono* o *padrino* cuenta mucho ⁷. Son ante todo, sus relaciones con los poderes de fuera del pueblo lo que le da valor. Por ejemplo, un *patrono* es requerido para que firme la petición de una pensión de vejez, testificando que el beneficiario fue en otro tiempo empleado suyo. Muchas de tales peticiones son firmadas por personas que de hecho nunca dieron empleo al beneficiario. Aquel que no pueda encontrar a nadie que le firme la solicitud no tendrá pensión. El *padrino* puede dar cartas de recomendación dirigidas a gente que le debe favores, la cual protegerá a sus protegidos.

La historia de una disputa que hubo en el valle puede servir para ilustrar los valores de la amistad y la autoridad en acción. Fernando *Piñas*, a quien antes se ha mencionado, es un rico molinero y agricultor, un jefe sindical y, aunque en su forma de vida es miembro del pueblo (*plebs*), es íntimo amigo del alcalde y una persona influyente en la localidad. Gracias a sus amistades fuera del pueblo es capaz de *empadrinar* a las víctimas de la *fiscalía*. El molinero que es pillado moliendo se lo cuenta a su amigo Fernando. Este tiene amistad con uno de los inspectores. Elige una ocasión para verle e intercede en el caso del molinero. Hay que recordar que el inspector está autorizado para cobrar un porcentaje sobre la multa. Pero la amistad puede solucionar estos asuntos.

Su vecino, Curro, es un obrero que vive de un pequeño *huerto* de regadío que es de su propiedad. Es hijo de un molinero y tras la muerte de su padre, su madrastra vendió el molino que está dentro del huerto a Fernando *Piñas*, lo que ocasionó un conflicto, puesto que Curro esperaba comprárselo y pretendía tener dinero para ha-

⁶ Cf. Pío Baroja, *César o Nada*.

⁷ El poder del clientelismo en tiempos anteriores no era ciertamente mayor de lo que es hoy, Julián Zugasti (*El bandolerismo*, Madrid, 1876) explica el poder que tenía respecto a la ley durante su etapa de gobernador de la provincia de Córdoba.

La copla de Curro López, un bandolero de la primera mitad del siglo XIX, escrita mientras esperaba su ejecución, habla de la influencia que una madrina poderosa tuvo en cierta ocasión:

«Ya se murió mi madrina
la duquesita de Alba.
¡Si ella no se me muriera
a mí no me ajusticiarán!»

cerlo cuando llegara la ocasión. En cualquier caso, Fernando *Piñas* no permitió que Curro lo comprara, toda vez que se lo habían vendido a él. Hoy el molino lo explota Alonso, y el beneficio que de él obtiene lo reparte con su dueño. Alonso y Curro son vecinos de puerta y amigos. La corriente de agua llamada El Río y la llamada Arroyo del Chaparral se unen en el huerto de Curro. Fernando *Piñas* tiene una almazara llamada «Molino del Juncal» que está a orillas del Arroyo, pero el molino de grano, ocupado por Alonso, está situado más abajo y se abastece de agua de las dos corrientes. Desde este punto el canal desciende pasando a través de una serie de molinos y de *huertos*. El primer molino es propiedad de un primo y compadre de Curro, llamado Pepe. Curro mantiene amistad con todos los molineros porque es buen artesano y está especializado en obras en molinos. Algo más abajo está el *huerto* de Manuel *el Conde*, un pequeño agricultor independiente, y una autoridad reconocida en asuntos agrícolas, amigo íntimo de Curro.

Situada inmediatamente encima del *huerto* de Curro hay una improvisada tierra de regadío que pertenece a la mujer de Juanito Sánchez que es quien la cultiva. Es uno de los *huertos* que se han hecho durante los últimos diez años «con agua robada» y que no tiene derecho a usarla, ni por tradición, ni por ley. Aprovecha el agua sobrante de la corriente principal. El *huerto* de Curro, al otro lado, es tan antiguo y tiene tanto derecho sobre el agua como el que más en el valle y se ha resentido de la aparición de este nuevo huerto que le amenaza en los años secos con dejarle sin agua.

No puedo ofrecer absoluta veracidad en los hechos de la historia que viene a continuación, aparte de cambios deliberados que he hecho en interés de la discreción. Los hechos han sido seleccionados ante todo por mi propio ámbito de contactos personales y amistades, en segundo lugar según mi propio juicio de qué era verdadero y qué era significativo. Y eso no era fácil porque es característico que cada uno cuente la historia de un modo diferente.

«¿Es que no es posible conocer la verdad en tales casos?», pregunté desesperado en cierta ocasión. «Muy raramente», se me contestó, «porque donde anda el dinero por medio no se encuentra la verdad. Quien tiene dinero tiene la razón.» Como se verá, esto es una exageración, pero tipifica la visión de aquellos que miran la situación actual de la sociedad como un mal. De ningún modo son sólo aquellos cuyas simpatías están con los «rojos».

Si en este sistema de valores hay escasas sanciones contra el tomarse libertades con la verdad, las hay sin embargo y muy fuertes contra el difundir rumores ya sean verdades o mentiras. La palabra *alcahueta* que en el Diccionario significa en su primer sentido «celestina», en Grazalema es usada en el sentido derivado de un *corre-*

veidile, o sea, persona que se dedica al rumor, al cotilleo. Es un término de grave reproche moral, porque significa ser un transgresor de las obligaciones de «vecindad», y entre ellas de una de las más importantes, la discreción. El cotilleo es una conducta desvergonzada y ser acusado de ello, aun en términos eufemísticos, puede provocar un violento enfrentamiento. Aunque la fuerza del oprobio a ella añadida no basta para asegurar el silencio de la gente, sino sólo para que tenga cuidado con lo que dice y a quién se lo dice, porque es una ofensa sólo contra la persona traicionada. A los ojos de la persona a quien se le dice es un signo de confianza. Al que lo cuenta le procura un placer que es difícil de resistir. De ahí el refrán que dice:

«No hay sábado sin sol,
ni mocita sin amor,
ni viejo sin dolor,
ni forastero que no sea de buena gente,
ni viejo que no haya sido valiente,
ni campana sin lengüeta,
ni vieja que no sea alcahueta.»

Los temas envueltos en esta historia son de tal naturaleza, que por razones obvias no podían ser contados salvo en confianza, y las dificultades del investigador de campo bajo tales circunstancias, en alguna medida excusan las deficiencias en la información. Sin embargo, hay que tener presente que no se trata del análisis de un punto de la ley, sino de las relaciones humanas conflictivas y las actitudes emocionales provocadas son por consiguiente tan relevantes como los duros hechos. (No intento ni justificar ni condenar las acciones de los participantes, los valores morales, o el sistema legal implicado.) Esto es lo que ocurrió.

Surgió una disputa entre Fernando Piñas y Juanito cuando el primero envió a unos hombres a arreglar el lecho de la corriente de El Río en el punto donde el canal se desvía hacia el *huerto* de Juanito. De un lado de la corriente la tierra pertenece a Fernando y él aseguraba que el agua se perdía por allí. (Hay que hacer frecuentes reparaciones si se quiere que eso no ocurra.) Este agua no afecta a su almazara que está a orillas del Arroyo, pero hay que recordar que él es el propietario del molino de Alonso y tiene intereses en su explotación. Cada molinero es responsable del trozo de canal que está inmediatamente por encima de su molino. Los hombres de Fernando repararon el canal cortando el recodo y llevando el agua más abajo en un recorrido algo más corto, hacia el margen próximo del lecho de la corriente, que en ese punto es de unos treinta metros de ancho. Esto dejó al *huerto* de Juanito en alto y seco y él se quejó amarga-

mente y, puesto que no tenía derecho alguno sobre el agua, poco fundamento podía presentar para su queja. Su mujer y su hija bajaron al límite de su terreno que da al río y tiraron piedras a los hombres que estaban trabajando. Fernando pidió protección para sus hombres y una pareja de la guardia civil fue enviada a restaurar el orden. La mujer de Juanito dejó entonces de tirar piedras, pero antes de retirarse les obsequió durante algún tiempo con una sarta de improperios de todos los colores. Nadie apoyó a Juanito porque era interés de todos que el canal se reparara y acortara. Curro, a pesar de su enemistad con Fernando, admitió que su acción en este caso fue correcta. De hecho, se alegró de ver que el *huerto* de Juanito había sido eliminado, pero aún se quedó desconfiando de Fernando. No sin dificultad, Juanito hizo un nuevo canal para su *huerto* y continuó regándolo.

Al año siguiente el objetivo real de Fernando se puso al descubierto: intentaba cambiar el curso de las aguas desde un punto a unos 400 metros por encima del *huerto* de Curro y llevarlas hacia abajo para unir las a las del Arroyo antes de pasar por el molino del Juncal. De esa forma la energía disponible para la almazara sería el doble. Pero el huerto de Juanito una vez más perdía su agua. Sin embargo, en el intermedio, Fernando había entrado secretamente en tratos con Juanito y habían firmado un contrato, dado que la parte de terreno por la que Fernando iba a hacer el nuevo curso del agua, pertenecía a la esposa de aquél. Este contrato no fue fácil de hacer. Fernando ofreció un buen precio por el campo en cuestión o bien cambiarlo por tierra en otro lugar, pero ambas ofertas fueron rechazadas. El contrato final no le daba la posesión de la tierra, pero le costaba tanto como si estuviera comprando el *huerto* entero.

Cuando estuvo este flanco asegurado, Fernando envió a sus hombres a trabajar durante el otoño en la construcción del nuevo canal. No lo construyó en línea recta y de cemento, sino que lo hizo de una manera improvisada no sólo a causa de factores técnicos en el proyecto, sino quizá por pulsar las reacciones de sus vecinos.

La persona a quien, aparte de Juanito, afectaba este cambio en la dirección del agua era Curro. El límite superior de su *huerto* está demasiado en alto como para que le llegara el agua del canal del Arroyo, que ahora llevaba ambas corrientes. Una extensión de unas 30 áreas perdía el agua y por lo tanto los árboles frutales plantados en ella morirían. Los molineros de más abajo también quedaban afectados, porque parece que por razones técnicas perderían agua (energía) para sus molinos.

Se alzaron voces alentadas por Curro, pero Fernando dio seguridades a los molineros explicándoles que no sólo no perderían agua sino que la ganarían, puesto que él iba a construir el canal de cemento y el agua bajaría más rápida y con menos pérdidas por el canal

que por el lecho del río. Lo cual era verdad. También es probable que este último adelanto no fuera una sorpresa para los molineros cuyas reacciones habían sido secretamente tanteadas de antemano. Muy pronto, sólo dos molineros continuaron apoyando a Curro, uno de ellos Pepe, su primo hermano y *compadre*. Curro puso una denuncia ante el Ayuntamiento y se le dijo que debía hacer saber a Fernando que como consecuencia de su acción su huerto resultaba dañado. Curro le envió a Manuel *el Conde* y al hermano de Alonso. Este último no se presentó y a la entrevista acudió Manuel solo. Fernando hizo una oferta de compensación que Curro, orgullosamente, rechazó. Parece ser que la oferta era generosa, pero Curro aseguraba que no estaba pidiendo limosna sino que sólo deseaba que dejara intacto el *huerto* que es su patrimonio. Después de esto Manuel dejó de apoyarle. Su actitud hacia Fernando fue siempre algo ambigua. Por un lado se proclamaba discípulo de Fernando y estaba en relaciones de amistad con él, pero por otro disfrutaba hablando mal de él con Curro y estaba de parte de éste en su antigua rencilla con aquél. Cuando llegó el tiempo de ponerle a prueba, abandonó a Curro y se puso del lado de Fernando. Curro se lamentó amargamente de su falsedad y añadió algunas afirmaciones sobre su vida familiar ⁸ que decían mucho de su carácter moral. No parece haber fundamento en tales afirmaciones que concernían tanto a intenciones futuras como a hechos pasados, pero efectivamente demostraban su fundamental falta de ver-güenza.

Entonces Curro fue al pueblo con Pepe y pidió al cabo de la guardia civil que paralizara las obras. El cabo dijo que él no podía actuar en un asunto de naturaleza civil sin recibir órdenes del alcalde. A continuación, Curro acudió al alcalde que le dijo que él no era competente para actuar sin instrucciones concretas de la Confederación Hidrográfica de Sevilla. Entonces Curro consideró la posibilidad de tomar a sus partidarios e ir de noche a destruir la obra hecha y tornar el río a su cauce. Pero a pesar de todas sus alarmas ante el creciente poder de Fernando y de asegurar que una vez dispusiera de ambas aguas llegaría a ser todopoderoso y aplastaría a todos, los molineros dieron su consentimiento e incluso su segundo partidario, también molinero, empezó a apartarse de él. Curro sólo contaba ya con Pepe, su *compadre*. Alonso continuaba en términos amistosos, pero decía políticamente que las demandas de Curro eran exageradas. Curro estaba amargamente decepcionado y hablaba de irse del pueblo y buscar trabajo en Algeciras. Se propuso vender el *huerto* a un amigo, di-

⁸ [Tenía intención de abandonar a su esposa y establecerse en un *rancho* con una querida, y además era muy cruel con su hija.]

ciendo que a él se lo vendía a buen precio, pero que si fuera a Fernando ni por un millón. Insistió con su amigo. Alonso oyó esta conversación y fue a contársela a Fernando, al que la cosa le gustó y se veía ya ganador en la disputa. A su vez la noticia de que Alonso había informado a Fernando llegó a Curro, lo que le acabó de dar la razón en el juicio de falsedad y cobardía que había hecho de él. Después de esto, Alonso dejó de ir a sentarse al patio de Curro.

En ese tiempo, Curro estaba haciendo algunas reparaciones en el molino de la Pileta y contó su problema a don Antonio. El año anterior había habido malas relaciones entre el Juncal y la Pileta. Fernando *Piñas* había estado ofreciendo un precio más favorable por moler y le había quitado clientes a la Pileta. Se le presentó el inspector jefe y le pilló con contrabando de aceite y, en consecuencia, se le impuso una fuerte multa. La opinión popular atribuyó la acción del inspector a intrigas de don Antonio. Las ideas personales de Curro y de su familia son muy diferentes de las de don Antonio, si bien ahora confiaba en encontrar en él a un aliado. Contrastó la educación y el refinamiento de don Antonio con la rudeza e incultura de su enemigo y contó que un veraneante del año anterior, hombre de alta posición social, le dijo que Fernando era «indigno del capital que poseía» y que había sido un chaquetero en guerra.

Don Antonio le ofreció su simpatía y le aconsejó que no intentara hacer nada más en el pueblo, sino directamente con la Confederación Hidrográfica en Sevilla, porque en el pueblo «todo el mundo escucha a Fernando». Parecía evidente, sin embargo, que don Antonio no estaba dispuesto a implicarse personalmente de ningún modo, aunque le gustaría que Curro saliera vencedor. Curro entonces fue a Ronda a ver a un abogado, de quien recibió consejo y comenzó a estudiar el caso. El abogado le dijo que había buenas perspectivas, que no había necesidad de ir a Sevilla, porque va contra la ley desviar el curso de las aguas sin autorización previa.

Fernando, mientras tanto, siguió manos a la obra y, confiado en que la situación estaba controlada, gastó dinero en ella. No fue posible llevar el agua por la ruta originalmente planeada y tuvo que hacerlo desde algo más arriba, barrenando una gran roca. Juanito se dio cuenta de esto, pero no hizo ningún movimiento para apoyar a Curro en su protesta. Fernando estaba satisfecho porque recibía el apoyo del valle y creía que después se iba a arreglar con la Confederación Hidrográfica. «Así es como se hacen las cosas», dijo. «Primero se hace la obra y luego se pide permiso. De otro modo habría que esperar toda la vida para poder hacerla.» Por Curro, su antagonista, sólo sentía desprecio:

«No tengo deseos de humillar al hombre, pero es que es envidio-

so por naturaleza. Le he ofrecido o una compensación o comprarle el terreno, pero no quiere escucharme. Guarda una vieja rencilla contra mí y no quiere comportarse como un buen vecino. Además, su odio no tiene fundamento. En primer lugar, porque el molino no perteneció a su padre sino a su madrastra por herencia de sus padres. Fue muy buena con él y le trató como a un hijo, si no mejor, y él no se lo agradeció. Cuando ella quiso vender el molino, ¿por qué no podía vendérmelo a mí en vez de reservarlo para su hijastro? Tiene envidia de mi riqueza, pero yo he trabajado duro para conseguirla. Si quiere ser rico que haga lo mismo. Me levanto a las siete de la mañana y me pongo a trabajar, pero él no abre el almacén hasta las once y algunos días ni siquiera eso, porque se dedica a intrigar, a visitar a abogados, para ver si puede aprovecharse de mí. Está loco. Debería gastar el dinero en su mujer y en sus hijos y no en abogados, o poca cosa encontrarán los pobres que llevarse a la boca. ¿Pero qué puedo hacer? No son mis hijos, son los suyos.»

Mientras tanto, Curro se sentía animado por la opinión del abogado de que el caso iba bien y exultante por la humillación que creía iba a infligir a Fernando. Aunque no las tenía todas consigo y fue a ver a un amigo (el antropólogo) en busca de aliento. El amigo le dio un sincero consejo: que desconfiara de abogados y usara la fuerza de su posición legal para obtener de Fernando una generosa compensación. Le advirtió que el resultado de ir a los tribunales podía no serle favorable, y que un caso legal, basado en los extremadamente inciertos derechos de agua que había en el valle, era susceptible de provocar trastornos a todos y convertirle en alguien muy impopular. Aun a pesar de que pudiera ganar el caso, se formaría tal alboroto, que después no podría conseguir el permiso para la rueda hidráulica que estaba instalando para la maquinaria de su almacén. Curro no aceptó tales argumentos porque estaba decidido a luchar. Sus pensamientos iban de: «¡Veremos si es que hay justicia en España!» a «Ahora Fernando va a tener que pagar todo el mal que me ha hecho en los últimos diez años.» Estaba lleno de desprecio contra la idea de recibir limosna de manos de Fernando. Todo lo que quería eran sus derechos. Si Fernando quería volverse atrás, tendría que pagar 25.000 pesetas (tres veces más de lo que vale el terreno), una pequeña parte del dinero que iba a sacar con la energía extra para su molino. Bien podía aportar tal suma, si es que quería tener el agua que pertenecía a otro.

Se vio el caso en Grazalema. Curro perdió y debía pagar todas las costas incluidas las de Fernando. Su demanda se desestimó sobre la base de que él anteriormente había dado permiso para las obras y, por ello, había renunciado a exigir posteriores daños y perjuicios.

Este permiso, se decía, lo había otorgado en una reunión sindical de los regantes mantenida en el Ayuntamiento. Curro negó que el tema hubiera sido suscitado en su presencia durante la reunión. Se aportó el testimonio de dos líderes sindicales. Curro sostenía que uno de ellos no estaba presente en dicha reunión. Los testigos no fueron sometidos a un careo y Curro acabó pensando que sus abogados se habían dejado sobornar por la parte contraria. Se quejó al juez en privado que le dijo: «¿Qué puedo hacer? Sólo puedo juzgar según la ley y las evidencias que se presentan.» Curro está de acuerdo en que si no se hizo justicia no fue por culpa del juez.

Curro se sentía ahora ultrajado, humillado y arruinado. Decía que tenía que vender el *huerto* para pagar sus deudas y que no se quedaría mucho tiempo en Grazales. De hecho vendió una casa que tenía en el pueblo, que estaba abandonada, y consiguió un préstamo del Monte de Piedad avalado por el fiel Pepe. A pesar de la disputa y de la sentencia judicial, aún esperaba que Fernando pagara sus propias costas y se indignó ante la negativa de éste a hacerlo. En cuanto a los perjuicios, Fernando dijo, no a Curro sino a otros, que esperaba y que ya vería qué daño iba a sufrir de hecho el *huerto* de Curro y que le daría una compensación por ello. El abogado de Curro aceptó unos honorarios algo reducidos en vista de la falta de éxito de la causa.

Fernando había fortalecido su posición. «Ahora hará en el valle lo que le dé la gana», dijo Curro. «Ahora que tiene el agua, ampliará su *huerta*. Es el único que la ha construido ilegalmente, pero ¿quién va a poner en cuestión sus derechos ahora que todos han visto lo que me ha ocurrido a mí?» Curro consideró la posibilidad de una apelación y de llevar el asunto a Sevilla, pero decidió no hacerlo. Atribuyó su fracaso principalmente a la deshonestidad de sus abogados que le disuadieron de ir a Sevilla en primer lugar y después le traicionaron al no querer hacer un careo con los testigos en el caso en Grazales. Seis meses después, se sentía mejor y bromeaba agriamente pensando en que él había podido hacer caer a Fernando, pero éste resultó ser demasiado astuto. «Puede ser tan bruto como un asno, pero para subterfugios no hay nadie como él», decía Curro.

La posición de Fernando no era tan inexpugnable como todo eso. Durante ese tiempo, la mujer de Juanito había vuelto a la carga. Su contrato con Fernando, aunque generosamente pagado, no había sido observado estrictamente, y su marido, actuando por su cuenta, demandó a Fernando por incumplimiento de contrato y daños a su propiedad. Curro y su *compadre* el Ranchero hicieron de *hombres buenos* y así pudo encontrar la amarga satisfacción de que esta vez Fernando había sido vencido. También se vio el caso en Grazales y Fernando tuvo que pagar daños y costas.

El pueblo quedó complacido al ver que el poderoso había sido vencido, pero la acción de Juanito no inspiraba admiración ninguna, ni había mucha simpatía por Curro. Su vieja rencilla era bien conocida y todo el mundo pensaba que había actuado más por venganza que por otra cosa. El análisis que al cabo hizo de la situación reflejaba un aspecto generalmente reconocido. Dijo que la mujer de Juanito era una señora que creía haber encontrado «una teta de donde mamar», esto es, una situación de la que sacar algo por nada. De hecho la encontró, pero Curro, que creía haber encontrado lo mismo, la perdió. Por otro lado a Fernando, aunque su poder en principio es mal aceptado por el pueblo, se le respetaba por su habilidad y su conformidad general con las normas morales del pueblo. La ley y la moralidad no son lo mismo. Si bien nadie le compadecía, habida cuenta de la explotación de que fue objeto por parte de Juanito. Le sobraba capacidad para saber cómo soportar estas cosas. Como uno de sus admiradores señalaba: «Eso le enseñará a pensar que él puede hacer lo que quiera en el pueblo. Lamentará no haber ido a Sevilla y poner las cosas en su sitio desde el principio, porque pudo haberlo hecho así. Tiene allí amigos.»

El poder de Fernando depende de su posición en los asuntos sindicales y de que fue el anterior alcalde de Grazalema, de ser capaz de que se hagan las cosas, de su influencia con la gente y de la fidelidad que le guardan. Es al mismo tiempo, uno de los miembros del grupo dirigente y también del pueblo —*plebs*— (justo de la misma manera que el alcalde es a la vez parte de la comunidad local y miembro de la Diputación Provincial). Si perdiera la adhesión que en el valle se tiene hacia su persona, entre otras cosas, dejaría de ser útil para el alcalde y además él no se puede enfrentar al valle. Como ya se ha apuntado, no tiene precio para los molineros como portavoz y defensor suyo durante los tiempos difíciles. Quería el agua, pero no es sólo contrario a la ley desviarla, sino, y esto es mucho más importante, contrario a la tradición del valle. Por otro lado, esto conllevaba daños a dos personas y él quería compensarles generosamente por ello. Puede ser también significativo que el llevar las aguas del Río a la almazara del Juncal iba a proporcionar a Fernando un respaldo oficial sobre las aguas que los molineros de la parte superior del valle no tienen. Eso le daba derecho a quejarse de los abusos de los *hortelanos*. Claramente ha estado pensando en ello durante años, como sus intentos de obtener la posesión de tierras por encima de la corriente lo han mostrado. Pagó un precio muy alto por un trozo de terreno.

Su primer movimiento acertado fue dividir a Juanito y a Curro. Ellos no se apoyaron mutuamente para hacerle frente, sino muy al final, cuando Juanito pudo haber tenido dificultades para hallar a al-

guien que quisiera hacer de *hombre bueno* para él. Moralmente, la posición de Juanito era débil desde el comienzo, dada la naturaleza de su *huerto* basado en agua robada. Por otro lado, el hecho de haber tenido bastante como para hacer crecer los frutales, aun a pesar de que son aún pequeños, le daba un cierto derecho moral sobre una base *de facto*. En el primer incidente no ganó la simpatía de nadie, porque ya era suficiente para él conseguir agua sin perjuicio para la comunidad. Después, Fernando le pagó generosamente. Nadie lo hubiera sentido si hubiese perdido el caso.

Moralmente, el caso de Curro aparece a primera vista mucho más sólido que el de Juanito. Es el caso del intento de un hombre poderoso de pasar por encima de los derechos de un vecino. Pero la acción de Curro de rechazar un arreglo es poco digno de un buen vecino y su caso estaba perdido a los ojos del pueblo, por el afán de venganza que lo inspiraba. Su círculo de amistad es muy restringido porque es pobre y con escasa influencia. Su fuerza estaba sólo en el apoyo de sus vecinos. Mientras éstos se sintieron ellos mismos amenazados, no sabiendo si el proyecto de Fernando les iba a resultar favorable o no, y creyendo que Curro era la víctima, estaban dispuestos a apoyarle. Cuando Fernando les aseguró que iban a ganar y no a perder agua y cuando Curro rechazó una compensación, se sintieron contentos de reafirmar su solidaridad con Fernando, aun a pesar de que no aprueban la violación de la tradición, de la cual dependen para la seguridad de su agua. No sólo es Fernando su portavoz, sino que ellos están unidos a él por obligaciones de amistad. «Fernando es un buen amigo, un buen vecino. Da mucho. Tiene a todo el mundo agradecido.» En vista de su pasado intachable sería vergonzoso para ellos ir en contra suya, además sería poco político. Los aliados de Curro eran sólo su primo y compadre, Pepe, un molinero que actuó inspirado principalmente por envidia a Fernando y que pronto se retiró, cuando vio que los otros molineros estaban con Fernando y el Ranchero.

Este hombre es *compadre* del tío de Curro, aunque Curro también le llama *compadre*. Vive arriba en la colina donde trabaja en su horno de yeso. Es pobre y sin ambiciones, pero orgulloso y no depende del favor de nadie. Es el campeón de la equidad, el enemigo de la corrupción. No ha recibido educación ninguna, pero es temido por su soltura de lengua. Su rudeza y también su negativa a entrar en el sistema de favores recíprocos le han valido el mote de «el Patán». Habla moralizando y se lamenta del estado de su país, pero no es un «rojo». Por el contrario, durante la guerra libró a un grupo de refugiados del terror anarquista, llevándoles por las montañas y ocultándoles allí, preocupándose por hacerles llegar alimentos. Se cuenta la historia de cómo un funcionario intentó sacarle un

dinero ilícito. El dio un puñetazo en la mesa y con voz que todo el pueblo pudo oír vociferó: «¡En este pueblo no hay alcalde, ni vergüenza, ni hombría, ni ná!» El funcionario aterrado explicó que había cometido un error. Fue él quien tomó partido por Curro en su primera demanda contra Fernando sobre la venta del molino. Y permaneció con Curro durante toda esta disputa como amigo desinteresado.

Puede notarse cómo el Ranchero, el enemigo del sistema de clientelismo, mantiene su independencia gracias a permanecer fuera de él. Su posición como obrero independiente con un monopolio virtual se lo permite. No da empleo a nadie, ni busca empleo de nadie, no usa agua, ni comercializa lo que produce. La gente envía un burro a buscar yeso, cuando lo necesita, y la demanda es atendida rápidamente. No hay duda alguna de la independencia de los obreros y artesanos, teniendo en cuenta que la mayoría de los líderes anarquistas en los pueblos de la sierra procedían de esa clase.

La institución de la amistad, basada en la noción moral de igualdad y del libre intercambio de favores, construye, en situaciones de desigualdad moral, una estructura de clientelismo que conexas la autoridad del Estado con la red de relaciones entre vecinos, a través del poder económico de ciertos individuos. Para aclarar este punto tomemos el incidente descrito antes, el rico y poderoso Fernando *Piñas* tiene capacidad de efectuar una mejora, en su propio beneficio, en el uso de las aguas del valle a expensas de los derechos de dos personas de poca importancia, de las cuales una, por medio de un recurso presentado a tiempo ante la ley, se las apaña para obtener amplia compensación por la pérdida de su agua robada y por la violación de su terreno, mientras que la otra, cuyo derecho de compensación por la pérdida del agua tiene base, fue derrotada gracias a un *chanchullo*. De hecho el cabo que colocó a los dos en la misma categoría estaba equivocado. Curro no buscó, como sí hizo Juanito, sacar partido de la violación de sus derechos, sino desafiar al sistema de clientelismo. Por esta razón fue machacado. Fernando le pudo derrotar merced al apoyo recibido de las autoridades y también del resto de la comunidad, que se mantuvo leal a él gracias al servicio que obtiene de sus relaciones con las fuentes de autoridad y a su generosidad personal, una generosidad que es bien capaz de soportar, vistas las ventajas que le saca.

En un sistema así, el moralista puede ver un abuso sistemático de principios. El antropólogo social, evitando hacer juicios morales, ve sólo la delegación de ciertas funciones de representación por medio de la riqueza y el prestigio. Por razones que no van a ser discutidas

aquí⁹, la ley ordena algo que es altamente perjudicial para la economía de la comunidad local. El conflicto resultante es resuelto a través de una personalidad social que tiene una relación efectiva con el pueblo, con el grupo dirigente y con los representantes de la ley fuera del pueblo. Dicho de otra manera, la tensión entre el Estado y la comunidad está equilibrada con el sistema de clientelismo. El elemento de equilibrio en la situación llega a ser más claro cuando la relación entre el inspector y el pueblo es contemplada a través de los ojos del inspector. Si él ejerciera sus deberes con demasiado rigor podría hacer, si es que llega a tener éxito, que los molineros dejaran de moler. Esto detendría la molienda y él no obtendría más multas. Se vería privado de una fuente de ingresos que necesita, puesto que su salario es reducido, arruinaría a unas buenas personas y se crearía enemigos, dado que esas personas tienen amigos y *padrinos*. Por otro lado, si deja a los molineros tranquilos, no sacaría ventaja de su posición y no sería bien visto por sus superiores en cuanto al cumplimiento de su trabajo. A través del sistema de clientelismo, la voluntad del Estado es adaptada a la estructura social del pueblo. Pero el clientelismo es sólo un aspecto de las relaciones entre ambos, y el incidente que hemos considerado puso en evidencia solamente esa parte de la organización del Estado a la que le concierne los controles económicos, el más reciente y el menos esencial de sus órganos y uno de los que en la actualidad está siendo sensiblemente recortados. Se puede ver que opuesta a la estructura de amistad construida sobre las relaciones personales en el pueblo, existe una estructura de autoridad desarrollándose desde el Estado central y definida explícitamente por sus leyes.

Distinguir las dos estructuras es hacer una abstracción, naturalmente. El cabo tiene sus amistades, en todo caso vulnerables a las exigencias del deber, y consiente en las actividades de los molineros. El más humilde miembro de la comunidad depende de la ley. Los dos sistemas se entrecruzan, no como grupos opuestos de personalidades sino como sistemas opuestos de sanciones que operan con fuerza relativa sobre el individuo en cada situación particular y definen, a través del equilibrio que ellos provocan, su personalidad social. Estamos tratando no con grupos rivales sino con sistemas de relaciones rivales, y no siempre rivales, sino también frecuentemente aliados.

Las maneras, la amistad, el idioma del contacto diario están basados en el respeto que unos se tienen a otros, un reconocimiento de su derecho al amor propio. Este reconocimiento es parte del iguali-

⁹ La razón oficial es que los primitivos molinos del valle son antieconómicos con respecto al grano y causan un gasto adicional en tiempos de escasez de agua.

tarismo del pueblo. Pero el servicio recíproco no puede asegurar la concordia en cada situación. Donde dos voluntades están en conflicto, una debe sobreponerse a la otra. La otra debe acabar humillada. No pueden seguir siendo vecinas más tiempo. Fernando dice específicamente, cuando comenta su victoria sobre Curro: «Yo no busco humillarle.» El teniente de la guardia civil no está muy implicado en sus relaciones con miembros de la comunidad. Habla otro lenguaje. «Puede ser diferente en su país», explica al antropólogo, «el español, necesita autoridad si es que quiere conseguir algo.» Ilustra lo que quiere decir con un gesto de la mano, ése que suele usarse para amenazar a los niños con un castigo. Esta opinión puede ser tomada para expresar nada más que el desdén que siente una persona de autoridad por el pueblo sobre el que la ejerce. Que es temido y odiado por la mayoría del pueblo no cabe ninguna duda, pero la misma creencia se encuentra entre la gente que sufre su autoridad. «Cada familia debe tener una cabeza que sea obedecida», dicen. Un padre que no tenga autoridad sobre su familia, un marido que no la tenga sobre su mujer, merecía desprecio. Cada propiedad debe tener un propietario. Cada pueblo debe tener un *alcalde*, una persona cuya autoridad es la garantía del orden, una persona que se haga respetar y cuya superioridad no humille al buscar sometimiento. De ahí el alboroto que formó el Ranchero, que puesto que había corrupción en el pueblo, entonces no había ni autoridad, ni hombría, ni vergüenza. La autoridad es la salvaguarda de las virtudes sociales, justo como, dentro de la familia, es la salvaguarda de la *vergüenza*. Y es una necesidad, pues de otra manera el egoísmo apasionado de los hombres llevaría a la sociedad al caos. Además el dictador, el que corporaliza la autoridad, no viola ningún valor sagrado para el orden social ¹⁰ cuando acumula el poder, sino que más bien repara uno de los fallos que ha llevado a la sociedad al borde del colapso. Cuando el general Primo de Rivera tomó el poder, fue para salvar al país de este peligro y el pueblo quedó impresionado por su primera actuación que fue meter entre rejas a todos los *caciques*. El viejo propietario de la fonda que está en frente del cuartel de la guardia civil sonríe feliz cuando recuerda el día en que «eran cuarenta y cinco los huéspedes de en frente de la calle». Durante unos días estuvieron en prisión en Grazalema todos los personajes políticos prominentes del *partido*. El pueblo, a diferencia de la clase media urbana, nunca le reprochó la destrucción del Gobierno constitucional, que para ellos significaba sólo *caciquismo*.

¹⁰ Cf. Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power* (Nueva York, 1942), para una visión imaginativa de los diferentes valores que atacan al ejercicio del poder político en diferentes países europeos. Ferrero postula «principios de legitimidad».

El idioma del mando contrasta con el de la amistad ¹¹. Llega el momento en que los pretextos se terminan y las realidades del poder salen a la superficie. Una orden es una orden y no la petición de un favor, y no puede haber error en lo que significa. La brusquedad de la primera subraya que está basada no en una idea de reciprocidad o simpatía, sino en la naturaleza unilateral de la coerción. Dentro de la situación autoritaria el inferior no está capacitado para mantener el orgullo. Si lo hace no es autoestima legítima, sino *soberbia*. Aquí se usa el tutear, no como signo de *confianza* sino, como ocurre con una orden en el ejército, como signo de que ningún respeto merece la persona que debe obedecer. Pero, por otro lado, aquel que es objeto del ejercicio de la autoridad debe poseer la hombría necesaria con el fin de que pueda someterse a ella sin humillación. Aquel que por causa del principio de autoridad, visto como socialmente bueno, se somete a la persona de prestigio por «hombría», participa de la hombría del que manda y no es humillado. Entre las muchas canciones populares que se cantan en el valle hay una *copla* sobre el dictador anterior, «el más valiente de España». Pero al mismo tiempo, dentro del sistema de valores del pueblo, la mística de la autoridad está acompañada por el gozo de la rebelión del pueblo español. Otra *copla* de comienzos de siglo que en cierta ocasión se me citó canta:

*«Dice, cuando vino a España
el rey invicto Amadé:
a España no le gobierna
ni tampoco el Hucifé.»*

Es esta capacidad de rebelión lo que según se piensa hace a la autoridad necesaria, aunque lo inverso es también verdad.

Existe, pues, en la estructura política del pueblo dos principios: cada uno versa sobre un diferente aspecto de la vida social. Los principios de igualdad y de autoridad. El primero es asociado a las relaciones entre vecinos, la gente que vive junta en el pueblo. La igualdad como ya se ha mostrado es la esencia de las relaciones de vecindad y la prescriben las sanciones de contacto personal, envidias, cotilleos, etc. La *vergüenza* de una persona es lo que la hace sensible a estas sanciones y el carácter matrilineal de la *vergüenza*, tanto como el hecho de que las relaciones de vecindad sean en gran medida ejercidas por mujeres, son causa de que estén particularmente asociadas al sexo femenino. El principio de autoridad, por otro lado, está particularmente asociado al sexo masculino. Y la cualidad de la hom-

¹¹ Este contraste es invocado en un pasaje dramático en *El bandolerismo* de Zugasti, donde el autor describe su primera entrevista con «el Niño».

bría es lo que justifica su sujeción a los valores de vecindad, porque se la considera necesaria para defender el orden social y reforzar la norma del derecho.

Esta es la descripción ideal de los valores morales del pueblo ¹² y si la autoridad política los reforzara todo iría bien. Sin embargo, la autoridad pertenece al Estado y, lejos de reforzar la norma del derecho, frecuentemente parece al pueblo que refuerza lo contrario. La autoridad, a los ojos de muchos, no disfruta de la legitimidad que pudiera hacer de ella la defensora de la *vergüenza*, y en su mayor parte la manejan forasteros que no pertenecen al pueblo. Por esta razón las cuestiones de gobierno son vistas por muchos, en tradición que viene desde los tiempos del *caciquismo*, como asuntos del Estado no del pueblo, como algo peligroso e inmoral, con lo que la gente sensible no tiene nada que hacer. A aquellos que tomaron parte en la política anarquista durante la República se les conoce como «los que tenían ideas» ¹³.

«Cuando ellos me piden que vote», decía un viejo agricultor, «pregunto por quién y y cuando me dicen por quién, voto. Y si no me piden que vote, me quedo en casa y me meto en mis asuntos.»

¹² Es interesante observar que eran también los del padre Juan de Mariana, *De regis et rege institutione* (1959) (*Obras del padre Juan de Mariana*, Madrid, 1864). Atiende a la naturaleza de la autoridad y sus relaciones con la igualdad y también a los derechos y deberes asociados a los ricos. También típicamente Mariana aplaudió la revuelta de Fuenteovejuna en su *Historia de España*.

¹³ [Se entiende «ideas anarcosindicalistas», frase que aparece constantemente en la literatura periodística anarquista.]

Capítulo 11

LEY Y MORALIDAD: 1. LOS APODOS Y EL VITO

La relación entre ley y moralidad plantea problemas que durante siglos han preocupado a juristas y que el antropólogo anteriormente dejó de lado al mantener que en la sociedad primitiva la distinción entre ambas no es válida. Ni siquiera se podría decir que hayan emergido del concepto madre de costumbre. Las normas jurídicas de las sociedades autóctonas simples se transmiten a través de la memoria de los ancianos de la comunidad, pero las leyes de un país civilizado están codificadas por un poder central y deben ser aplicables a una gran variedad de comunidades, variadas tanto en relación a su cultura local como a su estatus social, y es muy sorprendente que no basten por sí mismas para dar una completa visión de lo que el antropólogo, en contraste con el filósofo político, llama estructura política. El filósofo político sólo ve la trama de la legislación, el antropólogo debe buscar un sistema de relaciones humanas. Los datos que considera deben incluir no sólo la trama explícita de la ley, sino también las relaciones sociales discretas a través de las cuales se interpreta. Por esta razón, ha sido necesario dedicar un espacio a la institución de la amistad al tratar de la estructura política. (Si se ha de considerar o no una institución, es un punto en el que no es necesario que nos detengamos.) No es de ningún modo formalizada y las mu-

chas ambigüedades que encierra, como ya se ha visto, se refieren a su rol dentro de la estructura. No pertenece a la trama legislativa, sino a otro conjunto de relaciones que tienen su origen no en el Estado, sino en los valores de la conducta personal y prescribe conductas, pero no por medio de sanciones de la comunidad. Los dos conjuntos de sanciones son muy distintos, y así, para el pueblo de la sierra, hay moralidad y hay ley.

Vamos a dedicar los tres capítulos siguientes al examen del papel que dentro de la estructura social tienen las instituciones que derivan de la comunidad del pueblo (*plebs*)¹ y que están en oposición a los poderes exteriores al pueblo, es decir, a los que han recibido una educación y al Estado. Este aspecto de la estructura del pueblo como conjunto es el que propongo llamar, aunque la palabra tiene ya otros significados, «infraestructura», puesto que subyace a la estructura formal y puesto que sus instituciones están interrelacionadas.

Por comenzar con algo, su estructura es visible en el sistema de nombrar a la gente del pueblo. Ya hemos visto cómo se adjudican los nombres formales. Todo el mundo conoce sus propios apellidos y generalmente, aunque no siempre, también los de sus padres. Pero es frecuente que la gente no conozca más que el nombre de pila de una persona y no tanto sus dos apellidos, a no ser que tenga un estrecho contacto con ella. Cuando pregunté al dueño de la taberna de la carretera el nombre del hombre que llevaba viviendo los últimos diez años en frente de él, unos cincuenta metros más adelante (su único vecino), replicó: «Francisco... Francisco..., bueno para decirlo de una vez, Francisco *el Pescadero*». Esta resistencia a usar un apodo con alguien forastero como yo (que no era conocido suyo) chocó con el obstáculo de su ignorancia. No sabía el apellido de su vecino. Pasados unos cinco minutos, gastados en pensar sobre ello, dijo: «Su apellido es Sánchez. Lo sé porque ocurre que conozco el apellido de su hijo, Sánchez.» Para el pueblo era Francisco *el Pescadero*.

Las relaciones personales, como regla general, se trazan con los nombres de pila. El apellido normalmente no se usa como forma de dirigirse a otro, aunque se dan casos. (Y no hay duda de que estos casos son por influencia del servicio militar, pues los jóvenes recién licenciados muestran tendencia a usar apellidos.) Cuando se

¹ Donde la palabra «comunidad» sea usada de modo no específico, como en el contraste entre las sanciones de la comunidad y las de la fuerza organizada, no es que se pretenda que tenga necesariamente una base estrictamente territorial. Las sanciones de la comunidad son aquellas que derivan de los contactos interpersonales donde quiera que efectivamente ocurran y ya se ha mostrado que «la comunidad de la clase media de la provincia» ejerce sanciones sobre sus miembros. La comunidad del pueblo (*plebs*) por otro lado específicamente excluye a la mayoría de ese tipo de gente de forma que ellos no participan de la vida del pueblo que vive aquí.

habla de una persona que no está presente, se usa un apodo descriptivo². El apodo no se usa nunca o casi nunca en presencia del interesado. Hacerlo sería una mala conducta, aunque la maldad exacta de tal acción dependería del apodo en cuestión. Algunos son obscenos, muchos no son precisamente halagos.

Una persona, pues, tiene un nombre de pila, que se usa para dirigirse a él, sus dos apellidos, que se usan en los contactos con la estructura legislativa de la sociedad y con el mundo exterior, pero que en el pueblo son desconocidos y su apodo, que el pueblo conoce, pero que se supone que él no. Y que, naturalmente, siempre se sabe. Siempre que su nombre aparece escrito va con los apellidos. El apodo nunca aparece escrito, porque no hay razón alguna para escribirlo en la vida cotidiana del pueblo. Con una única excepción, ocurrida cuando el Ayuntamiento envió a molineros y *hortelanos* los formularios para inscribir sus derechos sobre el agua. Las propiedades aparecían en algunos casos nombradas, como en el lenguaje popular, por el apodo de su ocupante. Parecía que el Ayuntamiento no conocía los nombres oficiales de molinos y huertos en todos los casos y acudió al nombre habitual. El nombre del ocupante anotado en el formulario era siempre el nombre propio.

Escribir es una actividad que liga a una persona con el mundo de la formalidad. La gente que tiene que entenderse con asuntos escritos es normal que conozca mucho más los apellidos, y los administrativos del Ayuntamiento saben quién es quién en el pueblo. (No hay nadie más que conozca los apellidos de todos.) Pero también saben los apodos y, aunque tienden a usar los apellidos más que otra gente, usan los apodos cuando no se trata de una cuestión oficial. En cierta ocasión estaba yo sentado en el *casino* hablando de Fernandito *Piñas* con el secretario. Nos fuimos al Ayuntamiento y cuando me referí una vez más a Fernando *Piñas*, el secretario me cortó rectificando: «Don Fernando Castro Menacho.» Creía que no era apropiado mencionar a una persona por su apodo en tal lugar, particularmente una persona de la posición de Fernando.

Existe la opinión, y no sólo entre los funcionarios sino entre el pueblo, de que los apodos son degradantes y su uso un signo de barbarie. La gente se siente algo avergonzada de que un forastero se interese por tales materias y teme que el pueblo parecerá por eso atrasado e incivilizado. (Un maestro de escuela, conocido mío, va aún más lejos al mantener que el nivel cultural de la población no avanzará en tanto persistan los apodos.)

² Un sistema similar de apodos es mencionado en Norman Douglas, *Old Calabria* (Londres, 1915). Douglas describe la dificultad de identificar a una persona conociendo sólo su apellido y no su apodo (pp. 54-56).

La mayoría de los apellidos están bastante extendidos. El promedio de extensión de un apellido en el pueblo es del 1,1%. Siete apellidos suponen cada uno algo más del 3,6%. Esto significa que un tercio del total de la población tiene uno de estos siete apellidos. La confusión se incrementa por el hecho de que de una persona puede conocerse su matronímico, pero no su patronímico. Si bien, el apodo, aunque cumple la función de identificar a la gente mucho mejor que el apellido, también puede ser hereditario, y en unos pocos casos forman genealogías rivalizando en proliferación con los apellidos. Cerca de la cuarta parte de los habitantes del valle son o «Conde» o «Gorino».

Empecemos examinando los apodos. Quizá, el tipo más común se refiere a la apariencia en un sentido puramente descriptivo: «la Ciega», «el Bisco», «los Enanos», «el Tartamudo». Todos apodos que siguen el mismo principio con el que se nombraba a los monarcas medievales. Existen también aquellos otros, igualmente descriptivos que definen a una persona por su ocupación: «el Panadero», «el Pescadero», «el Herrador», «el Electricista». Tales apodos no son más que descriptivos y merecen la inclusión en este epígrafe, pero en muchos casos la descripción no se aplica a quien los lleva. «El Panadero» no es panadero, sino agricultor. «El Cojito» camina perfectamente. «El Mellado» tiene todos sus dientes. «El Calvo» tiene pelo. «El Feo» es considerablemente más atractivo que «el Guapo». El apodo fue aplicado no a esa persona sino a su padre, a su abuelo o bisabuelo. Hasta qué punto de la genealogía haya que ir no puede decirse, porque los hombres no tienen otros datos de sus familias que los que su propia memoria pueda aportar y esta gente guarda poco del pasado.

Algunos apodos son descriptivos por analogía empleando nombres de animales, «el Piojo», «el Gorrino», «el Rana», o por asociación, «el Peo», «el Papera», «el Jeta»³. Estos ya están lejos de ser liosneros y en algunos se puede vislumbrar una nota de mofa: «el Rey», dicho a un pequeño agricultor analfabeto supuestamente muy poco refinado; «el Monarca», «el Conde», «la Marquesa», aplicados a gente que con toda probabilidad «se da aires de grandeza»; «la Peta Peligrosa», «la Santa». «La Bonita de la Ribera» se aplica con ironía a una señora que tuvo bocio. Palabras del lenguaje gitano, tales como «el Choro» o «el Pincho», se refieren a hombres no gitanos. Términos muy comunes del habla popular proporcionan apodos como «Venga-Venga» o «Justamente», que con toda seguridad tuvieron en origen un tono satírico. Otros inspirados por un suceso particular parecen ser más incisivos: «el Cuerno de Oro» (expresión idiomática que significa cornudo complaciente) fue aplicado a un señor

³ El género del artículo indica el sexo de la persona que lleva el apodo.

cuya mujer era la querida de un hombre rico. «La Parrala» fue el título de una canción popular hace unos pocos años y se le aplicó a una matrona mandona de unos cincuenta y cinco años de edad. Los más injuriosos y obscenos apodosos son con frecuencia suplementarios, usados sólo por personas en disposición poco amistosa, en tanto que los amigos continúan usando otros menos duros. La sobrina de «el Peo» afirma que su apodo era «el Sacristán», aunque otra gente parecía conocerla mejor por el antes mencionado. Hay también otros ya hace tiempo mencionados que derivan de un origen exterior: «el Turco» (el de Benamahoma), «el Billongo» (el de Villaluenga), «el Malagueño», etc. A las fincas se las conoce comúnmente por el nombre o apodo del actual o del anterior ocupante, pero en ciertos casos el nombre ha pasado a los niños que allí se han criado. Un hombre explicaba prolijamente en cierta ocasión, que determinada finca era llamada «el rancho de Niebla», a causa de la espesa niebla que había las mañanas de invierno y que el que vivía en ella fue llamado «Niebla», tomando así el nombre de la finca. Y de hecho, sin embargo, Niebla era su patronímico. Porque ocurre que patronímicos y matronímicos se adaptan para servir como apodos. Hay nombres que tienen significado de por sí, y que se prestan particularmente para esto, como «Calle», «Valle», «Pozo». El hecho de que «se adapten a servir de apodos» y no sean meramente usados como lo que son, es decir, como apellidos, puede comprobarse por el modo como se forma el femenino: «Diáñez» se convierte en «Diana», «Jarillo» en «Jarilla». En otros casos, los apodos se adaptan a partir de nombres de pila: «los Melchors» de Melchor, «los Cristos» de Cristóbal, «los Estebistas» o «el Esteban» de Esteban, «el Amparuchito» de Amparo o «la Currichila» de Curro. Otros se reconocen como forma diminutiva del propio nombre de pila y así se les llama. «Currillo», por ejemplo, es aplicado a una persona que en tiempos fue un próspero rentero, pero que se arruinó por darse al juego y la bebida y terminó siendo un mendigo. A otro mendigo se le llama «Juanillón», un nombre que contiene tanto la terminación diminutiva como la aumentativa y que fue el apodo de un famoso bandolero.

Las circunstancias que dieron lugar a muchos apodos han sido olvidadas, aunque la gente está dispuesta a improvisar una historia creíble sacada de la imaginación. «Medio Pan», «Peluquín» son nombres cuyos orígenes se han perdido. Otros se han degenerado con el tiempo, por ejemplo, «Pataleón» viene del nombre de San Pantaleón; «el Montaburra» fue originalmente «el Mataburra», un apodo que se le puso a un hombre que, volviendo una noche a su casa borracho fue a dar con su burro al río y lo dejó allí y volvió solo. El burro se ahogó. Hay otros apodos que no tienen significado conocido, como «Briole» o «el Chamongo».

Los apodos son transmisibles y pueden ser aplicados a personas de uno y otro sexo y ser usados en plural. Las anomalías gramaticales son incontables y aparentemente muy fortuitas. El femenino tiende a formarse cambiando la letra terminal por *a* o añadiendo una *a* como en «la Zarzala», «la Peluquina». «La Conda» y no «la Condesa» es el femenino de «el Conde». Pero las variantes masculinas formadas a partir de nombres femeninos dejan inalterada la *a* terminal. El artículo denota el sexo. En algunos casos no se forma ninguna variante, pero a una persona se la designa como «la de fulano» o «los de mengano».

Cuando prestamos atención a examinar qué apodos son transmisibles y según qué reglas nos encontramos con que es tan poco predecible como lo es su gramática. Los obscenos y los de fuerte crítica personal tienden a no ser transmitidos, aunque el tiempo los deja fuera de circulación y allí permanecen. Los que se componen de más de una palabra tampoco tienden a ser transmitidos porque son demasiado engorrosos para el uso común. Algunos son inventados para una persona basándose en uno u otro rasgo y duran sólo unos pocos años, después ceden ante el apodo dinástico más antiguo. Otros son suplantados por apodos más nuevos y más pícaros. Todo apodo es una herencia potencial. El apodo siempre se transmite con la sangre y quizá con más precisión haya que decir que a través de la casa (y más teniendo en cuenta los valores de esta sociedad), dado que se da el caso de un hijastro que recibió el apodo de su padrastro. En otro caso parece que el apodo se originó con el hermano mayor. Es raro que una mujer o un marido reciba el apodo del esposo o la esposa, aunque puede ocurrir. Lo más frecuente es que cada uno mantenga el apodo de su familia. Un apodo puede ser heredado de cualquiera de los padres y hay casos en los que algunos hijos heredan el de uno y otros el del otro. Hay tendencia a que los niños hereden el del padre y las niñas el de la madre, pero no es una regla absoluta. En consecuencia, el apodo y el apellido se separan y familias que tienen el mismo apodo tienen diferentes patronímicos. Se dio el caso de unos que no se tenían como parientes y yo logré descubrir que de hecho eran primos segundos.

Podría esperarse que el apodo proporcionara un principio de estructura social, de forma que aquellos que compartieron un apodo estarían de algún modo unidos a través de él. Pero no es el caso. Tener un apodo común no constituye lazo alguno. Nunca se habla de «los Condes» o «los Gorrinos» en el sentido de todos aquellos que tienen uno u otro apodo⁴. La transmisión del apodo como se ha visto de-

⁴ [En este detalle, pero no sólo en éste se ve que no hay ningún concepto de grupo que corresponda al apodo, como Pío Navarro («Los linajes apodóticos en Medi-

riva no de un principio dinástico, sino de la situación de la familia. A un niño nunca le cae el apodo de su abuelo si su padre no lo ha llevado también (a menos que, como ocurre en un caso, fuera criado por el abuelo). Un niño lleva pues el apodo del abuelo sólo porque lo ha recibido de su padre o de su madre. Cualquiera otra extensión es sólo obra del tiempo y la naturaleza. Un apodo puede decirse que define a una persona en la comunidad o como él mismo, o como el hijo de alguien, o como miembro de una casa. Hay cierta diferencia entre estos dos tipos de apodos y hay gente que tiene el apodo personal y también el apodo de la familia. A José María *el Conde* también le llaman «Tío Bigote», porque lleva unos grandes bigotes, cosa rara entre agricultores. En cuanto el Conde, se le define como hijo de el Conde, hermano del señor Andrés *el Conde* y otros. Como tío Bigote se le define por sí mismo. Es significativo que aquellas personas que se destacan en virtud de una conducta poco convencional, usualmente tienen un apodo personal. Las personas más convencionales tienden a llevar el apodo de uno de los padres.

Hay en Zahara una familia llamada «los Gorrinos», relacionada con los Gorrinos del valle. Esto es excepcional. Como regla general un apodo se lo pone el pueblo a uno de sus miembros y cuando se cambia de sitio normalmente lo pierde. Para empezar es casi seguro que le llamarán por el lugar de origen, pero después lo más seguro es que su nuevo pueblo encontrará un nombre apropiado para él. Puede que no se le vea de la misma manera que en su pueblo de origen. Y en ningún caso se le verá como el hijo de tal casa en particular, dado que es un recién llegado.

El apodo define a una persona en sus relaciones con la comunidad y le define por su origen, su familia, su lugar de nacimiento, su oficio o su característica más relevante a los ojos del pueblo. La gente de profesiones liberales no tiene apodo sino que se les designa por su profesión, «el veterinario», «el médico», «el farmacéutico». Es sólo de esta forma que entra en la comunidad. Por la misma razón, los *señoritos* raramente reciben apodos. No sólo no se espera que reciban bien tales cosas, sino que no pertenecen al pueblo (*plebs*) ni a la comunidad que el apodo define. Sólo uno, «el Señorito», es llamado por un apodo y se aprecia en esto el reconocimiento del hecho de que su relación con la comunidad es más plena que la que hay con cualquier otro terrateniente. En ésta como en otras cosas, está chapado a la antigua. La relación de los *señoritos* con el pueblo es hoy

na», en *Ethnica*, 13, 1977, pp. 103-127) quisiera que fuera el caso en el pueblo de las Alpujarras estudiado por él.] (Vid. también S. Brandes, «The Structural and Demographic Implications of Nicknames in Navanogal, Spain», en *American Ethnologist*, 2 (1), 1975, pp. 139-148. [N. del T.]

más distante e impersonal que hace cincuenta años. En tiempos fueron parte del pueblo. Hoy no lo son. En aquellos días se les ponía apodos, así al suegro del «Señorito» se le llamaba «Orejón», a pesar de ser el *cacique* de Grazalema.

El apodo es una de las formas en las que operan las sanciones de la comunidad. Un apodo injurioso molesta mucho, aun cuando nunca se use en presencia del afectado. Se necesitan muchos años de amistad para poder llamar a cierta señora «la Rabona». Entonces, llena de autocompasión, contaba ella la historia del origen de su apodo, en medio de una perorata contra los vecinos y la naturaleza humana en general. «Todo es envidia», se lamentaba, «en este pueblo, todo es envidia.» Por otro lado, los apodos que pasan de generación en generación ofenden poco. Ser llamado «el Calvo» cuando se tiene una hermosa cabellera no puede ofender a nadie. Los Condes o los Gorriños aceptarían ser nombrados así en una situación de confianza con un amigo. Además, cuando la gente menuda utiliza un apodo en la calle lo usual es no contestar. Sin embargo, Isabel *la Marinista* dice: «... cuando escucho que se dirigen así a mí en público, contesto. No es ninguna deshonra». El suyo, que deriva del patronímico de uno de sus bisabuelos puede no tener intención maliciosa, pero de otros no se puede estar tan seguro de cómo se usan y prefieren no arriesgarse a la humillación de contestar, no vaya a ser que se rían de uno. Cuando se oye mentar el apodo de uno en las coplas del *Carnaval* cantadas por un grupo de anónimas voces burlonas, con toda seguridad va con la intención de humillar.

No hay duda de que es el carácter extremadamente denso que tienen las relaciones lo que proporciona fuerza a las sanciones del pueblo. Entonces no hay modo de evitarlas, a no ser que uno se marche fuera. Además, el código de las buenas formas ordena que hay que guardar respeto por el amor propio de los demás. La conducta agresiva e insultante es muy «fea» porque es proclive a terminar en pelea. Y las peleas son feas. La gente «no dice a las claras lo que piensa». Es cierto que las peleas surgen a veces entre los jóvenes durante las fiestas, cuando han bebido mucho, pero se detienen porque los que están presentes impiden que puedan convertirse en combatientes. La seguridad de que no se va a permitir una pelea es lo que da a los combatientes la posibilidad de mostrarse muy bravucones. Ese es el comentario popular más viejo y más cínico. La gente no va a llegar a las manos, porque toda violencia dentro del pueblo es mala. Si después de todo se dan peleas son en secreto, intentando no tanto triunfar sobre el oponente sino dañarle para satisfacción propia. Entonces preparan una emboscada de noche y le tiran piedras, sin que sea posible saber quién ha sido. Cuando la enemistad entre dos individuos llega al punto en que no pueden mantener la ficción de una relación

correcta, la gente dice que «fulano y mengano no se hablan». Un acuerdo tácito permite esta falta de comunicación mutua. Tal gente pasa largas temporadas evitando encontrarse y cada uno respeta el acuerdo tácito. Por ningún motivo una persona se unirá a un grupo o entrará en una tienda donde haya alguien con quien no se habla porque el código de las buenas formas exige trabar contacto con los que están presentes, dado que la idea de que la gente es sensible a la reacción de los demás es la piedra sillar sobre la que la comunidad está construida. Cuando uno desea molestar a otro debe hacerlo con cuidado y sutilmente, ya sea hablando mal de la persona a espaldas suyas o poniéndole en vergüenza haciendo correr algún infundio que siempre, si es que se da por ofendido, hay que declarar dicho sin intención y por lo tanto de modo inocente. Como esta prohibición se aplica sólo en privado y queda disimulada en el anonimato de la acción grupal, es posible emitir el más grave de los insultos impunemente. Del mismo modo que las sanciones de ciertas sociedades primitivas, son ejercidas no a través de una institución formalmente reconocida sino a través de la acción violenta de la comunidad entera, cuyos miembros están libres de la culpa que tal acción tendría de ser individualmente realizada, así el pueblo, a través de la imposición de un apodo, castiga al inconformista, de modo que el vecino en concreto queda libre de la culpa que pudiera suponer una ofensa por injurias. No es fulano ni mengano quien pone el apodo, sino *el pueblo*.

El mismo espíritu de sátira social, la misma envidia, inspira otra institución que vela por las normas morales del pueblo, la *cencerrada*. Esta costumbre ha sido descrita extensamente por escritores del folklore europeo, porque no es conocida sólo en España, sino también en Francia y otros países. En algunos puntos es similar a la burla pública que hace tiempo se practicaba en zonas rurales de Inglaterra⁵.

La *cencerrada* andaluza se describe generalmente como una forma de celebración del segundo o tercer matrimonio de una persona viuda, sea hombre o mujer. La noche de bodas, los muchachos del pueblo bailan calle arriba, calle abajo de la casa nupcial con cencerros atados a la cintura. Llevan también cuernos de vaca, botes de hojalata y con ayuda de tales instrumentos hacen tanto ruido que, con toda seguridad, la nueva pareja no podrá conciliar el sueño en toda la noche. Era tradicional en Grazalema hacer una *cencerrada* la víspera de San Pedro y en otras fechas se celebraba también de la mis-

⁵ Cf. la descripción de «skimity ride» en Thomas Hardy, *Mayor of Casterbridge*, o la «carrera» en A. L. Rowse, *Cornish Childooch*.

ma manera en otros lugares. La costumbre, sin embargo, no es bien vista por la autoridades y ha sido tarea de la guardia civil suprimirla. Está mencionada expresamente en el Código civil⁶ como «ofensa contra el orden público».

Sin embargo, y a pesar de haber sido objeto de persecución por las fuerzas de la ley se sigue aún practicando en los pueblos de la sierra. En Grazalema recibe el nombre de *el vito*. Y en Ubrique es conocida como *la pandorga*. El nombre de *el vito* le viene de un baile tradicional, asociado por la velocidad de sus pasos, con San Vito. Hace tiempo que no es tan popular, pero aparentemente era una variedad de *bulería*, un tipo de baile fuertemente imbuido de sátira. Las palabras de *el vito* buscan la burla sin tapujos.

Un minucioso examen descubre que la costumbre a la que este nombre se refiere es algo diferente a lo que suele describirse como *cencerrada*. Los famosos *vitos* que aún se mantienen vivos en la memoria no tuvieron lugar en el pueblo de Grazalema, donde la guardia civil presumiblemente no los hubiera permitido, sino en el campo y particularmente en el valle, más abajo de la población. Sin duda esto se debió a la no presencia de la guardia civil, porque cuando en 1951 fue retirada de Montecorto, se dio uno dentro del pueblo. Además, no fueron provocados por el matrimonio de personas viudas, sino en respuesta a la flagrante inmoralidad de personas que, estando casadas, abandonaron su familia y pusieron casa con otra mujer. Cosa difícil de hacer dentro del pueblo, ante la cara de los vecinos, salvo que no se tenga ni pizca de vergüenza. Habría que hacer notar también que la guardia civil podría teóricamente haber entrado en acción en tal caso, puesto que el adulterio es una ofensa criminal. (La ley contra el adulterio fue abrogada durante el período en el que el divorcio civil fue admitido y este hecho puede haber influido en el caso que se relata más adelante.) Finalmente, *el vito* es una ordalía más duradera y más violenta que lo que la idea común de lo que es una *cencerrada* supone. Una parte esencial de él es la composición y continua repetición de canciones de marcada obscenidad contra sus víctimas.

El más famoso de los *vitos* de Grazalema ocurrió hacia 1930. Un hombre llamado Jacinto *el Conde* abandonó a su mujer e hijos que permanecieron en el pueblo y puso casa en un viejo molino del valle con Mariquilla, la hija soltera de otro agricultor del valle, «una que andaba con quien quería», o sea que tenía mala reputación. Como ese *vito* no se ha visto otro ni antes ni después. Doscientas personas se reunieron una noche y no sólo chiquillos, sino también gente ca-

⁶ Artículo 570. Cf. también E. Calatayud Sanjuán, *op. cit.*, p. 614.

sada. Jacinto pidió protección a la guardia civil, que acudió y aunque metieron en prisión a algunos, a la noche siguiente había otros tantos. La guardia civil vino un montón de veces y confiscaron la gran «campana de la nieve», una campana que era tan pesada que se necesitaban dos hombres para transportarla y que, anteriormente, la habían usado los que cogían nieve en la montaña. Los de la burla la habían pasado moradas para sacarla a escena. La guardia civil pronto se cansó de dar protección a Jacinto y el pueblo, satisfecho por haber conseguido una victoria, redobló el *vito*. Con el fin de escapar, la pareja culpable cambió de casa y se fue a vivir a una finca desde donde se divisa el valle inferior y que estaba mucho más lejos del pueblo, pero la gente les siguió y los de Montecorto, que ahora estaban más cerca, se les unieron.

Aparte de hacer sonar cuernos y cencerros, la gente esculpió pequeñas figuras de barro con cuernos y las colocó donde él pudiera encontrarlas al día siguiente, y, en más de una ocasión, ataron con alambres la puerta de la casa de la finca, de forma que no pudieran salir y entonces les metieron un cañón de escopeta por el techo y a través de él les cantaron las coplas. Se dice que el *vito* duró tres meses y que algo dentro de Jacinto, cerca de su corazón, estalló y le mató⁷.

Jacinto parece haber sido la víctima principal de las coplas, pero también se cantaron otras a Mariquilla y no eran menos duras. El reproche contenido en ellas no se refiere al abandono de su mujer e hijos, aunque no hay duda de que esta circunstancia fue responsable de la intensidad de los sentimientos que sobre este asunto tenía el pueblo. Le denigraban como cornudo y la razón dada una y otra vez del propósito del *vito* era advertirle del tipo de mujer con el que estaba tratando. Esto es claramente una especie de racionalización. He aquí algunas de las coplas más moderadas:

*«El pobrecito del Conde
no se puede poner sombrero,
tiene los cuernos revueltos
como si fuera un carnero.»*

*«Si la cabeza del Conde
tuviera bombillas,
brillarían tanto
como la exposición de Sevilla.»*

⁷ La muerte es frecuentemente atribuida a una causa emocional, un susto o una depresión son las más comunes. Las tormentas son muy temidas por esta razón. Que el *vito* haya podido llegar a matar a Jacinto no es algo increíble, sino que por el contrario es justo lo que podría esperarse que ocurriera.

(En 1929 hubo en Sevilla una famosa exposición internacional.) A uno de sus hermanos que fue a visitarle se le cantó lo siguiente:

*«Ten cuidado con tu hermano
que es un caballo semental,
ten cuidado con la rubia
que te le va a pescar.»*

Antes de considerar las implicaciones teóricas del *vito* puedo aportar otro ejemplo. En 1946 (más o menos) el Cortadillo adoptó el compromiso de casarse con una viuda, una chica unos once años más joven, cuyo marido había muerto en la guerra. En el otoño ella se unió a los recogedores de aceituna en la finca del Cortadillo junto a sus otros cuñados y cuñadas. Le hicieron un *vito* que duró tres o cuatro noches. Las coplas que cantaron eran personales y subidas de tono, pero no tanto como las que se cantaron a Jacinto *el Conde* y Mariquilla. Cuando quedó claro que no estaban dispuestos a desistir, los hermanos del Cortadillo quisieron hacer entrar en razón a los bromistas haciéndoles ver que la pareja ni estaba casada, lo cual habría proporcionado la excusa tradicional para el *vito*, ni estaban *juntos*, puesto que ella dormía arriba en el sobrado y él con sus cuñados, abajo. Los bromistas se retiraron durante un rato y luego volvieron para cantar:

*«El pobre del Cortadillo
ni está junto ni está casao,
porque ella duerme arriba
y él duerme abajo.»*⁸

Al segundo intento, sin embargo, los hermanos tuvieron éxito en las negociaciones y se acordó la paz.

Como ejemplo final, valga el *vito* del señor José Puente («Tío Puente»). Un viejo agricultor, famoso por sus chistes y su buen humor, que se marchó de su finca llegando ya a los ochenta cumpleaños, para vivir en una pequeña casa cercana, donde una criada de diecisiete años le cuidaba. Los vecinos decidieron darle el *vito*, fingiendo que creían que era el amante de su criada. El viejo les ganó por la mano haciendo ver que su gracia no se había deteriorado y admiró a todo el mundo contestando con coplas a cada una de las que compusieron contra él. Acabó incitando a los bromistas a beber vino en su casa. De ningún caso fue éste el *vito* menos serio.

⁸ [La posición masculina es encima. Estar debajo de una mujer es una inversión que implica carencia de masculinidad.]

Hay que subrayar algunos puntos. El *vito*, contemplado como una «sanción jurídica» se aplica, al igual que ciertos artículos del Código Penal sólo al flagrante quebrantamiento del código moral. El pueblo reacciona no cuando su código moral es eludido, sino sólo cuando directamente se le desafía. Aunque raramente se ha dado en casos de una relación inmoral mantenida con visitas habituales, sino, sobre todo, cuando los bromistas eran capaces de asegurar que el visitante habitual se encontraba en el lugar esperado a la hora esperada. Circunstancias de índole práctica impiden operar de otra manera.

Un segundo punto es que, claramente, no siempre se da. Hace tiempo que dentro del pueblo no ha sido posible hacerlos, aunque haya habido ocasiones en la que se ha hecho de forma atenuada, porque el comandante del puesto de la guardia civil y el resto de autoridades no lo ven con buenos ojos. Hay que recordar que no es que esté ordenado hacerlo por orden judicial, sino por el deseo de un número suficiente de jóvenes que les apetece pasar la noche de esa forma más que de cualquier otra. En consecuencia, para que surjan tales sentimientos hacia una persona, ésta debe pertenecer totalmente a la comunidad, debe ser alguien en quien dicha conducta se considere altamente escandalosa y concerniente al pueblo. Hay ciertas personas, gitanos y sinvergüenzas reconocidos, cuyas acciones no se ve que sean merecedoras del estallido de la indignación popular. Nada suyo podría sorprender al pueblo, pues se les sitúa fuera de los límites del espacio de la comunidad moral.

El *vito* es un estallido de la ridiculización agresiva por parte del pueblo anónimo contra alguien que ha transgredido una norma. Un estallido provocado, puede decirse, por una manifestación de sexualidad antisocial. No hay violencia asociada con él y se hace al amparo de la noche. Las voces burlonas surgen de la oscuridad, pero cuando el hombre enrabiado sale de su casa a enfrentarse con sus asaltantes, no encuentra a nadie. Sólo el sonido de los cencerros, los cascabeles y las carcajadas distantes. ¿Qué puede hacer? Si invita a los bromistas a vino o a café, entonces se acaba, suele decirse. Si no, entonces continúa y va a peor. Si uno es listo, sonríe, lo toma a bien e invita a los que le insultan a ser sus huéspedes, «aunque por dentro esté negro». Pero aun entonces es cuestión de ellos decidir si aceptan o no el ofrecimiento de hospitalidad. Si no, entonces la víctima se ha humillado para nada y su orgullo por los suelos es recompensado con un soplido de cuerno o una sarta de carcajadas. Una vez que aceptan, entonces el anónimo pueblo desaparece y los que avanzan a la luz son individuos que ya reasumen las relaciones personales. En el caso de Jacinto *el Conde* no hubo solución. Mantuvo y agravó su desafío al pueblo llamando a la guardia civil. Si no, después de cantar coplas de tanta violencia y crudeza, los bromistas hubieran estado dis-

puestos a salir y reasumir sus relaciones personales. En el caso del Cortadillo acabaron por hacer las paces, gracias a los buenos oficios de la familia, aunque, como se ha visto, no al primer intento.

Es la personalidad social y no la persona de la víctima la que es objeto de esta sanción. No es dañado, sino humillado, degradado y arrojado —como así fue— de la comunidad moral del pueblo que se había convertido en anónimo y hostil. Debe expiarlo por medio del sacrificio de su orgullo antes de ser aceptado de nuevo o bien ha de permanecer como un exiliado moral, un sinvergüenza.

Por el contrario, la costumbre de la *cencerrada* dada a un matrimonio de personas viudas no es más que una aplicación semiseria de la sanción. No puede ser una manifestación totalmente seria de oprobio, puesto que la Iglesia y el Estado permiten volver a casarse. Pero es una manifestación de resentimiento frente a ese egoísmo que es el enemigo del orden social. «¿Qué va a hacer ella casándose de nuevo?», dice la gente, «ya tiene hijos.» O «Ahora que estamos solos», dijo un viejo agricultor después de que su mujer abandonara la habitación, «le diré a usted lo que son las mujeres. Son el demonio si no permanecen sujetas a un hombre.» Así es como concluyó una conversación sobre una viuda que se había vuelto a casar. El sistema de valores del pueblo es profundamente monógamo y cualquier retorno, después de que una persona se ha casado, al romanticismo prematrimonial por parte del hombre o de la mujer aparece como un desafío a estos valores ⁹.

Hubo anteriormente una ocasión en la que las sanciones del pueblo estaban institucionalizadas de otra forma. Hace ahora quince años que no se practica y la memoria no es muy de fiar. Era la fiesta del *Carnaval*, fiesta tradicional que abre el período de Cuaresma ¹⁰. Como en otros países europeos, era un tiempo de licencia especial e inversión del orden social. Tuvo un carácter anticlerical y político durante los años que precedieron a la guerra civil y el Gobierno actual lo prohibió ¹¹ con la excusa de que si a la gente se la permitía disfr-

⁹ Cuando hay niños de un matrimonio anterior, un segundo matrimonio no puede crear una familia satisfactoria, porque los niños deben ser tratados todos por igual y los padres de hecho no suelen tratar del mismo modo a un hijo que a un hijastro, aun cuando están igualmente relacionados con ambos. De ahí viene la creencia de que los padrastros, y sobre todo la madrastra, siempre son malos, que es la razón usual que se aduce para desaprobar el volver a casarse.

¹⁰ En muchas partes de España otras fiestas del solsticio de invierno presentan las mismas características. Su relación ha sido estudiada por J. Caro Baroja, *Análisis de la cultura* (Barcelona, 1949), pp. 183 y ss. [Y sobre todo, *El carnaval, análisis histórico-cultural*, Madrid, 1965, Taurus. (N. del T.)]

¹¹ [La prohibición no afectó a algunos lugares privilegiados como Ciudad Rodrigo, Cebreros, Cádiz, Santa Cruz de Tenerife, Vilanova i la Geltrú, etc. El Gobierno

zarse, aprovecharía la situación para saldar cuentas pendientes, puesto que un rasgo esencial era que la gente se disfrazaba de máscaras. También tenía el carácter de tiempo de sinvergonzonería autorizada, de ahí el dicho «En Carnaval todo vale». La inversión de los valores se ejemplificaba en las relaciones entre los sexos. Se le daba el nombre de «el festival de mujere'» y se suponía tiempo propicio para encontrar *novio*. Durante el Carnaval había chicas que invitaban a los muchachos a bailar, que les preguntaban que si se querían casar con ellas, etcétera.

*«Ya viene el Carnavalito
el festival de mujere',
a la que no le caiga novio
que espere al año que viene.»*

Se jugaba a un juego en el que los *compadres de carnaval* se encontraban uno a otro por un sistema de azar y luego permanecían unidos durante el resto de la fiesta. Y de esta forma personas que sufren de excesiva timidez resolvían sus dificultades. Se dice que muchos *compadres de carnaval* se hicieron *novios* una vez que pasaba la fiesta y, consecuentemente, muchos felices matrimonios se originaron por esta costumbre. Otra gente, por el contrario, desaprueba el *Carnaval* porque, dicen, era un tiempo en el que hacían «cosas feas» aquellos que tampoco tenían mucha vergüenza en tiempo normal y se aprovechaban de la licencia especial, que el *Carnaval* concedía, para hacer un uso exagerado de ella.

En relación con las sanciones morales del pueblo, las canciones de *Carnaval*, cantadas por bandas de gente disfrazada tenían particular importancia. Era necesario autorizar cierta sinvergonzonería para cantarlas, pues representaban la exposición pública de la cosecha anual de cotilleo. Durante semanas, antes de la llegada del *Carnaval*, quienes tenían tan peculiar talento se pasaban noches enteras dedicados a componer tales canciones y a exponer en ellas todo acontecimiento notable ocurrido durante el año. Cosas que habían quedado ocultas durante muchos meses, se sacaban en una copla en el *Carnaval* cantada entre risas por personajes enmascarados que iban danzando calle abajo. Los comerciantes que habían empleado balanzas amañadas, los empleados municipales que habían abusado de su posición, se encontraban entonces ridiculizados, pero muchas de las coplas intentaban revelar relaciones ilícitas entre personas de uno y

sin duda temía que fuera una ocasión para ejercer la crítica política y social e incluso para un motín, como se dio el caso en siglos anteriores.]

otro sexo. A través de la voz enmascarada del pueblo, el *novio* cuya *novia* le había engañado, mientras él estaba fuera, era advertido de su condición y exhortado a quitarse los cuernos de encima. Algunos reconocen que las canciones de *Carnaval* han sido los guardianes de la fidelidad matrimonial y prematrimonial. El supuesto incremento de infidelidad se atribuye frecuentemente a su supresión. «En estos días nadie sabe dónde está, porque ¿quién hay que se atreva a decirle a uno una cosa como ésa?»

Capítulo 12

LEY Y MORALIDAD: 2. BANDOLEROS Y GITANOS

Tanto la sanciones legales como las morales de esta sociedad prescriben un código de conducta, pero ambos códigos están muy lejos de ser idénticos. Una acción no es mala porque vaya contra la ley, ni un juicio es necesariamente justo porque se atenga a ella. Lo que antes se ha expresado como «desconfianza hacia la justicia legal» no es de hecho más que un reflejo de esta distinción. Es decir, hay un amplio campo de conducta que está prohibida tanto por los valores legales como por los valores morales, son los delitos contra las personas, la propiedad, etc. Pero también una gran parte del Código Penal le es moralmente indiferente al pueblo, mientras que inevitablemente mucho de lo que se considera malo está libre de acusación penal.

Finalmente, hay una esfera en la que los dos conjuntos de sanciones, en vez de reforzarse uno a otro, entran en conflicto. La gente ve mal los controles económicos instituidos por el Gobierno y a aquellos que intentan hacerlos cumplir. Cooperar con el Gobierno denunciando a alguien ante el inspector es un acto de traición contra la comunidad. Llevar ante la ley a un vecino por un asunto menor no es ético, como entre los niños de escuela tampoco lo es acusarse ante

el maestro. Los casos periódicos de hurtos menores que ocurren en el valle no se llevan ante la ley en tanto se piense que el ladrón es uno de los habitantes del valle. Se adoptan acciones privadas contra el robo y si se pilla al ladrón *in fraganti*, se le da una paliza. El que un hombre pobre, cuando está necesitado, apañe lo que pueda de la propiedad de un rico o lleve a pastar a sus cabras ilegalmente a una de las fincas grandes no es considerado inmoral. Es mayor inmoralidad que algunos pasen hambre mientras otros nadan en la abundancia.

Por otro lado, a veces se invocan sanciones legales contra las instituciones que preservan la moralidad del pueblo, contra el *vito* o contra las actividades de aquellas personas de las que se va a hablar a continuación, que, en la terminología del código moral, «abusan de la credulidad del público». La ley protege al adúltero de las sanciones del pueblo y al ladrón de la *sabia* que le acabará descubriendo.

Una vez más la posición intermedia del grupo dirigente entre el Estado y la comunidad se pone en evidencia por sí misma. Ellos, o algunos de ellos, tienen el deber de aplicar las sanciones de la fuerza organizada, pero también son miembros de la comunidad. Aunque contemplan la ley de una forma más amplia que lo que hace el pueblo, no la confunden con la moralidad. Es sobre todo el instrumento que les proporciona los medios para gobernar. El incidente descrito en la página 76 es un ejemplo de cómo el uso que hacen de este poder esta influido por consideraciones morales ¹.

El carácter de ciertos personajes, típicos de Andalucía, se entiende mejor cuando se distingue entre las sanciones de la moralidad y las de la fuerza organizada, aplicándose las primeras por medio de las costumbres tradicionales y el sistema de valores que el pueblo tiene respecto a la estructura de las relaciones personales, y las segundas por medio de las instituciones políticas formales y el código de la ley de Estado.

El bandolero es un personaje tradicional y pintoresco en Andalucía. Ya se daba aquí en tiempos de Cicerón y desde entonces ha permanecido de una manera constante. En tiempos recientes, se ha hecho de él una figura romántica y se ha convertido en el héroe de un género literario que puede ser comparado con el *western* americano. Hoy es uno de los héroes del cine. La figura literaria surgió de la tradición popular de forma similar a todo lo que rodea a Robin Hood. Su esencia la expresa muy bien una copla que se refería originalmente a Diego Corrientes, un famoso bandolero del siglo XVIII, pero que también puede oírse aplicado a otros:

¹ Más adelante se tratará de los valores en los que se fundamentan tales consideraciones morales y de la medida en que los valores de la gente educada son idénticos a los del pueblo (*plebs*).

«Diego Corrientes,
el ladrón de Andalucía,
que a los ricos robaba
y a los pobres socorría.»

Según Bernaldo de Quirós ², parece estar poco justificado afirmar eso de Diego Corrientes o de cualquier otro bandolero del pasado, con excepción de José María *el Tempranillo*, cuyo estilo y gallardía impulsó enormemente la leyenda en los primeros años del siglo XIX. Esta figura sorprendente de la que Merimé dejó un retrato en su *Voyage en Espagne* es el héroe de muchas de las historias que se cuentan en Grazalema. Una de las más populares dice que yendo un día a través de la campiña de Montecorto, se encontró con un pobre rentero que iba montado en su vieja y desbaratada mula. José María se dio cuenta de que sería mejor que tal mula estuviera muerta y, cogiendo su pistola, la mató. El pobre hombre se quedó compungido porque era el único animal que poseía, pero José María le dijo que fuera a un *cortijo* cercano y buscara un animal joven y lo comprara. Le arrojó una bolsa de dinero que contenía la cantidad requerida para la compra. El hombre hizo lo que le había dicho y compró la mula y, no mucho más tarde, José María espoleó a su caballo, llegó al cortijo y sacando sus pistolas recuperó su dinero. Esta historia es uno de los tópicos del bandolerismo, pues se cuenta en cualquier sitio acerca del héroe bandolero local. Históricamente más creíble es aquella que registra que tenía una amante en un pueblo de la sierra y que asistió al bautismo de su hijo en la iglesia de Grazalema. Obtuvo el perdón del rey siendo joven aún y pasó al servicio real como guardia de los correos de Andalucía. Fue asesinado cuando defendía un convoy del asalto de uno que, anteriormente, había sido su lugarteniente. En tiempos recientes, principalmente se han hecho bandoleros, hombres que, ya por haber cometido un crimen o por evitar el servicio militar, se echaron al monte para no ser capturados por la guardia civil y han vivido de mala manera, robando en *cortijos* aislados o secuestrando a algún miembro de una familia rica para pedir un rescate por él. Los bandoleros han tomado distintos colores políticos según las épocas. Los del período de postguerra fueron originalmente oficiales de las fuerzas republicanas, y recibían armas del extranjero. Se les llamaba *los rojos* o *los de la sierra* y fueron activos en la zona de Grazalema hasta 1951.

² Bernaldo de Quirós y Ardila, *El bandolerismo*. [Hobsbawn, o. c., ve a los «bandoleros sociales» apoyados en un mito. En el *mezzogiorno* italiano los bandoleros eran mucho más numerosos que los de aquí en tiempo de Zugasti y estaban coaligados con los poderes políticos y sociales locales.]

El trasfondo demográfico del problema del bandolerismo ha sido subrayado desde hace mucho tiempo. La colonización, en el siglo XVIII, de las llanuras que rodean a Córdoba fue llevada a cabo con el pretendido objeto de proteger los caminos principales de los bandoleros que hacían peligrar las comunicaciones entre Madrid y esa región³. Bernaldo de Quirós observa⁴ que las principales características de la estructura social del campo son responsables del bandolerismo andaluz y enumera las siguientes:

1. El *latifundismo*, la propiedad y explotación de la tierra cultivable en grandes unidades.
2. La ausencia de clase media⁵.
3. La gran masa de proletariado agrícola «casi enteramente sin raíces, sin tierra, viviendo..., al lado y a la vista de la aristocracia territorial, siendo testigos de su poder, ociosidad y riqueza, mientras que ellos pasaban hambre e injusticia...».

También anota que en Extremadura, donde se dan las mismas circunstancias no hay tradición de bandolerismo. Aunque infortunadamente deja de señalar que hay también una floreciente tradición de bandolerismo en las partes montañosas de Andalucía, donde las condiciones que él define no son generales y en especial en la serranía de Ronda.

Ronda es como una capital de provincia para los pueblos de la sierra. Como Jerez, posee una aristocracia residente. Los pueblos del Sur, en el valle del río Genal son pequeños, de menos de mil habitantes y situados en zonas agrestes. La tierra cultivable de estos pueblos y gran parte del bosque bajo está dividida en pequeñas propiedades. Las grandes extensiones ganaderas son propiedad del Estado y de la aristocracia de Ronda, que también es propietaria de mucha de la mejor tierra que rodea a la propia Ronda. Un artículo admira-

³ Cf. Julio Caro Baroja, «Las "nuevas poblaciones" de Sierra Morena y Andalucía», en *Clavileño*, 1952, núm. 18. También Bernaldo de Quirós, *Los reyes*, etcétera.

⁴ *El bandolerismo*, p. 71.

⁵ Lo que Bernaldo de Quirós parece querer decir con tal afirmación, y es algo que se dice frecuentemente respecto a Andalucía, es que la sociedad está compuesta sólo de ricos y pobres, que no hay clase media en el sentido de gente de posición económica intermedia. Esto es a todas luces incierto, aun en las áreas en donde el *latifundio* está más acentuado. Lo que falta no es la categoría de gente de riqueza intermedia, sino el tipo ideal del *bourgeois*, diferenciado por ocupación, lugar de vivienda y valores de los terratenientes y de los trabajadores agrícolas. Donde todos viven en poblaciones, el término «burguesía» (tomado en sentido literal) claramente llega a no ser significativo. Díaz del Moral usa el término *burguesía agricultora* refiriéndose a esta clase. (Véase cita en p. 44). [Lo que falta en Andalucía no son gente de una posición económica intermedia entre ricos y pobres —en Grazalema se le llama «los de medio pelo»—, sino el concepto de una clase media opuesta a la vez a los *señoritos* y a la *plebs*.]

ble en *Estampa*, 1934, examina la situación del bandolerismo en esta región:

«De la misma manera que en algunas regiones hay pueblos que rivalizan en producir más y mejores toreros, aquí lo hacen con los bandoleros.» Es un guardia civil el que está hablando al periodista. «Hay cinco o seis de Parauta y si usted viera lo orgullosos que se sienten los vecinos de ellos...» Toda la gente de la sierra protege a Flores (un bandolero). «En Igualeja el pueblo está del lado de Flores. Todos son espías que vigilan cada uno de nuestros actos. Sólo podríamos llegar a cogerle por una traición y nadie va a traicionarle porque en seguida se vengarían de él.» El guardia civil lo ve como un sistema permanente: «Cuando uno muere, ya sea bandolero o guardia civil, entonces otro viene a reemplazarle y el juego comienza de nuevo...»

Se cuenta una historia de otro bandolero, Juan *el Nene* de Igualeja, descrito como *bandido de honor*, que atacaba sólo a los que habían cometido injusticias, castigaba a los campesinos que se emborrachaban y pegaban a sus mujeres y daba limosnas a los necesitados. Después de doce años se entregó y fue perdonado.

Las víctimas de estos bandoleros eran los *caciques* y agricultores ricos ⁶. Los grandes terratenientes, por el contrario, entraban en pactos de no agresión con ellos. Una señora de la aristocracia explicaba este sistema: «El bandolero respeta nuestras propiedades y las vidas de nuestros trabajadores y de hecho los protege. Por nuestra parte nosotros nunca le entregamos.» Intentaba explicar que, cuando quería visitar una de sus propiedades lejanas, Flores le acompañaba porque, como ella decía, había muchos landronzuelos por los contornos.

Los diferentes sectores de la comunidad se alian entre ellos en formas diversas según la localidad. Las únicas constantes que pueden encontrarse son la relación entre el bandolero y la guardia civil y la relación de ambos con el pueblo. En comunidades tales como el pueblo andaluz no es posible ocultarse, como ocurre en una gran ciudad. Una persona que está fuera de la ley debe marcharse fuera, a la ciudad, donde sus modos campesinos le harían sospechoso, donde su lenguaje, vocabulario, vestido y maneras le delatarían como perteneciente a la montañas y donde a menos que disponga de un contacto fiable sería pronto aprehendido, o bien debe echarse al monte, siempre y cuando mantenga contactos fiables en su propio pueblo. Su

⁶ La víctima típica hoy es el agricultor que ha hecho mucho dinero con el mercado negro. Y no es sólo que la gente de estatus social más alto es más difícil de atracar. (Cuando la familia de don Antonio estaba residiendo en La Pileta había allí siempre una pareja de la guardia civil de servicio.) Los bandoleros también saben que a mayor importancia de la persona atracada, mayor será el alboroto en la zona y la demanda de medidas contra ellos.

oposición a la guardia civil le asegura la simpatía de gran parte del pueblo. Teóricamente, es un fuera de la ley y en cierta medida un personaje romántico y honorable, pero no un inmoral. Es un hecho que permanece como miembro de la comunidad moral, al menos en relación a ciertos sectores de ella, de forma que es capaz de subsistir fuera de la ley. Cuando los ganaderos comienzan a dar informes sobre él a la guardia civil, cuando sus amigos del pueblo dejan de proporcionarle alimentos, entonces es el fin de sus fechorías. Una comprensión clara de este problema fue la causa de la reciente desaparición del bandolerismo en la sierra. La guardia civil, incapaz de capturar a los elusivos y bien armados «rojos», concentró sus esfuerzos en sus contactos en los pueblos⁷. Hallando sus fuentes de abastecimiento en peligro, los bandoleros empezaron a saquear a los ganaderos, que reaccionaron traicionándoles ante sus perseguidores.

Dado que no es moralmente un descastado, la reintegración del bandolero en la sociedad fue tradicionalmente más fácil que la de otros malhechores y no debe sorprender el número de bandoleros que, a lo largo de la historia de Andalucía, obtuvieron el perdón real y pasaron a tener una vejez respetable. De Pasos Largos, un bandolero de Ronda del siglo XIX, se dice que llegó a ser guarda de una finca a la que le enviaron preso por robar, y hay otros ejemplos de bandoleros que, retirados de transgredir la ley, se convirtieron en sus defensores. Viene a la memoria una pauta similar en otra esfera social que no es menos corriente en Andalucía, es la registrada en la historia de don Miguel Mañara, el rebelde contra la moral sexual de su sociedad que acabó sus días dando muestras de extrema penitencia y humildad.

El *contrabandista* es otro personaje pintoresco y tradicional. La demanda de tabaco extranjero fue quizá la causa de su importancia en el siglo XIX, aunque como personaje actuaba ya aquí mucho antes de la época del tabaco. Una red de relaciones comerciales ilegales operaba desde Gibraltar a toda Andalucía. Parece que preferían utilizar las rutas a través de las montañas que dan al Norte a arriesgarse por los pasos a lo largo de la costa, donde podían ser más fácilmente aprehendidos por las autoridades. La principal ruta parece haber sido por el valle del río Genal a Ronda, pasando por pueblos famosos en la historia del bandolerismo: Gaucín, Cortes, La Saucedá, Parauta e Igualeja. Tío Puente puede recordarles en los días de su juventud, viniendo con recuas de caballos y mulas de hasta sesenta bestias, a un hombre por animal y cada uno con una carga de tabaco a sus espaldas. Se detenían en las fincas aisladas para descansar y abastecerse y

⁷ [De hecho se contaban cosas acerca de sus duras acciones.]

el agricultor era feliz dándoles lo que desearan porque sabía que, cuando le abandonaran, cada hombre sacaría un paquete de su fardo y se lo dejarían en un montón en el *patio*. En aquellos días había pocos puestos de la guardia civil en las montañas y menos carreteras. Hoy las recuas de contrabando constan de pocos animales y una serie de individuos operan en modos diferentes y a varias escalas. Pero se puede comprar tabaco de contrabando en cualquier sitio y normalmente al instante y a precios razonables. Su distribución a veces resiste favorablemente cualquier comparación con los sistemas oficiales de distribución.

Los *contrabandistas* trabajaban en áreas similares si no en cooperación real con los bandoleros y la diferencia entre ambos no era grande. Su posición en la estructura social era similar y frecuentemente se dió el caso de que quien había comenzado su carrera como contrabandista, se volvía bandolero y se fugaba a las montañas tras algún desafortunado incidente con la guardia civil.

La vergüenza como concepto sociológico ya ha sido comentada en el capítulo VIII y el significado de *sinvergüenza* ya ha sido explicado. Hay ciertas personas en esta comunidad que son reputados «sinvergüenzas». Quizá sería mejor llamarlas autoconfesados sinvergüenzas, puesto que ellos no tienen pretensiones de vergüenza y no responden para nada a las sanciones que operan sobre la vergüenza de una persona. No pueden ser amenazados con que se les caerá la cara de vergüenza, porque moralmente no tienen nada que dejarse caer. Y por eso se distinguen de aquellos de los que puede pensarse que no tienen vergüenza y se les puede llamar sinvergüenzas a sus espaldas, pero que mantienen la pretensión de tenerla. Tal persona sin vergüenza es una especie de paria y a diferencia de cómo se trata al resto de la gente, frecuentemente se le trata con escasa cortesía. Es una persona a la que delante de su cara se le puede llamar sinvergüenza con impunidad. Estructuralmente es lo opuesto al bandolero, está dentro de la ley pero fuera del espacio de la comunidad moral. Son por lo general mendigos, aunque también caldereros o buhoneros, nunca tendrán «un trabajo honrado», ni la gente les contratará para realizar cualquier tarea que necesite una relación de confianza. Aunque una persona así no puede responder a las sanciones de la moralidad popular, éso no le impide abusar de ella y jugar con el sentido de vergüenza de otras personas. Algunas de las mujeres viejas que merodean por las fincas pidiendo son más temidas que compadecidas. Acusarán a la gente de tacañería si no se les da nada, difundirán mentiras sobre ellos y se las contarán a sus vecinos, maldecirán y embrujarán a sus perros, y cosas parecidas. Gracias a su propia falta de vergüenza serán capaces de presionar sobre la vergüenza de los de-

más, porque la vergüenza es un sentimiento que tiene que ver con cada uno, y el hecho de que la víctima de tales maniobras no sienta la obligación moral de dar no le impide reaccionar con el fin de salvar su orgullo. Por otro lado un sinvergüenza, perdido el derecho a ser miembro moral de la comunidad, ha perdido también el derecho a ser tratado como un vecino y la gente no duda en denunciarle a la guardia civil como infractor de la ley. Cuando el Tuerto bajó al valle con un cómplice y robó colmenas, la víctima se fue directamente a la guardia civil. El Tuerto, por otro lado es un informador usual de la guardia civil, un cometido para el que su falta de vergüenza es, por decirlo suavemente, conveniente.

En el primer caso, el bandolero es el aliado del pueblo en la medida en que permanece dentro del espacio de la comunidad. En el segundo, el sinvergüenza es libre de molestar a la gente honrada en la medida en que permanece dentro de la ley. Cuando se coloque fuera de la ley y también fuera de la comunidad moral, entonces el pueblo hará causa común con la guardia civil. En este punto, ley y moralidad unen sus fuerzas.

Los gitanos de Andalucía son parcialmente sedentarios y parcialmente migratorios. Antes de la guerra, había unas cuantas familias que vivían en el pueblo de Grazalema. Permanecen unas pocas. Otros vienen de otras partes de Europa durante el invierno, pero éstos acampan fuera de los pueblos y no tienen contactos con la gente de aquí.

A los gitanos se les ve como una raza aparte. La gente de Grazalema para referirse a un no gitano le dicen «un castellano» o «un cristiano», a los gitanos ni una ni otra cosa, aunque la mayor parte de ellos son españoles y profesan la religión católica. Se les distingue por su apariencia y todo el mundo cree que puede conocer a un gitano en cuanto éste abra la boca. Se le conoce por el color de su piel, por su pelo, por su vestido, por su andar o, en el caso de las mujeres, por su peinado, por los adornos que lleva..., todo antes de considerar su lenguaje, el *caló*, y sus costumbres. Tan vastas diferencias pueden implicar la ausencia de mezcla de razas, pero no es éste el caso. Hay matrimonios mixtos en abundancia y que los hijos de tales matrimonios sean gitanos o castellanos dependerá, en gran medida, de cómo aparezcan ante el pueblo. Hay de hecho mucha gente de piel oscura entre los castellanos o de rubios entre gitanos. Serán para el pueblo una u otra cosa, según no sólo su apariencia, sino también su carácter y forma de vida. Cuando una vez comenté que a algunos vagabundos, que estaban acampados junto al pueblo, les faltaban las características físicas de los gitanos, se me dijo: «Aunque no lo sean, como si lo fueran.» En otra ocasión, se comentaba que había un gitano (de hecho era medio gitano) que trabajaba en el campo «como

si fuera un castellano». Ocurre que los gitanos no suelen dedicarse a faenas agrícolas. Suelen ser mendigos, ladrones, echadores de la buenaventura, vendedores de cestos, tratantes de mulas, etc., pero un gitano que tenga «un trabajo honrado» simplemente no se comporta como un gitano. Para definirlos sociológicamente puede decirse que son una casta de sinvergüenzas, porque aun cuando haya gitanos que se comportan como castellanos está totalmente aceptado que los gitanos son unos sinvergüenzas. (Se dice que algunos han pasado a engrosar las filas de sus enemigos tradicionales, la guardia civil, y el pueblo comenta socarronamente que es comprensible, pues su falta de vergüenza allí no se notará.) Borrow, cuya perspicacia en conocerlos era digna de ser destacada, observa ⁸:

«Una gran ventaja que los gitanos tienen sobre cualquier otra gente es una absoluta carencia de *mauvaise honte*. Su modo de hablar es fluido, no bajan los ojos ni en presencia del rey, ni ante aquellos de quienes no tienen nada que esperar ni que temer.»

Apunta que ellos sólo sienten vergüenza ante su propia gente. Hasta dónde es cierto que no tengan vergüenza no puede ser contestado. Baste decir que esto es la creencia general ⁹. Es esta real o supuesta ausencia de vergüenza lo que define su posición en la sociedad convirtiéndoles en alguien a quien no se puede dar empleo para nada que exija compromiso, pero al mismo tiempo les capacita admirablemente para la práctica del trato con mulas y caballerías, cosa en la que sobresalen en las ferias. Ninguna mentira hay demasiado grande, ningún engaño demasiado ingenioso para su descarada forma de proceder.

Ahora puede proponerse alguna explicación tanto para la figura de héroe del bandolero en la tradición popular como para el culto al gitano entre la gente bien. Por el primero, el pueblo expresa su oposición al Estado revistiendo de romanticismo al personaje que simboliza el desafío al Estado. El segundo es de orden diferente. A través de la historia de Europa puede notarse una tendencia entre las aristocracias a aliarse con grupos y castas disidentes y la atracción que los gitanos han ejercido sobre ellas, desde los tiempos de la famosa lady Berners hasta la moderna grandeza de España, puede tener algún elemento de semejanza con tales alianzas. Su habilidad para

⁸ *The Gypsies of Spain*, p. 253.

⁹ La creencia general es con frecuencia errónea, como apunta Borrow, pero aquí no me interesa tratar tanto de los gitanos mismos cuanto de su significación en relación con la sociedad «castellana». En particular, respecto a la castidad femenina entre los gitanos, los castellanos son proclives a equivocarse.

el baile también puede ser aducida para convertirles en símbolos de la vida alegre y se cree que no han ocupado siempre la posición predominante en el baile andaluz que ocupan hoy. Además, esto no bastaría incluso desde antes de los tiempos de Borrow. No, el gitano se ha convertido en el símbolo de la vida alegre, no sólo por la gracia y sabiduría de las mujeres gitanas sino también por su reconocida falta de vergüenza. Al ponerse el *traje de lunares*, el vestido gitano para ir a la feria, *romería* o *tablao de flamenco*, la joven o la mujer de buena familia puede sentirse libre de la excesiva *vergüenza* que le hace imposible disfrutar de la vida. Con la pretensión de vestirse como una gitana, de quien no se espera vergüenza, ella se permite algún quebrantamiento de su reserva habitual. Mientras que al mismo tiempo nunca puede ser tomada seriamente como una gitana. A través del culto a lo gitano, la gente puede participar en un tipo de conducta que no va a ser obstaculizado por las sanciones de una sociedad que demanda actitudes de vergüenza y respeto, las trabas de la estructura social. Gracias al privilegio de su casta, los gitanos son capaces de ofrecer un mundo que aparece libre de tales restricciones porque está fuera de la comunidad moral.

Esta explicación es válida no sólo en casos en los que las costumbres de los adinerados han asimilado elementos de la cultura romaní y usan el símbolo del *gitano* con el fin de obtener un descanso respecto a aquellas normas que se cree que los gitanos no siguen. La historia reciente de Andalucía contiene ejemplos de miembros de la aristocracia que han abandonado la compañía de sus iguales con el fin de vivir casi enteramente rodeados de esta gente.

Capítulo 13

LEY Y MORALIDAD: 3. LO SOBRENATURAL¹

Las instituciones populares que se sitúan en oposición a las del Estado no son sólo de carácter jurídico. Dentro del pueblo se encuentran otras cuya meta es cumplir una variedad de funciones. Puede establecerse como principio que el pueblo desarrolla instituciones suplementarias en aquellos sectores en los que siente hostilidad hacia la estructura formal. Entre ellas una figura central es la *sabia*.

En Grazales hay dos *sabias*: Juana de la Pileta y Redención. Juana es una mujer de unos cincuenta y cinco años que se quedó ciega de niña. Sin embargo ha tenido dos maridos (propriadamente se casó por la Iglesia sólo con uno) y varios hijos. Redención es unos diez años mayor, pero de disposición más recoleta y de logros más modestos como *sabia*. También ha estado casada y tiene hijos.

Una *sabia* es una mujer que tiene poderes de orden sobrenatural. Estos poderes derivan de la posesión de *gracia*. Se usa esta palabra

¹ Está admitido usar la palabra en un sentido subjetivo. «Lo que trasciende al orden natural», siendo el orden natural lo que el autor considera natural. Para gran parte de la gente en Grazales, mucho de lo que aquí se considera sobrenatural es parte del orden natural.

en varios contextos. Significa un favor, un regalo voluntariamente dado. También, en el sentido de «bien otorgado como favor», la gracia de una persona, la gracia de sus movimientos, como en inglés, la gracia al andar o bailar, es decir, el poder de suscitar admiración. Y también significa humor, poder de provocar la risa. Y en el sentido religioso significa gracia. En todos los sentidos significa un privilegio de otorgamiento divino, un poder que es una donación, del que no existe justificación racional, y que no se compra con dinero. (Es, además, la palabra que se emplea para dar las gracias a alguien, porque es lo que puede ser devuelto en reconocimiento de un favor.) Desgracia, por consiguiente, significa una pérdida de favor y *desgraciado* quiere decir tanto «infortunado» como también «en situación vergonzosa», o excluido de favores. Puede ser ya del favor de Dios, ya del favor de los vecinos de uno. De este modo llega a querer decir algo similar a sinvergüenza, aunque es un término menos injurioso. Un *desgraciado* es alguien proscrito por deseo de Dios, pero no por los pecados de su madre.

Es su *gracia* lo que da poderes a la *sabia*. Para curar a alguien tocándole, debe tener «gracia en la mano», pero es una cualidad que reside en su persona. Los signos de gracia son varios. Los cinco generalmente más reconocidos son:

1. Ser gemelo.
2. Haber nacido en Viernes Santo.
3. Haber llorado en el vientre de su madre.
4. Haber recibido la visita de la Virgen María en sueños. Cosa que normalmente ocurre durante la infancia. También «las Marías tienen gracia», pero esto es sólo una forma menor, para cosas tales como tener protección contra serpientes².
5. Tener las dos líneas transversales de la mano unidas en una sola.

Pero la posesión de uno de estos signos no dota de gracia automáticamente. Eso meramente indica que es probable que la persona en cuestión la tenga. La posesión de gracia no capacita a una persona para ejercer su poder sin conocimiento y entrenamiento. Como la vergüenza, es asunto tanto de cualidad endémica como de educación.

Los poderes de la *sabia* varían en cada caso individual, pero las siguientes son funciones que, hablando en general, se les atribuyen.

1. Encontrar el paradero de objetos o animales que se han perdido.

² Es significativo que un tabú particular prohíba mencionar las palabras *serpiente* y *lagarto*, a los cuales suele aludirse con un término más general. Mencionar estas palabras se cree que trae male suerte.

2. Descubrir el nombre del ladrón si es que han sido robados, revelando las circunstancias de su desaparición.
3. Descubrir si alguien ausente está bien, goza de buena salud, etc. Descubrir si él o ella está aún *pensando* (o sea, si permanece fiel).
4. Enamorar a alguien, o enamorar de nuevo a una persona cuyo efecto se haya debilitado. Operar con las emociones en otros sentidos, acabar con las peleas o volver pacífico a un marido violento.
5. Proteger de actos divinos o del miedo suscitado por ellos (lo cual, como se ha mencionado antes, es susceptible de producir efectos físicos e incluso ser peligroso). Asegurar que una persona que ha muerto sin recibir la extrema unción no ha ido al infierno.
6. Curar, asistir a los partos, etc., por medio de métodos médicos, pseudomédicos y sobrenaturales.

La lista no es en absoluto completa. Juana también puede calmar ataques de espíritus, encontrar tesoros y da consejos a la gente para que tenga suerte en la elección de billetes de lotería.

Los poderes a los que van dirigidas sus invocaciones son principalmente poderes de la religión establecida. Es cierto que Astarté y Venus hacen apariciones fulgurantes y que ciertos textos invocan directamente al romero o a la sal de una manera animista como si poseyeran poderes mágicos. Pero Juana insiste en su ortodoxia y devoción. «Nada, sino cosas de Dios», es lo que hace, asegura. La creencia en los poderes milagrosos de los santos es general en Andalucía y los santuarios son comunes, en ellos están colgados testimonios de aquellos cuyas plegarias fueron escuchadas. La *sabia* es una persona que por su gracia y conocimiento es capaz de manipular estos poderes. Algunos de los signos de gracia, como se ha notado, implican una relación positiva con la religión. Además ella adopta una estricta línea moral respecto a la conducta de las jóvenes. Hay un pasaje en la oración del enamoramiento en el que da gracias a Dios porque su cliente ha llegado o va a llegar al matrimonio en estado de pureza y si no es así, entonces su gracia la capacita para darse cuenta de ello y su lengua no dice esas palabras. Ella confirma la opinión general respecto al declive de los niveles de moralidad sexual. Anteriormente eran excepcionales los casos en los que no podía terminar la oración, pero en estos días, está espantada del número de casos que hay. Aunque desaprobándolo, se esfuerza por hacer que las cosas no vayan a peor y tiende a asegurar la fidelidad del *novio*. Su propósito en todo es altamente moral. Usa su poder para hacer volver a su cauce lo que ha ido mal. Pero esto no es una consecuencia del poder mismo, sino

simplemente de que es una buena mujer. El mismo poder pero invocando a «lo que no es de Dios» podría ser usado para el mal ³.

Una vez más es la intención, lo que sale del corazón, lo que cuenta. Una persona dotada de tales poderes pero de mala intención no es una *sabia*, sino una *bruja*. Puede hacer que la gente pierda las cosas y no las encuentre, puede dar protección al ladrón, puede hacer que un hombre se vuelva ciego ante los adulterios de su mujer, puede asegurar que remitirán pasiones ilícitas, puede conducir a la gente al mal, puede afligirles con enfermedades y muerte ⁴.

Las fuerzas de lo sobrenatural operan, dentro de la comunidad, a través de cualidades inmanentes tales como la gracia y otra que será tratada más adelante, *calio*, que son atributos específicos de las mujeres. Y para ilustrarlo, he aquí un caso un tanto anómalo. En el año 1950 apareció en el valle un nuevo fenómeno, un joven de maneras y vestidos marcadamente afeminados llamado Rafael y al que llamaban «el Sabio de La Línea». (La Línea es el pueblo que actúa como emporio del contrabando en colaboración con Gibraltar). Rafael tenía un estilo original en materia de curaciones. Para empezar era gente de ciudad no de campo y había recibido cierta educación. Mezclaba en su charla vocabulario médico, aunque sus ideas esenciales eran más parecidas a las de Juana que a las de la profesión médica, e impresionaba a la gente como alguien que «realmente sabía» de estas cosas. Sus pretensiones en el mundo sobrenatural no eran ciertamente menores. «Otros», decía, «pueden tener su gracia, pero la mía es del mismo Espíritu Santo. Me la otorgó al nacer.» La noticia de que había curado al hijo de un molinero de quien se pensaba que era incurable aumentó su prestigio, y por un corto tiempo mucha gente tuvo fe en él. Al cabo de tres meses, sin embargo, se descubrió que era un timador, pues se fugó a Tánger con una gran suma de dinero que le había confiado un paciente. Si bien antes de saberse esto, había desafiado seriamente la posición de Juana y Redención. Cuando se la mencionaba en su presencia decía con desprecio: «Esas dos mujeres no hacen nada, ni bueno ni malo. O más bien, sí, lo hacen: Redención es una *alcabueta*.» Usaba la palabra en el sentido de celestina, pues añadía: «Tiene una alacena en la trasera de su casa y allí guarda una cuerda con cinco sardinas atadas por los ojos y otros amuletos.»

³ [Los antropólogos sabemos que el que sabe hacer el bien, siempre puede hacer el mal.]

⁴ Es bastante común atribuir la locura y la enfermedad al poder de las brujas. Nunca me he topado con algún caso en que se sospeche que la muerte haya sido causada por una bruja, pero tanto la muerte como la desaparición se creen efectos posibles de sus poderes. He conocido un caso de suicidio como consecuencia de la locura, atribuido por algunos a la brujería.

Explicaba que ella no tenía gracia sino que se entrometía inmoralmente con brujería y procuraba, a base del dinero de sus clientes, favores que ellos atribuían a la magia del amor. Las llamaba brujas ⁵.

Las palabras de Rafael tuvieron un efecto considerable y durante un tiempo, la confianza de mucha gente en las *sabias* del pueblo se debilitó. Existe una ambivalencia en la consideración que la gente tiene por la *sabia*. ¿Quién sabe? Ella puede ser en realidad una bruja. Y se hace visible en la insistencia que la gente que requería sus servicios ponía en su bondad. «Una buena mujer, y ¡hay que ver lo mal que habla la gente de ella! Aunque cuando caen enfermos, bien que acuden a ella rápidamente.»

La gente toma precauciones para no ser vista cuando acuden a visitar a la *sabia*, en particular si es gente de cierta posición, y es muy común que no les parezca bien visitar a la *sabia* en su propio pueblo, pero van a visitar a la de otro lugar. Mucha gente viene de Ronda a ver a Juana y la gente de Grazalema va a otras que hay en los contornos. Lo lejos que vayan se debe a un deseo de evitar sospechas de los vecinos y depende de la creencia en los poderes superiores de otras *sabias*. A la gente del valle no le importa la curiosidad de los vecinos, porque como Juana va pidiendo casa por casa, se le hace llegar fácilmente un mensaje de que se acerque a tal o cual finca, la próxima vez que siga ese camino.

La oposición hacia la *sabia* tiene una base estructural. Sus prácticas van contra las enseñanzas de la Iglesia, aunque el sacerdote la considera totalmente inofensiva. Por su lado, la guardia civil no es que aplauda sus servicios en represión del robo. Un sargento anteriormente destinado aquí advirtió a Juana que no se entrometiera en acusar a nadie, no fuera a provocar peleas violentas. La gente educada condena tales prácticas, asumiendo posturas «racionalistas», como insensatez y «superstición» campesina, palabra ésta por la que están oficialmente codenadas por la Iglesia. En este sentido, la ambivalencia respecto a ella es la inversa de la que se da respecto a las instituciones de la estructura formal. Es muy diferente de la que ha sido mencionada arriba, la que surge del miedo de que pueda ser en realidad una bruja. En el primer caso se la condena sobre la base de que efectivamente usa magia, pero la usa con fines perversos. En el segundo caso, porque es una mujer necia que atonta a la gente. Es ilustrativo del

⁵ La asociación entre *alcahuetería*, en el sentido de celestina y *brujería* es antigua y general, tipificada en el personaje de *La Celestina*, una comedia de Fernando de Rojas, 1498. Véase también J. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles* (Madrid, 1944), p. 235: «los vocablos de bruja y hechicera de un lado y, de otro, los de alcahueta y celestina, estaban casi identificados...».

lugar de Rafael en la estructura social que se hubiera considerado capaz de atacarles en ambos frentes.

La *sabia* no es la única alternativa al médico en materia de salud. Todo un rango de especialistas se ofrece a la persona que lo necesita, desde el simple experto (hombre o mujer) que efectúa sus curas por medio de la aplicación de una medicina bien visible sin pretensiones de gracia, hasta las técnicas puramente sobrenaturales de ciertas *sabias*. Todos estos están agrupados bajo el nombre de *curanderos* (-as). Lo natural y lo sobrenatural se mezclan y no es posible trazar una línea que distinga dónde termina lo uno y comienza lo otro. Una de las más prácticas y materialistas especialidades de las *curanderas* es curar una erupción dolorosa y persistente, aflicción común en la zona, con ayuda de un polvo hecho de ingredientes que son secreto de familia. Una se pronunciaba en cierta ocasión incapaz de curar un forúnculo, habida cuenta de cuál era la posición que tenía en el cuello del paciente, y le recomendaba que hiciera una promesa en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, la patrona del pueblo, pidiéndole que la posición del grano cambiara. El forúnculo desapareció del cuello y reapareció en la nariz del paciente donde la *curandera* lo curó.

Otra variedad de *curandero* es el huesero. Estos hombres, porque siempre son hombres, no tienen una gracia particular y efectúan sus curas por habilidad. Una habilidad que en algunos puntos llega a estar cerca de lo sobrenatural, pero que no es una habilidad que cualquiera pueda adquirir y es muy frecuentemente hereditaria, si bien no implica la invocación de poderes sobrenaturales y no debe nada a otra cosa que no sea a la destreza y conocimiento del propio asentador de huesos. Ni sus métodos ni sus éxitos parecen ser muy diferentes de los del osteópata médicamente reconocido, aunque la creencia popular es a veces dada a creer historias acerca de su habilidad excepcional. De hecho, estos hombres no es que tengan gracia y consecuentemente están limitados a métodos que son puramente manipulatorios y herbolísticos. El Sabio de La Línea es naturalmente una excepción —excepción que su afeminamiento palia en algo—, pero es legítimamente visto como excepcional desde cualquier punto de vista. Su influencia, aunque grande, duró sólo unos pocos meses y se eclipsó totalmente. Siguiendo a su desgracia, todos aquellos a quienes él había ayudado sufrieron una inmediata recaída. Mas que una institución en la vida del pueblo, fue un explotador de la credulidad popular y su habilidad para combinar lo mejor de ambos mundos, su verborrea y su modo de hacer al estilo de la ciudad por un lado, y su atractivo emocional y sus pretensiones de gracia excepcional por el otro, fueron las claves de su éxito. Su ambigüedad en relación con

el sexo reforzó apenas su posición intermedia de perteneciente a la vez al mundo masculino de la estructura formal y a la medicina científica y también al mundo femenino de la gracia ⁶.

El poder sobrenatural derivado de la gracia que pertenece a las mujeres se hace extremadamente claro cuando se examinan otras formas. La distinción propuesta por el profesor Evans-Pritchard entre brujería y hechicería ⁷, aunque es válida en esta sociedad como método de análisis, no encuentra en todos los casos una ejemplificación meridiana. La *sabia* debe sus poderes tanto a su gracia inherente como también a su conocimiento de invocaciones y técnicas prácticas. Ella no es enteramente ni una cosa ni otra, ni bruja ni hechicera.

Queda por hablar aún de dos variedades de poder sobrenatural que se adaptan más exactamente a la terminología de Evans-Pritchard: hechicería y magia menstrual.

La hechicería es en Grazelema comúnmente asociada con fantasmas y sucesos incomprensibles, aunque su fundamento teórico es tan incierto que es difícil dar una explicación coherente de ello. Está comúnmente admitido que el uso de capacidades mágicas con propósitos malvados es posible en cualquier lugar, pero cómo producen su efecto es, si no un misterio, en cierta medida un secreto. De unos pocos casos registrados emergen los siguientes hechos. La hechicería es reconocida por el efecto que tiene sobre una víctima, quien sufre de penas agudas. Alguien que se pinchó con las agujas, alguien a quien se le rompieron los platos y en un caso, alguien que se quedó encerrado en su propia casa y desapareció la llave. En todos los casos, las víctimas fueron mujeres. Se explicó estos fenómenos como acciones de espíritus que habían sido enviados por otra persona que tenía control sobre ellos. Espíritus similares aparecen en otras creencias y en particular se asocian con tesoros moros. Estos fantasmas son, según algunos casos, las almas de los propietarios originales de los tesoros que decidieron revelar la localización de su riqueza a una persona determinada. Otros creen que hay espíritus enviados por los antepasados. Se manifiestan a través de ruidos extraños y voces que son terroríficos y que se oyen sólo al caer la noche. También arrojan cosas, loza o piedras, pero nunca se dejan ver salvo que se encarnen en un perro, gato o cabra. En un caso, una bella muchacha pudo ser vista

⁶ [En otras partes de España, sobre todo en la mitad norte, los hombres pueden curar por la gracia. El Sabio de La Línea ha sido el único caso que yo haya encontrado de un hombre con gracia. Para ampliaciones puede consultarse *El honor y la gracia*, de próxima publicación en castellano, Ed. Alianza.]

⁷ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937). (Traducción castellana: *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976. [N. del T.]

en una tienda de campaña en lo alto de la montaña, pero no se creyó que era un espíritu sino una alucinación que el espíritu había provocado. La persona que ha tenido el valor de aguantar el impacto del terror hasta el final es recompensada con el hallazgo del tesoro. Pero la gente también cree que los tesoros se encuentran también por casualidad o simplemente por intuición.

El hechicero que envía a los espíritus para afligir a su víctima obtiene su poder sobre ellos leyendo en un libro de magia y la expresión que se emplea para explicar esta operación es la de que «están leyendo para fulana». Para hacerlo no se requiere gracia y todo lo que necesita es seguir las instrucciones del libro. Consecuentemente, los hombres pueden hacerlo y de hecho es creencia común que son hombres los responsables de ello. Se hace por motivos de celos. En uno de los casos, a quien se le hizo responsable fue a un *novio* rechazado, en otro, a la mujer de un primo descontento con la división de una herencia. Siempre se hace desde lejos, porque según se dice, si se hiciera desde dentro del pueblo la gente lo sabría. En uno de los casos, fue un agricultor del valle quien lo hizo contra su cuñada que vivía cerca. No es que lo intentara a propósito, sino que habiendo adquirido el libro durante la guerra, probó a ver si funcionaba. Cuando la prueba resultó efectiva, lo confesó y lo publicó a los cuatro vientos. En una ocasión, un informante lo describió como «lo que hacen, estando ellos fuera».

El tema de la magia menstrual no es fácil de exponer. Durante el tiempo de la regla, las mujeres poseen ciertos poderes involuntariamente destructivos. Si cogen flores se marchitan, pueden secar matojos o árboles con sólo tocarlos y pueden herir el lomo del animal en el que monten. Su sola presencia basta para apagar el fuego de un horno de cal o de yeso⁸. El vocabulario sugiere una asociación entre el sentimiento de los celos y la menstruación. *En celo* es la expresión que se usa para designar a ésta. Así *la mujer celosa* es peligrosa, porque por asociación posee los poderes que tendría por estar en tal condición. La manifestación de los sentimientos de los celos, sin embargo, no es indicativa de su presencia. En este tema hay poca claridad en las mentes o coincidencia en las opiniones de la gente de Graza-lema. La gente simplemente no está segura de qué es lo que distingue a una mujer en celo, ni de cómo puede decirse si una mujer posee esos poderes o no. Todo lo que se sabe es que cualquier mujer los tiene durante ese tiempo, mientras que de ciertas mujeres se piensa que son peligrosas todo el tiempo como si estuvieran permanente-

⁸ Ambas operaciones implican un elemento de azar y sus fallos, inexplicables de otra manera, son a veces atribuidos al poder de las mujeres. Por otro lado al fuego del carbonero, igualmente sujeto a fallos, por causas inexplicables no le afectan las mujeres.

mente en tal condición y esta idea es expresada diciendo que tienen *calio*⁹. No hay duda de que habría gran diversidad de opiniones si fuera posible conocer quién se cree que lo tiene y quién no, pero tales asuntos sólo se mencionan en estricta confidencia. El temor relativo al *calio* está unido al temor de la fuerza potencialmente antisocial de la sexualidad femenina que ha sido examinada en el capítulo VIII. La pasión sexual tiene su expresión en el idioma del calor —apodado como «el Calentito» y «la Tonta Caliente» se deben a la relevancia de esta cualidad— y la idea de calor está también asociada a la menstruación. La explicación de la herida infligida sobre el lomo de la mula es que quien la montaba estaba «ardiendo». *Calio* es en suma un poder secreto y peligroso que poseen unas pocas mujeres en la comunidad y lo ejercen independientemente de su voluntad e independientemente de sus períodos menstruales.

Un poder final, que la mayoría no cree asociado al *calio* es el echar el mal de ojo¹⁰. El mal de ojo es una creencia encontrada en muchas partes del mundo. Es el poder de hacer que una persona, en particular un niño, se ponga enfermo e incluso que muera, al dedicarle una mirada particularmente insolente y penetrante. A diferencia de otras sociedades donde el poder se atribuye a miembros de uno y otro sexo, aquí es prerrogativa de las mujeres. En particular se teme a las gitanas, quizá por el descaro con que acostumbran a mirar. De las gitanas viejas frecuentemente se piensa que están cargadas de malas intenciones y esto puede contribuir a su poder, pero la intención no es un factor esencial. Se cuentan historias de una mujer castellana que lo poseía sin intención de hacer el mal. Simplemente tenía esa *desgracia*. El *calio* y el mal de ojo se perciben así similares a la gracia pero en sentido negativo.

No hay remedio contra la hechicería¹¹. Pero contra el mal de ojo hay tantas defensas como remedios. Medallas religiosas y amuletos, colgadas del cuello del niño le defienden contra el mal de ojo y contra otras asechanzas¹². También se cree que Juana de la Pileta es ca-

⁹ [Durante mucho tiempo creí que esta creencia era particular de Grazales, pero unos años más tarde me encontré con unos colegas, originarios de la serranía de Ronda que me aseguraron que existía en otros pueblos alrededor, pero bajo otro nombre. Sin embargo, todos estos nombres tenían en común una asociación con el calor.]

¹⁰ Si bien la mirada de una mujer menstruante es suficiente en ocasiones para producir el mismo efecto que su contacto. Es su mirada la que apaga el fuego de un horno.

¹¹ La Iglesia posee el poder de exorcizar ataques de espíritus.

¹² Un mal aire es también una amenaza para la vida de un niño pequeño. En C. J. Cela, *La familia de Pascual Duarte*, el narrador de la historia relata lacónicamente la muerte de su hermanito: «Un mal aire le entró y se murió.» Me contaron una historia de un niño que estaba llevando una jarra de cristal a su madre cuando un mal aire penetró en la jarra y la partió por la mitad. «¡Qué suerte tuvimos», comentó la madre, «que entró en la jarra y no en el niño!» La idea no tiene la importancia y extensión

paz de prescribir una curación o hacerla directamente y que las personas entendidas en esta materia conocen otras muchas formas de curarlo.

Dentro de la comunidad los poderes de lo sobrenatural están en manos de las mujeres y este hecho es acorde con la visión de la dicotomía de los sexos antes presentada. Aunque los conceptos usados para explicarlas no están asociados con la *vergüenza* excepto en que la inmoralidad significa su carencia, tanto el peligro de *vergüenza* sobre el que se fundamenta el orden de la comunidad, como la fuente de la magia del mal dentro de ella, derivan de formas de la sexualidad femenina. Ambas, a veces, se expresan en el idioma del calor.

Cabe preguntarse ahora cómo entre gente que, aunque tiene un bajo nivel de educación literaria pertenecen sin embargo a la moderna cultura europea, pueden persistir tales creencias y si es que creen de verdad en la eficacia de los poderes de la *sabia* y las prácticas que ella prescribe, o si es que no observan tales supersticiones con el mismo espíritu que, por ejemplo, las supersticiones referentes a la sal o a encender cigarrillos en una sala de Oxford. Mucha gente, y aquí de nuevo la diferencia entre sexos es más destacable, sostiene con toda seriedad que tales materias son un sin sentido, de forma que la *sabia* no tiene más poderes que cualquier otra persona, que tales creencias son propias de viejas mujeres y cosas parecidas. Los jóvenes tienden a ser algo más escépticos que los viejos, y los hombres tienden a ser mucho más escépticos que las mujeres. Se piensa que es de crédulos y de simples prestar atención a toda esta *alcahuetería*. No obstante la gente del pueblo cree siempre en algo de esto. Aunque no acepten que las *sabias* sean capaces de lograrlo todo, no dudan de la posibilidad del mal sobrenatural o del poder de la verdadera gracia. Curro, por ejemplo, un redomado racionalista, desprecia a las *sabias* por razones similares, pero puede dar ejemplos, extraídos de su propia experiencia, de los efectos negativos del *calio*. El posadero que piensa que las curaciones de Redención son para gente ignorante que no conoce nada mejor, está convencido de que un huesero local puede soldar huesos fracturados al instante y hacerlo mejor que un médico. Cuenta la historia de una aparentemente milagrosa curación efectuada por este hombre. Sus creencias no muestran consistencia lógica. Su consistencia ha de hallarse en relación a sus actitudes hacia las instituciones formales que se oponen a la «infraestructura». Está continuamente hablando mal de los médicos y farmacéuticos en general.

«Nada crece en la botica» es el dicho que expresa su creencia en la superioridad de las curas del país frente a los productos de la ciencia moderna. Pero no por eso deja de hacer compras en la farmacia. De la misma forma, no se pierde ninguna oportunidad de repetir historias en las que las *sabias* lograron curaciones espectaculares después de que todos los médicos fracasaran e incluso historias de médicos que admiten haber fallado cuando pretendieron curarse a sí mismos o a sus hijos, y que acudieron a los curanderos a los que siempre habían condenado. Se retrata al médico rogando humildemente a la *sabia* que le cure. Porque los médicos tienen sobradas razones para condenar las prácticas de los *curanderos* y en ocasiones se ha sabido que han tomado medidas contra ellos.

Lo que ocurre muy frecuentemente es que el paciente va al médico primero y, si no sana inmediatamente, acude luego a la *sabia* o al *curandero*. Y cuando finalmente se siente mejor, habiendo seguido el tratamiento de ambos, el crédito se lo llevan los últimos. No es que crean que son infalibles y que la *sabia* siempre haga las cosas bien. Pero es una buena mujer y hace sus curaciones por bondad, a cambio de lo que uno quiera darle. No busca sacar dinero como hace el médico. La preferencia por ella expresa un juicio moral más que otra cosa. Hablando de su eficacia relativa, las palabras de un hombre de Grazalema son una buena muestra del punto de vista del pueblo: «Cuando llega la hora de la muerte, nadie puede parar el reloj. Lo mismo pasa cuando llega la hora del dolor de muelas. Pero si se hace el tratamiento adecuado, el dolor será menor.» La cuestión de cuál sea el tratamiento correcto, si el del médico o el de la *sabia*, es algo que cada hombre debe decidir por sí mismo.

Las instituciones formalmente constituidas controladas por el grupo dirigente o el Estado y las actividades por las que el pueblo las evita, están en oposición. Las últimas surgen de la red de relaciones interpersonales dentro de la comunidad y dependen de la memoria y tradiciones culturales del pueblo más que de la palabra escrita. Las primeras deben su existencia a la autoridad delegada por el poder central. Emparejando unas con otras puede verse en el lugar de las sanciones de la ley, las sanciones de la burla del pueblo, en el lugar del control de alimentos, los molinos clandestinos y el mercado negro, en el lugar de las tiendas con licencia municipal, las *revendonas* y los mercaderes ilegales, en el lugar de la guardia civil, los bandoleros y contrabandistas. En el lugar de las escuelas, los *maestros rurales*; en el lugar del médico, el veterinario y el farmacéutico, los *curanderos*; en el lugar de la *practicante*, las *parteras*. Y con respecto a invocar los poderes de la religión en tales asuntos, en el lugar del sacerdote, la *sabia*.

Ya hemos detectado una cierta ambivalencia en la actitud del pueblo hacia el grupo dirigente. La ambivalencia es también discernible en la actitud del pueblo no sólo hacia la bruja, sino hacia toda la «infraestructura». Esto casi puede ser deducido lógicamente de lo que se ha dicho antes. Cuando un hombre muestra respeto por la educación, no puede hacer otra cosa que deplorar los modestos logros del maestro rural. Las actividades de la *sabia* están condenadas por la Iglesia, el *curandero* se torna en charlatán al lado de las maravillas de la ciencia médica moderna. Si reinan los valores de la autoridad, el bandolero es un traidor criminal, el *vito* es la ruptura de una paz inspirada por la naturaleza envidiosa de la humanidad, la cual, como observó la Rabona, es también la responsable de los apodos. El control de alimentos no puede ser nunca defendido, pero entonces es igualmente enemigo del grupo dirigente.

He subrayado anteriormente que la infraestructura es un aspecto de la estructura, no un segmento de la comunidad. Una persona puede estar más próxima a las sanciones de la ley que a las de la comunidad o viceversa, pero cada miembro del pueblo participa en mayor o menor medida tanto de la estructura formal como de la infraestructura. Las ambivalencias reflejan la participación del individuo en dos sistemas conflictivos de conducta. Y hay que señalar que uno no podría subsistir sin el otro. Un hombre necesita un apellido, tenga o no tenga un apodo. Y si no tiene ningún apodo, usarán su apellido. Es al mismo tiempo un miembro del pueblo y un miembro del Estado. La infraestructura no podría ser suficiente para organizar las relaciones de la comunidad sin la ley. Si bien la ley sólo puede ser aplicada por medio de contactos personales. Los dos sistemas son, al mismo tiempo interdependientes y opuestos. Ambos son parte de la misma estructura. Si existe una tensión entre los dos, es tanto una condición de uno como de otro. Y lo que habría que explicar no es sólo el origen de esta tensión, sino los modos como se resuelve.

Capítulo 14

CONCLUSION

Tener *vergüenza* asegura las adhesión de los individuos a las normas morales del pueblo y por eso mismo define los límites de la comunidad. Pero tener *vergüenza* no basta por sí mismo para determinar la conducta. Debe estar relacionada con un sistema común de valores éticos. El miembro de una sociedad polígama no puede sentirse avergonzado de cometer bigamia. Los valores comunes son una necesidad, si es que se quiere que las sanciones de la comunidad sean efectivas, y por eso no es una sorpresa encontrar que subyacen divergencias respecto a valores en aquellos aspectos o situaciones en los que los elementos que componen el pueblo se oponen uno a otro. Podemos resumir aquí las áreas principales de estas divergencias.

La actitud de la gente educada hacia el «patriotismo de aldea» ya ha sido señalada. Aun cuando son hijos del pueblo y residentes permanentes en él, sus lazos son más amplios que los horizontes del pueblo. Ellos se consideran andaluces, pero sobre todo españoles. Su patriotismo nacional es fuerte y altamente emocional. Hablan a los extranjeros nombrándose a sí mismos como «nosotros los españoles» y son extremadamente sensibles a su opinión de España. Generalmente, creen que los extranjeros hacen una descalificatoria e injusta valoración de España. Esta creencia debe mucho al ensayo de Juan Valera *La leyenda negra*, que recoge con gran resentimiento todas

las cosas injustas e inciertas que han sido escritas con relación a España y a la historia de España. Las clases medias de Andalucía son conscientes de la leyenda negra y creen que inspira las actitudes de los Gobiernos extranjeros hacia su país. Estos sentimientos están agudizados por una ideología política (que subscriben en gran medida superficialmente), que castiga incluso las críticas de compatriotas con el epíteto de «antiespañolas». Quienes no tienen pretensiones de educación, sin embargo, frecuentemente aluden a sí mismos cuando hablan con extranjeros con expresiones como «nosotros los de por aquí» o «nosotros los andaluces». Ellos no asumen estar hablando en nombre de todos sus paisanos y cuando hablan de España lo hacen sin carga emocional. Son grazalemeños y andaluces por naturaleza. Y ocurre que son españoles por nacionalidad.

También han sido ya señaladas ciertas diferencias en los valores relativos al sexo. En la conducta general las mujeres de las clases educadas, en Andalucía, muestran mucha más reserva que sus maridos, los cuales hacen gala de una fácil sociabilidad. Por otro lado, los hombres sin estudios son más bien tímidos comparados con sus respectivas mujeres cuya autoconfiada facilidad para el trato social con forasteros se ha ganado frecuentemente la admiración de los viajeros ¹. En cuanto a los valores religiosos, el pueblo y las clases educadas de nuevo muestran divergencias. Entre el pueblo, la fe no aparece incompatible con graves errores dogmáticos y se da una falta de respeto para con el orden temporal de la Iglesia. También las mujeres del pueblo son mucho más activas en la devoción que los hombres, cuya actitud es más frecuentemente escéptica e indiferente, si no hostil.

Se ha hecho mucha insistencia en el igualitarismo ² del pueblo, que inevitablemente entra en conflicto con los sentimientos de las clases educadas, siempre más sensibles que el pueblo a las metas de un orden social, y que tienden a sentirse superiores, no tanto ateniéndose a su valía como patronos dentro de la comunidad, sino por que pertenecen a una clase media extraña al pueblo. Tienden también a demandar en la conducta social una exclusividad que los valores del pueblo no admiten. Las familias ricas que en estas últimas décadas se han marchado a Jerez reprueban frecuentemente la pobreza real del pueblo. (Así lo explicaba, en cierta ocasión, un miembro del grupo dirigente, quien añadió que los capitalistas huyeron a causa de las actividades de la Mano Negra y pusieron su capital en otro lugar, por

¹ Por ejemplo, A. de Latour, *Voyage en Espagne* (Madrid, 1855): «Il resultait que l'Andalouse n'existait qu'entre les filles du peuple». Byron hizo una observación similar.

² [Vid. mi artículo «The egalitarian society», en *Actes du VI Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Paris, 1960, t. II, pp. 229-233.]

lo que la industria en Grazalema empezó a decaer.) El resentimiento provocado por la desigualdad económica no es, como ya ha sido señalado, por lo general, un rechazo de la idea de propiedad privada. Por el contrario, está acompañado por la afirmación de que cada hombre es dueño de sus posesiones y tiene el derecho a disponer de ellas como le dé la gana. El resentimiento responde no tanto a la existencia de desigualdades económicas, sino al fracaso del rico en velar por aquellos que son menos afortunados y a su falta de caridad. No es que el sistema esté mal, es que los ricos son malvados. Y así se explica la ambivalencia que el pueblo siente hacia el *señorito* y se explica por qué el sistema de clientelismo es moralmente posible. El clientelismo es bueno cuando el patrón es bueno pero, como la amistad, en la cual está basado, tiene dos caras. O bien puede confirmar la superioridad del *señorito*, o bien puede ser explotado por parte del rico con el fin de obtener una nefanda ventaja a costa del pobre. Engloba un amplio abanico de relaciones, desde la noble protección de quienes dependen de él en concordancia con la solidaridad moral del pueblo, hasta las burdas e indolentes coerciones del último período del *caciquismo*. Dicho claramente, el sistema sólo se considera bueno en la medida en que asegure que el pueblo no pasa hambre y que la injusticia no tiene lugar. Cuando la mayoría de la comunidad puede acudir a un patrono en tiempo de necesidad, tal sistema refuerza la integración del pueblo como un todo. Cuando aquellos que disfrutan de las ventajas del clientelismo son una minoría, entonces ellos y sus patronos son probablemente odiados por el resto.

Los valores comentados han sido deducidos a partir de observaciones de la conducta y de juicios de conducta comúnmente expresados. También es posible discernir cómo se reflejan en las creencias del pueblo. Los peligros a los que los niños están expuestos no se limitan a malos aires o al mal de ojo. Hay también una creencia en un tipo de «barba azul» llamado comúnmente en toda España *sacamantecas*, aunque no así en Grazalema, donde se le mienta sólo como un hombre malo, un ladrón de niños. Este personaje siempre viene de fuera, de forma que nadie de la comunidad le conoce. Puede llegar disfrazado de mendigo o de comerciante. Viene solo, lleva un saco o un cántaro y viene en busca de la sangre de un niño sano. La desaparición de un niño sólo puede explicarse de esta forma y, aunque los niños normalmente no desaparecen, mucha gente es capaz de recordar varias historias que les fueron contadas sobre niños que desaparecieron y siempre la explicación es que fueron robados. La gente sofisticada se burla de tal creencia diciendo que es algo a lo que sólo los más simples dan crédito. Aunque me han contado casos ocurridos en este siglo de niños asesinados y que han aparecido en la prensa bajo el título de «el sacamantecas de...». Dada la existencia del

mito es sólo cuestión de tiempo que alguien desarrolle intentos de encarnarlo. Cuando pregunté por qué ocurrían robos de niños, la respuesta fue que el sacamantecas era contratado por algún rico que tenía un hijo malo y que sólo podía salvarse con la sangre de un niño sano. El conocimiento de la práctica de las transfusiones de sangre en los hospitales de las grandes ciudades viene a apoyar la inherente probabilidad de tal procedimiento. De la misma forma, el carácter nebuloso del rico entra en juego en la mitología contemporánea y siempre el papel del villano está caracterizado por la completa ausencia de moralidad. La creencia de que la tierra ha sido de una u otra forma expoliada por los ricos es común en los pueblos de la sierra. La explicación que se me dio en cierta ocasión fue que la tierra era buena hasta que su propietario, en vez de cultivarla, decidió meter en ella su ganado. Esto le permitió ir más allá aún y dejó sólo a un único empleado a su cuidado, con lo que arrojó a la gente al paro. (El hombre que expuso esta creencia sabía muy bien que la tierra que se convierte en pasto no se deteriora, sino que, al contrario, se recupera.) Esta creencia puede ser relacionada con la forma de tenencia de la tierra en los pueblos de la sierra donde la tierra cultivable está repartida en pequeñas parcelas, en contraste con las áreas de grandes dehesas ganaderas, que sufren crónicamente de superpoblación y desempleo. El espíritu anticlerical se funda en creencias similares. «En la puerta del beato», dice el refrán, «no cuelga el jato.» En particular, las creencias sobre las actividades sexuales de aquellos que están bajo votos de castidad aparecen relacionadas no con hechos conocidos, sino con el deseo, pues según se afirma: «Ellos son sólo hombres, como nosotros.» Y tales creencias las mantienen individuos cuya fe en otros aspectos de la religión permanece inconvencible.

En las historias de tesoros escondidos por los moros, la parte del villano se atribuye al Estado. Se sabe que ciertos miembros del pueblo han encontrado tesoros ocultos, pero nunca podrían admitir haberlo hecho porque, si el Estado lo supiera, se lo confiscaría. Cualquier vecino que descubra su secreto puede pedirle la mitad bajo amenaza de denunciarle. Por consiguiente, se hace del todo imposible para el antropólogo verificar si alguna vez ha sido encontrado algún tesoro o no. Ocurre como con la práctica de la hechicería, que es algo que nunca podría ser admitido. El afortunado individuo a quien se le aparece el moro y le da instrucciones de cómo encontrarlo, sólo será capaz de disfrutar de su buena fortuna a condición de que guarde el secreto.

Podría hallarse en estas historias un significado simbólico. El Estado hostil desea poner sus manos sobre la riqueza originaria que descansa enterrada en el pueblo. Esto sólo puede ser frustrado a través del secreto, puesto que la información es una necesidad para todo sis-

tema de gobierno o, con más precisión, para todo sistema de sanciones, y la fuerza de las sanciones del pueblo, como ya se ha dicho, deriva de la elevada densidad de relaciones en la comunidad. El secreto, la retención de información, permite que las fuerzas sociales en conflicto coexistan, y da a esta estructura la resistencia que la capacita para persistir. Gracias al secreto, el conflicto entre el Estado y la comunidad local se resuelve.

«La ley» es una abstracción que es útil para ciertos propósitos de análisis. Si bien cuando consideramos situaciones individuales se hace claro que oculta ambigüedades. En su lugar debemos dirigirnos a personalidades concretas y a la forma como las sanciones operan sobre ellas. Todas las leyes no son de igual valor para el Estado. El inspector ejecuta un tipo de sanciones y él mismo está sujeto a otro. El cabo sabe que los molineros muelen, pero no lo denuncia al inspector. Por el contrario, entra en connivencia al mantener la ficción de que no muelen y clausura los molinos sólo cuando están en peligro de que los inspeccione el inspector, todo porque él vive en Graza- lema y necesita estar en buenas relaciones con los habitantes, si es que quiere cumplir con sus otros deberes de perseguir crímenes serios. La solidaridad de todo el pueblo ante el inspector permite moler clandestinamente. Un secreto que es compartido por todos. Y así todo marcha bien. Cualquiera podría denunciar a los molineros, pero nadie lo hace. El secreto opera, pues, no simplemente para proteger a la comunidad del Estado —y a los habitantes de las autoridades—, sino también para proteger tanto a las autoridades como a los habitantes, a unos de otros. Dentro del pueblo, el secreto debe ser tan total como sea posible con el fin de que sea efectivo. Para ocultar un secreto de una persona es mejor ocultarlo a todos. Cuanto menos se cuente, menos ocasión habrá de que la verdadera historia se conozca. De ahí el tabú sobre el cotilleo (no sólo sobre la inocente cháchara de las mujeres viejas, sino sobre el dar cualquier información acerca de los vecinos) y el continuo espionaje que es su contrapartida.

Cosas de las que se habla abiertamente en otras sociedades llegan a ser aquí materia de intriga. *Calla'ito*, se dice, es como las cosas se hacen aquí ³. Nadie, y menos que ninguno el inspector, sabe a cuánto alcanza la producción. Nadie puede estar seguro de a quién pertenece realmente un trozo de terreno. Puede que esté solamente a nombre de uno y luego resulte que pertenezca a otro. Por esto podemos ver la importancia del cliente en la relación de clientelismo.

³ «Estas cosas son de mundo y no me pregunte su merced nada, porque mi oficio es callar», dice el contrabandista en *El ventero*. Véase Angel Saavedra, duque de Rivas, *Obras completas* (Madrid). Se publicó primero en *Los españoles pintados por sí mismos* (Madrid, 1843). Cf. también Simmel, *op. cit.*, p. 330.

El proporciona la información que capacita al patrón para evaluar la situación. Cuando Curro habló de vender su *huerto*, la información llegó a oídos de Fernando en pocas horas, pero Juanito siguió su consejo y esperó su oportunidad. Dar información sobre los asuntos propios coloca a uno en una posición débil, porque ya no va a poder mantener al otro en la necesidad de adivinar. En relación con algunos hechos es posible comprender la importancia que para estas gentes tiene la «confianza» y su contrapartida, la decepción y el valor que atribuyen a lo que sale del corazón.

Y lo que sale del corazón es importante no porque la sociedad demande fidelidad, sino precisamente porque no lo hace. Donde tantas relaciones son, en respuesta a la fluidez de la estructura, inestables, el corazón proporciona una garantía de fidelidad a lo largo del tiempo. Pues es característico del «temperamento andaluz» (y aquí podemos ver una explicación estructural de este hecho) que sólo interesa el presente. Justo de la misma manera que el secreto y las ficciones convencionales de buena conducta permiten los ajustes de las relaciones personales en el presente, así la «devaluación» del pasado permite su reajuste. Pero sólo el corazón aparte de los lazos del matrimonio y del *compadrazgo*, asegura un grado de permanencia en los lazos humanos.

Y si se puede decir que existe una línea de separación imaginaria entre el ámbito legal ideal y la realidad, no es menos cierto que otra separación similar existe entre la comunidad ideal y la real. En la medida en que la ley sea «mantenida» a ojos vistas, el poder del Estado permanece inalterable y las autoridades se muestran satisfechas⁴. En la medida en que la falta de vergüenza de una persona no quede manifiesta, las buenas maneras exigen que sea acreditada con la suposición de vergüenza, porque de otro modo el principio de comunidad se rompería. Tanto la ley como la comunidad pueden ser consideradas finalmente como un conjunto de sanciones que defienden sistemas de valores, y ambos son ampliamente estimados si se echan en falta.

¿Qué se entiende, pues, por valores? He asumido que pueden ser descubiertos por medio de la observación de la conducta social, y es una especie de término operativo para designar la elección de conducta que un sistema social impone. Si bien en último análisis, no han de ser derivados de la realidad social de la acción, sino más bien de esa otra realidad que existe sólo en las mentes de los miembros de una sociedad.

⁴ Brenan apunta con acierto la indulgencia tradicional de la justicia española (*The Spanish Labyrinth*, p. 85; traducción castellana citada). Tal tradición de indulgencia no existe en España para la herejía.

En este libro la unidad elegida de análisis fue una comunidad de unas tres mil almas dentro de la cual he tratado de encontrar un sistema de relaciones sociales. Y una vez hallado, ¿por qué detenerse aquí? De la misma manera puede suponerse que el conjunto de Andalucía, de España o de Europa es un sistema. Este es uno de los más relevantes problemas de la antropología social y como muchos de los de su tipo, cuando se les somete a un minucioso examen, deviene un pseudoproblema. Se delimita el área de los datos según las técnicas que se pretenden usar. ¿Cuál es el sistema de relaciones sociales dentro de la comunidad?, ¿cómo es afectado al ser parte de la estructura mayor que engloba al país o al continente?

En el primer capítulo definía los límites de la comunidad, en el segundo, cómo está conexcionada con la estructura nacional y, en efecto, contienen en embrión la respuesta a estas cuestiones, una respuesta que en los capítulos siguientes no se ha hecho más que deslindar en diferentes esferas. La estructura está fundada en una valoración de la proximidad física, que no sólo ordena la agrupación dentro de ella, a través de ideas como la de vecindad o la de pueblo, sino que también discurre a través de cada aspecto de su cultura, desde las convenciones que gobiernan sus formas y maneras, hasta sus principios éticos, o su sentido del espacio y el tiempo. Este valor descansa en la asunción de que no hay diferencia en la calidad de los hombres, puesto que por naturaleza todos son iguales.

El ser parte de una estructura más amplia —en la que la comunidad está sujeta a los poderes del Gobierno provincial y central y a personas aliadas con tales poderes, cuya condición de no ser miembros de la comunidad les capacita para escapar a las sanciones que mantienen sus valores— queda en evidencia porque implica una violación del principio de proximidad. Y la tensión resultante, entre el Estado y la comunidad, se mitiga a través de un grupo dirigente que emplea la institución del clientelismo.

La nación es una aglomeración de comunidades interrelacionadas, fundada cada una de ellas sobre una base territorial y vinculada a otras comunidades de más alto estatus social, mayores medios económicos y más comprensivo ámbito territorial. Pero es también un Estado, un sistema de autoridad. Si bien, Estado y comunidad no son diferentes sólo en tamaño, sino por naturaleza. La comunidad está esencialmente compuesta por individuos identificables, mientras que el Estado contiene exclusivamente categorías anónimas, productos de abstracción y generalización. Las sanciones de la comunidad se aplican inductivamente, por motivos encubiertos, mientras que las del Estado son deductivas, emanan de algún código lógico. La ley debe poseer una consistencia lógica puesto que está entramada de tal forma que pueda ser aplicada no a individuos particulares, sino a todo tipo

de personas y por ello pretende anticiparse a las situaciones que ha de gobernar, sin especificar en concreto a cuáles. La ley es ciega, pero el poder ejecutivo debe mantener bien abiertos los ojos porque al aplicarse la ley, cambia su naturaleza y deja de ser una abstracción, se materializa en la persona del secretario o del recaudador de impuestos, una persona que es un miembro de una comunidad, quien para desempeñar su oficio necesita tener información particular respecto a personalidades concretas. El proceso ejecutivo puede ser formulado, si se me permite, como un silogismo: la ley provee la premisa mayor, lo que en términos generales el poder legislativo ordena. La premisa menor sería el poder ejecutivo local que es quien determina a quién se aplica de hecho. La conclusión que se extrae lógicamente de estas dos premisas es la acción a emprender⁵. Pero entre la premisa mayor establecida por la legislatura y la premisa menor aportada por el conocimiento de la comunidad, se yergue la jerarquía del poder ejecutivo. Cuanto más baja sea la situación de un administrador en la jerarquía, mayor será su conocimiento del detalle y menor su implicación en la lógica de la política, mayor su dependencia de la comunidad local y mayor el número de niveles administrativos que le separan de la fuente de poder. Hay, pues un número de niveles diferentes en los cuales, las sanciones de la ley actúan de contrapeso de las sanciones de las relaciones personales y permite que el poder del Estado se adapte a la comunidad local.

Con este libro he pretendido fundamentalmente mostrar con detalle cómo se produce esta adaptación tomando como ejemplo una lejana población de montaña. Los hechos son únicos, pero los principios que ilustran, no. La tensión entre comunidad local y Estado central ciertamente no es única, si no más bien inherente a toda estructura de autoridad, pero el modo de resolverla es particular de una cultura, de un ambiente y de un tiempo. Allí donde reinen condiciones similares, creo yo, se encontrarán semejanzas en la solución y entonces este estudio será, así lo espero, útil.

⁵ Para ilustrar este punto otrezco el siguiente ejemplo que, no es necesario decirlo, no tiene nada que ver con Grazalema. Supongamos que:

(Premisa mayor) La legislatura desea imponer una tasa a los taxistas.

(Premisa menor) El ejecutivo decide que x es un taxista.

(Conclusión) x debe pagar la tasa.

Pero bajo ciertas circunstancias sociales es posible la siguiente variación:

(Premisa menor) Se dice que x alquila su coche, si bien cuando las autoridades le piden que les lleve a algún sitio él no les cobra nada.

(Conclusión) x no necesita licencia, es un amigo. No tiene que pagar nada.

Apéndice

EL PRESENTE Y EL PASADO

En este libro he tratado de describir y explicar la estructura social de un pueblo de la sierra de Cádiz tal y como existe en la actualidad y cuando he hecho mención de acontecimientos del pasado inmediato o remoto, ha sido por azar y sin otro objeto que el de iluminar el punto en discusión por analogía o contraste y permitiendo al lector la libertad de tenerlo en cuenta o no. Generalmente me he resistido a la tentación de explicar algo observado hoy acudiendo a su origen histórico, o de explicar los hechos históricos por medio de una analogía con el presente. Lo he hecho así, dadas las limitaciones del tema y del material de que disponía y no por respetar restricción metodológica alguna respecto a la relevancia de la perspectiva diacrónica. Al contrario, la estructura de una sociedad en un momento dado, haya sido registrado su pasado o no, me parece a mí profundamente determinada por su estado previo. Que éste sea el caso no es meramente cuestión de sentido común. La perplejidad que rodea al uso de la palabra «sistema»¹ en un contexto sociológico se basa en el hecho de que las sociedades existen en una dimensión temporal (son algo así como una pieza de música y no como un dibujo), en el sen-

¹ Un problema tocado en la introducción.

tido de que el tiempo es un elemento de su constitución y de que su naturaleza, en un momento dado, es reductible a términos sistemáticos sólo cuando ese momento se alarga hasta incluir, en la medida que sea, una hipotética profundidad temporal. Lo que ocurre hoy sólo tiene sentido cuando se enlaza con lo que se hacía ayer, el año pasado o en la última generación. Para analizar el sistema familiar en cualquier lugar, hay que considerar a una familia a lo largo de un período de varias generaciones, y posiblemente será necesario un lapso temporal más amplio si se ha de valorar la significación de la familia, por ejemplo, en la estructura política. Se ha empleado el término «presente social» con el fin de incorporar en un único esquema conceptual acontecimientos que de hecho han ocurrido en tiempos diferentes. Pero este modo de razonamiento está abierto a la crítica lógica de que, si ocurrieron en tiempos diferentes, el sistema total puede haber cambiado de forma significativa. Pueden no ser en absoluto parte del mismo «presente social». Admitiendo esto, porque es útil hacerlo, la estructura social queda como la abstracción de un momento en un proceso temporal que se sitúa entre un estado previo y otro subsiguiente, gracias precisamente a que el desequilibrio en sus elementos componentes —lo que podría llamarse desajustes funcionales de la sociedad— lleva de uno a otro.

Este proceso es objeto de estudio por parte del historiador social y las reglas que lo gobiernan son, en último término, objeto de la filosofía de la historia, aunque los historiadores que han intentado sistematizarlas no han visto recompensados sus esfuerzos con la aprobación universal y mucho menos entre sus colegas. Al entrar en el campo de la historia, ciertamente no pretendo aprovecharme de empeños que otros legítimamente detentan. Pero la formulación de la teoría sociológica se ha visto frustrada por la dificultad de ponerse de acuerdo sobre si dos sociedades son verdaderamente comparables, sobre si es posible esperar que una regla formulada a partir del estudio de una encaja bien en otra, o, por el contrario, sobre si es que no se puede formular ninguna regla en términos que cubran las contingencias tan variadas que se encuentran en diferentes culturas. Tiene bastante fundamento la postura de no aceptar que dos hechos sociales extraídos de diferentes contextos sociales sean comparables, pero nadie negará que los de una sociedad dada sean comparables con otros de la misma sociedad en un período diferente. La historia ofrece pues, si se dispone de los datos históricos requeridos, la posibilidad de contrastar las formulaciones derivadas del presente con las referentes al pasado. Al volver la mirada atrás en el tiempo, los fenómenos considerados condicionalmente relacionados pueden ser contemplados en coexistencia uno con otro. El antropólogo social entra en el campo de la historia no para dar lecciones al historiador,

sino para tratar de ratificar sus conclusiones respecto al presente. El propósito de este apéndice es echar, por breve tiempo, una mirada hacia atrás.

La hipótesis, que he extraído de este análisis de la forma de vida de un pueblo de la sierra, puede ser formulada para nuestro propósito en los siguientes términos:

Existe una tensión estructural entre las sanciones que proceden de la comunidad local y las que proceden del Gobierno central del país. En este caso la tensión es visible en cada esfera social, desde las relaciones entre los sexos hasta las técnicas médicas y desde la institución de la amistad hasta el bandolerismo. Corresponde a un conflicto entre los valores de autoridad y los de igualdad. Así pues, una comunidad como ésta en la que el principio de proximidad es el fundamento de la solidaridad social, en la que la presencia física individual es valorada por encima de toda concepción abstracta, no puede esperar que sus necesidades sean respetadas setecientos kilómetros más allá por señores a quienes nunca han visto ni verán. Si bien, estos mismos valores en conflicto son necesarios tanto para la estructura misma de la comunidad, como para todo el país. Esta tensión es resuelta por medio de una jerarquía de clientelismo y a través de las convenciones de secreto y ficción que, como se ha mostrado, son esenciales para el sistema tal y como existe, aun a pesar de que no carezcan de crítica interna.

He postulado que esta tensión está en relación con la divergencia en los valores y el grado de contacto entre el Gobierno central y la comunidad. De modo que a mayor diferencia en cultura y valores entre el Estado y la comunidad por un lado, y, por el otro, a menor distancia espacial efectiva y mayor presión política ejercida por el Estado, más se incrementa esta tensión. Por que, ante todo, el conflicto supone por definición una base de diferencia y, en segundo lugar, un fondo de contacto común. Y respecto a la cuestión planteada en concreto, es posible advertir que estos dos factores han cambiado considerablemente en los últimos tiempos. Según estos cambios, la teoría postulada, si es cierta, podría aplicarse tanto a 1852 como a 1952, y a 1752 tanto como a 1852. Una revisión de la historia social de la sierra durante los pasados dos siglos mostraría cambios en la estructura social en términos de este conflicto.

El año 1752 se convierte en un punto de partida cronológico conveniente gracias al cuestionario cumplimentado en dicho año por los agentes del marqués de Campo Verde, intendente general del reino de Granada.

El Gobierno de España había hecho poco esfuerzo por controlar o recabar información de los asuntos locales desde el reinado de Fe-

lipo II, pero, a mediados del siglo XVIII, un espíritu nuevo comenzó a inspirar a los gobernantes del Estado. Se introdujeron medidas enérgicas con el fin de simplificar y racionalizar el proceso de gobierno y, para conseguirlo, la unificación y la centralización se pusieron a la orden del día. El siglo XVIII vio la fundación de muchos de los servicios del Estado. Comunicaciones, agricultura, industria, higiene, e incluso el modo de vestir del pueblo se convirtieron en objeto de interés por parte de los ministros reales, quienes durante los ciento cincuenta años anteriores se habían preocupado poco de lo que pasaba fuera de Madrid. Se construyeron carreteras, se inició un sistema de crédito agrícola y se llevaron a cabo algunos planes de colonización interior. Las empresas reales se extendieron por todo el país. La Real Hacienda fue totalmente reformada. A mediados de siglo el marqués de la Ensenada puso en marcha una gran encuesta catastral, que debería proporcionar la información necesaria para establecer un efectivo sistema económico de impuestos que reemplazara a las miríadas de diezmos, derechos y participaciones que daban soporte a las diferentes instituciones del poder central. La investigación del marqués de Campo Verde fue acometida con esa intención. Durante los años 1752-54 se recogió todo un cúmulo de estadísticas relativas a la economía de cada pueblo del reino de Granada —y Grazalema formaba parte de ese reino². Un total de cuarenta preguntas repasaba la situación del pueblo, su demografía, su riqueza agrícola e industrial, sus niveles de salarios y precios, el presupuesto municipal, derechos y tasas pagados y disfrutados por sus habitantes y la economía de las fundaciones eclesiásticas dentro de sus confines. La confianza que nos merecen tales datos no nos concierne aquí porque no vamos a examinarlos en detalle, pero los celos están inspirados en una cierta nota de truculencia que se desliza por el texto. Algunas de las respuestas, aunque estaban sometidas a juramento ante el párroco como comisario del Santo Oficio³, son tenidas en Granada como insatisfactorias y, en diciembre del año siguiente, se inicia una investigación ulterior para completarla. Al comisionado se le explica que las respuestas dadas en la primera encuesta no eran de ningún modo verdaderas: «... ellos dijeron que la declaración en cuestión fue realizada ante la violenta persuasión de don Juan Pérez —el comisionado que dirigió la primera encuesta—, quien escribió cuanto le pareció adecuado». Es decir, los antepasados de los modernos grazalemeños sabían defenderse de las autoridades tan bien como sus descendien-

² Conservado en los archivos de la Casa de los Tiros, Granada, a cuyo director doy las gracias por el permiso concedido para consultarlos.

³ La Iglesia hoy no contempla la declaración requerida por los controles económicos como moralmente vinculante. Una declaración falsa no es pecado.

tes. Sin embargo, a partir de este documento es posible formarse una idea de la estructura del pueblo.

En muchas cosas es admirablemente similar. Había más habitantes y más tierra cultivada. La industria de paños era floreciente. Grazalesa exportaba hielo, pero no carbón de encina. La organización municipal era poco más o menos la misma. Un presupuesto de 37.000 reales (aproximadamente el mismo valor que hoy calculado en relación a los salarios) proporcionaba casi los mismos servicios: salud, protección de la propiedad, organización de fiestas religiosas y ferias comerciales. Las diferencias significativas pueden resumirse brevemente.

Para empezar, la posición de la Iglesia era muy diferente tanto material, según aparecería por los acontecimientos venideros, como moralmente. Era con mucho el más grande propietario de tierras. La renta de las fundaciones eclesiásticas de Grazalesa de propiedades, diezmos y capellanías era mayor que el presupuesto municipal. Residían aquí treinta y cuatro clérigos —sacerdotes, capellanes y miembros de órdenes religiosas— y también había un convento de carmelitas descalzas. El párroco llevaba un notable apellido grazalesmeño como también muchos de los capellanes, aunque probablemente había forasteros entre ellos y se menciona además a «los que vienen y se van». Los servicios rendidos a la comunidad por parte de la Iglesia eran, aparte de sus funciones rituales, la educación y un hospital.

Con el tiempo, ideas racionalistas se fundieron con el anticlericalismo y se desató una lucha entre la Iglesia y el Estado, que acabó con la expulsión de los jesuitas en 1768. Si bien no hay razones para suponer que tales sentimientos anidaran en el pueblo de Grazalesa, y cuando mucho más tarde las tropas de la Revolución francesa sitiaron la población, los habitantes se defendieron bravamente en la misma iglesia a la que sus descendientes prendieron fuego en 1936. Uno de los más famosos guerrilleros de la sierra durante la ocupación francesa fue un cura de Ubrique.

Grandes extensiones de tierra eran propiedad colectiva de los habitantes y el presupuesto municipal se equilibraba con las rentas que el Ayuntamiento recibía de sus posesiones. En este período, el Estado no prestaba interés a las comunicaciones locales y el municipio debía costear las obras que deseara hacer en puentes y carreteras. Pero por otro lado, estaba libre de la carga de servicios que asumían las fundaciones religiosas. No hay ninguna indicación de que terratenientes absentistas cobraran renta de la comunidad y vivieran en otro lugar. Sin embargo, las estadísticas hablan de no menos de trescientos mendigos «que van de puerta en puerta» y sólo de doscientos cincuenta jornaleros. Tales datos no pueden ser asumidos sin sospecha, porque el objeto de la investigación era estimar el volumen de tasas

que el pueblo podía pagar y se suponía razonablemente que cuantos más pobres aparecieran a menos le tocaría. Además, Antonio Ponz, que pasó por aquí veinte años más tarde, destaca la prosperidad del lugar y la ausencia de mendigos.

Las diferencias de estatus entre las cualidades de personas no tenían ya importancia práctica, pero los derechos señoriales eran aún de algún valor económico y político. El marqués de Cádiz, el antepasado del duque de Arcos, recibió el señorío de la población de Grazalema junto con el de Ubrique, Villaluenga y Benaocaz a cambio del de Cádiz. (El los había conquistado personalmente a los moros o, más literalmente, los había saqueado y quemado hasta los cimientos.) Estas cuatro poblaciones eran, aun en el siglo XVIII, administradas íntegramente como el *estado* del duque. No parece que él personalmente tuviera aquí propiedades, pero su derecho señorial le titulaba para proponer el *corregidor*, cargo judicial principal del *estado* y también otros cargos en las poblaciones. Se puede concluir que la unidad política de las cuatro poblaciones parecía más estrecha de lo que es hoy. El administrador del duque vivía en Grazalema y recogía los impuestos y tasas que le eran debidos. Estos comprendían el «tercio diezmo grano y ganado», un derecho de *veintena* que valía 2.200 reales cada año, una tasa que era arrendada a cualquiera que le rentara, y también era propietario del monopolio sobre siete cumbres de nieve en las montañas y tenía participación en ciertos *censos*. Por pertenecer al mismo *estado*, los pastos de las cuatro poblaciones eran comunes para los habitantes de todas ellas y los servicios de ciertos empleados municipales eran igualmente compartidos. El duque de Arcos era el magnate de las llanuras situadas hacia el oeste donde estaban sus grandes propiedades, si bien Grazalema y las otras poblaciones del *estado* pertenecían al mismo partido de Ronda y al reino de Granada. Las *rentas provinciales* y la *alcábala* eran pagadas a Ronda.

Se pagaban otros impuestos por varios conceptos y a varios beneficiarios. Los primeros frutos, *primicia*, se entregaban al párroco. Los diezmos (menos el tercio al duque de Arcos) al obispado de Málaga, que también poseía una exención fiscal por un negocio que tenía aquí. Un *voto*, por valor de 150 fanegas de trigo se pagaba a la catedral de Santiago de Galicia. El Tesoro Real era propietario de minas de sal, un monopolio real en todo el país. La única tasa pagada directamente al Tesoro era la tasa sobre licores fuertes y estaba arrendada a un vecino de Grazalema. Había también otros dos impuestos, *utensilio* y *paja*, por valor de unos 9.000 reales, que se entregaban en Sevilla como contribución al ejército, tasa que se pagaba con particular disgusto. Se la echaba la culpa de la pobreza del pueblo. El Ayuntamiento, que tenía la responsabilidad de pagarla colectivamente,

te en nombre de toda la comunidad, distribuía esta tasa entre los habitantes. La Mesta exigía 60 reales al año al municipio.

El sistema era complicado y su falta de unificación evidente. El poder político no estaba centralizado en manos de ninguna autoridad, sino dividido entre instituciones que tenían su sede en varios lugares. Además, la gente que ocupaba puestos en el pueblo no eran servidores civiles nombrados desde Madrid como miembros de cuerpos profesionales, sino empleados del pueblo. La mayoría tenían apellidos que indican que eran hijos del pueblo. Aquellos cuyos apellidos son señalados en el cuestionario con una mención de su origen eran todos de pueblos cercanos.

Esta descripción está lejos de ser completa y no da indicación alguna de los conflictos internos que pueden haber dividido a Graza- lema. Ciertamente la comunidad no estaba libre de interferencias exteriores, aunque parece que las autoridades permitían al gobierno municipal un alto grado de autonomía. Un cúmulo de poderes externos al pueblo tenía derecho a reclamar algunos impuestos o servicios, incluso un agente del Almirantazgo venía a pedir madera de los bosques. El alto coste que suponía recoger y enviar en moneda o en especie estas a veces, muy pequeñas, sumas era considerable, sin contar los gastos legales en los que el Ayuntamiento se involucraba al denunciarlo con cantidad de procesos y alegatos. Si bien no hay signos en este tiempo de la inquietud social que caracteriza al período posterior y parece que la Iglesia estaba en buenas relaciones con la autoridad temporal. El Ayuntamiento daba limosnas a las monjas y al tesoro diocesano e inesperadamente se descubre la cuenta de una venta de toros insertada en sus finanzas, entre la tasa del Tesoro sobre licores fuertes y la impopular contribución para el sostenimiento de la caballería en Sevilla. (Se obtenía casi tanto dinero de los toros como el que había que pagar al Ejército.) La Iglesia aún sancionaba la autoridad del Estado y el Estado aún no había atacado la posición material de la Iglesia.

Espero que se me excuse que recuerde algunos de los cambios en la escena social española que separan a este período de los tiempos modernos.

La racionalización del Gobierno en la segunda mitad del siglo XVIII tuvo lugar dentro de la trama tradicional. No aparecen ideas revolucionarias hasta el siglo XX. Luego, después de una serie de revueltas y contrarrevueltas, de constituciones y decretos absolutistas, comienza la época liberal. «Liberal», en la política española, quiere decir primero y ante todo anticlerical. Desde comienzos de siglo el anticlericalismo, que previamente había estado confinado a la

corte y a los intelectuales, se difundió entre las clases medias y el ejército. Y hasta la segunda mitad del siglo no se hizo común entre el pueblo. Bajo el Gobierno liberal, una revolución económica y social sucedió a la revolución política. Hacia 1852, la estructura del pueblo de Grazalema había cambiado fundamentalmente. El reino de Granada y el *estado* señorial se habían evaporado. Había nacido la provincia. Las tierras de la Iglesia habían sido confiscadas y puestas a la venta y el gran bosque de encinas, que había sido terreno común, también se había vendido a particulares. Una pequeña parte se había talado y distribuido en pequeñas parcelas individuales entre el pueblo. En Andalucía había nacido una nueva clase de propietarios de tierras, que debían su posición a su habilidad en los negocios, pero cuyas posesiones en tierras adquiridas a expensas de la Iglesia, pronto les convirtieron en buenos hombres de iglesia.

El Gobierno liberal continuó ampliando sus poderes desde el momento en que los adquirió y enfrentado a la rebelión en el Norte, se vio obligado a formar un ejército estable, pagado por primera vez con dinero extraído de expropiaciones que, por razones políticas, nadie podría después permitirse reducir. Poco después de la guerra, la creación de la guardia civil relevó a la comunidad local de sus responsabilidades en relación con malhechores y forajidos. El número de servidores del Estado se multiplicó y multiplicó. Representantes de las instituciones controladas por el Gobierno penetraron en el pueblo. Así, cuando García Oviedo ⁴ descubre una tendencia hacia la descentralización de 1877 a 1935, es cierto sólo en relación a la competencia del municipio en asuntos judiciales. El poder que el Estado abandona no es traspasado al pueblo, sino a sus servidores en el pueblo. (Es precisamente de 1877 la primera ley que proyectó crear escuelas para funcionarios municipales.) Podemos ver pues que este desarrollo no sólo implica poner los asuntos de la comunidad local bajo el control del Estado y acumular información respecto al pueblo en las oficinas de la Administración central, también significa participación en los asuntos internos del pueblo por parte de agentes que deben lealtad fundamental al Estado.

Durante el período en el que todo esto ocurre, la disociación en los valores del pueblo se hace evidente. En tanto la Iglesia mantuvo sus propiedades parece que contó con la lealtad de todo el pueblo, porque, aparte del prestigio de que disfrutaba como patrono dentro de la comunidad local, sus valores eran los del pueblo. Pero el poder de la gente que la reemplazó no estaba sancionado por ningún principio religioso, sino sólo por su derecho de propiedad o por su nom-

⁴ García Oviedo, *op. cit.*, véase nota a pie de página en la p. 14.

bramiento por el Estado. La doctrina impersonal, moralmente neutra de la economía liberal, había sustituido a la sociedad teocrática. El lugar de la Iglesia fue asumido por el *cacique*. La autoridad ya no venía de Dios, sino de Madrid.

Aun antes del desarrollo del movimiento anarquista hay signos de un profundo descontento social. El levantamiento de Pérez de Alamo en 1861 consiguió un ejército de 10.000 hombres contra el orden establecido, aunque el primer periódico anarquista no fue fundado hasta 1869. La revuelta popular a partir de aquí adquiere una doctrina política.

Después de haber sido abortado el federalismo en 1873, cuando las clases medias de Andalucía hicieron la paz con Madrid, la propagación del movimiento anarquista se produjo rápidamente. Los pueblos de la serranía de Ronda eran suelo fértil para el nuevo movimiento. Ya sea por la escasez de guardias civiles, que también hizo el país propicio para bandoleros y contrabandistas⁵, ya sea porque la doctrina fue difundida a través de la red del sistema de contrabando, el anarquismo se desarrolló y las montañas se convirtieron rápidamente en un bastión. De las secciones que enviaron delegados o mensajes de simpatía al Congreso de Sevilla de la Federación de Trabajadores de la región española en 1882, los de los pueblos de la sierra representan mucho más alto porcentaje respecto a su población total que los de las más grandes poblaciones del llano. Parece que incluían no sólo a trabajadores autónomos y artesanos, que formaban el principal cuerpo del anarquismo en las capitales y grandes poblaciones, sino también, en muchos casos, al contingente de trabajadores agrícolas. Y cuando la ley convirtió al movimiento en clandestino, apareció aquí la Mano Negra.

Mucho se ha escrito en relación con el movimiento anarquista y no intentaré repetirlo aquí. Lo que no ha sido adecuadamente subrayado es en qué medida, en Andalucía, el trasfondo social del pueblo influyó en el movimiento. Su moralismo, su naturalismo, su creencia milenarista, su insistencia en la justicia⁶ y el orden en la organización de las relaciones sociales, su rechazo a tolerar cualquier autoridad no investida en la comunidad, a admitir cualquier otra base de organización social que no fuera el pueblo, la unidad natural de la sociedad, proporciona alguna justificación para considerarlo producto de una tensión dentro de la estructura de la comunidad local. Si bien

⁵ Bernaldo de Quirós y otros han subrayado la estrecha asociación entre los anarquistas y los bandoleros.

⁶ Los telegramas al Congreso de 1882 que llegaron de Cataluña y el Norte sonaban con frases parecidas a «ideas anarcosindicalistas». Los de la sierra hablaban sólo de justicia y de la justa causa del pueblo.

esto no debe ser tomado como excusa para pasar por alto las notables diferencias que han existido en tiempos modernos entre los valores del pueblo y los de los anarquistas. Aunque el pueblo tiende a mostrar hostilidad hacia el orden temporal de la Iglesia, los poderes de la religión juegan un papel muy importante en sus instituciones, y además su solidaridad se expresa en sus relaciones con el santo patrón. Pero el anarquismo llegó más allá de una hostilidad hacia el orden temporal e incluso que la quema de iglesias. Prescribe un completo rechazo de la religión, la sustitución de saludos tales como «Salud» por el convencional «Vaya usted con Dios» o «Adiós» y la eliminación de los poderes de la religión del vocabulario de uso diario. Las secciones anarquistas de las poblaciones que se llamaban con nombres de santos en el Congreso de 1882 frecuentemente se referían a su pueblo sin el *San*, así José del Valle por San José del Valle. El racionalismo confesado de los anarquistas condenó las actividades de las *sabias* como superstición y condenó las doctrinas de la religión por lo mismo. Atacaron no sólo la idea de clientelismo y desigualdad social, sino también la fiesta de toros, el alcohol y la promiscuidad sexual, todos ellos símbolos conspicuos de la cultura andaluza⁷. Sería extremadamente erróneo concluir por eso que los anarquistas representaban los valores del pueblo como conjunto. Ellos representaban, más bien, una reacción contra la imposición de nuevas influencias sobre la estructura tradicional del pueblo.

Se requiere en este punto una precisión ulterior. En realidad, no podemos discutir más sobre «anarquismo» que lo que podemos discutir sobre «brujería». Sólo podemos analizar la significación social de ésta, tomando a la bruja y examinando sus relaciones con el pueblo. Permítasenos pues, considerar no al anarquismo sino al anarquista. Díaz del Moral ha observado la importancia de los pequeños núcleos de anarquistas convencidos, «los obreros conscientes»⁸ de quienes el movimiento entero dependía. En el habla de aquellos que hoy recuerdan los tiempos de antes de la guerra, «aquellos que tenían ideas» (esto es, *ideas anarcosindicalistas*), parecen estar indicando una categoría similar. El movimiento anarquista aparece, entonces, como un cierto número de anarquistas convencidos, un pequeño porcentaje del pueblo, que disfrutaba del apoyo de la gran mayoría del pueblo en ciertas ocasiones, pero que el resto del tiempo eran simplemente miembros del pueblo, lo mismo que la *sabia*, y no tenían gran influencia sobre los acontecimientos. La actitud hacia ellos pa-

⁷ [La bibliografía sobre anarquismo es abundante. Cabe mencionar al menos a Jerome R. Mintz, *The Anarchist of Casas Viejas*, Chicago, 1982, Chicago University Press.]

⁸ Díaz del Moral, *op. cit.*

rece haber sido ambivalente, a juzgar por lo que cuentan aquellos que están dispuestos a contarlo. Además, tales informaciones explicarían las características señaladas en la historia del movimiento, la falta de organización formal y disciplina, lo repentino como brotaban las revueltas y la misma brusquedad con la que cedían. Se explicaría también la aparente indiferencia por parte de los correligionarios hacia los dogmas del movimiento.

En qué medida los aceptaron como artículos de fe es algo que no puede apreciarse, como tampoco es posible decir si los obreros de las capitales les otorgaban la misma significación que los campesinos de la sierra. La evolución del movimiento anarquista en Andalucía se alejó del anarquismo milenarista original y fue hacia una concepción más urbana de la revolución⁹. La doctrina de la huelga general, que dominó el movimiento desde comienzos del siglo XX, implicaba una acción colectiva sobre una base más amplia que el pueblo, sin embargo esta implicación encontró resistencia y, como tendencia, llegó más lejos con la organización de la C.N.T. a escala nacional y el predominio dentro de ella de ideas sindicalistas. Se han apuntado algunas evidencias que sugieren que, durante el período de la guerra civil, se hicieron visibles ciertas tensiones entre los anarquistas de las grandes poblaciones y los de los pueblos del contorno. Las exigencias de organización en tiempo de guerra hicieron necesario un tipo de autoridad que inevitablemente iba en contra de las concepciones de los anarquistas del pueblo. Se dice que desde la guerra, en Andalucía, la oposición política clandestina ha sido totalmente comunista, y esto a pesar del hecho de que el comunismo aquí no tuvo importancia antes.

Visto en la dimensión del tiempo, el movimiento anarquista en los pueblos de la sierra aparece entonces como un episodio en las relaciones del pueblo con el Estado, en el conflicto entre los valores de la comunidad y los del poder central y sus aliados. Nace después de que el poder de la Iglesia fue destruido por un Estado en desarrollo y su lugar en la estructura del pueblo asumido por una clase de propietarios terratenientes que ya no era anticlerical. Acaba cuando el Estado, tras destruir al sindicato anarcosindicalista, impone el modo y tipo de sindicalismo. Durante ese tiempo, el espíritu del movimiento anarquista ha cambiado y su centro de gravedad se ha desplazado del pueblo a la gran ciudad.

En este proceso, se ve al Estado usurpando funciones que ante-

⁹ El anarquismo milenarista continuó existiendo en distritos campesinos (p. e., el levantamiento en Casas Viejas en 1934) y la mentalidad que conlleva permaneció como la base de la fe que fundamentaba la asociación política. La resistencia a convertirse en una organización nacional fue muy fuerte, porque se pensaba que implicaba el sacrificio de un valor esencial, la soberanía de la comunidad local.

riormente residían en la comunidad, incrementando su influencia en ella e imponiendo decisiones tomadas en Cádiz o en Madrid sobre asuntos internos del pueblo. Si bien hoy la divergencia entre los gobernantes nacionales y el pueblo se acentúa menos. La educación estatal, la radio, el cine, la mayor facilidad en las comunicaciones y la experiencia del servicio militar, cada una por medios diferentes, transmiten la cultura de la sociedad urbana a Grazalema. El pueblo se adapta a las nuevas influencias políticas y tecnológicas. Mientras tanto, los valores fundamentales de la sociedad andaluza persisten, porque son comunes a la cultura global, a toda la población del Sur. Gracias a ellos los diferentes elementos de la estructura se mantienen unidos. Ellos dan a Andalucía su continuidad histórica, la marca de su carácter.

EPILOGO (1988)

I

Han pasado treinta y cinco años desde que este libro se publicó por primera vez en inglés y tal vez una mirada retrospectiva pueda ayudar al lector a situarlo dentro de la historia de la antropología ¹. Como Honorio Velasco ha apuntado en su introducción, es el primer intento de aplicar los métodos de la escuela de antropología social británica al estudio de una población europea, realizado por alguien perteneciente a tal escuela. Y, como todas las innovaciones, muchos lo consideraron como una herejía. El libro fue recibido más favorablemente en Estados Unidos que en Inglaterra, excepto en Oxford, donde Evans-Pritchard era el principal promotor de la idea de acometer estudios de campo en Europa. Propuesta conectada con su propio desarrollo teórico, tras haber relacionado contra el funcionalismo de Radcliffe-Brown y Malinowski. Una ruptura abiertamente manifestada sólo cuatro años antes en su memorable lección Marett de 1950, que cogió por sorpresa a sus colegas de Oxford. Evans-Prit-

¹ Véase mi Introducción a B. Kayser (ed.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée: recueil de textes anglo-américains*. Aix en Provence, 1985, Ed. du Sud.

chard condenó las doctrinas de los funcionalistas en términos devastadores («... añade una burda teleología a un determinismo ingenuo»)².

Evans-Pritchard rechazó las pretendidas analogías con la física y la biología, que preconizaban sus maestros, manteniendo que los antropólogos debían seguir más el ejemplo de los historiadores que el de las ciencias «duras». Se había comenzado a interesar por la cultura árabe durante su primer período como profesor de antropología en la Universidad de El Cairo, al lado de Hocart, y luego, durante la guerra, como administrador militar en Cirenaica. Mi propia experiencia en Bagdad, antes de haber comenzado a estudiar antropología, es algo paralela a la suya y el hecho de haber elegido Andalucía como lugar de estudio estaba relacionado con los que entonces creía ser orígenes árabes de la cultura andaluza. La atmósfera del departamento de antropología de Oxford me resultó, además, más acogedora y menos recalcitrantemente británica que la de otras universidades del Reino Unido, tanto por la composición del cuerpo estudiantil como por el profesorado, entre el que se encontraban John Peristany, Louis Dumont y, poco después, Franz Steiner. En suma, Oxford estaba destinado a convertirse en la cuna de la antropología mediterránea, tanto por razones prácticas como por la tendencia teórica inspirada por Evans-Pritchard, quien insistía en la necesidad de encuadrar la sociedad estudiada en una perspectiva histórica y en estudiar la historia donde quiera que haya sido registrada. El mismo dio ejemplo con su libro sobre los sanussi. Yo estaba completamente de acuerdo con este punto de vista, como también lo estuvieron otros alumnos suyos que decidieron realizar sus trabajos en un país mediterráneo. Sin embargo, aunque él a veces jugó con la idea de hacer investigación de campo en Portugal, nunca dictó lecciones, que yo sepa, sobre la cuestión de la diferencia entre los métodos que habían de emplearse para investigar en Europa respecto a los empleados en Africa o Melanesia. Esto era algo sobre lo que debíamos reflexionar en solitario o discutir entre nosotros.

Para empezar, hay una diferencia en el grado de alteridad que se para al investigador de campo en una sociedad primitiva de aquellos a quienes estudia: el *depaysement* (es decir, el desarraigo, el exilio voluntariamente asumido³). El etnógrafo entre melanesios no trae con-

² Sobre ello puede consultarse la magnífica introducción de Louis Dumont a la versión francesa de *The Nuer* de E. E. Evans-Pritchard: *Le Nuer*, París, 1968, Gallimard.

³ «Depaysement» es casi un término acuñado, cuya traducción indicada es tan sólo un tanteo. Sobre su importancia y significación puede consultarse G. Gusdorf, «Ethnologie et Métaphysique. L'unité des sciences humaines», en J. Poirier, *Ethnologie gé-*

sigo nada que tenga en común con ellos, salvo la humanidad, para cumplir la tarea de comprender a gente de cultura tan diferente, mientras que un europeo entre europeos llega armado con la experiencia común de la tradición cristiana europea. Los modos de pensamiento que se desarrollan a partir de ésta reducen el esfuerzo de traducción requerido: una misma manera de sonreír o de gastar bromas, una misma reacción, expresada o reprimida —como muestra de disgusto o agrado— deja traslucir su significado de manera intuitiva, aunque, precisamente por esta razón, existe el peligro de que le impida alcanzar la perspectiva universal, indispensable en una formación antropológica, y permanezca aferrado a las premisas de una cultura compartida y un pasado común. Existe además otro peligro asociado, el de no ser capaz de percibir, precisamente por estar familiarizado con las palabras y los símbolos, que éstos son manejados por los nativos con un toque diferente de significación. Este peligro es mucho mayor cuando el etnógrafo trabaja dentro de las fronteras de su propio país. Piensa entonces que él lo comprende todo porque ha nacido allí y, embaucado por la ideología del moderno nacionalismo, asume que aquellos a quienes estudia piensan y sienten como él. Es un hecho que la variedad cultural en los modernos estados europeos es mucho mayor de lo que sus ministros de educación están dispuestos a admitir. Libros de texto comunes en las escuelas no garantizan valores comunes fuera de ellas ⁴.

El peligro reside, pues, en que aquellos que se determinen a realizar estudios en Europa podrían permanecer tras las rejas de los prejuicios de su propia sociedad (y de sus estatus dentro de ella), de la misma manera que lo estuvieron los folkloristas de tiempos pasados ⁵. En pocas palabras, cuando se trabaja en Europa, es más difícil detectar el etnocentrismo en las propias actitudes y en el análisis.

A lo que hay que añadir que la diferencia intrínseca entre una sociedad simple que carece de escritura y una moderna civilización compleja incluye una diferencia de naturaleza y una diferencia en el tipo de datos disponibles que necesariamente deben influir tanto sobre el método de compilarlos como sobre el tipo de teoría que este método pueda dejar discurrir.

Y lo que es más, el conocimiento de la historia registrada implica una profundidad temporal mucho mayor de lo que las memorias de

nérale, París, 1968, Gallimard. Y también L. Dumont, *Homo hierarchicus*. Madrid 1977. Aguilar (N. del T.)

⁴ Una cuestión que he abordado en C. Zonabend, en G. Condominas y S. Dreyfus-Gamelon, *Actes du Congress*, C.N.R.S., 1975.

⁵ Puede consultarse mi artículo «La identidad local a través de la fiesta», en *Revista de Occidente*, 38-39, 1984, pp. 17-35.

los ancianos puedan aportar y una conciencia de un pasado que ha sido diferente lleva consigo una diferencia en la imagen que una sociedad tiene de sí misma. Esta es la base de la distinción que Lévi-Strauss hace entre sociedades «calientes» y sociedades «frías»⁶. Al mismo tiempo las crecientes facilidades de comunicación conducen a hacer inevitable el conocimiento de otros tipos de gentes. La difusión cultural no es, pues, cuestión de disponibilidad de alternativas, sino de elección. La imagen que una sociedad tiene de sí misma en relación con otras se modifica por esta diferencia. De la misma manera que la imagen que un individuo tiene de sí mismo necesita ser confirmada por otros, así la adhesión de un pueblo hacia sus valores depende de aquellos con quienes se codea, que, con su aquiescencia o su oposición, pueden modificar sus actitudes o reforzarlas. Es tan frecuente que el trato acabe en rechazo como en asimilación.

Tales consideraciones explican el considerable incremento de datos disponibles que requieren ser considerados y, por ello, una gran selectividad en lo que debe registrarse de hecho. Los estudios tienden, además, a restringirse a problemas e instituciones específicas más que a comunidades completas y la visión de totalidad puede haberse perdido. Es una grave pérdida porque, precisamente, la contribución esencial de la antropología social es abordar el todo humano. Mauss estableció la necesidad de estudiar *le fait social total* (el hecho social total). Benedict proclamó que «las culturas estaban configuradas como un todo» y lo halló inspirándose en el *ethos* de la Grecia clásica, mientras que Malinowski insistía en la totalidad de las culturas en una forma algo diferente: las interrelaciones entre las instituciones y sus funciones en el seno del todo. Esta perspectiva fundamental que distinguía a la antropología de la primera mitad de siglo del tratamiento fragmentario de los hechos etnográficos, característico de los evolucionistas y difusionistas, fue después desarrollada en Francia por el estructuralismo de Lévi-Strauss (*toute signification est de position* [toda significación depende de la posición en un todo]) y, en la India, por el enfoque holístico de Louis Dumont.

El estudio de comunidad asociado con «el método de la historia de casos» fue de hecho un modo de reunir aspectos diferentes de una situación dada y en éso está próximo al *fait social total* de Mauss. Ahora que la aplicación de estos métodos tradicionales de la antropología social —que siguen siendo tan válidos en Europa como en los estudios de culturas primitivas— es mucho más complicada en una sociedad compleja, donde la visión un tanto mecanicista de las

⁶ G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, 1961, Plon. (Traducción castellana: *Arte, lenguaje y etnología*, México, 1968, Siglo XXI.)

relaciones sociales favorecida por los funcionalistas se muestra inadecuada para distinguir la variedad de circunstancias existente, se hace necesario proponer generalizaciones en términos de principios del comportamiento más que establecer las funciones de las instituciones. Mi propio intento en este libro de desarrollar el concepto de «valores» puede servir de ejemplo. Además, allí donde la comunidad no tiene límites claramente definidos, el «presente social», tan amado para los discípulos de Radcliffe-Brown, ya no es ni mucho menos un instrumento útil para estudiar los diferentes elementos sociales que están en continuo cambio en diferentes direcciones y a diferentes ritmos. Se necesita una visión más dinámica de la sociedad. Con esta perspectiva la escuela de Chicago, encabezada por Redfield y trabajando en América Latina, había ya elaborado teorías que contemplaban el cambio, mucho más sofisticadas que las de una «antropología de las islas de coral». El *continuum folk-urbano* con todas sus faltas, representó un avance real en la formulación del problema del tiempo. No cabe duda de que ésta fue la razón por la que me invitaron a ir a Chicago como profesor visitante, mientras que en ninguna universidad británica me ofrecieron una plaza para enseñar antropología.

Y lo que es más, no sólo es la cantidad de datos disponibles mucho mayor en una comunidad europea, sino que se hace necesario considerar la enorme riqueza de una tradición literaria que proporciona agudas percepciones sobre los postulados básicos y sobre el modo peculiar de expresarse y de sentir de un pueblo y de hecho los conforma en buena medida⁷. Además, el estudio de comunidad no basta por sí mismo, es obligado tener un profundo conocimiento de una población mucho mayor que el que solían tener aquellos pioneros al realizar estudios de una única tribu o una isla de coral —me temo que mi conocimiento del resto de Andalucía era demasiado corto cuando escribí este libro—, y debe hacerse una adaptación de los métodos tradicionales con el fin de tomar en consideración la obra de expertos en otras disciplinas que tienen mucho que aportar al antropólogo a título de información. Es por éso que me parece hoy a mí que los cinco años que pasé escribiendo este libro es lo menos que tal obra requería.

Las tribus e islas de coral han dejado de estar tan aisladas, pero los antropólogos sí se podrían ver aislados si fracasaran en adaptar

⁷ La discusión planteada por Redfield sobre las relaciones entre la gran y la pequeña tradición había ya dirigido la atención hacia el problema. Autores posteriores lo han tratado específicamente en el caso de España, por ejemplo J. Caro Baroja, *Ensayos sobre la cultura popular española*, Madrid, 1979, Ed. Dosbe, y L. Díaz, *Palabras para vender y cantar. Literatura popular en la Castilla de este siglo*, Valladolid, 1987, Ambito.

sus métodos, pues se verían condenados a estudiar sólo el pasado. Por eso puede muy bien haber ocurrido que aquellos que, como yo, teníamos puesta nuestra fe en que si la antropología tenía algo de ciencia, debía ser válida para estudiar a toda la humanidad y no sólo a los primitivos y, además, decidimos trabajar entre pueblos civilizados intentando comprender una cultura más semejante a la nuestra, efectivamente hayamos proporcionado modelos teóricos para los estudios modernos de Africa o Melanesia.

II

Puesto que los datos que aparecen en este libro han sido tema de comentario por parte de mis colegas, tal vez se me excuse que trate de explicar cuáles eran y cómo fueron recogidos.

En el invierno de 1948-49 pasé tres meses en Sevilla descubriendo Andalucía, región en la que no había estado antes nunca, adquiriendo un conocimiento general y decidiendo dónde iba a hacer el estudio de comunidad. Durante ese invierno me presentaron a don Ramón Carande, quien no sólo me dedicó una tarde entera que pasamos discutiendo mi proyecto, sino que con impagable generosidad (y confianza) me prestó un ejemplar del entonces raro libro de Juan Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Como yo estaba interesado en el anarquismo, fue por indicación suya el haber tomado la determinación de visitar la serranía de Ronda donde, como él me explicó, su historia había sido muy diferente de la que Díaz del Moral había documentado para la provincia de Córdoba. Sería interesante, pensaba él, hacer una comparación entre las dos. Me alegra poder hoy reconocer públicamente mi gratitud hacia tan gran sabio y tan encantadora persona. (Tal vez habría sido embarazoso para él recibir tal reconocimiento en 1954, cuando podría haber sido acusado de ayudar a un agitador extranjero.)

Regresé a Grazalema para comenzar mi trabajo al verano siguiente y estuve viviendo en la fonda de Francisco Vázquez durante seis meses. Pero el trabajo de campo se me hacía difícil viviendo en el núcleo urbano porque, a donde quiera que iba, era seguido por una caterva de curiosos granujillas cuya presencia estorbaba mis conversaciones con aquellas personas con quienes deseaba charlar y las convertía en reticentes. Además, como los jornaleros se ausentaban por todo el día y trabajar únicamente con sus mujeres no estaba bien visto, decidí mudarme a una huerta situada en la Ribera de Gaidovar a dos kilómetros de la población, donde tendría más intimidad y podría hablar con molineros y hortelanos como un vecino más. Me las arreglé para vivir en la parte de la casa reservada al propietario de la

huerta. En la otra parte vivían sus arrendatarios, una viuda con tres hijos y una nuera, que se convirtieron en mis constantes informantes y maestros. Mis más íntimos amigos y mi principal fuente de información pertenecían a esta clase, aunque también trabajé con jornaleros y señoritos de la población y es posible además que, por eso, este libro esté influenciado respecto a la imagen que presenta de Graza-lema. Creo que las largas veladas de invierno pasadas con unos cuantos hombres viejos en la Ribera me proporcionaron más comprensión del movimiento anarquista que lo que hubiera sido capaz de obtener en el pueblo.

La forma como trabajé fue la siguiente: llevé ante todo dos cuadernos de notas. Uno contenía anotaciones sobre lecturas generales y sobre Andalucía y todos los documentos, estadísticas, etc., que pude encontrar sobre la región. El otro era el diario de campo en el que las anotaciones llevaban una indicación de qué trataba cada página. Un tercer bloque de notas en hojas sueltas versaba sobre cada casa. En él apunté propiedades o explotaciones de tierras, actividades ocupacionales de cada miembro y todo lo que pude descubrir sobre sus relaciones de parentesco, compadrazgo, amistad o enemistad con otras personas.

Hice fotos de todos los instrumentos usados en el trabajo agrícola y de las tareas realizadas. Lamento no haber publicado, como pretendía, una descripción de su agricultura y de las relaciones sociales que implicaba, porque los tipos de colaboración eran muy variados incluso dentro de la categoría de aparcería y medianería y ciertamente no puede resumirse en simples términos de porcentaje de cosecha retenida por el socio, porque esto es sólo uno de los aspectos económicos de una relación que debe ser captada como un todo.

Como fuentes documentales tenía para empezar el *padrón municipal*. El secretario tuvo conmigo la confianza de permitir que me lo llevara a casa donde lo copié entero a mano. Era un documento precioso puesto que daba los nombres, edad y ocupación de todos los miembros de cada casa y también su relación de parentesco con el cabeza de familia. Esta información no siempre era correcta respecto a esposos con frecuencia no legalmente casados, pues se requería ceremonia religiosa y el matrimonio civil no estaba reconocido, pero el caso es que si se les consideraba pareja casada estaban registrados como tales. A veces, sin embargo, una relación marital no se registraba y la concubina aparecía como *prima*, *parienta* o *criada*. Tuve mucha suerte en que el censo decenal se hiciera mientras estaba yo allí. Era repartido por el guardia municipal a quien ofrecí mis servicios como ayudante. Así que tuve la oportunidad de acompañarle por todo el valle donde yo vivía y como íbamos andando de casa en casa

respondía a todas mis preguntas sobre sus ocupantes, con la que me parecía ser precisión total. Aparte de la información y clarificación adicional obtenida de este modo, la maniobra tenía la ventaja de permitirme asegurar la exactitud de un censo y establecer reglas para su interpretación.

Por otro lado, tuve menos suerte con el secretario del catastro. Aunque se portó muy amistosamente en otros asuntos y nunca rechazó de plano dejarme ver los documentos en su despacho, siempre encontró alguna razón para que yo no fuera, cada vez que le sugería hacerlo. Estaba convencido, como muchos otros señoritos, de que yo era un espía⁸. Tal creencia además acrecentaba en él el placer de derrotarme al ajedrez, cosa que ocurría cada vez que jugábamos. El tiempo gastado en el ajedrez no fue enteramente en balde, porque mientras jugábamos estaba dispuesto a discutir en términos generales de problemas de la propiedad de la tierra y de las diferencias que, en este aspecto, había entre las diversas áreas del contorno.

En una ocasión, cuando el médico del pueblo estaba vacunando a todos los niños hicimos una revisión física de los habitantes y él tomó muestras de sangre para que yo las enviara para su análisis al instituto de hematología, pero las muestras no sobrevivieron al viaje hasta Madrid, por lo que nunca pude llegar a usar este medio para investigar los movimientos de población en el pasado. Sin embargo, obtuve una ventaja insospechada de ello pues me proporcionó una guía para conocer la tasa de hijos ilegítimos. Cuando preguntaba por los apellidos de los padres del niño, era imposible ocultar la falta de padre y en cualquier caso todas las otras madres presentes poniendo una insincera cara de conmiseración decían: «Pobrecillo, no tiene padre.» Lo embarazoso de una situación en la que irrumpía tan bruscamente en la honra de personas con quienes tenía poca o ninguna confianza —esto ocurrió el primer verano de mi estancia en el campo—, quedó mitigado por el interés que mostraba por sus reacciones. Fue la primera vez en la que vi actuar el enorme poder de las sanciones populares y la primera en la que apareció ante mí reflejado el problema del honor.

Como no pude acceder a la oficina del catastro me tuve que contentar con hacer mi propio mapa. Cubrí, no sin lagunas, el diez por

⁸ La presencia de un extranjero —un inglés— en Grazelema en aquellos años era cuando menos sospechosa. Aún quedaba algún «rojo» en el monte y se estaba haciendo entonces una fuerte campaña contra ellos en las Alpujarras. Por otro lado, la prensa exterior publicaba noticias y comentarios sobre cuál era la postura que los aliados debían tomar contra el régimen de Franco. De que mi presencia en Grazelema no pareciera del todo inocente a los ojos de las autoridades es buena prueba el hecho de que el entonces teniente comandante de puesto de la Guardia Civil registrara mi casa en ausencia mía.

ciento del área total del territorio municipal, el valle donde vivía, y para el resto tuve que ceñirme a generalizaciones y estimaciones que otros hicieron en respuesta a mis preguntas, contrastadas con la muestra que accidentalmente tenía ante los ojos y con los datos de recibos de contribución que me dio el secretario del Ayuntamiento. Mis autorreproches por no haber sido capaz de acceder al catastro han sido suavizados tiempo después al saber que el doctor John Corbin, que estuvo trabajando en la vecina Ronda doce años más tarde, cuando las actitudes de sospecha hacia los extranjeros habían casi desaparecido, tampoco pudo acceder a él. La razón por la que ambos encontramos tal dificultad probablemente esté en que los títulos de propiedad de la tierra han sido una cuestión política candente en los últimos tiempos y los anarquistas siempre tuvieron como objetivo quemar los archivos de los Ayuntamientos que ocuparon. Lo que también explica por qué fui incapaz de obtener ninguna información catastral previa. Por otro lado fui muy afortunado al encontrar una considerable información económica de un pasado más lejano de las poblaciones de la zona en los diccionarios de Madoz (1846) y de Miñano (1823) y en el censo de 1752, en el que estuve trabajando casi toda una semana en Granada, en aquellos días, cuando sus volúmenes yacían apilados en el ático de la *Casa de los Tiros*. Estos y otros varios documentos, incluyendo algunos archivos anarquistas que me mostraron en el Instituto de Historia Social de Amsterdam, me permitieron hacer una reconstrucción de la historia de la población desde doscientos años antes y de su lugar dentro de España, que es lo que forma el apéndice del libro.

Hay que advertir que los catastros no siempre corresponden a la verdad, particularmente cuando hay interés en ocultarla, como ocurre en México, donde hay un límite a la cantidad de tierra que una persona puede tener en propiedad so pena de posible expropiación. Los propietarios que aparecen en el catastro pueden no ser los propietarios reales, sino un hombre de paja, un hijo o un pariente a cuyo nombre figura parte de la tierra, aun cuando ésta en realidad continúe explotándose como una sola unidad. Me es imposible estimar la exactitud de la información de los catastros de Andalucía, pero es bien sabido que, en el pasado, el poder político se pavoneaba de ser capaz de elevar los impuestos de sus oponentes y rebajar los de sus simpatizantes, de forma que la valoración de la tierra en la que se basaban los impuestos no debe ser totalmente objetiva, aparte de los fallos de confección que tenga el catastro de por sí. Todo eso también puede haber contribuido a reforzar el celo con el que los secretarios lo guardaron de miradas como la de Corbin o la mía.

De haber tenido acceso a los catastros dudo que hubiera podido lograr mayor precisión en las comparaciones que hice entre la sierra

y la campiña de la que fui capaz de obtener con las informaciones de los agricultores locales, quienes conocían muy bien cuáles eran las buenas tierras y cuáles no, cuáles las fincas más productivas y cómo eran explotadas. El valor que tales comparaciones tiene para el autor de un estudio de comunidad le permite explicar el lugar de su comunidad en la economía de la región, los movimientos de la mano de obra, la presencia de familias propietarias de tierras, la situación de los mercados, etcétera.

En la etnografía que se hacía en los primeros años de la década de los cincuenta no había entrado aún el cassette —no estoy seguro que de tenerlo lo hubiera usado—, pero adopté como norma no tomar notas en público y a veces, cuando mi cabeza estaba próxima a estallar de tanta información, me retiraba a la espesura con un falso pretexto y tomaba breve nota de temas y encabezamientos de lo que había oído, antes de que se me llegara a olvidar. Pero durante las sesiones de la tarde en mi casa o en la de algún vecino anotaba las cosas abiertamente. A pesar de todo, la mayoría de las veces formulaba un mínimo de preguntas, prefiriendo siempre lanzar un tema de conversación y dejar al informante que eligiera lo que quería exponerme. Si era posible, dejaba discutir a otros entre sí, olvidándose de mi presencia, porque yo era muy consciente del peligro que corre el etnógrafo de imponer sus propias categorías de pensamiento al informante. No usé cuestionarios sino que anotaba las preguntas de las que necesitaba respuestas con el fin de tenerlas en mi memoria antes de salir a pasear por el valle para hacer una visita y luego esperaba a que llegaran las respuestas, si era posible sin buscarlo demasiado. Así obtuve los datos en los que se fundan las apreciaciones vertidas en este libro.

John Davis, en su libro *People of the Mediterranean*⁹, se detiene apuntando que los datos son *weak* (flojos) (p. 87) y para evitar la posibilidad de que el inadvertido lector pueda llegar a la conclusión opuesta, lo repite, *extremely poor* (extremadamente pobres) (p. 88), habla de que está singularmente carente del tipo de datos que permitirían un análisis de los materiales que le han servido de base (p. 94), *very little information* (muy escasa información) (p. 143). Esto plantea la cuestión de qué datos piensa Davis que son buenos y parece que los datos, para ser buenos según su criterio, deben estar expresados a partir de una fuente oficial, como el catastro, sin consideración ninguna de la relación que guarden con la realidad. Así, en su libro *Land and family in Pisticci* (p. 77), después de ofrecer los

⁹ Cf. J. Davis, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Anthropology*, Londres, 1977, Henley. (Hay traducción castellana: *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, 1983, Anagrama.)

datos del catastro, admite que en Italia no suelen ser muy precisos, pero no hace ningún esfuerzo por discutir por qué ni en qué, ni por corregirlos en consecuencia, sino que los trata como si fueran verdad de la buena. En otro lugar ha insistido en que estos datos catastrales, por inexactos que parezcan, son «reales» porque sirven de base a los impuestos. En efecto, son reales como parte del sistema fiscal, pero el sistema social es algo diferente y la diferencia entre los dos debería ser de gran interés para el antropólogo que la detecta.

La razón de que tenga esta fe ciega en la información estadística parece estar en que él cree que sólo ella es científica. En Estados Unidos, en el período en que su libro sobre el Mediterráneo fue escrito estaba de moda usar técnicas estadísticas para todo, a menudo con una comprensión algo inadecuada de para qué podían ser legítimamente usadas. Se creía que, como el latín en siglos pasados, era un signo de sapiencia. Es en ese sentido que Davis pide ayuda al coeficiente de Gini¹⁰ para calcular el grado de desigualdad que existe en diferentes sociedades mediterráneas, porque postula que es la tarea esencial de la antropología hacerlo así (p. 87).

Con relación a España quizá es su único recurso, porque parece no haber leído ninguna otra cosa sobre este país, salvo algunas obras de antropología social publicadas sólo en inglés. Menciona en otro lugar a «Carlo Baroja» (*sic*) (p. 19), a quien cita exclusivamente por haber escrito «cosas generales sobre las ciudades». Ha entendido mal la cita que hago en mi libro de *La pícaro Justina*, como se deduce de pensar que es éste el nombre de una «novelista romántica» y no el de una novela picaresca del siglo XVII (pp. 253 y 257)¹¹. Davis da la razón a las acusaciones que Isidoro Moreno ha formulado sobre la ignorancia de los antropólogos anglosajones que escriben sobre España.

Y sin desanimarse por la fragilidad de su conocimiento, Davis se

¹⁰ En la bibliografía no se hace mención de Gini, pero cabe suponer que se trata de Corrado Gini, un estadístico italiano interesado por la economía y la demografía, que publicó en *Transazioni di Reale Istituto Veneto di Scienze*, 1914, Vol. III, 2ª parte, un trabajo titulado: «Sulla misura della concentrazione e della variabilità dei caratteri» y un comentario de dos páginas sobre su técnica para deducir el grado de desigualdad de las rentas a partir de las estadísticas nacionales a pesar de los grandes errores que contienen, en 1921 en *The Economic Journal*. Gini creía en la «patología económica», es decir, que la distribución desigual de la riqueza impedía el desarrollo económico y traía consigo problemas sociales. Naturalmente que no fue el primero ni ha sido el último en pensar eso, pero lo que es más dudoso es que esta técnica, a pesar del tiempo que lleva enunciada, sea el mejor medio del que dispone un antropólogo para comparar la distribución de la tierra y el ganado (que no de la renta) en comunidades de diferentes países mediterráneos o que sirva de algo para comparar comunidades de cualquier otro lugar del mundo.

¹¹ La edición castellana ha disimulado errores que aparecen en el original. Por ejemplo, se ha escrito bien el nombre de Caro Baroja (p. 27) y la «novelista romántica *La pícaro Justina*» es ya «una novela sentimental» (p. 249).

propone establecer el grado de desigualdad entre la comunidad de Grazalema (tomando como base este libro) y el estudio de John Campbell sobre los sarakatsani, pastores trashumantes del norte de Grecia ¹². Sin situarlos en el contexto de sus regiones y culturas nacionales, se apresura a criticar a los antropólogos mediterráneos en general por no haber considerado la relación entre la comunidad estudiada y el Estado, cosa que, como el lector recordará, es el tema de este libro. Según su cálculo, Grazalema y los sarakatsani están situados en extremos opuestos del índice de desigualdad (p. 88), aunque ya antes había advertido que «ninguno de los dos es igualitario del todo en modo alguno» (p. 5) ¹³.

La justificación que aduce de esta manera de operar metodológicamente precaria es que él cree que los antropólogos del Mediterráneo han desdeñado hacer comparaciones y éstas, para ser científicas, deberían ser «comparaciones controladas» por medio de la «medida de la variación concomitante». No es sorprendente que Davis no saque conclusiones de esta demostración de sus capacidades académicas ¹⁴. En verdad, los antropólogos sociales británicos han hecho pocas comparaciones con sociedades africanas y del Pacífico, pero precisamente no es el caso con las mediterráneas ¹⁵.

Seguramente habría sido más útil una comparación entre el *mezogiorno* italiano —él hizo un estudio en Lucania— y Andalucía —sobre la que podría haberse molestado en leer algo más que este libro—, y preferiblemente sin ayuda de Gini. Las condiciones geográficas son similares, ambas al borde del mar y con los principales recursos agrícolas del mismo tipo: cereales, vino y aceite. Las estructuras de clases sociales se parecen en términos generales, aunque es-

¹² J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, 1964, Clarendon Press.

¹³ En la p. 12, usa la palabra «igualitario» aplicándola a las instituciones, no a las sociedades, como parece que lo hace en la página 5, pero no se da cuenta de que Campbell y yo empleamos la palabra en un sentido muy diferente y mucho más normal de personas partidarias del ideal de la igualdad.

¹⁴ Apenas es practicable sacar conclusiones de la comparación estadística de variables concomitantes a menos que puedan ser aisladas, es decir, a menos que todas las demás variables relevantes sean controladas o se mantengan constantes y, evidentemente, esto es imposible en la comparación intercultural. Así que no es sorprendente que Davis no saque conclusión alguna. Ese coeficiente de desigualdad es absolutamente inútil, porque no se hace ningún esfuerzo por explicar en qué aspectos, que no sean el número de reses de ganado, en un caso, o de hectáreas, en el otro, los grazalemeños y los sarakatsani son más o menos iguales, ni en relación a quién —¿en relación a gente de la propia comunidad?, ¿en relación a gente de la campiña?, ¿de Sevilla?, ¿del resto de España?—, ni por qué los miembros de una comunidad determinada son desiguales, ni que implica esto.

¹⁵ Véase la nota 9 de la introducción de H. Velasco.

tas dos sociedades pertenezcan a culturas nacionales diferentes y aunque los bandidos abundaran en ambas, nunca se han dado en Andalucía la Mafia o la Camorra. Todas las cosas no son iguales, pero son bastante semejantes como para emprender una comparación descriptiva valiosa.

En pocas palabras, por la severidad de sus dictámenes, por la incongruencia de sus métodos, por sus innumerables errores en hechos y en interpretaciones y por sus propias contradicciones, Davis recuerda a un insigne personaje del folklore español: el maestro Ciruela.

Con relación al uso de la información estadística, permítaseme decir que soy el primero en pedir datos cuantitativos de los fundamentos materiales de la sociedad estudiada, a condición de que las tablas correspondan a la realidad y no sean simplemente una exhibición de pseudociencia, pero de todos modos es algo lleno de peligros. Como ejemplo podemos acudir a los datos sobre propiedad de la tierra. El agrónomo español Pascual Carrión intentó en los años treinta entresacar del catastro mucho de lo que a Davis le hubiera gustado ver. Tomando el número y extensión de las propiedades por municipios hizo un mapa de todas las provincias de las que se tenía información completa, incluyendo la provincia de Cádiz, con el fin de establecer el porcentaje de propiedades de diferente tamaño en cada una de ellas, como primera etapa para combatir la prevalencia del latifundismo que el Gobierno de entonces tenía como una injusticia y como el lastre responsable de la situación de la economía agrícola andaluza¹⁶. Pero estas tablas no incluyen referencia a la calidad de la tierra, ni distingue entre tierras propiedad de los municipios y tierras de propiedad privada, ni indica la cantidad de tierra que una misma persona tiene en diferentes municipios, ni suma las propiedades puestas a nombre de uno y otro miembro de un matrimonio.

El resultado es que el índice más alto de latifundismo de España (60% o más de la tierra dividida en fincas, de 250 has. o más) lo tiene la provincia de Cádiz. Y dentro de la provincia, en la categoría más alta de latifundismo, junto a Jerez de la Frontera (73%) cuyas tierras son cultivables en su mayoría, hay municipios de sierra y de monte, como Castellar (96%) y Tarifa (69%). Ninguno de los grandes municipios agrícolas del valle del Guadalquivir, al este de Sevilla, tierra clásica de latifundismo logra entrar en esa categoría (Marchena, 31%, Osuna 45%, Ecija 55%, Grazalema 61%), como el lector habrá seguramente advertido (y las fotografías muestran), la mayor parte es terreno de pasto pobre o sierra rocosa, de valor mínimo y la tierra cultivable está dividida en pedazos de menos de un centenar de hectáreas

¹⁶ P. Carrión, *Los latifundios en España*.

y la mayoría de menos. Las tierras de regadío nunca son de más de dos o tres hectáreas y los rendimientos de todas son bajos: la mitad o menos que lo que puede obtenerse en las tierras de la campiña. De las cuatro fincas más grandes destinadas al pastoreo, una pertenece al Ayuntamiento y se arrienda para incrementar el presupuesto municipal. Es decir, como indicador de latifundismo, el mapa de Carrión induce a confusión, porque lo que cuenta en el cálculo de la concentración de riqueza en propiedad de la tierra no es el número de hectáreas, sino la productividad potencial. Una estimación bien fundamentada siempre es mejor que una estadística engañosa.

El igualitarismo del pueblo andaluz merece otro comentario más. Muchos escritores extranjeros lo han destacado al comparar lo que ocurre en España con las *mores* de sus propios países. Gerald Brennan¹⁷ da una explicación de las fuentes en las que basa esta apreciación y varios antropólogos han hecho más recientemente aportaciones similares¹⁸. Pero es obvio que no se habría dado ningún movimiento de agitaciones campesinas en Andalucía si todos se hubieran contentado con la desigual distribución de riquezas materiales, especialmente de la tierra, —y efectivamente no hubo ninguno— y, lo que no es tan obvio, si no hubiera dejado de funcionar el sistema tradicional del clientelismo. Pero las reformas liberales de mediados del siglo XIX liquidaron el poder de la Iglesia, que era el patrono más importante de todos a nivel del pueblo.

El igualitarismo español proviene de dos fuentes: una religiosa, la igualdad espiritual de todos los hombres a los ojos de Dios, un principio que frecuentemente se ha usado para evadirse de la desigualdad material y a veces para excusarla. La otra es una cierta forma de orgullo personal y de miedo a la humillación que ha sido definida perspicazmente por Isidoro Moreno¹⁹ como «el rechazo simbólico de la inferioridad». No está esto desconectado de los valores del honor en otros contextos. Y está expresado en el Fuero de los españoles en una explícita cláusula que dice: «Cada español tiene derecho al respeto de su honor personal y familiar.» (Art.4) Esta quijotesca ley, promulgada en los peores años de la postguerra, era fácil presa para las afiladas garras de la sátira picaresca, por ejemplo: «... con tanto honor no necesitamos comer pan». Aunque no debería ser menospreciado como si fuera papel mojado, porque proporciona la primera premisa de la estructura del clientelismo que rige las *mores* políticas de An-

¹⁷ G. Brennan, o.c.

¹⁸ J. R. Corbin y M. P. Corbin, *Urbane Thought, Culture and Class in Andalusian City*, Aldershot, 1987, Gower Pub, p. 8.

¹⁹ I. Moreno Navarro, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, Madrid, 1972, Siglo XXI, p. 167.

dalucía y de buena parte del resto de España: una persona no se humilla por mantener una alianza de respeto mutuo con un patrono y protector más poderoso, sino por el contrario, participa de su honor superior y se hace así superior a aquellos que no tienen patrono, no sólo en términos materiales gracias a este patronazgo, sino también en términos morales gracias a su amistad. Por eso, «el que tiene padrino se bautiza.»

En mi primer contacto con Andalucía lo que me chocó con más fuerza fue la ausencia, precisamente, de aquellas actitudes reverenciales hacia la clase superior que yo había observado en mi juventud en Inglaterra. Es una válida crítica que puede hacerse a este libro —y que no ha sido hecha, según creo, por ninguno de mis críticos— que su análisis del sistema de clases de Andalucía está derivado de un contraste con el sur de la Inglaterra de la preguerra, más que de una comparación con todo lo que la antropología puede ofrecer en relación a jerarquía y estratificación. Que este testimonio de igualdad moral ²⁰ entra en conflicto con la realidad económica del latifundismo no debería sorprender a nadie que haya comprobado que las estructuras sociales, como los mitos y los rituales, están basadas en ambigüedades y contradicciones, insolubles en la práctica. Los mitos y rituales del igualitarismo han implantado su dominio en la civilización cristiana desde los tiempos del emperador Constantino y todavía tienen influencia hoy —en versión moderna: la igualdad a los ojos de Dios ha sido reemplazada por «igualdad de oportunidades». (Lo que se aduce para justificar la superioridad de los que han aprovechado sus oportunidades y la inferioridad de los que no.) Mitos y rituales no han de ser minusvalorados como inefectivos, «hacen» más que muchas actividades supuestamente prácticas. El «capital simbólico» (parafraseando a Bourdieu) es tan real para el antropólogo como pueda serlo el crédito para un banco. En este caso, ellos hacen posible el sentimiento de comunidad entre un pueblo cuya sociedad funciona por medio de la concentración de poder en las manos de una clase dominante que presume de englobar a todos.

En cierto sentido Davis tiene razón cuando detecta mi «dedicación a explicar los embrollos conceptuales de nociones ambiguas» (p. 93), pero uncido al yugo de su reduccionismo material es incapaz de comprender el argumento que denuncia, ni de reconocer, en cambio, que las ambigüedades y paradojas salen aquí de los propios datos, y de los que tal vez sean el más importante tipo de datos: los que proceden de la observación detallada de la interacción social y las formas del pensar humano.

²⁰ Véase mi artículo «The egalitarian society», *l. c.*

En el tiempo en que escribí este libro pesaba aún sobre mí demasiado la influencia de mis maestros funcionalistas como para ser capaz de llevar a sus últimas conclusiones teóricas el análisis de mis datos etnográficos. En efecto, aunque creo que he hecho algún progreso en esa dirección todavía no he publicado una formulación final de ellas, porque la elaboración de una teoría general es fruto de un continuo interjuego entre observación, por un lado, e interpretación y explicación, por el otro. (Como ha señalado Hume, la explicación es el punto en el que la mente hace una liquidación. Después, sólo se puede tornar a contemplar más datos si es que se está dispuesto a llevar la explicación más allá). Así, por tomar un tema que me ha preocupado mucho posteriormente, el del honor, aunque se habla mucho de ello en este libro, la palabra misma no aparece en el índice. Por aquel entonces no había encontrado en la antropología mención alguna y aún no era consciente de que se iba a convertir en el foco de un desarrollo teórico que realicé algunos años más tarde. (Esto llevó a un lector falto de perspicacia a pensar que yo entonces no estaba interesado en ello. Todo lo contrario.) Es evidente que el contraste entre el capítulo VI («Los valores del hombre») y el VIII («Los valores de la mujer») plantea la cuestión de las diferentes concepciones del honor en relación a uno y otro sexo. Cuestión que aún no era capaz de resolver ²¹. Esta concepción de la totalidad constituida por ambos géneros me permitió hablar más tarde de «la división moral del trabajo entre los sexos» y sugerir que esto se entrecruzara con otros aspectos diferentes de la sociedad. Así en mi posterior análisis del honor ²² apunté el hecho de que no sólo el honor es diferente para hombres y para mujeres, sino también diferente para los distintos grupos sociales. La nobleza y el clero, según sus propias tradiciones, tenían nociones contradictorias de ello y, en los tiempos actuales, el concepto del honor de la clase media urbana no es el mismo que el del pueblo de Grazalema, para quien el simbolismo de los cuernos era algo muy distinto de lo que se expone en el diccionario de la Real Academia («poner cuernos»: «faltar una mujer a la fidelidad conyugal»). Aquellos a quienes se les ponía los cuernos en el *vito* no eran maridos engañados, sino maridos llenos de mala fe que habían abandonado mujer e hijos, por otra mujer. Aunque esta diferencia en el uso no es nunca

²¹ Puedo añadir una reserva con relación a aquellos que han abordado el tema del «machismo» —entre quienes no hallo colegas españoles (para ellos quizá es una parte demasiado íntima de su cultura como para que se convierta en objeto de examen)— sin tratar de lo que me parece a mí esencial para una discusión del tema: el otro, la mitad femenina del síndrome sexual.

²² Primeramente publicado en J. Perístany (ed.) *o. c.* y luego reproducida en mi *Antropología del honor*, l. c.

reconocida, porque todo el mundo usa las palabras sólo en aquel sentido en que le parece más correcto sin condescender con ningún otro.

De la misma forma, el honor-precedencia, como después lo he llamado, y el honor-virtud, por lo general, no se distinguen, porque sólo hay una palabra, *honra*, y cada persona deriva su manera de entenderla de su experiencia personal. Lo que, además, refleja el estilo de vida de su grupo social, justo como el honor masculino y el femenino refleja el estatus de los sexos. Por eso es palmariamente erróneo tratar de uno sin su contrapartida, puesto que sólo juntos toman el todo del problema que hay que explicar. Las personas prominentes que basaban su honor-precedencia en su poder *de facto* o en el capital simbólico con el que la tradición les había dotado, estaban capacitados para ocupar los primeros lugares, pero no por eso eran inmunes a las sanciones del honor como conciencia moral, mientras que, por otro lado, el honor-virtud derivaba de la alta estima otorgada a otros por la opinión pública, pero eso no significa que fueran indiferentes al lugar que debían ocupar en el orden social. Aunque el primero es asunto de la organización social y el segundo, de la valoración moral, los dos llegan juntos al nivel de los acontecimientos. Es un hecho que el lenguaje hace lo que puede para asimilarlos: «noble» no es sólo un rango social, sino una cualidad moral y «gentileza» no es sólo la cualidad sobresaliente de la gente en general.

Esta ambigüedad inicial en torno a los orígenes del honor conduce a otras, dado el síndrome, común entre los pueblos mediterráneos, de que los hombres están encargados de la defensa de la reputación de la familia y se espera de ellos que estén dispuestos a usar la fuerza si fuera necesario, mientras que su valía moral procede fundamentalmente de sus mujeres. Por eso ellos están inclinados a interesarse, y mucho, por su honor-precedencia, sin embargo ellas, de quienes procede la situación moral de la familia y cuya pureza es ingrediente crucial de su reputación, inevitablemente responden a una concepción del honor que pone el énfasis en la virtud. Por esta razón a veces se oye a las mujeres en Andalucía proclamar que todos los hombres son unos sinvergüenzas. Lo que no significa, sin embargo, que nadie conscientemente postule uno u otro criterio, porque el honor es una noción única para aquellos que suspiran por ella, aunque la división moral del trabajo distinga la responsabilidad de cada sexo a este respecto. Por eso, el honor de los hombres aparece como positivo y el de las mujeres, negativo. Los hombres trabajan para ganar honor, las mujeres se inhiben de actos que puedan deteriorarlo²³.

²³ M.^a Pia di Bella, «Name, blood and miracles: the claims to renown in Sicily», en J. Peristany and J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace*, que será publicado próximamente en traducción castellana por Ed. Alianza.

En consecuencia, desde esta perspectiva hay una relación entre el estatus social y el sexo, que yo fui el primero en apuntar con la paradoja de que aquellos que tienen más honor-precedencia tienden a ser menos cuidadosos respecto a su honor sexual. Pero no soy el único en hacer esta observación, pues es el tema de la novela de Raymond Radiguet, *Le Bal du Comte d'Orgel*, que transcurre en la Francia de hace cincuenta años y Maria Pia Di Bella hace la misma observación (o. c.) en la Sicilia actual.

Dado que las mujeres tienen rango social y lo transmiten a sus hijos, justo como lo hacen los hombres aunque menos conspicuamente, y dado que los hombres tienen madres y heredan su honra de ellas, se sigue que ambos sexos tienen honor procedente de ambas fuentes, aunque pueda no ser conscientemente reconocido. Me parece a mí que la confusión entre las bases diferentes del honor es necesaria para el funcionamiento de la sociedad. Igualmente, aquellos que están acreditados con poder reclaman, naturalmente, que ellos lo merecen y, como son poderosos, su reclamación suele serles concedida. Creyendo incuestionable su honor piensan de sí mismos, naturalmente, que son honorables y queda así obliterada la potencial contradicción entre precedencia y virtud. Estas premisas conflictivas no llegan a ser percibidas por aquellos que tratan con ellas, porque son «vivas» más que «pensadas», salvo para el antropólogo. Aunque el hecho de que no puedan ser conscientes para la gente misma es de la mayor importancia para el análisis de su cultura, porque nos sitúa en la perspectiva de los «los mitos por los que vivimos» y abre la vía hacia su explicación.

Me gustaría, por tanto, incorporar algún día tales paradojas a una teoría general de la ambigüedad que las relacionaría a aquellas otras contradicciones que ya hemos encontrado al hablar del ritual. Su fundamento descansaría en la dialéctica entre sociedad y cultura, mencionada en varios puntos en mis escritos y enseñanzas, que puede ser sintetizada diciendo que ninguna cultura proporciona una imagen precisa de la sociedad que la configuró, puesto que por un lado representa los valores y aspiraciones necesarios para el orden social interno y, por el otro, la sociedad misma está continuamente cambiando por razones externas (económicas, demográficas, tecnológicas, políticas, etc.), por tanto, la gente que vive en ella, inevitablemente, tiene una cultura generada en una situación que hace tiempo no existe y su visión del mundo se verá forzada a cambiar sólo cuando su inadecuación llegue a ser flagrante y, entre tanto, aquellos que detentan el poder defenderán su derecho a él.

Es por eso que ambigüedad y contradicción son inherentes al intento de hacer que la realidad se corresponda con las metas que ambicionamos en nuestra vida. Nuestros rituales, mitos, creencias, hipo-

cresías, evasiones y obcecaciones traman ganar para nosotros lo que la realidad nos niega: nos comemos nuestro pastel y queremos seguir teniéndolo (es decir, querer disfrutar de dos cosas mutuamente excluyentes). En este sentido, todos estamos destinados a vivir en un reino de Jauja. Al menos para mí, ése es Andalucía.

III

Evans-Pritchard anticipó que la antropología estaba destinada a ser historia o no sería nada. Este libro, si en algo es valioso, es como documento histórico, porque ya no corresponde a la realidad social actual de Grazalema. La transición hacia una agricultura mecanizada ha cambiado hasta el modo de vivir. El final de la «dicta-dura» comenzó a promover cambios en las actitudes morales que la «dicta-blanda», la emigración masiva a Alemania y el turismo de masas proveniente del norte de Europa, el fin de la era de Franco y, finalmente, la entrada en el Mercado Común han completado. Las relaciones entre las clases, entre los sexos y entre las generaciones han sufrido una revolución. La población de la Ribera de Gaidovar, unos quinientos cuando yo vivía allí, hoy ha quedado reducida a unas pocas familias tradicionales y a otros tantos extranjeros peripatéticos. En los últimos treinta y cinco años las cosas han cambiado más que en todo el siglo anterior. El pueblo de la sierra ya no es el mismo pueblo.

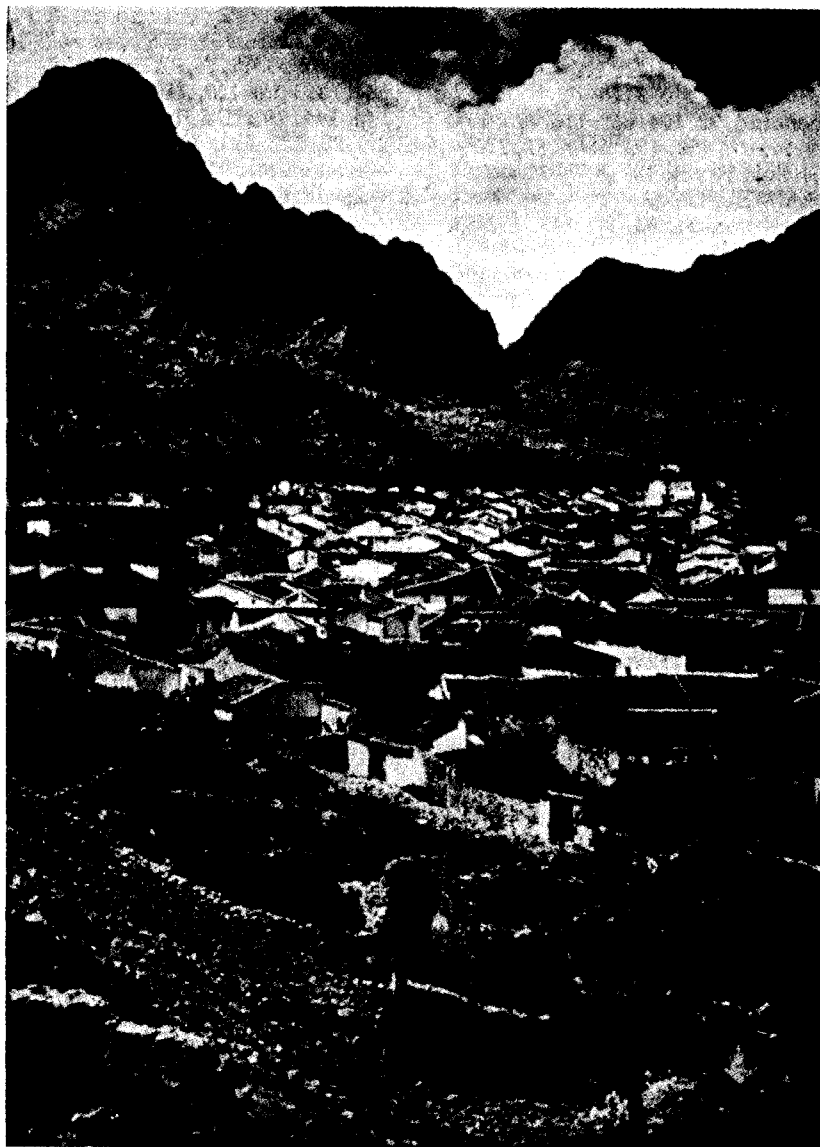
INDICE ANALITICO

- Accinipa, 29, 41
Afinidad, lazos de, 132, *et seq.*, 146
Agricultura, Ministerio de, 70
Alba, duque de, 165
Alcahueta, 166, 209-10, 222
Alcalde, 51-52, 83, 87, 96, 102, 106,
148, *et seq.*, 165, 169, 175, 177
Algar, 41
Algeciras, 55, 86
Almirantazgo, 232
Amistad, amigos, 29, 30, 58, 62,
90-91, 94, 117, 131
Amor propio, 120
Anarquismo, 31-32, 35, 37, 53-54,
75, 85, 92, 150, 152, 155-56, 158,
194, 175, 179, 234, 237
Aparcería, 76, 77
Apodo, 44-5, 65, 181, *et seq.*, 152,
217
Aragón, 36, 50
Arcos, duque de, 42
Ayuntamiento, 43, 51-52, 57, 70-1,
77, 87, 89, 136, 147, *et seq.*, 169,
182, 231-32
Bandolero, bandido, 83, 155-57, 165,
184, 196, *et seq.*, 216-17, 228, 234
Barcelona, 82, 151
BAROJA Pío, «Las noches del Buen
Retiro», 109; «César o Nada», 165
Benamahoma, 43, 44, 45
Benaocaz, 41, 47, 48
Benaoján, 48
BERNALDO DE QUIROS, C.
«Los Reyes y la C... XIX», 41, 49;
«El Bandolerismo», 165, 198-99,
234
BERNES, lady, 204
BLASCO IBÁÑEZ, V., 103
BORROW, G., 204-205
BRENNAN, G., «The spanish Laby-
rinth», 36, 53, 62, 73, 105, 157;
«The pace of spain», 153
Brujería, hechicería, 209, *et seq.*, 235;
hechicería, 212, 214, 221
Buena conducta, 52
Bulerías, 189
BYRON, lord, 219

- Cabañería, 70
 Cabrón, 152, 183, 190
 Cacique, caciquismo, 53, 104, 159, 144, 177, 179, 187, 200, 220, 234
 Cádiz, 30, 41-42, 48, 55, 58
 Cádiz, marqués de, 231
 CALATAYUD SANJUAN, E., 52, 189
 Calcio, 209, 215, *et seq.*
 Calvario, 41, 47
 Cambio económico, 42, 54, 56-7, 81, 85, 92
 Campanilismo, 64
 Campiña, 40, 73, 82
 Campo Verde, marqués de, 82, 228-29
 Carlismo, 35, 36
 Carlista, guerra, 53, 233
 Carnaval, 193, *et seq.*
 CARO BAROJA, J., «Los Vascos», 162; «Análisis de la cultura», 193; «Las nuevas poblaciones de S. Morena y Andalucía», 199; «Algunos mitos españoles», 210
 CARRION, PÁSCUAL. *Los latifundios en España* (Madrid 1932), 73
 Casa, 41-43, 79
 Casa de los Tiros, Granada, 229
 Casino, 40, 61, 97, 106, 116, 148, 159, 182
 Castilla, 73
 Castilla, Reino de, 50
 CELA, C. J. *La familia de Pascual Duarte* (Madrid 1942), 214
 Cicerón, 197
 Clase social, 35-37, 66, 68, 108-110, 145-46, 151
 Clase media, 37, 109, 177, 219, 233, 234
 Comercio, 55-8, 66, 80, *et seq.*, 88, *et seq.*
 Compases, compadrazgo, 65, 133, *et seq.*, 162, 166, 169, 172, 174, 223
 Compadres de carnaval, 133, 194
 Comunicaciones, 42, 52, 57, 81, 86-7, 160, 229, 230, 237
 Consuegro, 123, 132-34
 Contrabandista, 40, 201, 202, 216, 222, 234
 Córdoba, 31, 54, 165, 199
 Cortejo, 43, 46, 49, 98, 121, *et seq.*, 125, 127-28, 133
 Cortes, 201
 Corredor, 94, 88-89, 72, 67, 204, 154
 Corrientes, Diego, 197-198
 Cuba, 42
 Cursi, 109
 DIAZ DEL MORAL, J. *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas* (Madrid 1929), 31, 54, 92, 199, 235
 Doctor, 52, 96, 97, 101, 150, 215-16
 Don, 101-3, 110, 111
 DOUGLAS, N. *Old Calabria*, 182
 DUMONT, LOUIS. *La Tarasque* (París 1951), 106
 DURCKHEIM, EMICO. *De la División du travail social* (París 1902), 59
 Educación, 92, 100-1, 104-5, 114, 129, 150-1, 170, 207, 209, 217, 230
 Educación, falta de, 132, 139, 209, 219
 El Gastor, 46, 53, 59, 62
 El Viso, 47
 Empadronamiento, 45
 Ensenada, marqués de la, 229
 Estampa, 1934, 200
 Estatus, 30, 61, 63, 95, 112, 120, 146, 151, 161, 180, 200, 224, 231
 Estructura, 25, 26, 31, 32, 34-35, 49-50, 63, 64, 68, 81, 90, 109, 125, 130, 132, 146, 148, 156-158, 175-176, 180-1, 197, 202, 205, 210, 223, 228, 230, 235, 236
 EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft. Orades and Magic among the Azaude* (Oxford, 1937), 28, 32, 212
 Fantasmas, espíritus, 212
 Felipe II, 228-29
 Feria, 45, 99

- FERRERO, Gublielmo. *The Principles of Rower* (New York 1942), 177
- Filoxera, 42
- Flores, 200
- Folklore, 30, 47, 48, 124, 158, 188
- Forastero, 46, 59-60, 61, 62-63, 96, 149, 164, 179, 181, 184, 230
- FORD, Richard, 39
- FOSTER, G. M. *Empire's Children* (Smithsonian Institute), 65
- FREUD, S. 145
- Fuenteovejuna, 54, 179
- GAGO, Mateos, 86
- Galicia, 50
- Ganaderos, 59-60, 70, 71, 72, 77
- GARCIA OVIDO, *Derecho Administrativo* (Madrid 1951), 50, 233
- Gaucín, 201
- Gibraltar, 61, 89, 201, 209
- Gitanos, 67, 80, 91, 99, 183, 192, 203, *et seq.*, 214
- Gobernador, 51, 58, 198, *et seq.*
- GONZALEZ, Julio. *Repartimiento de Sevilla* (Madrid 1951), 72
- Gracia, 206, *et seq.*
- Granada, Kingdom of, 39, 81, 228-29, 231, 233
- Grecia Antigua, 61
- Grupo dirigente, 36, 66, 96-99, 106, 158-9, 173, 176, 197, 216-7, 224
- Grazalema, 29, 31, 33, 47, 49
- Guadalete, 56
- Guardia Civil, 52-53, 58, 62, 97, 101, 148, 152, 155-98
- HARDY, Th. *The Mayor of the Castelbridge*, 188
- Haro, 47
- HEMINGWAY, E. *For Wecon the bells tolls*, 157
- Herencia, 78, 107, 126, 128, 130-131
- HOBBSAWN, E. *Primitive Rebels*, 33
- Hombre bueno, 154
- Hortelano, 74, 80, 84, 119, 182
- Huerto, huerta, 41, 73-74, 75-76, 83, 119, 165, *et seq.*, 223
- Igualeja, 200, 201
- Impuestos, tasas, 57, 77, 149, 152, 225, 229, 231
- Inspector, 43, 55-56, 66, 82, 153, 162, 165, 170, 176, 196, 222
- Jerez, 41, 46, 48, 52, 55, 57, 61, 86-7, 135, 146, 199, 219
- Jesuitas, 230
- Jimena, 47
- Jornaleros, 41-2, 53, 57, 61, 71-6, 78, 111, 127, 157, 159, 230, 234
- Juan *el Nene*, 200
- Juez de paz, 154-55
- Jus sanguinis*, 64
- Jus soli*, 64
- KLUCKHOHN, C., 34
- La Carolina, 64
- Lacidula, 29, 39
- LADD, J., 34
- La Línea, 209
- La Mancha, 73
- Latifundio, 72
- Latifundismo, 199
- LA THOUR, A. de, 219
- Lazarillo de Tormes, 108
- LEVY-BRUHL, J., 28
- Ley de fugas, 156
- Liberales, 70, 232-33
- Logroño, 47
- Lope de Vega, 54
- López, Curro, 165
- MACHADO Y ALVAREZ, A., 98
- MACIVER, R. M. *The Web of government*, 32, 97, and page, *Society*, 95
- MADOZ, P., 85
- Madrid, 51, 232, 234, 237
- Magia menstrual, 212, 213
- Maicena, A., 47
- Málaga, 52, 70, 146, 231
- Mal de ojo, 214, *et seq.*, 220

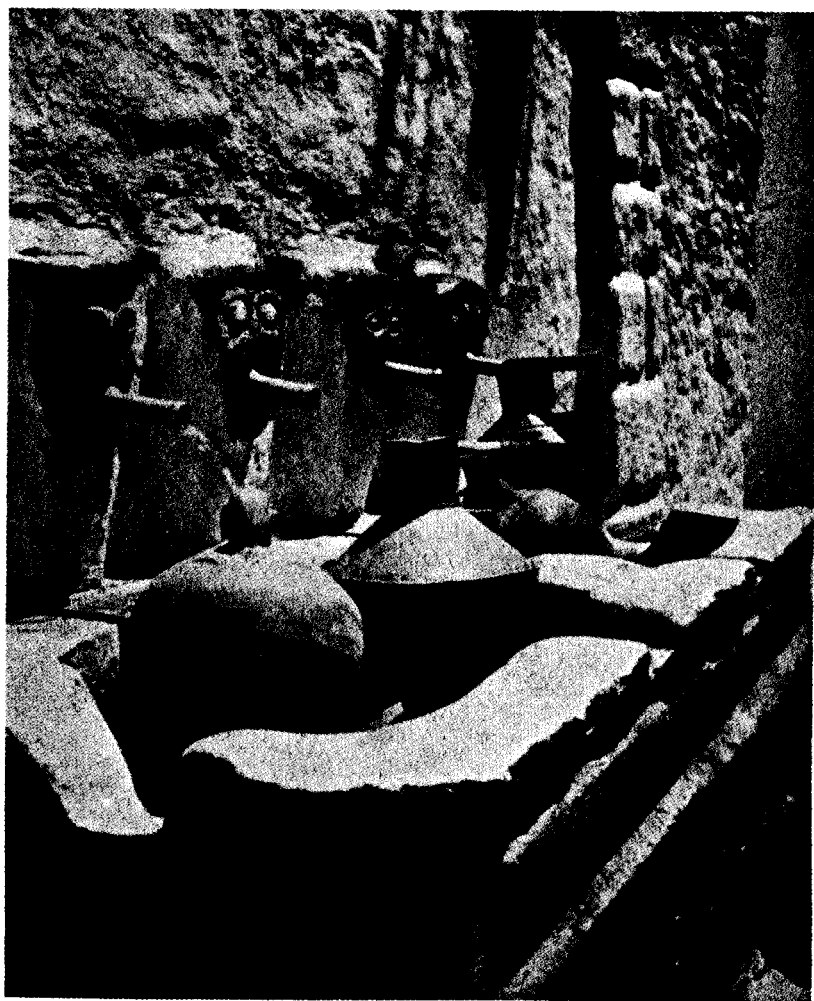
- MALINOWSKI, B., 38
 Mano negra, 42, 219, 234
 Mañara, Miguel de, 201
 MARETT, R. R., 139
 MARIANA, P. J. de, 179
 MARSHALL, T. H.
 Matanza, 114
 Matón, 165
 Matrimonio, 24, 31, 50, 52, 60, 108,
 110, 119-124, 125, *et seq.*, 193-95
 Mayorazgo, 128
 Mendigos, 61-2, 67, 85, 90-1, 98,
 104-5, 184, 206-7, 210, 220, 230
 Merimée, P., 198
 Mesta, la, 232
 Ministerio de Agricultura, 70
 Molinos, molineros, 41, 43, 55-56,
 58, 60, 66, 74, 80, 86, 89, 156, 165,
et seq., 182, 209, 216, 222
 Montejaque, 48, 59
 Moros, 39, 49, 212, 221, 231
 Murcia, 50
- Naturaleza, 45, 64, 136, 146
 Navarra, 36
 Novio, novia, 43, 116, 121-25,
 135-37, 144, 145, 194-95, 208, 213
- Orgullo, 120
- Padrino, 133-36, 174-65
 Parauta, 200-1
 Parcela, 70, 73
 Partido judicial, 51, 59, 66, 150-1,
 154, 177
 Pasos largos, 201
 Patria chica, 64
 Patronazgo, clientelismo, 93, 164,
 175-6, 220, 222, 224, 228, 235
 PEREZ CLOTET, P., 49
 PEREZ DEL ALAMO, A., 234
 PERISTANY, J. G., 34
 Piropo, 120
 PITT-RIVERS, J., «Contextual...
 Model», 27; «Monor», 120; «La
 coi de l'Hospitalite», 91; «Ritual
 kinsleip in Spain», 133; «Medite-
 ranean contrynen: ... Mediterra-
 neen», 79
Plebs, 54, 102, 105-6, 108, 145, 158,
 165, 173, 181, 186, 197
 Poder de fition of, 97
 Polis, 64
 PONZ ANTONIO, 41, 85
 Pozos de nieve, 87, 190, 231
 Primo de Rivera, general, 87, 156,
 177
 Primos, 130-32, 136
 Propietarios de tierra, land owners,
 25, 52, 60, 71-3, 76-78, 83, 90,
 97-99, 102, 104, 151, 186
 Prostituta, 67
 Puerto de Santa María, 45
- Recaudador de impuestos, 52, 126
 REDFIELD, R., 215
 Regulador sindical, 75
 Riego, 40-41, 56, 69, 73-4, 82, 84
 Río Genal, 199, 201
 Rivas, duque de, 222
 Rojas, F. de, 210
 Ronda, 49, 53, 55, 58-9, 70, 86-8, 98,
 151, 170, 199-201, 210, 231, 234
 ROWSE, A. L., 188
- Sabia, 124, 197, 206, *et seq.*, 215-17,
 235
 Sacamantecas, 220
 Sacerdote, 52, 83, 101, 106, 155,
 157-59, 216, 221, 230
 Salarios, 42, 57, 58, 60, 70, 78, 90,
 104, 127, 149, 153, 229
 Sanciones, 34, 97-8, 120, 124, 147,
 202, 222, 223-25
 —jurídicas, 192
 —legales, de fuerza organizada,
 181, 197, 216, 228
 —morales, de opinión pública, 61,
 65, 135, 139, 145, 178, 181,
 187, 194, 197, 202, 205, 216,
 218, 228
 —sistemas de, 176, 222
 San José del Valle, 235
 San Martín, 47
 San Pedro de Alcántara, 45



Grazalema



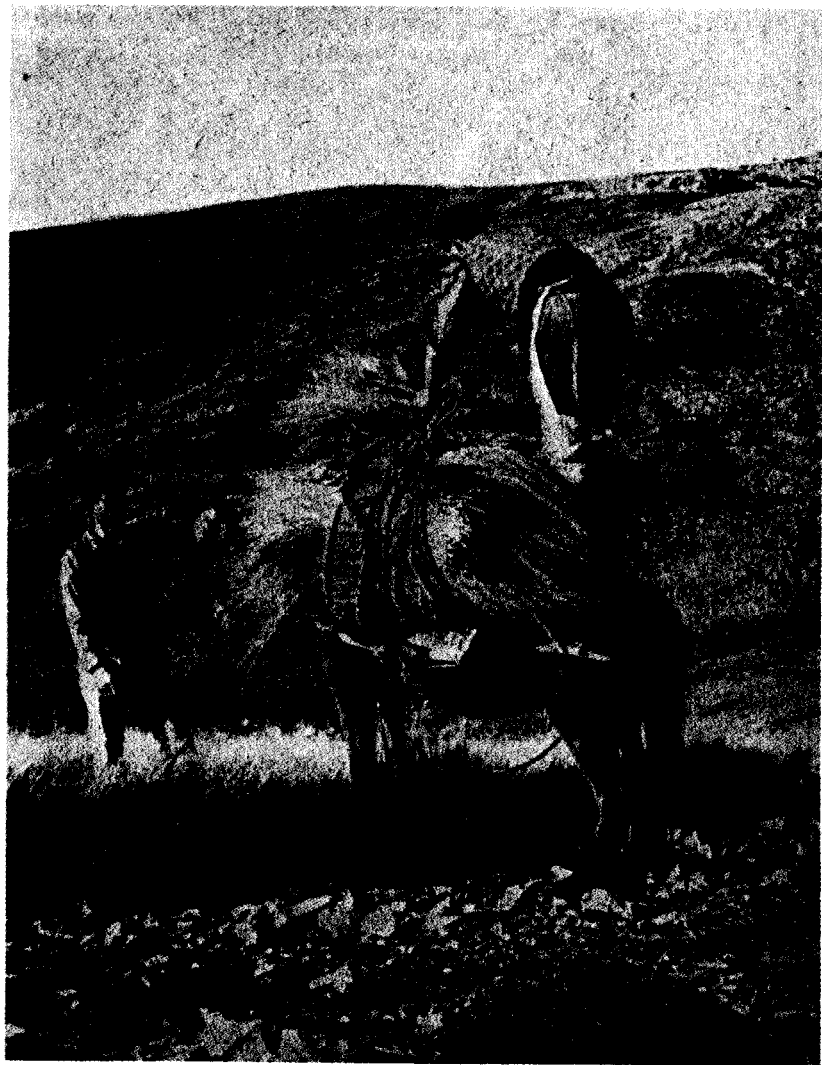
La fuente de abajo



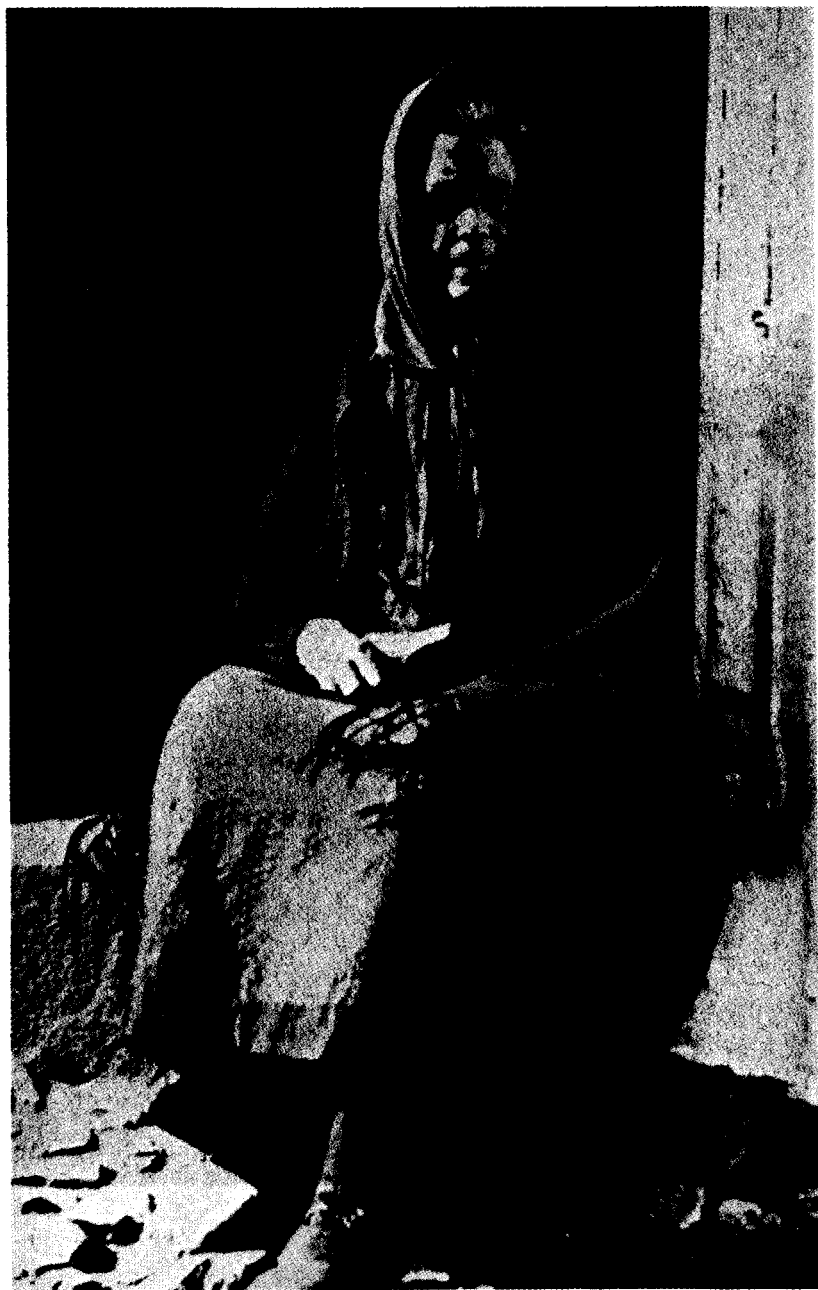
La fuente de arriba



El valle que está más abajo del pueblo



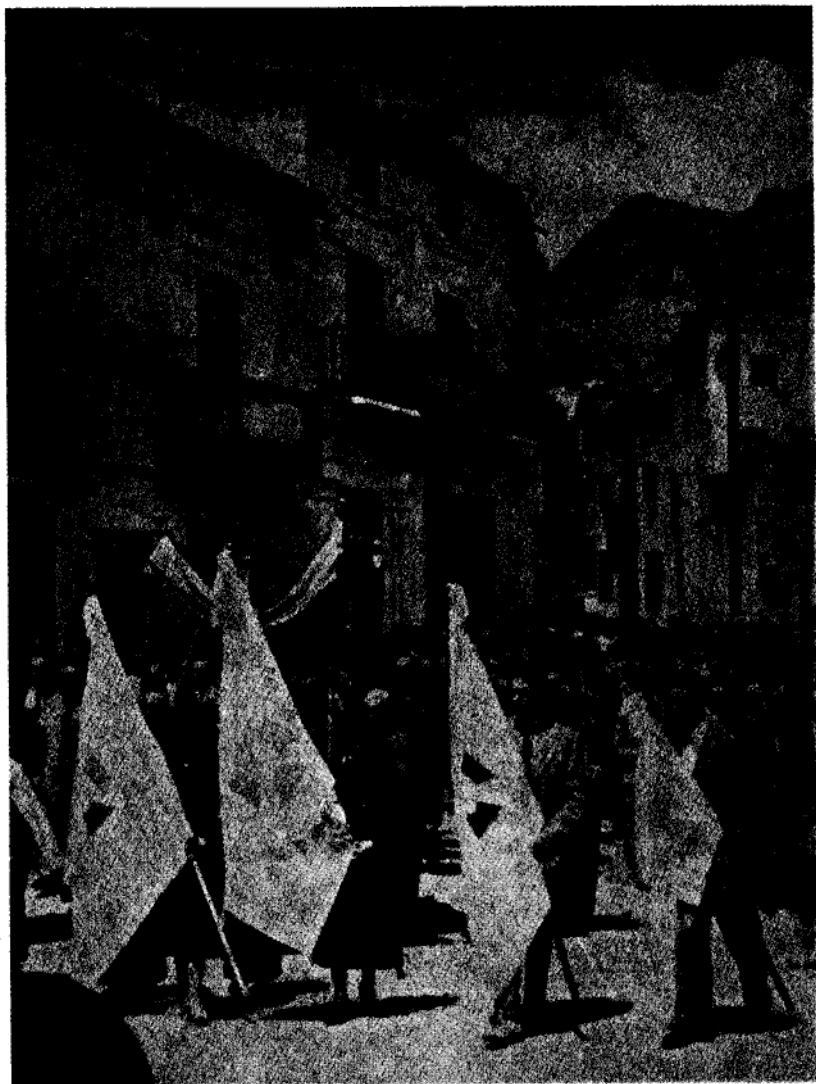
Recogiendo esparto



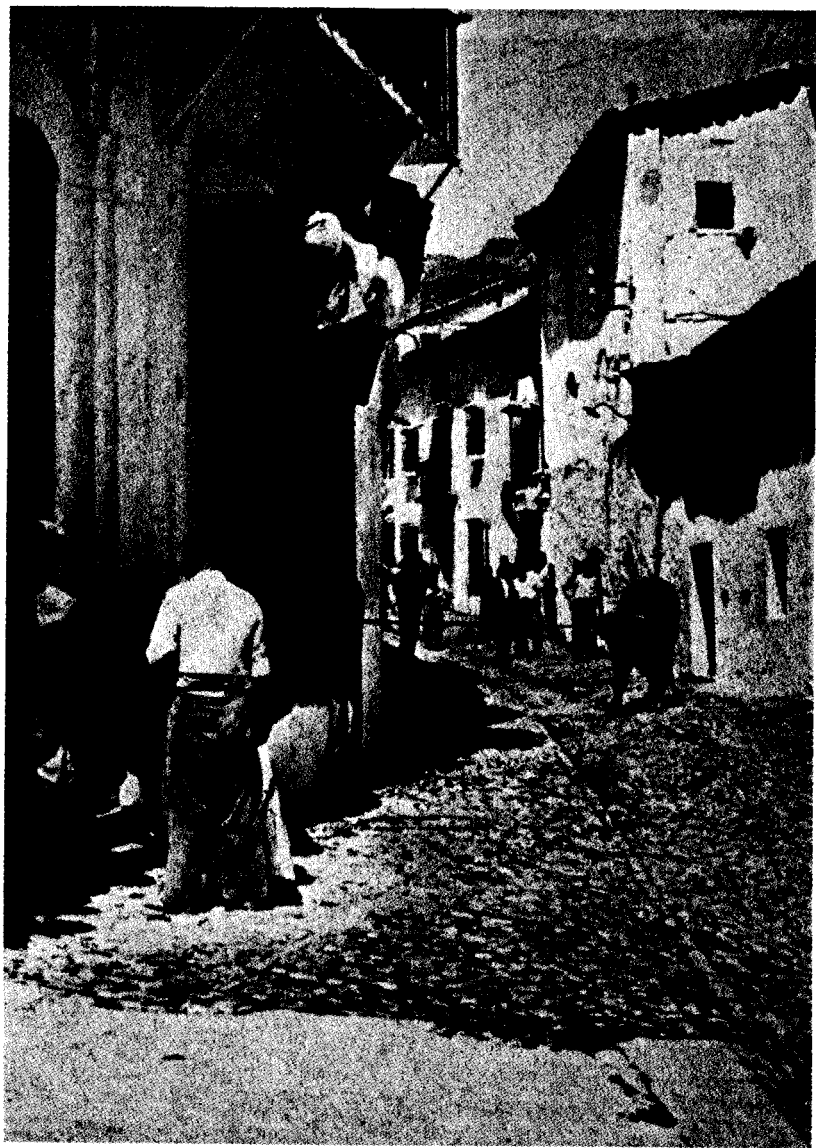
Lola, la gitana que tenía fama de echar el mal de ojo



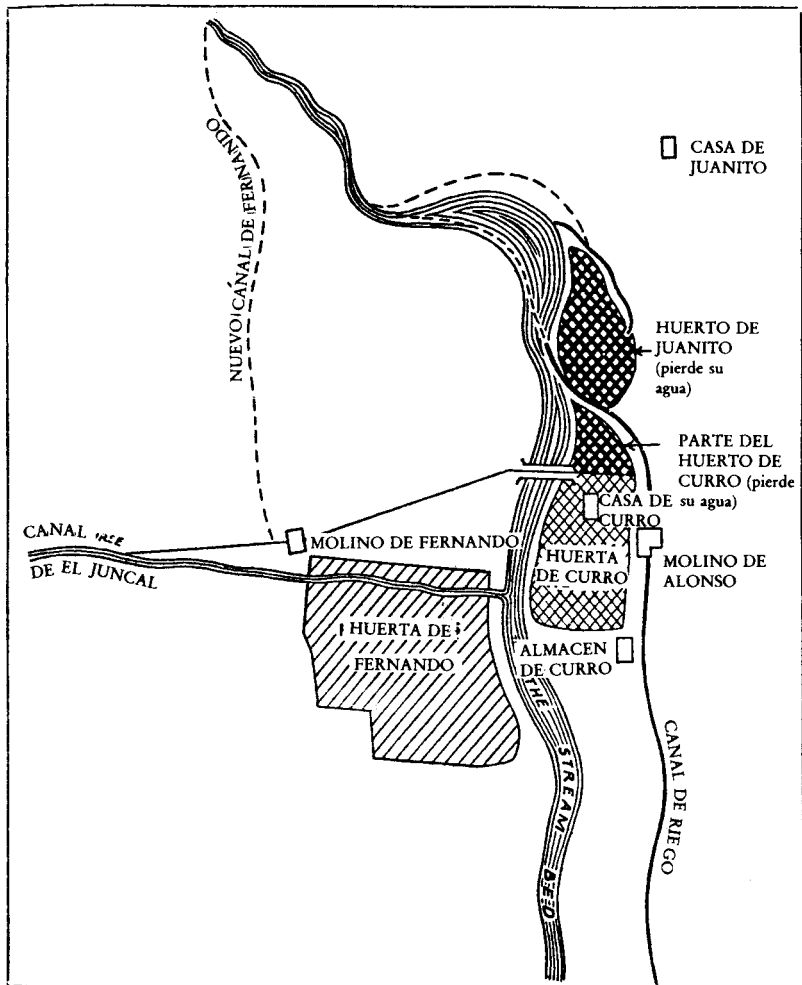
Una *sabia* recitando una oración



La procesión de Corpus Christi



El día del toro



P

UBLICADA originalmente en 1954, UN PUEBLO DE LA SIERRA: GRAZALEMA constituyó la primera monografía de antropología social sobre una comunidad española. La obra continúa siendo de lectura obligada en muchas universidades anglosajonas y aparece citada en multitud de manuales de antropología; esta tercera edición —revisada y ampliada— incluye un epílogo en el que JULIAN A. PITT-RIVERS analiza la monografía con la perspectiva del tiempo. Tomando como eje central la tensión entre la comunidad local y el Estado, la investigación define los valores referidos a riqueza y estatus, al sexo y a la familia, a la autoridad política y al código moral de la comunidad, a lo sobrenatural y lo natural, mostrando sus mutuas interrelaciones y sus nexos con la estructura social del resto del país. Aplicando los principios de la antropología social para determinar la naturaleza de los líderes de una sociedad rural (el alcalde, el secretario, los abogados, el cura) y para caracterizar el estudio de otro tipo de personajes residuales (ladrones, bandoleros, curanderas y gitanos), la obra consigue recrear la estructura y la vida social de un pueblo andaluz a finales de la década de los cuarenta. A ese resultado contribuye el estudio de otros aspectos altamente significativos: las modalidades de cooperación en el trabajo agrícola y en la ganadería; el papel de los «corredores» en el ámbito económico y de los correveidiles y celestinas en el ámbito social; el peculiar entrecruzamiento de la relación de amistad con las relaciones profesionales o institucionales; las formas de mendicidad y el propio concepto de «pueblo», etcétera.

Alianza Editorial

Cubierta: Daniel Gil