

Revista de **FOLKLOR**

N.º 316



Aragón. Hombre

Félix Barroso Gutiérrez ■ Julio Á. Herrador Sánchez
Juan J. Prat Ferrer

Editorial

Lo que verdaderamente distingue a un museo del siglo XXI de uno del siglo XIX es que la filosofía que lo inspira trasciende el objeto y puede ser abordada y estudiada desde múltiples y enriquecedoras perspectivas, incluso la del museo-mercado, excluyendo de esa denominación cualquier aspecto peyorativo. Es evidente que el museo-templo que emanó de las tendencias estéticas del siglo XVIII dio paso al museo-escuela del siglo XIX que, a su vez, ha sido sustituido por el museo-lugar de encuentro y comunicación del siglo XX. Las posibilidades que ofrece una estructura compleja capaz de cumplir funciones de almacenaje, estudio, contemplación y creación a partir de los objetos, nos dirá qué podemos esperar del museo del siglo XXI. Sin embargo, sería impropio separar los resultados científicos de ese museo de los resultados sociales. Es decir, dado que las exposiciones no lo son si carecen de público visitante y dado que éste tiene un diferente comportamiento según el mensaje presentado y el grado de satisfacción que esa presentación deja en su contemplación, habremos de convenir que las opiniones de ese espectador tienen suficiente importancia para ser consideradas como una ayuda y no como una carga. Manifestamos un claro escepticismo hacia las encuestas, particularmente las escritas que además se entregan a última hora al visitante y que éste debe cumplimentar deprisa y corriendo y sin posibilidad de haber madurado sus reacciones. Otras encuestas orales dejan ver su poca fiabilidad cuando incluyen preguntas como edad o preparación: recordemos aquellas encuestas realizadas por bellas azafatas que tenían que aceptar constantes mentiras de los hombres maduros entrevistados quienes simulaban tener menos edad de la que en realidad tenían o se inventaban títulos o profesiones universitarias que no poseían. Son, sin embargo, muy ilustrativas las conversaciones breves—no superiores a los dos o tres minutos—en las que los propios visitantes, sin preguntas previas y habitualmente inductoras, expresan su interés, su opinión sobre la visita, su grado de satisfacción por la misma y, finalmente su deseo de volver para detenerse más en determinadas secciones o su pretensión de hacer de embajadores de la colección ante amigos o conocidos a los que invitarán a acercarse hasta el museo. Todas estas opiniones suelen emanar de forma natural o espontánea y constituir un termómetro fiable que muestra el verdadero estado de ánimo del visitante al salir del recinto museístico.



S U M A R I O

	<u>Pág.</u>
Las culturas subalternas y el concepto de oratura Juan José Prat Ferrer	111
Aspectos folklóricos en torno a la cuadrilla de "Los Muchachos"	120
Félix Barroso Gutiérrez	
Actividades lúdico-tradicionales, fiestas y cos- tumbres en la Real Villa de Puerto Real (Ca- diz) durante el siglo XVIII	135
Julio Ángel Herrador Sánchez	

EDITA: Obra Social y Cultural de Caja España.

Plaza Fuente Dorada, 6 y 7 - Valladolid, 2007.

DIRIGE la revista de Folklore: Joaquín Díaz.

DEPOSITO LEGAL: VA. 338 - 1980 - ISSN 0211-1810.

IMPRIME: Imprenta Casares, S. A. - Vázquez de Menchaca, 1, Nave 7 - 47008 Valladolid

Las culturas subalternas y el concepto de oratura

Juan José Prat Ferrer

De todas las ciencias humanas y sociales, la folklórica y los estudios culturales, aunque surgen en los países del Tercer Mundo a la sombra de las tradiciones universitarias occidentales, son las que más pronto se ven en la necesidad de independizarse de lo que desde su perspectiva se vienen a considerar como tradiciones hegemónicas para poder dedicarse a estudiar su realidad desde su propio punto de vista. Frente al fenómeno denominado *globalización*, la folklórica, como disciplina internacional, no se ha quedado centrada en una visión etnocéntrica basada tan sólo en los parámetros de las culturas occidentales. Las aportaciones que se hacen desde otras perspectivas culturales sin duda abren nuevos caminos a la comprensión de los hechos culturales en general y de los folklóricos en particular.

A mediados del siglo veinte se levantó una voz en defensa de los países que antes habían sido colonias, marcando de este modo el inicio del poscolonialismo; el médico y profesor de antropología de la Universidad de Río de Janeiro, Josué de Castro, que fue presidente de la FAO de 1952 a 1956, mantenía que las hambrunas del Tercer Mundo son consecuencia del colonialismo y del neocolonialismo que siguió; esta idea la había expuesto en *Geografía da fome* (1946); en 1951 escribió otra obra, *Geopolítica da fome* que fue editada en catorce idiomas. Siguiendo esta línea y ya en nuestros días, la investigadora bengalí y crítica feminista y poscolonialista Gayatri Chakravorty Spivak (1942–...), profesora de la Universidad de Columbia, utilizando el marxismo, el feminismo y la deconstrucción –y a la vez cuestionando las premisas de estas ideologías–, ha mantenido, en sus estudios sobre el proceso de descolonización, que el término “Tercer Mundo” es un constructo occidental que sirve para incluir en él las culturas que no son occidentales y hacer que su explotación parezca algo natural. Spivak critica el modo en que el Occidente imperialista ha mirado hacia estas culturas, no sólo por las concepciones negativas que conlleva el vocabulario utilizado para hablar de ellas, sino también por idealizaciones tales como el concepto de buen salvaje o la creencia de que estos pueblos lejanos a la tradición occidental encierran en sus culturas una honda sabiduría primitiva. Spivak presenta la idea de que las culturas de los países no occidentales deben liberarse de la tiranía que supone la dependencia del discurso occidental y crear sus propios mundos. Para ello es necesario que los que ella llama “los subalternos”, es decir, los desposeídos, comiencen a hablar por sí mismos y a

no depender de lo que los intelectuales del mundo occidental dicen en su nombre (Sardar, y van Loon 2005, pp. 116–117; Morton 2002).

Ejemplo de estudioso de una cultura no occidental que se ha enfrentado a las dificultades que impone la tradición universitaria de Occidente es Francis Hsu (1909–1999), antropólogo y profesor de la Northwestern University. Hsu nació en China, pero desarrolló su obra antropológica en los Estados Unidos. Su obra fue notoria en los años setenta, pero tras haberse retirado de la Universidad, cayó un tanto en el olvido. Parte del rechazo académico hacia Hsu se debe a las críticas que realizó sobre la antropología occidental; Hsu aplicó las técnicas y métodos antropológicos occidentales a Occidente y con ello puso de manifiesto la pobreza de los conceptos en que se fundamenta esta disciplina. Para Hsu, la antropología occidental se basa en teorías occidentales que al final acaban siendo no más que prejuicios disfrazados de ciencia. En 1973 señaló dos prejuicios de la antropología occidental: el primero de ellos es que la teoría de la antropología es territorio exclusivo de los estudiosos que pertenecen a las culturas hegemónicas de tradición europea y que, por tanto, los antropólogos no occidentales no tienen nada interesante que decir sobre ella; el segundo es que los no occidentales sólo tienen importancia como recolectores de hechos culturales, con el privilegio que les ocasiona pertenecer a la cultura que estudian. Los antropólogos occidentales se han permitido el lujo de no tener en cuenta otros puntos de vista que no sean los que su propia cultura ha producido. Este etnocentrismo se ve con mayor claridad cuando se analizan los estudios sobre las religiones que no pertenecen al mundo cultural occidental. En obras como *Americans and Chinese: Two Ways of Life o Clan, Caste and Club* (1953), Hsu se negaba a aceptar la noción de que la lengua o el vocabulario fueran un requisito para la comprensión de los conceptos. Al contrario, siguiendo un pensamiento oriental basado en la meditación, afirmaba que cuando se necesita expresar un nuevo concepto, aparece la palabra, adaptada de otro contexto u otra lengua para el uso preciso que se requiere.

Yasushi Watanabe, profesor de información ambiental de la Universidad de Keio, una de las universidades privadas más antiguas del Japón, y que también enseñó en Oxford y Harvard, es otro de los eruditos no occidentales que ha estudiado el Occidente desde la perspectiva de su propia cultura. En

The American Family: The Politics of Culture and Society (2004), hace un estudio antropológico contrastivo de dos grupos sociales del noreste de Estados Unidos, uno de clase media-alta a alta, anglosajón, protestante, y el segundo de clase media-baja a baja, católico e irlandés, los llamados *Boston Irish*. Watanabe considera que estos dos grupos son dos polos opuestos en el espectro social en términos de experiencias religiosas, étnicas y económicas que se reflejan en sus gustos y su estilo de vida. Este tipo de estudios no ha dejado de molestar o al menos de producir cierto grado de inquietud al erudito occidental, que ve a su gente tratada de modo parecido a como los antropólogos occidentales tratan a los nativos de otras culturas.

Una de las herencias del colonialismo es el hecho de que, por lo general, las elites y bastantes instituciones que rigen las antiguas colonias europeas usan las lenguas occidentales como medio de transmisión de conocimiento, lo cual origina una gran distancia entre los patrones de comunicación de los gobernantes por un lado y de los gobernados por otro; estos, en muchos casos, no manejan los parámetros culturales con que se los gobierna, y, en consecuencia, quedan sin voz y fuera del sistema de representación. En relación a la folklorística, la educación occidental que se ha impuesto a las culturas subalternas como resultado de la hegemonía intelectual de Occidente hace que en muchos casos los depositarios activos de las tradiciones no vean con buenos ojos los centros del saber secundarios o universitarios o sientan cierto grado de desconfianza hacia ellos, ya que lo que han producido son individuos que desconocen la cultura local, que no la respetan o que se avergüenzan de ella para aferrarse en cambio a los conceptos y valores que proceden del mundo occidental.

El historiador Vinay Lal, nacido en Delhi y criado en India, Indonesia, Japón y Estados Unidos, profesor de la Universidad de California en Los Angeles, es autor de *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy* (2002), obra en que explica el universalismo que se ha desarrollado en el pensamiento occidental y que estudia las premisas culturales e intelectuales que emergen con el capitalismo, con el proceso de modernización, con el desarrollo y con la globalización. Para Lal, las ideas que usamos en Occidente forman parte de una política ideológica dirigida a mantener su supremacía. Lal estudia la opresión que ejerce el mundo occidental, pero no adopta los puntos de vista de la lucha de clases, del poder militar o del monopolio económico, sino que prefiere deconstruir y criticar la política del conocimiento como fuente del poder dominador de Occidente. Para él, la idea de *nación-estado*, que no tiene más de doscientos años, se sigue aceptando sin cuestionar su validez. El concepto de *desarrollo* ha creado

una jerarquía de países desarrollados, en vías de desarrollo o subdesarrollados, que sustenta y fomenta la colonización occidental. Un asunto relacionado con el anterior es la noción de *gobierno internacional* que se ejerce desde las Naciones Unidas, los Estados Unidos y algunas instituciones del imperio económico, como el Fondo Monetario Internacional, y que acaba por estar al servicio de las hegemonías occidentales.

Así pues, debido a que Europa y Norteamérica controlan los principales centros de autoridad académica, el discurso académico global se rige por patrones eurocéntricos. La difusión del saber está controlada por Occidente y su discurso científico, artístico y humanístico tiende a ser esotérico. Las tres lenguas hegemónicas en la investigación de las ciencias humanas y sociales son el inglés, el francés y el alemán, y es en estas lenguas donde el discurso científico sobre teoría y metodología se fragua. Se crea así una cultura dominante, poseedora de un metalenguaje científico que las otras culturas deben aprender a dominar. Por tanto, si un investigador desea ser reconocido a nivel internacional, debe aceptar los paradigmas epistemológicos de Occidente.

El hecho local y los patrones culturales de regiones lejanas a los centros de gravedad científicos quedan fuera de los esquemas hegemónicos occidentales; las universidades y centros de investigación de los países del Tercer Mundo se ven, pues, obligadas a gravitar alrededor de los órganos que controlan el saber científico, y a pesar de los intentos de acercamiento que se han realizado y de las voces que cada vez con más frecuencia se levantan para denunciar este hecho, las instituciones occidentales tienen muchas dificultades en digerir e incorporar las estructuras, conceptos y paradigmas no occidentales. El enajenamiento cultural y la servidumbre intelectual son, pues, los dos obstáculos que impiden que el mundo académico del Tercer Mundo entre a formar parte del orden mundial.

Los investigadores del Tercer Mundo que quieren publicar sus trabajos en revistas de ámbito internacional o en editoriales de Occidente se ven obligados a adaptar sus paradigmas intelectuales a este hecho hegemónico. Como consecuencia de ello, se produce una marginación de intelectuales que pertenecen a otros círculos o que siguen otros patrones académicos que no son los marcados por las instituciones occidentales. Las editoras occidentales no suelen abrir sus puertas a estudios hechos en el Tercer Mundo, en parte debido al vocabulario que se usa no sólo en los textos que se citan, sino también en los títulos de las obras, pues si incluyen términos que pertenecen a lenguas no hegemónicas, los académicos occidentales los suelen pasar por alto, y esto dificulta la venta. En consecuencia, el poder que se ejerce desde Occi-

dente obliga a los escritores de afuera a usar una forma de pensar a veces demasiado lejana e inadecuada a sus propósitos. Los manuscritos que se presentan a las editoriales para ser publicados muchas veces sufren su rechazo por no utilizar la jerga y metadiscurso occidentales, cosa que por lo general se interpreta como carencia de bases teóricas. Los investigadores del Tercer Mundo se encuentran con que sus culturas, caracterizadas por tener un desarrollo tecnológico bajo, se ven interpretadas por medio de teorías abstractas producidas en Occidente por investigadores que dominan el metalenguaje científico, pero que han tenido muy poco contacto con su realidad cultural. Los intelectuales de Tercer Mundo se ven obligados a equiparse intelectualmente con teorías, conceptos, modelos concebidos, desarrollados y difundidos desde y para Occidente. Si el trabajo de campo que hacen los investigadores regionales no se adapta a estos patrones, se suele rechazar como inválido, inútil o impertinente. La idea que impera es la de hacer que las culturas exóticas sean digeribles para el pensamiento occidental, y para ello hay que usar un discurso teórico desarrollado en Occidente, con lo cual la interpretación queda la mayoría de las veces bastante distorsionada.

Los investigadores de otras culturas pueden aprender a expresarse en inglés francés o alemán, y de hecho lo hacen en sus publicaciones, pero no se los puede obligar a pensar como occidentales, puesto que no lo son. Es necesario llegar a un nuevo orden que dé cabida y asimile los conocimientos y metalenguajes de las culturas subalternas. El mundo académico del Tercer Mundo no puede funcionar con este colonialismo cultural y comercial impuesto desde Europa y Norteamérica, ya que al seguir parámetros creados para otras necesidades e intereses bien diferentes, el aprendizaje que se produce está muy alejado de la realidad local. En la nueva Era de la Globalización, las ciencias humanas occidentales deben dejar de imponer su discurso al resto del mundo, abrir sus puertas a los paradigmas fraguados en el mundo académico del Tercer Mundo, y considerar que sus investigadores no son sólo fuentes de datos, sino también creadores de paradigmas (Yankah, 2000).

Por otra parte, uno de los grandes retos de los intelectuales de los países del Tercer Mundo es encontrar la forma de acomodar los sistemas culturales hegemónicos a las culturas nacionales, puesto que su presencia es un hecho. Las instituciones académicas del Tercer Mundo pueden desarrollar más cooperación mutua, en vez de conectarse sólo a sus antiguas metrópolis. Las instituciones y los medios de comunicación podrán de este modo presentar parámetros y visiones del mundo más aceptables para el entorno en que se desarrollan. Las alianzas entre los centros académicos servirán pa-

ra tener más voz en los foros internacionales, y redundará en la internacionalización de sus culturas a expensas de las hegemónicas, que tarde o temprano se verán obligadas a hacer concesiones para incorporar el discurso del Tercer Mundo. Por su parte, el intelectual de los países occidentales debe hacer un esfuerzo de humildad ante las culturas que no pertenezcan a su círculo hegemónico; a cambio de ello, se beneficiará al acceder a nuevas y enriquecedoras visiones del mundo y parámetros de pensamiento que podrán servir para renovar un sistema de pensamiento cada vez más cuestionado.

El desarrollo de la folklorística africana es un buen ejemplo de lo mucho que podemos aprender del pensamiento humanista de los países que conforman este continente. En África se han venido estudiando desde los años sesenta las tradiciones orales en institutos de estudios africanos o en departamentos de lenguas de sus universidades. El instituto de investigación de la Universidad de Dar as Salam (Tanzania) ha llevado a cabo investigaciones sobre folklore, y sus archivos contienen una inmensa cantidad de material, del cual, desgraciadamente, poco se ha publicado.

A partir de la década de los cincuenta, las tradiciones orales africanas comenzaron a interesar a los eruditos occidentales cada vez con mayor fuerza. Con el desarrollo del estudio de la oralidad a partir de la obra de Parry y de Lord, de la de McLuhan, o las de Havelock y de Ong, y con la discusión sobre las teorías de la Gran Frontera (*Great Divide*) o de la continuidad en la que participaron estudiosos de las tradiciones orales africanas, como por ejemplo, la socióloga Ruth Finnegan, profesora de la Open University de Gran Bretaña, o los psicólogos cognitivos Michael Cole y Silvia Scribner en su obra *The Psychology of Literacy* (1981), las culturas de este continente se han presentado como modelo actual para el estudio de la transición entre la cultura oral y la literaria.

En 1958 la revista parisina *La Table Ronde* publicó una edición especial coordinada por René Louis y titulada *L'Épopée vivante*. En la introducción, Louis definía la epopeya viva como la poesía heroica tradicional que se trasmite por vía oral tal como se da en ciertas sociedades guerreras actuales. Dos años más tarde se publicaría la obra más importante de la teoría oral-formularia de Parry y Lord, *The Singer of Tales*, que serviría para despertar aún más el interés por la transmisión de la épica oral y por las leyes que regulan su creación y recreación. La producción épica de muchas sociedades africanas se avenía bien a la idea de epopeya viva, y en 1966 Robert Cornevin avivó el interés por este tipo de producciones al aplicar este concepto a la épica africana. A partir de esta década de los sesenta en las universidades estadounidenses de Indiana, Berkeley, Wisconsin y Pennsylvania empie-

zan a surgir tesis doctorales sobre narrativa africana. Pocas tesis doctorales se habían escrito en Estados Unidos antes de esta década sobre folklor en África (1). El eminente folklorólogo estadounidense Richard M. Dorson (1916–1981), que ocupaba la cátedra de folklorística de la Universidad de Indiana, organizó en 1970 una serie de conferencias sobre folklor africano en esta universidad. El *Journal of Folklore Research*, que desde 1964 se dedica a diseminar los estudios de folklorólogos de todo el mundo, ha incluido en sus números artículos sobre el folklor africano; estos artículos, junto con los que ha publicado la *Journal of American Folklore*, han permitido que la folklorística estadounidense cuente con más de un centenar de estudios sobre folklor en África. Pero la folklorística en África en los años ochenta del siglo veinte continuaba con las restricciones impuestas por el eurocentrismo de los teóricos y los investigadores de campo. Poco a poco, los folklorólogos africanos han logrado hacerse un sitio en este mundo de la folklorística, aunque también hay que afirmar que gran parte de la investigación sobre el folklor africano se ha desarrollado en los centros universitarios de los Estados Unidos, más que nada por razones económicas y gracias a la presión que los afroamericanos ejercen sobre los centros que controlan el saber (2).

En países como Sudán, Nigeria o Ghana se han desarrollado sociedades para el estudio del folklor. La Nigeria Folklore Society cada año ofrece una serie de conferencias. En Ghana existe una sociedad parecida que organizó un simposio internacional sobre tradiciones orales en 1996. En 1998 se celebró otro en Ciudad del Cabo (Sudáfrica). La Universidad de Jartún en Sudán tiene un departamento de folklorística donde se guardan y estudian materiales; este departamento ofrece diplomatura, licenciatura y máster en folklorística. En este país se han celebrado simposios sobre folklor en 1968, 1970 y 1981. En Nigeria, Ghana, Kenya, Malawi y República Sudafricana se imparten cursos sobre folklor y oratura. Los estudios y convenciones de folklorística se hacen de forma interdisciplinaria y participan en ellos estudiosos dedicados a la lingüística, la literatura, la sociología, las ciencias políticas, la religión o la etnomusicología. En África hay más interacción entre los depositarios activos y los investigadores que en otras regiones del mundo; esta interacción llega hasta las universidades, que invitan a recitadores profesionales a sus aulas para fomentar de este modo el diálogo con los alumnos y acercar a estos a la realidad de la creación verbal artística. Cada año se producen en las universidades africanas varias tesis sobre folklor, pero estas, por desgracia, no han llamado la atención de los investigadores occidentales, en parte debido al eurocentrismo y en parte a la falta de medios de difusión de las universidades africanas, cuyos presupuestos son muy exigüos (Yankah, 2000;

Biernaczky, S. 1984). El sociólogo y lingüista de la Universidad de Zambia Mubanga Kashoki se ha quejado de que los africanos se ven forzados a vencer obstáculos de pensamiento que los colocan en franca desventaja; uno de ellos es que se los ha condicionado a pensar que sólo las lenguas europeas están dirigidas hacia el desarrollo, con la dependencia cultural que esto implica.

Sin embargo, y a pesar de las dificultades, se va desarrollando un pensamiento netamente africano basado en un acercamiento hecho a partir de la tradición oral en los estudios filológicos y folklorísticos. El poeta e investigador nigeriano, Solomon Adebayo Babalola (1926–), profesor de la Universidad de Lagos, ha dedicado mucho tiempo a la recolección y preservación de la tradición oral nigeriana; es conocido por su estudio sobre la poesía oral yoruba llamada *ijalá* (3) (1966) y sus traducciones de cuentos. Gracias a su labor, las lenguas nigerianas, en especial la yoruba, se convirtieron en áreas de estudio en las instituciones nigerianas—sobre todo en la Universidad de Lagos— y en instrumentos válidos para su estudio metalingüístico, venciendo así la tendencia a depender de las lenguas hegemónicas. Dentro de este acercamiento a los productos culturales africanos desde dentro, el profesor de filosofía ghaniano Kwame Gyekye, autor de *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme* (1987, edición revisada en 1995), afirma que la filosofía africana nace del pensamiento y de la cultura africanas, y no es sólo producto de los filósofos africanos, es decir, es más un producto del saber comunitario que de la erudición individual, y es que una de las características de lo africano es el sentido tradicional de comunidad, que no excluye los valores individuales, sino que los abarca. Esta forma de pensar tan diferente de la europea, que favorece la individualidad del creador, se puede llegar a comprender por medio del análisis de los proverbios africanos. Sobre ellos se han hecho estudios en Ghana, Kenia, Costa de Marfil y Sudáfrica; en la Universidad de Ghana se celebró un simposio sobre proverbios a finales de 1999. Gran parte de esta labor está realizada por investigadores locales. Eso es lo que ha hecho Kwesi Yankah, profesor del departamento de Lingüística de la Universidad de Ghana, que ha estudiado el habla proverbial de su país en *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric: A Theory of Proverb Praxis* (1989).

Algunos investigadores interesados en el folklor africano son de origen europeo. El eruditísimo investigador holandés Jan Knappert (1927–2005), de la universidad de Lovaina, se especializó en el estudio de las lenguas y literaturas africanas, sobre todo las de las culturas islámicas. Enseñó en diversas universidades africanas y fue autor de una serie de colecciones y estudios del folklor africano,

sobre todo en swahili. El profesor de educación comparada de la Universidad de Varsovia Ryszard Pachocinski publicó en Minnesota *Proverbs of Africa: Human Nature in the Nigerian Oral Tradition* (1996). En esta obra analiza dos mil seiscientos proverbios de diversas culturas africanas. El profesor de estudios africanos de la Universidad de Winsconsin, Madison, David P. Henige, ha tratado la temática de la oralidad en artículos como “The Problem of Feedback in Oral Tradition: Four Examples from the Fante Coastlands” (1973), “Oral, but Oral What?: The Nomenclatures of Orality and Their Implications” (1974) y en su libro *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Cimmeria* (1988).

En los años sesenta se debatía en las universidades de Makerere en Uganda, de Nairobi en Kenia y de Dar as Salam en Tanzania sobre el problema de la hegemonía de las lenguas europeas sobre las africanas, y fue a raíz de este debate que se creó un término sin duda importante para la folclorística internacional, aunque poca atención se le ha dado fuera del Tercer Mundo (cf. Thiong’o 1998, pp. 103–128). La palabra *oratura* (*orature* en inglés y francés) fue creado, al parecer, por el lingüista ugandés Pio Zirimu y usada por los keniatas Ngugi Wa Thiong’o, novelista y profesor de literatura comparada de la universidad de California en Irvine, y Micere Mugo, profesor universitario de arte, para evitar el uso de expresiones como “literatura folklórica”, “literatura oral” o “literatura primitiva”, todos ellos incorrectos o contradictorios. Este término podría definirse como la expresión oral de las producciones creativas de la mente humana. Micere Mugo usaba el término *orature* para referirse a las producciones artísticas verbales que por lo general son recitadas, dramatizadas o actuadas de alguna manera. Dentro de este concepto se pueden incluir todos los géneros folklóricos tradicionales: cuentos en sus diversos tipos, mitos, leyendas, narraciones épicas, historias orales, oraciones, jaleos, himnos, coplas, canciones, nanas, rimas, lamentos, adivinanzas, refranes, comparaciones proverbiales, expresiones formularias o dichos, por ejemplo. Pero también se deben incluir en él las creaciones de carácter más culto e institucional de los poetas cortesanos que funcionan dentro de la oralidad en su producción: poemas épicos y cortesanos, sagas o panegíricos, por ejemplo, y las producciones verbales que encierran la historia local, la religión autóctona o la educación tradicional de las comunidades tradicionales del África negra, y de otras naciones, en especial de los continentes americanos. El especialista en literatura africana Thomas Brückner tiende a pensar que la separación o fragmentación del arte verbal en dos categorías, lo folklórico y lo literario, es un constructo occidental que se aviene mal a la realidad africana:

Tendemos a considerar que todos los géneros de la oratura pertenecen al complejo homogéneo del folklore. Si observamos con más cuidado, encontramos una distinción clara entre los géneros que pertenecen al folklore y los que son característicos del complejo de la tradición cortesana [...]. Las características comunes de comunicación oral por una parte y su posición respecto a la “lengua hegemónica de los amos”, acompañada de la “literatura de los amos” puede haber causado la catalogación de estos géneros funcionalmente distintos bajo el término común de “folklore” (1996, p. 78) (4).

La profesora de la Universidad de Saskatchewan (Canadá) Susan A. Gingell, que ha estudiado la oratura en relación con la descolonización en diversos países y la literatura que en ellos se produce, también ha llamado la atención sobre el prejuicio que existe en las sociedades occidentales contra la oratura y a favor de la literatura en la jerarquía de las producciones verbales (2004, p. 285).

La investigadora noruega y antropóloga de la Universidad de Upsala, Ingrid Björkman (1927–), que ha estudiado, bajo una perspectiva feminista, la oratura en Kenia, señala que en el concepto de oratura, la actuación debe tener un lugar privilegiado, ya que es su modo natural de transmisión:

La oratura es un amplio fenómeno que incluye no sólo la literatura oral en sus varias formas, tales como relatos, proverbios, adivinanzas y canciones; también se involucra la actuación de la literatura oral y la interacción entre el narrador y el público. La oratura africana es un arte verbal, dramatizado y actuado (1993, p. 109).

El concepto de oratura no deja de tener connotaciones políticas y poscolonialistas para algunos. En la opinión del profesor Thiong’o, África produce –tanto desde una perspectiva económica como cultural– y Occidente dispone de esta producción (1998, p. 4). Thiong’o es uno de los intelectuales africanos que se encontraba en la situación de elaborar su producción artística en inglés, impidiendo a la mayoría de los individuos de su propia comunidad el disfrute de ella debido a esta barrera lingüística. Así pues, comenzó a escribir en su lengua materna, yikuyu (*Gikuyu* en inglés), y a adoptar técnicas procedentes de la oratura en sus obras literarias. Por otra parte, el poeta, editor y profesor de la Universidad de Ghana, Kofi Anyidoho (1947–...) afirma que la poesía africana no es un arte limitado a la página impresa, sino que vive en la actuación oral, y que de este modo se libera del efecto limitador de la escritura; Anyidoho, que procede de una familia de poetas cantores tradicionales, ha intentado devolver la poesía africana a sus raíces dramáti-

cas, por medio de un acercamiento a la poesía a partir de la oralidad (5). A pesar de ser profesor de inglés, Anyidoho es uno de los poetas africanos que defiende el uso de las lenguas vernáculas, pues, según él, “*no existe realmente justificación para que tú como poeta africano escribas poesía que tu propia gente no puede leer*” (Corporación de Arte, 2005). Muchos artistas negros de diversa procedencia, una vez que han tomado conciencia de la hegemonía occidental y de cómo se ejerce el poder hegemónico, ya sea por su acceso a una cultura universitaria o por haber emigrado, han dedicado parte de su tiempo a desafiar los terrenos artísticos con sus fronteras y a luchar contra la fragmentación y la especialización impuestas por Occidente, cuando el quehacer del investigador africano tiende a las artes desde una perspectiva holística, y el artista africano tiende hacia la fusión de las artes (Thiong’o 1998, pp. 114–115). A este respecto, el profesor del Departamento de Estudios Africanos de la San Diego State University Adisa A. Alkebulan afirma que “*la oratura no es más que lengua usada por el orador o el poeta [...]; no se cataloga en categorías separadas y distintas*” (2005, p. 392).

La moderna estética africana acaba siendo un género de mestizaje, producto de un diálogo entre la oratura y la literatura, como sostiene el profesor de la Universidad, Fernando Pessoa Salvato Trigo en su libro *Luandino Vieira, o Logoteta* (1974). Trigo también afirma que no es el compromiso social lo que define el arte africano actual, sino la oratura que subyace en las obras (1981, pp. 144–148). El escritor y dramaturgo nigeriano Bode Sowande (1948–...) ha destacado que la oratura, al ser un sistema de codificación y descodificación oral, requiere un uso más riguroso de la imaginación creativa y se convierte en un modelo de gran riqueza para el arte escrito:

Los mejores escritores africanos contemporáneos, en definitiva, se alzan sobre los hombros de los maestros de la oratura de épocas pasadas. Esta herencia a menudo es infravalorada o sencillamente olvidada. En este contexto, incluso los violentos contactos de las lenguas africanas con las europeas dieron como resultado las lenguas criollas, un retoño válido de la oratura (1996, p. 20).

El término *oratura* ha llegado a significar, en palabras de Thiong’o, “la fusión de todas las formas artísticas” en un juego dinámico de formas que rechazan las fronteras entre lo oral y lo escrito (1998, p. 115; cf. Poitevin, 2002). Para resaltar esta interdependencia entre el arte verbal oral y el escrito, el dramaturgo y crítico nigeriano Femi Osofisan (1946), profesor de arte dramático de la universidad de Ibadan, usó el término *lit/orature*. Susan Gingell usa la expresión “*oratura textualizada*” (*textualized orature*) para referirse a la producción oral

puesta por escrito, entendiendo oratura como el trabajo creado y recreado en actuaciones y transmitido oralmente; la oralidad textualizada es la manera en que un escritor refleja el habla no estándar, diferente de la del grupo socio-cultural dominante (2004, p. 286). Para el profesor de arte dramático de la Universidad de Yale, Joseph Roach, la relación entre oratura y literatura va más allá de la dicotomía oralidad/escritura, puesto que se asume que hoy día existe una interacción entre esas dos categorías; lo que caracteriza a la oratura es su carácter *performativo* y la continua interacción que se da en ella entre memoria e imaginación creativa (Elam 2004, p. 12). La retórica de la oratura posee una riqueza de recursos que la literatura no puede reflejar. A la poética de la palabra, a sus ritmos y a los recursos propios de la música se añade todo un sistema de comunicación a través de los gestos y de la entonación de la voz:

Los modos orales de comunicación directa humana –no mediada técnicamente– representan un régimen comprensivo de cognición, expresión y comunicación que definimos como un sistema de retóricas entrelazadas llamado “oratura” en oposición a la “literatura”. Este régimen no descansa sobre signos escritos fijos, sino sobre las variadas y flexibles capacidades de la voz humana: textos, entonación, melismas y melodías. La transmisión oral de significados por medio de la voz y la presencia personal física trasciende los límites de lo verbalizado al incorporar en proporción variada en los actos de actuación social tres estrategias de comunicación principales: el lenguaje o los actos del habla usan las palabras de un léxico y un sistema lingüístico; la entonación o la inflexión del habla usa los recursos líricos de la poesía y las herramientas prosódicas de un sistema de entonación particular; las melodías aprovechan la potencialidad expresiva de las estructuras musicales (Maid, Padalg-hare y Poitevin, 2005, p. 398).

A otro nivel se incorpora la relación entre el emisor y sus oyentes, propia de la actuación oral, como señala Ingrid Björkman en su estudio sobre la oratura femenina en Kenia:

El público y la contadora de relatos se influyen mutuamente, cooperan y controlan la actuación. Por medio de preguntas y de llamadas la contadora de relatos invita a los oyentes a que participen, pero incluso sin sus llamadas los oyentes intervendrán en la actuación con preguntas, exclamaciones, añadidos, repeticiones enfáticas de palabras y todo tipo de comentarios. Esto es lo que se espera, porque la función activa del público es parte del drama colectivo (1993, p. 109).

Dentro de este tipo de relación se deben incluir las estructuras antifonales de muchos actos comunicativos, como, por ejemplo, los sermones anglo-afro-americanos. Desde otra perspectiva se puede hablar de la relación que se da entre la oratura por un lado y la memoria y el imaginario colectivos por otro.

Handel Kashope Wright, profesor de estudios culturales de la Universidad de Tennessee, ha analizado la problemática de la inclusión del estudio de la oratura en el mundo académico africano como parte de un proceso de liberación de los cánones y paradigmas eurocentristas heredados de las épocas coloniales. El acercamiento típico de la crítica literaria no bastaría para estudiar la oratura, ya que esta disciplina se centra sobre todo en el estudio del texto y del autor; un análisis a partir de los estudios culturales permitirían dar mayor importancia a los contextos y a la relación entre oratura y comunidad. La inclusión del estudio de la oratura en los centros educativos implicaría, además, una mayor implicación de estos en las comunidades y los obligaría a abrir las puertas a los depositarios activos de las múltiples tradiciones para que hagan sus actuaciones dentro del entorno educativo, pero también que los estudiantes actúen en la comunidad a la que pertenecen. Esto acercaría los centros educativos a sus raíces tradicionales. Wright resume sus ideas de este modo: “La noción africana de colectividad debería requerir un abandono de las preocupaciones eurocéntricas por lo individual para volver a capturar el poder y la interdependencia del comunismo tradicional africano” (2000, p. 194).

Al estudiar la oratura de acuerdo a los paradigmas africanos –tanto los tradicionales como los que surgen como respuesta a la globalización– se acerca uno a un conjunto de manifestaciones éticas, estéticas y filosóficas. Para Björkman, “la oratura desempeña un papel importante al mediar la información y al transferir normas y valores” (1993, p. 109); Alkebulan precisa: “el propósito de la oratura no es sólo divertir o inducir alguna sensación romántica, sino ilustrar y mover al público hacia alguna acción productiva o facilitar la acción espiritual” (2005, p. 392).

El término *orature* fue popularizado en el Caribe anglosajón por el poeta de Barbados, Edward Kamau Brathwaite, que también utilizó *auriture*, para incluir los textos musicales, enfatizando la función del órgano receptor –el oído–, frente a la del emisor –el aparato fonador. Por otra parte, Bode Sowande mantiene que las lenguas criollas del Caribe son un producto del poder creativo de la oratura y una de sus características es que se resisten a una normalización ortográfica (1996, pp. 19–20). En el área de habla hispana la palabra *oratura* ha echado raíces en Paraguay, sobre todo en relación con la producción artística verbal guaraní; el uso en Espa-

ña, por el momento, es insignificante. Más aceptación ha tenido en el área lingüística portuguesa, quizá por la influencia de Angola y Mozambique.

Lynette Hunter, profesora de historia de la retórica y la actuación de la Universidad de California en Davis, se pregunta si no es el predominio de la radio, la televisión y el cine lo que nos haya forzado a volver a mirar las artes orales como una tradición alternativa a la cultura escrita predominante en la cultura británica (que nosotros podríamos extender a las occidentales), y lo que nos ha hecho volver los ojos a las culturas predominantemente orales, especialmente las africanas, donde las artes del habla se valoran mucho y se encuentran muy desarrolladas, llegando a niveles de sofisticación desconocidos en Occidente, aunque la percepción occidental de estas artes es la de algo infantil y simple (2001, pp. 33–34).

Los intelectuales de las culturas subalternas tienen mucho que enseñarnos si nos detenemos a escuchar lo que nos pueden decir. No sólo la folklórica, sino también las otras ciencias humanas y sociales pueden aprender de la experiencia de los investigadores de los países no occidentales. La noción de oratura interesa, por ejemplo, en nuestras sociedades para la mejor comprensión de la producción artística de los sordomudos, que comunican sus mensajes por medio de una lengua de signos de características muy diferentes a la lengua literaria, pues es cinético-visual y requiere una comunicación cara a cara. Lois Bragg, profesora de inglés de la Gallaudet University en Washington D. C., afirma que la cultura de los sordos es una cultura oral, por paradójico que esto pueda parecer, pues su retórica es exactamente la misma que la de la oratura; de todos modos, convendría distinguir entre lengua oral y lengua de signos. De hecho, la lengua de signos es el sistema de comunicación menos contaminado por la escritura que existe en la actualidad (Peters, 2000, pp. 18–19). La oratura de los países africanos y americanos nos interesa también pues nos puede servir de referencia para realizar estudios comparados sobre las relaciones entre transmisión oral y transmisión escrita y otras cuestiones de oralidad y escritura en las culturas de las que nos sentimos herederos. Pero sobre todo, este tipo de estudios debe interesarnos porque aporta más luz al conocimiento de la diversidad de la experiencia cultural humana.

NOTAS

(1) Una excepción es la que Mary Klipple presentó en la Universidad de Indiana con el título de *African Folklore with Foreign Analogues* (1938).

(2) La teoría de la oralidad también hizo que se desarrollara bastante interés sobre las creaciones artísticas orales africanas; las

nuevas orientaciones de la folclorística hacen que África sea una fuente de conocimiento.

(3) Los *ijalás* son cantos empleados por cazadores, ricos en material mitológico.

(4) La traducción es mía. Lo mismo ocurre en las otras citas cuya lengua original es el inglés.

(5) Para más información véanse Abdulaziz 1977; Achebe 1977; Axmed, Cartan 1988; Axmed, Cali 1987 y 1993; Iyasere 1975; Kunene 1972; Mafeje 1967; Obiechina 1967; Okpewho 1977, 1979 y 1992; Olátúnjí 1979a, 1979b y 1984, y Yankah 2000.

BIBLIOGRAFÍA

ABDULAZIZ, M. H. (1977): *Muyaka: Nineteenth Century Swabili Popular Poetry*, Nairobi, East African Publishing House.

ACHEBE, Chinua (1977): "An Image of Africa", *The Massachusetts Review*, N° 18, pp. 782–794.

ALKEBULAN, Adisa A. (2005): "Orature", *Encyclopedia of Black Studies*, Molefi Kete Asante y Ama Mazama, eds. Thousand Oaks (California), Londres y Nueva Dehli, Sage Publications: pp. 391–392.

AXMED, Cali Abokor (1987): *The Camel in Somali Oral Traditions.*, Upsala, Somali Academy of Sciences and Arts y Scandinavian Institute of African Studies.

AXMED, Cali Abokor (1993): *Somali Pastoral Work Songs: The Poetic Voice of the Politically Powerless*, Upsala, EPOS, Research Program on Environmental Policy and Society, Department of Social and Economic Geography.

AXMED, Cartan Xaange (1988): *Sheekoxariirooyin Soomaaliyeed, Folktales from Somalia*, Upsala, Scandinavian Institute of African Studies.

BIERNACZKY, S. (1984): *Folklore in Africa today. Folklore en Afrique aujourd'hui. Proceedings of the International Workshop, Budapest, 1982*, Budapest.

BJÖRKMAN, Ingrid (1993): "Oppression and Liberation of Kenya Women: On Orature and Modern Women's Literature", *Culture in Africa: An Appeal for Pluralism*, Raoul Grandvist, ed. Upsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 109–122.

BRÜCKNER, Thomas (1996): "When Europe Came to Africa: The Languages of African Literature", *Defining New Idioms and Alternative Forms of Expression*, Eckhard Breitingner, ed. Amsterdam y Atlanta, Editions Rodopi, pp. 77–92.

CORNEVIN, Robert (1966): "Les Poèmes épiques africains et la notion d'épopée vivante", *Présence africaine*, N° 60, pp. 140–145.

CORPORACIÓN DE ARTE Y POESÍA PROMETEO (2005): "Entrevista a Kofi Anyidoho" (2003), *Prometeo: Revista Latinoamericana de Poesía* 64. Copyright 2005. <www.festivaldepoesia-demedellin.org/pub/en/Revista/ultimas_ediciones/64/anyidoho.html>. Acceso: 9 de enero de 2006.

ELAM, Harry Justin (2004): *The Past as Present in the Drama of Joseph Wilson*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

GINGELL, Susan (2004): "Teaching the Talk That Talks on Paper: Oral Traditions and Textualized Orature in the Canadian Classroom", *Homework: Postcolonialism, Pedagogy and Canadian Literature*, Ottawa, University of Ottawa Press, pp. 285–300.

HENIGE, David P. (1973): "The Problem of Feedback in Oral Tradition: Four Examples from the Fante Coastlands", *Journal of African History*, N° 14, pp. 223–35.

HENIGE, David P. (1974): *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*, Oxford Studies in African Affairs, Oxford, Clarendon Press.

HENIGE, David P. (1988): "Oral, but Oral What? The Nomenclatures of Orality and Their Implications", *Oral Tradition*, 3, pp. 229–238.

HSU, Francis (1953): *Americans and Chinese: Two Ways of Life*, Nueva York, Henry Schuman.

HUNTER, Lynette (2001): "Orature, oratory and getting the message heard", *Literary Value/ Cultural Power: verbal arts in the twenty-first century*, Manchester: Manchester U. P., pp. 33–48.

IYASERE, Solomon O. (1975): "Oral Tradition in the Criticism of African Literature", *The Journal of Modern African Studies* 13.1, p. 107.

KUNENE, D. P. (1972): "Metaphor and Symbolism in the Heroic Poetry of Southern Africa", *African Folklore*, Dorson, R. M., ed. Nueva York, pp. 295–318.

LAL, Vinay (2002): *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy*, Londres, Pluto.

LOUIS, Rene (1958): "Avant Propos", *L'Épopée vivante*, edición especial de *La Table Ronde*, 132, pp. 1–157, sobre todo pp. 9–17.

MAFEJE, Archie (1967): "The Role of the Bard in a Contemporary African Community", *Journal of African Languages*, 6, pp. 193–223.

MAID, Jitendra; PADALGHARE, Pandit y POITEVIN, Guy (2005): "Communication for Socio-Cultural Action: Is the Discourse 'on', 'for' or 'of'", *Communication Processes, Vol. 1: Media and Mediation*, Bernard Bel, et al, eds. Thousand Oaks (California), Londres y Nueva Dehli, Sage Publications, pp. 371–404.

MORTON, Stephen (2002): *Gayatri Chakravorty Spivak*, Londres, Routledge.

OBIECHINA, E. N. (1967): "Transition from oral to literary tradition", *Présence Africaine*, 63, pp. 140–161.

OKPEWHO, Isidore (1977): "Does the Epic Exist in Africa? Some Formal Considerations", *Research in African Literatures*, 8, pp. 171–200.

OKPEWHO, Isidore (1979): *The Epic in Africa: toward a Poetics of the Oral Performance*, Nueva York, Columbia University Press.

OKPEWHO, Isidore (1992): *African Oral Literature: Backgrounds, Character and Continuity*, Bloomington (Indiana, Indiana University Press).

OLÁTÚNJÍ, Olátúndé (1979a): "The Yoruba Oral Poet and His Society", *Research in African Literatures*, 10, pp. 179–207.

- OLÁTÚNJÍ, Olátúndé (1979b): "Issues in the Study of Oral Poetry in Africa", *Journal of African Studies*, 6, pp. 112–119.
- OLÁTÚNJÍ, Olátúndé (1984): *Features of Yorùbá Oral Poetry*, Ibadan, University Press.
- PETERS, Cinthia L. (2000): *Deaf American Literature: Form Carnival to the Canon*, Washington D. C., Gallaudet University Press.
- POITEVIN, Guy (2002): "L'Orature n'est pas la littérature: Rhétoriques emmêlées", *Histoire et Anthropologie*, 24, pp. 59–67.
- SARDAR, ZIAUDDIN y BORIN VAN LOON (2005): *Estudios culturales*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Egibar, trads. Barcelona, Paidós, 2005. Edición original: *Introducing Cultural Studies*, Cambridge: Icon Books.
- SOWANDE, BODE (1996): "Syncretic Aesthetics in Modern Nigerian Theater", *Fusion of Cultures?*, Peter O. Stummer y Christopher Balme, eds. Amsterdam y Atlanta, Editions Rodopi, pp. 19–26.
- SPIVAK, GAYATRI C. (1988): "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds. Urbana, University of Illinois, pp. 271–313.
- TALA, K. I. (1998): *Orature in Africa*, Canada, University of Saskatchewan Press.
- THIONG'O, NG_G_. (1998): *Penpoints, Gunpoints, and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford, Oxford UP.
- TRIGO, SALVATO (1981): *Luandino Vieira, o Logoteta*, Porto, Brasília.
- WATANABE, YASUSHI (2004): *The American Family: The Politics of Culture and Society*, Londres, Pluto.
- WRIGHT, HANDEL KASHOPE (2000): "Not so Strange Bedfellows: Indigenous Knowledge, Literature Studies, and African Development", *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World*, George J. Sefa Dei, Budd L. Hall y Dorothy Goldin Rosenberg, eds. Toronto, University of Toronto.
- YANKAH, KWESI (2000): "African Folk and the Challenges of a Global Lore" Texto original publicado en *Africa Today*, 46, 2 (2000). <<http://iupjournals.org/africatoday/afr46-2.html>> Acceso: 12 de noviembre de 2003.



ASPECTOS FOLKLÓRICOS EN TORNO A LA CUADRILLA DE “LOS MUCHACHOS”

Félix Barroso Gutiérrez



Santibáñez el Bajo, bajo la nieve

A principios de la década de los 80 del pasado siglo, recién terminada mi carrera, fui a ejercer tareas educativas en la comarca cacereña de Las Hurdes. Mucho me chocó, al confraternizar con el paisanaje, sabedores de que yo era nativo de la localidad de Santibáñez el Bajo (dentro también, de la misma provincia), que, en plan irónico y amistoso, me saltasen con dichos tales como:

– “Hombre, de Santibáñi, poh d’allí dicin aquellu de: «Santibáñi, puebru de criminálih, que nacin ya con chálluh pol la crica de su madri»”.

– “Con que érih de Santibáñi. Ehcucha: «Santibáñi, el puebru de Loh Mucháchuh: a la vuelta d’una ehquina, te dan un carabinazu»”.

– “¡De Santibáñi tenía que sé! Poh el refrán dici que: «En Santibáñih, toh loh máh son bandíduh; tamién el señó arcardi»”.

Otra serie de luctuosas referencias escuché, haciendo todas ellas mención al carácter pendenciero de mis paisanos, sin que se librasen las féminas (“Santibáñi, pueblo de muchah quimerah/Lah mózah llevan navájah/metáh en la faldiquera”).

Picado por la curiosidad, intenté averiguar a qué eran debido aquellos denuestos, convertidos ya, con el paso de los años, en puros dictados tópicos. Algún que otro eco lejano, escuchado en mis infancias y adolescencias, me traía borrosos recuerdos de ciertos aconteceres, pero envuelto todo ello en espesa maraña y en clichés demasiado negros.

Pregunté a mi abuela materna (Rosalía Barroso Jiménez), que, no hace mucho, murió a los 97 años de edad. Y pregunté igualmente a su hermana Daniela, que aún vive,

a punto de cumplir los 107 años. Pero ambas me aconsejaron que no anduviera con tal tipo de encuestas y que de “ésah cóсах” era mejor no hablar. El mismo resultado obtuve con otros vecinos y vecinas. Me dió la impresión que una horrible y pesada losa se cernía, cual taxativo tabú, sobre las memorias de los habitantes de Santibáñez el Bajo. Algo tremendo debió acontecer en un pasado no muy lejano que generó profunda psicosis colectiva y que había logrado enmudecer a varias generaciones.

HERMENEGILDO MARTÍN

Dispuesto a desenmarañar aquella madeja, coincidí cierta tarde de unas vacaciones navideñas con el vecino Hermenegildo Martín González, más conocido por “Ti Meregildu el Mancu”. Era éste un paisano manco de nacimiento, de viva inteligencia y fumador empedernido. Sentados alrededor de una mesa del bar “El Teide” (llamado así porque se encuentra en lo más alto del pueblo), viendo como la lluvia resbalaba por los cristales, establecimos una amena conversación. Hermenegildo, que ya ostentaba el título de “Ti”, equivalente al “Tío” de otros lugares y aldeas (lo que denota que la persona ya ha entrado en la vejez o tercera edad), sería la primera persona que me daría unos someros apuntes sobre la cuadrilla de “Los Muchachos”.

Mi paisano me narró, no sin cierto recelo, que “Los Muchachos” eran unos comunistas que pretendían que se repartieran las tierras de los ricos entre los jornaleros y que a su capitán lo llamaban “Caletrión”. Después de andar varios años por los montes, fueron aniquilados por las tropas del rey, siendo ajusticiados a garrote varios de ellos en la ciudad de Plasencia, entre ellos una mujer, vecina de Santibáñez, llamada Florentina “La Tanquilla”. Hubo más de 100 vecinos condenados a penas de cárcel y destierro, escapando el principal instigador de la banda, José Montero Montero, apodado “El Cura Moro”, a Portugal y, más tarde, a Brasil.

Hermenegildo Martín me tarareó unas coplillas que había aprendido de uno de sus abuelos, el cual le había insistido muy seriamente que nunca las cantase en público. Estas coplillas son realmente muy significativas:

*Anda, Boquique,
si tienes reaños,
y mete en cintura
a tos “Los Muchachos”.*

*A los servilones,
darles trabucazos;*

*y a los señorones,
quitarles los cuartos.*

*Traiga el “Cura Moro”
la Constitución,
y le dé en los morros
al vil servilón.*

*Por mucho que manden
guardias y soldaos,
a los servilones
se las han jurao.*

*Ya viene en su jaca
el Caletrión.
¡Muera el rey Fernando,
que muera el león!*

Posteriormente, concretamente en el verano de 1995, inmersos en una colecta del cancionero del territorio de Las Hurdes, tuvimos la oportunidad de encuestar al ex-alguacil del Ayuntamiento de la villa de El Casar de Palomero: Ezequiel Hernández Talaván. Este cojo y viejo tamborilero nos sorprendió con otra versión de aquellas coplillas que nos había tarareado Hermenegildo Martín González.

*Por tierras de Coria,
bien se la han jugao
los mozos que manda
el Miguel Dosao.*

*Anda, Boquique,
si tienes reaños,
y mete en cintura
a tos “Los Muchachos”.*

*Por mucho que manden
guardias y soldaos,
a los servilones
se las han jurao.*

Anda, Boquique...

*Boquique, Boquique,
junto a Los Carazos
se encuentra Corrales
con Paco Lebrato.*

Anda, Boquique...

*Anda, Boquique,
que te parta un rayo.
Mira el resultao
del “Cojo” y del “Manco”.*

Anda, Boquique...

*A los servilones,
darles trabucazos;
y a los señorones,
quitarles los cuartos.*

Anda, Boquique...

*¡Vivan “Los Muchachos”!
¡Vivan “Los Migueles”!*



Ezequiel Hernández Talaván, que fue alguacil de la villa de El Casar de Palomero y al que recogimos unas coplillas sobre “Los Muchachos”

*Caletrío y Dosado
y Miguel Gutiérrez.*

Anda, Boquique...

*Y Miguel “Picholo”
y Manuel Gutiérrez,
Francisco Corrales
y Julián Jiménez.*

Anda, Boquique...

*Traiga “El Cura Moro”
la Constitución
y le dé en los morros
al vil servilón.*

Anda, Boquique...

Nuestro paisano Hermenegildo Martín nos habló sobre la emboscada que “Los Muchachos” tendieron a los franceses en las inmediaciones de la villa cacereña de Cañaveral, conocida popularmente como “Cañaveral de las limas”. El encuentro ocurrió en las sierras que rodean al pueblo, al sitio de “El Cancho de la Silleta”, camino al pueblo, al sitio de “El Arquillo de los limones”.

Por estos hechos de armas y otros, tal que la refriega que hubo en el paraje de “La Morisca” y “La Puente de piedra”, en términos de Montehermoso, donde también los gabachos hincaron el pico, fueron condecorados estos mozos guerrilleros, a los que también se les prometió la entrega de algunas fincas, de los bienes llamados de “manos muertas”, tierras que eran de titularidad señorial o de la Iglesia.

Con cierto temor, pero orgulloso de ello, Hermenegildo nos dijo que un bisabuelo o tatarabuelo suyo, llamado Antonio, había estado encuadrado en la banda de “Los Muchachos” y que estuvo preso en un penal de las posesiones españolas en el norte de África.

FERNANDO FLORES

A principios de la última década del pasado siglo entré en contacto con el catedrático Fernando Flores del Manzano, profesor en la ciudad de Plasencia e insigne investigador sobre la historia y cultura tradicional de algunas comarcas del septentrión extremeño. Fernando Flores publica, en 1992, el libro: *El Bandolerismo en Extremadura*. Y en 1993, en la revista “Alcántara”, aparece el trabajo: “*Los Muchachos de Santibáñez*” y otras *cuadrillas facinerosas en la Extremadura contemporánea*.

Este investigador extremeño exhuma documentos del Archivo Municipal de Plasencia (secciones de “Correspondencia” y “Negocios de Ayuntamiento”), donde se da una sectaria visión de la realidad sociohistórica, ya que tales documentos están redactados por los vencedores, o sea, por los encargados de acosar y perseguir a la cuadrilla de “Los Muchachos”, que son catalogados como facinerosos e incluso algunos de ellos como “los hombres más inhumanos que ha tenido la Península”. De los trabajos investigadores de Fernando Flores, podemos reseñar lo siguiente:

1º.- Que la cuadrilla de “Los Muchachos” tiene su mayor periodo de actividad entre los años 1810–1816.

2º.- Las correrías de esta banda no sólo se limitan a suelo extremeño, sino que afectan también a la provincia salmantina, de modo especial a las villas de Béjar y Cepeda.

3º.- La cuadrilla cuenta con una importante red de cooperadores, lo que dificulta la persecución y captura de sus miembros. Incluso hay alcaldes, como los de los pueblos de Palomero y Santibáñez el Bajo, que tienen grandes implicaciones con la banda.

4º.- Las principales partidas de soldados y gente armada encargadas de perseguir a “Los Muchachos”, están capitaneadas por Mariano Ceferino del Pozo, alias “Boquique”, y por otros dos comandantes apodados “El Cojo” y “El Manco”. Todos ellos eran furibundos absolutistas.

5º.- Las penas que se imponen a los integrantes de la cuadrilla que fueron apresados vivos, son las siguientes:

- Arrastrados por las calles.
- Sufrir garrote vil.
- Exponer las cabezas, metidas en jaulas, en las plazas de sus lugares de nacimiento.
- Esparcir los cuartos por los sitios donde actuaron.
- Condenados a presidios en África.
- Condenados a prisión (entre ellos, varias mujeres) en cárceles de Badajoz, Plasencia, Coria, Granadilla y Galisteo.
- Destierro a más de ocho leguas de sus lugares de origen.
- Penas que oscilan entre 300 y 50 ducados, o, en su defecto, prisión sustitutiva.

Se significa que fueron desenterrados los cuerpos de los componentes de la banda que habían muerto en combate, exponiendo sus cabezas en las plazas de sus pueblos.

MARÍA JESÚS MERINERO

En 1991, la jurista María Jesús Merinero Martín publica el opúsculo: *La Audiencia de Extremadura y el sistema penitenciario*. En sus páginas, se da cuenta de “*Informe sobre la representación dirigida a S.M. sobre Los Muchachos de Santibáñez*” (A.H.P., Sec. Real Audiencia, Leg. 699, Ext. 20). Los párrafos del citado Informe no tienen desperdicio alguno. El Corregidor de la ciudad de Plasencia, que es quien firma el Informe, con fecha 14 de enero de 1815, dice, entre otras cosas:

“...dispersos varios soldados de las Batallas que se dieron en esta provincia (Guerra de la Independencia), e inclinados por naturaleza a la iniquidad y a la infamia, se reunieron hasta el número de 14 individuos de los pueblos de Santibáñez, Valdeobispo, Montehermoso, Ahigal y Guijo y con el título de la “*Cuadrilla de Muchachos de Santibáñez*”, dieron principio a sus horriblos crímenes y delitos (...)”.

“No hay robo ni empresa alguna malévola que se escape del alcance de ellos, y si es ardua por sus circunstancias, de los mismos pueblos que frecuentan diariamente sacan auxilios que les ayudan, y acabada la acción les premian sus trabajos, y se retiran aquéllos a sus casas, y en los mismos lugares asisten los “*Muchachos de Santibáñez*” a los bailes, juegos de barra, tabernas y demás regocijos con los otros jóvenes, a vista cierta y conocimiento de las Justicias que también alternan con ellos en sus borracheras y comidas (...)”.

“...no hay delito que se les resista y ni aún la Sacra Real Persona de V.M. está libre de sus perversas y viperinas lenguas, como así resulta de la

última Sumaria practicada ante este Caballero Comandante de las Armas (...)”.

“Por último, Señor, resta sólo manifestar a V.M. el grande peligro en que queda mi vida, porque, al ser tantas y tan grandes las autoridades de los “Muchachos de Santibáñez” y ellos llegan a entender y a cerciorarse del autor de esta Súplica, puedo muy bien ser víctima de su ferocidad por grande que sea la cautela, reserva y precaución con que yo viva (...)”.

En este Informe, como observamos, se pone de manifiesto que los miembros de la cuadrilla de “Los Muchachos” son tachados de criminales y asesinos, que cuentan con gran apoyo popular y que ni el propio Corregidor de Plasencia se siente a salvo de ellos.

Otro investigador que ha profundizado en el estudio de este bandolerismo antiabsolutista y de cuño social del siglo XIX, es Manuel Pecellín Lancharro. En el tomo VII (editado en 1992) de la *Gran Enciclopedia Extremeña*, al referirse a la banda de “Los Muchachos de Santibáñez”, sintetiza con las siguientes líneas:

“Aquí se encuentran todos los rasgos de ese bandolerismo, típico en las zonas rurales, bien estudiado por Marx y Bakunin, como fenómeno de protesta social primitiva ante unas estructuras económicas precapitalistas, radicalmente injustas; para combatir a las cuales aún no existen organizaciones colectivas como los partidos políticos y sindicatos obreros”.

PROBLEMÁTICA AGRARIA

Dejando a un lado la parcial historiografía oficial de la época, cuyo maniqueísmo es patente, tenemos que admitir que, en la primera mitad del siglo XIX, se produce una empeñada lucha de clases en torno a la propiedad de la tierra. Hasta esta época, el régimen feudal había impuesto sus leyes sobre la tierra, como medio de producción básico. Pero será a partir de ahora cuando se produzcan motines y algaradas del campesinado contra los señores feudales, siendo ahogados en sangre la mayoría de las veces.

La tierra venía siendo poseída y usufructada por los campesinos, mientras que los señores tenían derecho a percibir una renta de la misma por el hecho de ser “dominus”, o sea, por tener jurisdicción sobre esa tierra. No estaba clara la propiedad de la tierra, pues ambos grupos sociales –señores y campesinos– vivían de la misma y con diferentes derechos.

Es cierto que las tierras señoriales se vieron afectadas por el decreto del 6 de agosto de 1811, promulgado por las Cortes de Cádiz. Por este decreto, la facultad de administrar justicia –la jurisdicción, nudo jurídico de la coerción extraeconómica feudal– que tenían los señores, pasaba a la nación soberana, cuyos tribunales serían los únicos con poder de ejercer la justicia. A su vez, las au-

toridades ya no serían nombradas por los señores, al perder tales derechos jurisdiccionales. Más tarde, en fecha 4 de enero de 1813, las mismas cortes sacaron un nuevo decreto, que autorizaba el reparto de tierras baldías comunales y de las tierras de propios en plena propiedad: la mitad de cada pueblo se vendería al mejor postor y la otra mitad se daría en reparto gratuito a los soldados que habían luchado contra el francés, como recompensa. Este decreto, junto con el de abolición de señoríos, suscitó las esperanzas del campesinado, lo que explicaría su apoyo al régimen constitucional, así como su posterior frustración cuando ambos decretos sólo sirvieron para desposeerlos de sus milenarios medios de subsistencia, tanto al privatizar los comunales como al usurparles sus derechos sobre las tierras señoriales.

JOSÉ MONTERO Y MONTERO

Dentro del contexto social y político que hemos expuesto más arriba, vemos emerger la figura de José Montero y Montero, que ha pasado a ser conocido en el lugar de Santibáñez el Bajo como “El Cura Moro”. Este apodo procede al parecer, de que fue clérigo arrepentido, pues por esta zona se moteja con el término “moro/a” a todo aquello que no lleva la impronta de un catolicismo más o menos ortodoxo, a quien cuelga los hábitos o cae en herejía. Corriente es aquel refrán de: *“el que tieni padrín, se bautiza, y el que no, moru se queda”*.

Sabemos de don José Montero, aparte de lo que sobre él cuenta el imaginario popular, por unos papeles hallados en el domicilio de Vicente Corrales Jiménez, que fue hijo de Santibáñez y secretario de su ayuntamiento. Rebuscando en un viejo arcón, en compañía de Jaime Montero Corrales, amigo mío y nieto del secretario, a quien conocían en el lugar como “Ti Vicentinu”, dada su escasa estatura y su escuchimizado cuerpo, dimos con unos amarillentos legajos, medio apolillados, en los que José Montero y Montero plasmaba su visión de la historia y sus ideas filosóficas y políticas. Estos papeles los pusimos en manos de Fausto Sánchez Dosado, sacerdote e hijo también de Santibáñez, muy aficionado a bucear en la historia local. No hace muchos años, falleció Fausto Sánchez, y suponemos que tales legajos estarán en manos de sus herederos.

Todo apunta a que José Montero y Montero estuvo muy cerca del sector más progresista que formó parte de las Cortes de Cádiz. Pero posteriormente se desencanta de las posturas liberales, por muy progresistas que estas fuesen, y parece derivar a lo que hoy podríamos llamar comunismo libertario. Prácticamente, sus postulados políticos, a tenor de unos pliegos que él firma con fecha de 17 de mayo de 1813, colocando debajo: *“Festividad de San Pascual Bailón”*, coinciden con los que el investigador Félix Rodrigo Mora expone en su elaborado artículo “El pueblo y el carlismo: un ensayo de interpretación”, aparecido en la revista *Haría*, de diciembre de 2005. Especial hincapié hace José Montero y Montero en la defensa de los concejos abiertos, como virtuosa manera de

practicar la democracia popular de corte tradicional. Defiende a capa y a espada el patrimonio comunal de los pueblos y ataca furibundamente a quienes se aprovechan, con mil y una artimañas, para engrandecer sus propiedades particulares. Aboga por cierto estoicismo de la existencia, radicalmente opuesto al productivismo y consumismo de cuño liberal. Predica la posesión por el pueblo mancomunado de las extensas posesiones de la Iglesia y de los grandes señores. Se opone a las quintas y levadas que se hacían en los pueblos, para surtir soldados a los ejércitos. Propone la creación de una gran hermandad de labradores, ganaderos y artesanos, donde brille la solidaridad y se deseche la desigualdad, el individualismo y la competitividad. Aspira a poner en marcha una República Gremial, de carácter asambleario (o de *juntas naturales*, como él dice), donde la voz del pueblo no sea usurpada y usufructada por una minoría parlamentaria, como ocurre con el régimen liberal, a quien José Montero ve como una *arbitraria e interesada conjunción entre las clases altas y el ejército, encargada de sangrar al pueblo hasta dejarlo extenuado, con el beneplácito, cuando no con su colaboración, de la propia Iglesia*.

José Montero creó al modo de una escuela de adultos en Santibáñez el Bajo, a la que asistían, aunque fuera de forma esporádica, alumnos de pueblos cercanos, a los que él les buscaba el pupilaje en las casas de algunos vecinos. Ni qué decir tiene que aquella escuela sirvió para adoctrinar a los educandos. En otro de sus papeles, aparecen citados diversos nombres, varios de ellos coincidentes con miembros de la cuadrilla de “Los Muchachos”. Al margen, se anotan determinados comentarios sobre tales alumnos. Así, acerca de Miguel Caletro, que fue una de las principales cabezas de la banda, se lee:

“Audaz, valiente y estimadas dotes de estratega, aunque en ocasiones muéstrase muy impulsivo”.

Sobre Miguel Dosado, que también capitaneó la cuadrilla, anota lo siguiente:

“Muy arrojado y con despierta inteligencia, pero es de hechura bíblica, la de ojo por ojo y diente por diente”.

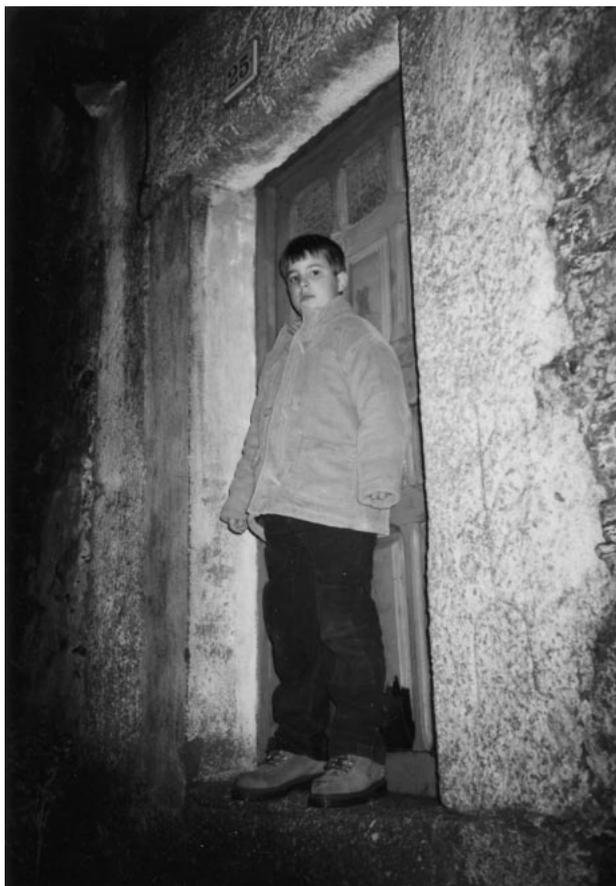
También encontramos una cita acerca de una alumna, Basilisa García, que aparece con el sobrenombre de “La Galopa”:

“Luchó contra la francesada, bien proporcionada y de lindas facciones; muy despierta y viva. Ganada para la causa”.

Otros de los que aparecen citados es un tal Blas “Paletto”, del que dice:

“Oriundo de La Higal (actual pueblo de Ahigal), con residencia en el pueblo del Bronco. Es el mejor dotado para dirigir a los juramentados, sin embargo el faltarle una pierna y estar tuerto de un ojo, le impiden la movilidad que requiere su cargo. Queda en la retaguardia con su segundo, Pablo Esteban, también tuerto y mutilado de la pierna izquierda, todo ello como consecuencia de los encuentros con la francesada”.

Tenemos, pues, a un mentor de la cuadrilla de “Los Muchachos”, José Montero y Montero, personaje comprometido, del que —tal y como dijimos más arriba— se ha guardado memoria legendaria por estos septentriones extremeños. Todavía se conserva la que, al parecer, fue su vivienda, y que los vecinos de Santibáñez el Bajo conocen como “La Casa del Cura Moro”. Se encuentra en el barrio de “La Cuesta”, que es el núcleo más primitivo de todo el casco urbano. Tiene sus jambas y dinteles labrados en granito, sobre el que se han insculpido varios motivos florales. Actualmente, esta vivienda es propiedad de los herederos de un tal Anastasio, apodado “El Gato”, ya fallecido, que estuvo casado con una mujer natural del cercano pueblo de El Cerezo, llamada Elisa. Este matrimonio no tuvo hijos.



Entrada a la vivienda que fue de “El Cura Moro”

Se dice de José Montero y Montero que, al ponerse su cabeza a precio, huyó al reino de Portugal, y de aquí, a Brasil. Y se cuenta, igualmente, que tuvo relaciones con una prima hermana suya, de las que nació un varón, que llevaba el mismo nombre y los mismos apellidos que su padre. Todo apunta a que la herencia paterna, que era bastante cuantiosa, fruto de los empréstitos que José Montero y Montero había hecho al ejército que combatía a los franceses, que, luego, les fueron devueltos con cre-

ces. Otras versiones hablan de que José Montero se arrepintió, al final de sus días, de sus ideas y ordenó que todos sus bienes fueran entregados a diferentes cofradías de la parroquia de Santibáñez el Bajo. Curiosamente, en otros legajos que encontramos en el arcón del domicilio del ya citado Vicente Corrales Jiménez y que principian así: *“Compañía de Santibáñez el Bajo. Año de 1859”*, aparece un tal José Montero y Montero, el cual debía ser una persona acaudalada, pues, con el número 1, encabeza el listado de accionistas que se disponen a adquirir algunas fincas de las que quedaron sujetas a la ley de Desamortización de aquellos años. Este vecino de Santibáñez el Bajo, junto con otros 159, integró la mencionada Compañía. Solamente él y otro vecino (Félix Montero) figuran con 25 acciones cada uno. Luego, continúan los que cuentan con 6 acciones, con 4, con 3, con 2 y con 1. Las hipotecas de este José Montero y Montero quedan reflejadas en los legajos:

“Yo, José Montero, por veinte y cinco acciones hipoteco un cercado a Las Berroquillas, cabida de catorce fanegas de segunda calidad, que linda con camino de Montehermoso; otro al Corral de Inés, de once fanegas de segunda, linda con cercado de Juan García”.

RETAZOS LEGENDARIOS Y FOLKLÓRICOS

Aunque es muy cierto que la represión que cayó sobre el lugar de Santibáñez el Bajo en los años 20 del siglo XIX fue oprobiosa losa que amordazó lenguas y silenció conciencias, no obstante (como no podía ser por menos) aquellos acontecimientos generarían motivos suficientes para que el imaginario popular los tradujese en diferentes discursos de cultura oral. Así, hoy en día todavía se señalan las ruinas de un viejo y macizo caserón, levantado en el paraje de “La Encina de la Patá”, como el principal refugio de la cuadrilla de “Los Muchachos”. Es conocido tal edificio como “El Fortín de los Moros”. El topónimo, claro está, nos remonta a tiempos mucho más anteriores que los sucesos que venimos comentando. Es de sobra conocido que, en muchas zonas, se achaca a *“los moros”* cualquier vestigio arqueológico, aunque tales restos no tengan nada que ver con la visión que, hoy en día, se tiene por estos pueblos de la etnia mora, coincidente con los magrebíes norteafricanos. Posiblemente, el término “moro/a” significó, siglos atrás, algo así como “antiguo *morador*”, del que se desconoce su origen, y que vivió en los términos municipales, dejando restos materiales de su paso”.

Concretamente, estaríamos por afirmar que el llamado “Fortín de los Moros” fue primitivamente un templo romano –o romanizado–, a juzgar por su estructura y por los fragmentos de tégulas y otras cerámicas que se han encontrado tanto en su interior, en una covacha cercana y en zonas aledañas. A ello también contribuye el que pase, inmediato, el viejo camino que enlazaba los enclaves romanos de Cáparra y Caurium (actual ciudad de Coria). Esta edificación fue aprovechada, según la tradición y a

juzgar por una inscripción en su interior (se lee la fecha de 1880), por un vecino del lugar, ganadero, que parece ser que trató de transformarla en una casa de campo, pero acabó deviniendo en tenada para el ganado.



Ruinas del llamado “Fortín de los moros”

No descartamos que la cuadrilla de “Los Muchachos” se refugiara alguna que otra vez en este ciclópeo edificio, estratégicamente situado, rodeado de añosas encinas y rechonchos batolitos graníticos y apartado de las frecuentes vías de comunicación de aquella época. Y fuera refugio o no para tales bandoleros, el caso es que el sitio es que ni pintaporado para convertirlo en centro de operaciones de “Los Muchachos”, contribuyendo así a ensalzar su aureola mágica y legendaria.

También se habla de otro lugar de refugio de estos antiguos guerrilleros: los serrejones denominados “Los Castillejos”, en términos de la villa de Santacruz de Paniagua, donde se encuentra la legendaria cueva del “Drago”. Todavía se señala el sitio donde perdió la vida un valiente mozo de la cuadrilla. Refiere la tradición que, puesto que los perseguidores no eran capaces de acabar con la partida, decidieron disfrazarse de pastores. La idea fue del astuto –y también legendario– Mariano Ceferino

del Pozo, alias “Boquiqui”, que capitaneaba uno de los escuadrones encargados de dar caza a “Los Muchachos”. Ataviados, pues, de pastores, varios soldados se infiltraron por los arcabucos de “Los Castillejos” y, cuando la cuadrilla hizo acto de presencia, sin sospechar nada, abrieron fuego, abatiendo a uno de sus miembros. Años más tarde, después de nuestra Guerra Civil (hecho real e histórico), en estos mismos parajes fueron eliminados varios maquis o guerrilleros antifranquistas, traicionados por un sujeto que, siendo guardia civil, se había hecho pasar por un militante del Partido Comunista de España.



Montes y ruinas de la ciudad romana de Cáparra, que también fue refugio frecuente de “Los Muchachos”

Y hablando de pastores (esta vez de verdad), en la llamada “Dehesa del Jocino”, en términos de Valdeobispo, cuentan que había una cruz, erigida en memoria de dos pastores que fueron ejecutados por “Los Muchachos”. Y llevaron tal merecido porque, según decían, eran confidentes del absolutista Mariano Ceferino del Pozo.

Por otro lado, si los informes que hablan sobre “Los Muchachos” los tachan incluso de violadores, vecinos de los pueblos de Guijo de Galisteo y de Cadalso de Gata les dan la vuelta a la tortilla y refieren que fueron “Los Muchachos” los que libraron a dos mozas de ser vilipendiadas por soldados pertenecientes a las partidas que les perseguían. Y dan el hecho por cierto, señalando en cada pueblo el paraje correspondiente donde se iba a cometer la villanía.

Pero el recuerdo de “Los Muchachos” ha quedado la huella más honda en la tradición etnomusicológica. Diferentes textos recogidos de la tradición oral nos ponen de manifiesto la dualidad o el anverso y reverso que suscitaban las andanzas de la cuadrilla de bandoleros. Todo dependía de si el autor de los pliegos era afín al poder establecido o, por el contrario, era firme partidario de la banda y de quienes la apoyaban.

El mencionado catedrático e investigador Fernando Flores del Manzano, en su artículo *Algunos romances de cordel de la Alta Extremadura: Textos y comentarios*, analiza el texto que le hicimos llegar, recogido al señor

Vicente Martín Iglesias, octogenario, natural y residente en el pueblo de Cambroncino. “Tío Vicente”, que así lo conocían sus vecinos, era un hombre de ingenio muy despejado, conocedor de muchas “coplas” e inventor de otras tantas. Incluso se permitía –tal y como nos relataba– mejorar las versiones que conocía, a fin de que *no quedaran cojas o las entendiera mejor la gente*. Tío Vicente tenía ideas muy propias y rocamboleras. Era un pelín iconoclasta y un furibundo republicano. A él fue la primera persona que le oímos cantar un tema relacionado con la banda de “Los Muchachos”, sorprendiéndonos sobremanera, ya que pensábamos, a tenor de nuestras pesquisas en otras demarcaciones, que la memoria popular no conservaba pliegos relacionados con estos bandoleros. Ciertamente es que Tío Vicente nos reconoció que había hecho *unos arreglos* con el romance, pero ello no quita para restarle validez, en tanto y cuanto narra unos acontecimientos de los que ya da cuenta Pascual Madoz en su voluminoso *Diccionario Geográfico*. Reconocía Vicente Martín que aprendió el romance de un señor mayor de su pueblo, al que le decían “El Ciego de Cambroncino”. Nuestro amigo interpretaba aquellas coplas a su manera, achacando los hechos que se narran a la “Carlistada” y creyendo que la banda de “Los Muchachos” tenía que ver con las andanzas del bandolero Simón “Jarero”, asuntos todos ellos varios años posteriores a los procesos seguidos contra aquellos ex–guerrilleros que lucharon contra los ejércitos de Napoleón Bonaparte. El romance en cuestión, que Tío Vicente conocía como el de “Los Bandoleros de Jiganzales”, es como sigue:

*Ya viene por esos montes,
ya viene Miguel Dosado,
con el trabuco a la espalda,
a las grupas del caballo.
Ha dejado a Florentina
pa que la cuide Serrano.
Él se abaja con Corrales
por la montaña p’abajo.
Se ha encontrado a un labrador
en un paredón arando:
–¿Quién vive en el caserío
que se divisa allá abajo?
–Unos cuantos pastores
que viven de sus rebaños,
de lo que dan sus jaciendas,
de lo que dan sus ganados.
Es pequeño el caserío,
Jiganzales es llamado,
que en todo orden depende
de donde está el juzgado,
que es el pueblo de Granadilla,
que desde antiguo es mentado.*

*Miguel Dosado dio órdenes
a todos los sus muchachos
que se echaran cuerpo a tierra,
se abajaran arrastrando,
y al pobre del labrador,
pa que estuviera callado,*

le arrebanaron el cuello
con un puñal acerado,
que si le daban un tiro,
se oirían los trabucazos.

Al igual que van las águilas
en busca de los gazapos,
cayeron en Jiganzales
la banda de Los Muchachos.
Serrano, como era tuno,
al alcalde lo ha apresado,
y lo lleva a la taberna
con los brazos maniatados.

—Echa vino, tabernero,
que te lo manda Serrano,
que este que viene conmigo
me ha traído convidado.
Y vete haciendo la lumbre,
y vete haciendo un guisado
con el mejor chivarrillo
que pasta por estos prados.

Como son pocos vecinos,
a todos los encerraron
en un corral de colmenas
que estaba junto a un regato,
pusiendo por vigilancia
a cuatro de Los Muchachos.
Estando en tales contiendas,
un arriero albercano
bajaba por el camino
con sus dos machos cargados.
Se ha acercado a la taberna
y al tabernero ha llamado.
Y cuál fue la su sorpresa
que se ha encontrado a Serrano
haciendo de mesonero,
con una jarra en la mano.

—Beba, beba el arriero
el vinillo de este jarro,
que es posible que no vuelvas
a beber un solo trago.

Ya se puson a comer
la carne de aquel chivarro.
Vaciaron un pellejo,
vaciaron otros cuatro.
Se comieron los turriones
del arriero albercano.
Después de haberlos comido,
le hicieron fregar los platos.
Luego, jugaron con él
y lo quedaron corato,
le echaron mano a su partes,
de una viga lo colgaron.
Cogieron el aguardiente,
cuando el vino terminaron.
A eso de ponerse el sol,
todos estaban borrachos.

Un mozo de Jiganzales,
llamado Manuel “El Chato”,
aprovechó la ocasión
y la pared ha escalado.
Salió aprisa del corral,
pa Granadilla ha marchado,
a dar cuenta a la justicia
de los hechos que han pasado.
Se juntan gente de armas,
la batida ha comenzado.
Al pasar la media noche,
a Jiganzales llegaron
y tomaron posiciones
pa abatir a Los Muchachos.
Estando en tales contiendas,
unos perros que han ladrado.
Se ha despertado del sueño,
se ha despertado Serrano,
y mando a Polo el de Ahigal
pa que avisara a Dosado.
Y Miguel se levantó
con el trabuco cargado.

—Coge, Polo, a dos muchachos,
irvos hasta aquel cercano,
que cuando ladran los perros,
algo se está barruntando.
No les dio tiempo a llegar
hasta el muro del cercado.
Cayeron como conejos
de tres certeros disparos.
Al percatarse muy pronto
de que estaban rodeados
mandó Miguel al momento
que el pueblo fuese incendiado.
Serrano, como era un cruel,
cogió unos jaces de pasto
y prendiéndolos de fuego,
al corral los ha arrojado.
De resultas de los jumos,
perecieron dos ancianos,
y otro grupo de vecinos
con quemaduras quedaron.
Por lo oscuro de la noche
y el incendio de los campos,
todavía se escaparon
gran parte de Los Muchachos.
Se metieron pa Las Jurdes,
entre jaras y chaguarzos,
pero quiso Dios del cielo
que fueran acorralados
y al cabo de pocos meses,
las cabezas les cortaron.
En el corral de colmenas
del pueblo de Jiganzales
hay una piedra grabada
con un letrero de sangre,
que dice de esta manera
a todos los caminantes:

*“Este pueblo fue víctima
de un montón de criminales,
que por nombre ellos se llamaban
Muchachos de Santibáñez”.*

Decíamos más arriba que los episodios que se narran en el romance parecen confirmarse con las significaciones que realiza Pascual de Madoz cuando habla, en su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España* (1845), del despoblado de Diganzales. Lógicamente, hay que tener las cautelas y reservas correspondientes ante las venturas y desventuras que se narran, al igual que ocurre con cualquier otro pliego de cordel. No obstante, Fernando Flores del Manzano coincide en señalar que los nombres propios que se citan en el romance se corresponden con los de auténticos miembros de la cuadrilla de “Los Muchachos”. Anota, igualmente, que la *Florentina* que aparece como amante de Miguel Dosado hace referencia a Florentina Jiménez, que fue condenada a diez años de cárcel en un presidio de Badajoz. Como dato curioso, apuntamos que el apellido “Dosado”, otrora bastante abundante en la localidad de Santibáñez el Bajo, está a punto de desaparecer. Tan sólo lo conservan, por línea paterna, Florentino Dosado Gómez, que se en-



Riveros del río Alagón, lugar de escaramuzas entre “Los Muchachos” y sus perseguidores

cuentra de capellán en la marina, por lo que es difícil que tenga descendencia, y Miguel Dosado Barroso (tiene el mismo nombre que el famoso bandolero), casado con M^a Ángeles Barroso Montero, que ejerce como policía nacional en Cáceres; su hijo Álvaro es el único eslabón para que el apellido se conserve.

Flores del Manzano advierte que este romance se aparta un poco de la estructura convencional de los pliegos de cordel. Tal vez sea debido a esos “arreglos” que vinieron de la mano de Vicente Martín Iglesias. Como buen iconoclasta y republicano, seguro que suprimió adrede las invocaciones de tipo religioso que suelen encabezar este tipo de coplas, amén de mutilar o retocar lo que le vino en gana. De hecho, el verso “*Pero quiso Dios del cielo*” lo canto primeramente como “*Pero quiso la República*”. Al llamarle la atención sobre ello, se corrigió y admitió que la segunda versión era la verdadera.

En lo que se refiere al pueblo de Diganzales o Jiganzales, que ya era despoblado en tiempos de Madoz, tenemos que decir que su verdadero nombre era el de Diego González, y así aparece en antiguos legajos. Actualmente, los parajes en donde estuvo esta aldea son conocidos como “Coto Jiganzales”, pertenecientes a la reserva de caza de Granadilla, despoblado también este último y que, antes de que fuera abandonado en la década de los 50 del pasado siglo a causa de la construcción del embalse de Gabriel y Galán, fue cabeza de concejo de la comarca de Tierras de Granadilla. Esta villa, llamada antiguamente Granada, tuvo gran importancia histórica. Se encuentra totalmente amurallada, con imponente castillo y muchas casas nobiliarias.

Pascual de Madoz nos hace, en su *Diccionario geográfico*, la siguiente descripción del que él denomina “Despoblado de Diganzales”:

“Despoblado, en la provincia de Cáceres, partido judicial y término de Granadilla. Situado en la falda sur de la primera cordillera de Las Hurdes y margen izquierda del río Alagón; era alquería aneja al ayuntamiento de Granadilla, y se despobló hace unos 20 años por efecto de lo frecuentada que era de la cuadrilla de ladrones llamados “Los Muchachos”, que dieron muerte a una mujer; tuvo 9 ó 10 casas, de las que sólo existen los solares. Confina: al norte, con término de Martinebrón; por el este, con el de Lagunilla; por el sur, con el de Granadilla; y por el oeste, con los de Arroyo-Lobos y Riomalo de Abajo; su suelo es fructífero, y se conserva un pago de olivos muy superiores”.

OTROS CANTARES

Siguiendo en la misma línea del romance de ciegos anteriormente expuesto, que se orientan a censurar los horribles crímenes de la cuadrilla de “Los Muchachos”, tuvimos la fortuna, en nuestros trabajos de campo por la comarca de Las Hurdes, de encontrar otras versio-

nes parecidas, tal y como la que nos cantó Teófilo García Hernández, de la alquería de Cambrón, concejo de Caminomorisco, y que plasmamos a continuación:

COPLA DE “LOS MUCHACHOS”

*Virgen Santa de la Peña,
consuelo de los cristianos
dame fuerzas y valor
para referir el caso
de la cuadrilla bandidos
que los nombran “Los Muchachos”.
Se ajuntan en el mesón
de Santibáñez el Bajo,
y han echao las boletas,
y al punto han boleteao,
y ha salido capitán
el feroz Miguel Rosado;
cien muertes tiene en su haber,
entre moros y cristianos.
Y dice Miguel Rosado:*

*—Vamos, vamos, compañeros,
a Jiganzales marchando,
que allí hay muchos reales,
porque hacen buenos tratos.*

*Veinticinco iban a pie,
y sólo tres a caballo:
Miguel Rosado el primero;
detrás, Corral y Serrano.
Van a casa del alcalde,
y al punto le preguntaron:*

*—¿Ánde guardáis la moneda
que sacáis de vuestros tratos?*

*Y el alcarde le contesta
con la verdad en la mano:*

*—La moneda es muy escasa,
que este es un pueblo malato,
que al yugo de sus faenas
anda el vecino ocupado,
que sólo en tiempos de siega
se ganan algunos cuartos,
y con éste ya van cinco
los años que no segamos,
que por guerras y enfortunios,
no lo podemos ganarlo.*

*Al oír tales palabras,
de una viga lo colgaron.
Vivo le sacan los ojos.
Vivo le cortan las manos.
Vivo le arrancan la piel
y a una hoguera lo tiraron,
y allí murió el pobre arcarde,
entre gritos y quebrantos.
Pero quiso Dios del cielo
que, al cabo de los tres años,
dieran con el escondiche
de la banda “Los Muchachos”,*

*y los hizon picadillo
pa comida de un alano.
Han cogido las cabezas
de los tres más afamados,
las llevan al consistorio
de Santibáñez el Bajo;
las clavan en el balcón,
con la sangre chorreando.*

*Si llegas a Santibáñez,
nunca puedes olvidarlo,
que allí le dieron bautizo
al feroz Miguel Rosado
y a otros cincuenta o sesenta
de la banda “Los Muchachos”.
Mira bien por las esquinas,
por lo bajo y por lo alto,
que puede ser que algún día
te de un carabinazo.*

Sin lugar a dudas, estamos ante otro pliego que recoge los ecos macabros y truculentos que se le achacaban a los miembros de la cuadrilla de “Los Muchachos”. Los nombres de los bandoleros Miguel Rosado, Corral y Serrano, que aparecen en el romance, deben referirse a: Miguel Dosado, Francisco Corrales y Antonio Serrano, los dos primeros de Santibáñez, y el tercero de la localidad de Valdeobispo.

Finalmente, dentro de este apartado de pliegos que se ceban con “Los muchachos”, tachándolos de infames y asesinos, traemos dos romances más, recogidos el primero de ellos al vecino de la alquería de Asegur (concejo de Nuñomoral), Antonio Velaz, más conocido como Tío Antonio “Foreles”. Se le realizó la correspondiente grabación fonográfica el día 8 de julio de 1991.

“LOS MUCHACHOS”

*Virgen amada y consuelo
de todos los cristianos,
dame luz para explicá
este referido caso,
que era capitán de los bandidos
el feroz Miguel Dosado,
que por ayudantes tiene
a Corrales y Serrano.
Al día abajaron los tres
con Florentina del brazo.
Le preguntan a un labradó
que una tierra estaba arando:*

*—¿Pa ónde queda Jiganzales,
si no es molestia el preguntarlo?*

*—Media legua un poco larga,
subiendo y abajando altos.*

*Como premio ellos le dieron
tres pinchás en el costado,
y de la pinchá mayor,
lo dejaron expirando.*

Llegaron a Jiganzales,
un pueblo humilde y honrado,
y se van en cá la arcarde
y lo traen amaniatado.
Ya se marchan a la taberna:

—Echa vinillo del jarro,
que te lo manda Serrano,
que el arcarde es muy cumprido
y nos tiene convidaos.

Ellos que estaban en eso,
y un arridero ha llegado,
que venía de La Alberca
con los dos machos cargaos.

—Ponle vino al arridero,
que es un amigo estimao,
que es posibre que sea hoy
cuando dé el último trago.

—Yo no bebo de ese vino,
me lo dais envenenao,
que se lo beba, si quiere,
la cuadrilla “Los Muchachos”.

Escuchando estas palabras,
al cuello le echaron mano,
le rajan las vestimentas
y lo dejan en corapatos;
los ojos de las sus cuencas
damblos los dos se los sacaron,
y aluego lo quemán vivo
entre gritos y quebrantos.

Pero quiso Dios del cielo
y también todos los santos
que un mozo de Jiganzales,
por nombre Manuel “El Chato”,
se marchara a Granadilla
a pedir favor y amparo.
A eso de la medianoche,
el pueblo lo tien tomao.
Serrano, que oyó a unos perros,
muy pronto se ha levantao.
Al poné los pies en tierra,
lo tumbó un carabinazo.

—Anda, anda, Florentina,
limpiame con tu refajo,
que una fuentita de sangre
de mi pecho está manando.

Aquel infame traidor,
llamado Miguel Dosado,
ha tocado retirada
y manda quemar el pueblo,
muriendo siete vecinos
entre las llamas quemaos.
Apresan a tres bandidos
y a otros tres afusilaron;
entodavía otros catorce
de aquel cerco se escaparon:

siete van para Las Jurdes
y otros siete pa Los Baños.
No han pasado los tres meses
y Dios dispuso apresarlos;
les cortaron la cabeza,
también las piernas y brazos,
que es el castigo que tienen
los criminales malvados.

Este pliego, con gran parecido al que cantara Vicente Martín Iglesias, rezuma, en algunas de sus estrofas, clara influencia del romance “El mozo arriero”. De nuevo, aparecen los tres bandoleros de marras: Miguel Dosado, Francisco Corrales y Antonio Serrano. Según el investigador Fernando Flores del Manzano, Miguel Dosado fue el auténtico líder de la cuadrilla. Al caer en combate en 1816, le sucedió Miguel Caletrió, apodado “Caletrió”, pues era un mozo fornido y de gran arrojo.

El segundo romance que exponemos fue recogido a la vecina de Nuñomoral: Cristina Iglesias Velaz, una excelente informante, octogenaria, que atesoraba —tal y como ella decía— “*mucha cóprah, máh vieja que lóh áñuh de la nana*”.

“COPLA DE LOS LADRONES”

Virgen Santa de la Peña,
consuelo de los cristianos,
dame fuerzas y valor
para referí el caso
de una partía de ladrones
que los llaman “Los Muchachos”.
Estos nombran capitán
al mozo Miguel Rosado,
que por ayudantes tiene
a Corrales y Serrano.
Han marchado a Jiganzales,
que es un pueblo muy honrado,
donde viven los labriegos
cultivando en paz sus campos.
Van a casa del alcalde,
muy pronto le preguntaron:

—¿Dónde guardáis la moneda
que sacáis en vuestros tratos?

—Este es un publo muy pobre
(el alcarde ha contestado),
y sólo en tiempos de siega
se ganan algunos cuartos.
Ahora, pol ser invierno,
no tenemos ni un ochavo.

Escuchando estas palabras,
de una viga lo colgaron.
Vivo le sacaron los ojos
y sus partes le cortaron,
y luego lo quemán vivo,
entre gritos y quebrantos.
¡Pobre señó arcarde!
¡Vaya muerte que le han dado!

*Pero quiso Dios del cielo
y también todos los santos
que los crímenes horribles
de la banda “Los Muchachos”,
al cabo de poco tiempo,
fueran todos expiados.
Les cortaron la cabeza,
les arrancan pies y brazos,
los hicieron picadillo
pa comida de un alano.
¡Viva Dios el Padre Eterno
y vivan todos los Santos,
los buenos irán al cielo
y los malos al infierno!*

Tocante a pliegos que muestren el anverso de la moneda, que canten las hazañas de la cuadrilla de “Los Muchachos”, como defensores del pueblo llano y furibundos antiabsolutistas, e incluso también antiliberales, nos hemos encontrado con dos versiones, aparte de los cantorcillos recogidos a Hermenegildo Martín González y Ezequiel Hernández Talaván, que ya reflejamos al principio de este trabajo. De estas dos versiones, una de ellas debió gozar de cierta tradicionalización, aunque nos ha llegado –creemos– mutilada. Nos fue entregada por un nieto de Ramón Bravo Bejarano, que fue un afamado tamborilero de Las Hurdes, oriundo de la alquería de El Cabezo, en el concejo de Ladrillar. Es como sigue:

“LOS MUCHACHOS”

*Por tierras de Granadilla,
Granada en pasados años,
traen en jaque a la Justicia
la banda de “Los Muchachos”;
el que no gasta trabuco,
gasta fusil boquiancho.
Todos nombran capitán
al mocito más gallardo;
de nombre firma: Miguel,
y de apellido: Dosado.
Fue el terror de los franceses
por estos froridos campos,*



Vecinos de Santibáñez el Bajo, a la antigua usanza

*y harto de matar franceses,
se ha metido a bandolero
con Corrales y Serrano.*

*Un día fuendo a caballo,
a un alcalde se ha encontrado:*

*– ¿De dónde es usted alcalde,
si no es malo el preguntarlo?*

*– Del pueblo de Jiganzales,
que es un pueblo muy honrado,
donde viven los vecinos
labrando sus pobres campos.*

*– Por ser un pueblo tan pobre
(le dice Miguel Dosado),
no tengan ustés cuidado;
iremos a Granadilla
en busca del escribano,
que es un faccioso muy grande
y se la hemos jurado.
¡Viva la Constitución
y muera el rey don Fernando!*

En este pliego se habla del escribano de Granadilla, quien, al parecer, era un conocido absolutista. Fernando Flores del Manzano ya lo menciona al incluirlo entre las víctimas de “Los Muchachos”, afirmando que fue colgado por los genitales, hasta alcanzar la muerte. Los versos de este romance nos describen el estereotipo propio del bandolero andaluz del siglo XIX, tal y como ha llegado hasta nosotros, haciendo buena aquella coplilla popular:

*Ya viene Diego Corrientes,
el ladrón de Andalucía,
el que a los ricos robaba
y a los pobres socorría.*

La otra versión que guardamos, nos fue dictada por Blas González Pascual, maestro de escuela, natural de La Oliva de Plasencia. Nos comentó que la aprendió de mozalbete, de oírsele a unos inquilinos que vivían en el llamado “Palacio de La Oliva”. Nos da la impresión que esta versión tiene un trasfondo culto, adobada por alguna persona ilustrada; escribano, clérigo, maestro o de profesión similar.

*Por Tierras de Granadilla
y otras villas y poblados,
muy gallarda se pasea
la banda de “Los Muchachos”.
Todos llevan carabina,
todos montan a caballo,
todos son gente curtida
de luchar contra el gabacho.
Treinta son de Santibáñez,
y cuatro son de otro lado.
Siempre que daban los naipes,
siempre pintaban en bastos.
Muchos honores alcanzan
contra el francés peleando,*

*pero sólo con mentiras
les paga el rey don Fernando.*

*—¡Al monte, al monte, valientes,
(gritaba Miguel Dosado),
que no quede un servilón
para que pueda contarlo!*

*—¡Al monte nos echaremos
(respondían Los Muchachos),
que no queremos cadenas
ni yerros en pies y manos!*

*Entre los montes de Cáparra,
se juntan los treinta y cuatro
y eligen por capitán
al bravo Miguel Dosado.*

*Seis años tienen en jaque
a un batallón de soldados,
de la raya portuguesa
a Miranda y su condado.*

*—¡Vamos, Miguel Caletrió,
dispara un carabino,
que has de matar más facciosos
que yerbas tienen los campos!*

*Por defender sus derechos,
también los del pueblo llano,
están en busca y captura,
como si fuesen penados.
Ellos robaban al rico,
y al pobre van remediando.
Los bienes de manos muertas,
ellos los van reclamando.
La gente humilde y sencilla
de los pueblos comarcanos
los apoya y los defiende
y los tiene como hermanos.
Por Tierras de Granadilla,
muchas voces van sonando,
que dicen a grandes gritos:
“¡Vivan, vivan Los Muchachos!”.*

Queremos, finalmente, traer una relación de dictados tópicos, de la que tenemos varias versiones. Por ser la más completa y porque en ella se reflejan unas pinceladas sobre la cuadrilla de “Los Muchachos”, plasmamos la versión de Fausto Sánchez García, vecino de Guijo de Granadilla:

*En El Bronco, La Malena,
que de puta pasó a honrá.
Santiago Matamoros
lo aclaman en Marchagaz.
San Miguel, en Palomero,
bien lo pueden alumbral,
que las cántaras de aceite
se encuentran a rebosal.
El Cristo de los Remedios
lo celebran en Ahigal,
que no es que remedie mucho,*

*si decimos la verdá;
que si agua pide el pueblo,
vienen cierzos y marzás.
San Roque el del palitroque
tiene muy buena hermandá
en el pueblo de El Cerezo,
y en Valdeobispo, además,
que los libró de la peste
un año de mortandá.
Y a aquel san Pedro de Alcántara,
más seco que año sin pan,
Santacruz de las Cebollas
le hace la judiá.
En La Oliva ofrecen ramo
al santo patrón san Blas.
Y en el pueblo de Aceituna,
borrachos vienen y van
en torno a santa Marina,
que es la fiesta principal.
Mucho tamboril y flauta
y ganas de rejinchal.
San Ramón le toca a Mohedas,
que es patrón de las preñás,
y Zarza de Granadilla
tampoco se queda atrás,
que a San Ramón le tributa
la novena y la “Velá”.
Los Mártires son en La Granja
una fiesta señalá,
que a aquel que no se remúa,
lo meten en un pilal.
Y el día de la Cruz Bendita
es fiesta de antigüedad,
celebrada por lo alto
en la villa del Casal,
donde viven diez judíos
de las chambras colorás.
En Santibáñez festejan
al gran Cristo de la Paz,
y al que llega forastero,
con el bálago le dan.
Andan p'allí “Los Muchachos”,
con la escopeta terciá,
que de buen se libró
en El Guijo el capellán,
y los ricos de Plasencia
no dejan de rejilal.
En Guijo de Granadilla,
Santa Ana es muy nombrá;
la sacan en procesión
con una saya encarná,
que, con tanto polvorín,
está toda chamuscá.
Éste, señores, es mi pueblo,
que no lo puedo negal.
Aquí nací y me crié,
al pie del río Alagón,
donde hay mucho canchal,*

guardando unas ovejitas,
con un cuscurro de pan.
San Gregorio, en El Pozuelo,
es la fiesta consagrada,
y llegando a Villa el Campo,
la romería es soná
que a esa Virgen de Gracia
bien la suelen pasear.
Los hombres, tiran cohetes;
las mujeres, a cantal.
Villanueva de la Sierra,
bien te puedes alegrar,
que celebras a Dios Padre,
que es el santo principal,
y en lo alto de la sierra
se arrejunta el personal
en alegre romería,
que nunca se vio otra igual.
En El Guijito Quemao,
tenemos que recordal
que tienen Los Antolines
como una fiesta especial.
Unos bailan los “Tres Sones”,
otros “La Charramangá”,
y otros “La Zajarrona”,
que es baile de antigüedad.
Y en Montehermoso, señores,
San Bartolo y nada más,
que, si no quiere llover,
le dan una remojá.
Amigos, en este pueblo,
no hagáis alarde de na;
no me seáis fanfarrones
ni gallitos de corral,
que pude sel que vos den
una mala puñalá.
Allá va Ana “La Gota”,
jaquetona arrabalá,
con Petronila “La Polla”
y Martina Señorán;
todas llenas de “pingayos”
y “escravinas afrisás”
que la banda “Los Muchachos”
bien las suelen cortejar,
y las llevan de paseo
en las sus jacas montás.
Y esta relación, señores,
va alcanzando su final.
Queden “ustéis” con Dios,
y no les parezca mal
si se rascan los bolsillos
y me dan algún real;
a “ustéis” les está sobrando
y a mí faltándome está”.

Seguro que la relación expuesta debió formar parte del repertorio de algún ciego o lisiado, de los que recorrían ferias y tabernas, entreteniendo al personal con sus gracias y sus chistes. Queda bien patente la referencia a la cuadrilla de “Los Muchachos”, tanto al hablar de San-

tibáñez el Bajo como de Montehermoso, donde todavía se cuenta que las mozas más guapas de este pueblo eran las novias de los principales cabecillas de la banda, a las que agasajaban con ricos donativos.

HACIA UN CENTRO DE INTERPRETACIÓN

Con las mimbres que hemos ido tejiendo en este trabajo, bien se podría construir un magnífico cesto, o lo que es lo mismo: guardar y proyectar la memoria histórica y legendaria de la cuadrilla de “Los Muchachos” a través de lo que podría ser el “Centro de Interpretación del Bandolerismo Extremeño”.



Flora Martín Montero, a la izquierda, y Teófilo García Hernández, en el centro, matrimonio que nos cantó otra “Copla de los Muchachos”

Nosotros, que nos consideramos internacionalistas, pasamos de chauvinismos y políticas de campanario. No obstante, pensamos que la localidad más emblemática de toda la comunidad extremeña para la ubicación de un centro de tales características es la de Santibáñez el Bajo, dado el importante papel que jugó, en el siglo XIX, en lo referente al bandolerismo de cuño social. Ya hemos oído voces que han aclamado porque tal Centro de Interpretación se levantara en la ciudad de Plasencia, echando mano de un anacrónico centralismo comarcal. Reconocemos que Plasencia es el referente ciudadano con mayor peso en el norte de Extremadura, aunque realmente sea, más bien, la cabecera de la comarca de El Valle del Jerte. Santibáñez el Bajo, por ejemplo, pertenece a la comarca de Tierras de Granadilla, y fue la villa de Granadilla siempre su referente histórico (antes de su despoblación en los años 60 del pasado siglo, al quedar rodeada por las aguas del embalse de Gabriel y Galán). Ni siquiera perteneció el lugar de Santibáñez al obispado de Plasencia, sino al de Coria.

Gente hay –y con cierto peso a nivel de instituciones– que desean arramplar con el Centro de Interpretación y llevárselo a Plasencia. Y la única justificación para ello es el peso de la ciudad del Jerte, como entidad demográfica y de servicios, dentro de los septentriones extremeños. Injustas nos parecen tales reclamaciones, como

injusto sería el montar un centro de interpretación basándose únicamente en los documentos históricos que, sobre la cuadrilla de “Los Muchachos”, se guardan en este o en aquel archivo, máxime cuando tales documentos suelen pecar de un atroz sectarismo, redactados e inflados escandalosamente por quienes eran declarados enemigos de aquellos bandoleros. No se puede pecar de un exclusivo sentido historicista a la hora de montar un centro de interpretación. Hay que echar mano, igualmente, de esa aureola legendaria que rodea a hechos y a personajes. Es preciso digitalizar las voces del pueblo, de esos últimos informantes que atesoran cuentos y leyendas, ensalmos y oraciones, romances y coplas de ciego, dictados tópicos y trovas locales..., infinidad de etnotextos que nos sirven para reconstruir formas de vida antiguas y para afianzar la entidad y la identidad de nuestras villas y lugares.

Un centro de interpretación como el del “Bandolerismo extremeño de cuño social” no debe erigirse fuera de su contexto. Además, hay que tomar partido por los núcleos rurales, tan necesitados de un eficaz desarrollo integral, de un despegue que les llene de vida y colorido, de unas redes, en definitiva, que sepan encauzar activamente sus posibilidades de incardinarse en las sendas del turismo rural y ecológico. Así que a “Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César”.

NOTAS

(1) Las entrevistas realizadas a las hermanas Daniela y Rosalía Barroso Jiménez, se han ido sucediendo repetidas veces, sobre todo en la década de los 80 del pasado siglo.

(2) Ezequiel Hernández Talaván, mutilado de guerra, era hermano de Jesús, que también era tamborilero y que fue, sin lugar a dudas, el mejor informante de la villa de El Casar de Palomero.

(3) Fernando Flores, nacido en el pueblo cacereño de Cabezuela del Valle, del que me honra su amistad, tiene en su haber diversas publicaciones, la mayoría de ellas referidas a la historia y cultura oral de la provincia cacereña, y de modo especial a la comarca del Valle del Jerte, de la que es oriundo.

(4) Manuel Pecellín Lancharro es conocido crítico literario, bibliófilo, investigador en diversos campos..., sobre diferentes aspectos de la cultura extremeña.

(5) Entre otros vecinos de Guijo de Calisteo y Cadalso de Gata que nos narraron legendarios episodios relacionados con “Los Muchachos”, destacamos a Felicísimo López Olivera y José Calvo Rodríguez, que guardaban en su haber anécdotas muy pintorescas sobre la mentada banda.

(6) Vicente Martín Iglesias, hurdano de la alquería de Cambrocino, fue entrevistado en varias ocasiones, aportándonos otro sinfín de romances y cantares de diversa estirpe, amén de interesantes datos sobre aspectos arqueológicos y etnográficos de su comarca.

(7) Tanto a Teófilo García Hernández, como a su mujer: Flora Martín Montero, los tuvimos a nuestra vera en diversos acontecimientos. Constituyen un matrimonio de hurdanos de primer orden en cuanto al bagaje de viejos romances que conservan en sus memorias. El pasado día 4 de noviembre, con motivo de los rituales de “La Chiquitía”, nos deleitaron, ante la mucha concurrencia y el grupo folklórico “El Chamariz”, de Fuenteguinaldo (Salamanca), con otras versiones romancísticas muy raras, y el día 8 de diciembre de 2006, festividad de La Pura, les recogimos, en su casa de Cambrón, una preciosa versión del romance de “La Asturiana”.



Actividades lúdico-tradicionales, fiestas y costumbres en la real villa de Puerto Real (Cádiz) durante el S. XVIII

Julio Ángel Herrador Sánchez

INTRODUCCIÓN

La mayor parte de la información recopilada para la elaboración de este artículo ha sido a través de diferentes fuentes documentales escritas (Jornadas de Historia celebradas en Puerto Real), obras del historiador D. Antonio Muro “*Puerto Real en el S. XVIII y XIX*”, “*Documentos básicos para la Historia de Puerto Real*” de Anarte y cols (1991), “*La Villa de Puerto Real en la Edad Moderna*” (1483–1812) de J. J., Iglesias (2003). y la toma de datos y anécdotas de algunos ciudadanos de Puerto Real.

Hemos basado nuestro estudio en el extenso repertorio iconográfico que Goya nos dejó, seleccionado fundamentalmente los cartones pintados (entre 1776 y 1792), coincidiendo con el reinado de Carlos IV y destinados a la Real Fábrica de Tapices de Santa Bárbara, sin duda, el mayor legado afín con los juegos y actividades recreativas del momento.

En el análisis de estos cartones, se ha intentado buscar un símil con lo que Maceiras y cols. (1996) disertan acerca de la importancia de la fotografía antigua: “*constituye un vehículo idóneo para hacer historia local puesto que permite comprobar sorprendentes elementos de cambios como por ejemplo la fisonomía urbana, forma de vestir, el tipo de fiestas, los objetos que rodeaban a nuestros antepasados, los niveles sociales, la importancia de las celebraciones religiosas, etc. Cuando se puede contar con imágenes que ilustran un período de un tiempo histórico determinado el refuerzo de la narración está más garantizado. No olvidemos que una imagen provoca los recuerdos de una manera a veces inconexa, cuanto más atrás nos remontamos en el tiempo, y que son precisamente las imágenes sucesivas las que pueden ayudar en el rompecabezas de mostrar con lógica y rigor la historia narrada*”.

Por lo tanto estos cartones nos ofrecen y permiten conocer aspectos de la vida cotidiana social, costumbres, juegos tradicionales, actividades recreativas, etc. de un determinado periodo histórico y de un lugar concreto, extrapolándolos a otras zonas geográficas o locales como es el caso de Puerto Real. Reforzando esta teoría Anarte y cols. (1991) revelan que la actividad cultural de la villa de Puerto Real en el siglo XVIII se inscribe dentro de las líneas culturales de la España del Siglo de las Luces, siendo un lugar apetecible, como recreo y descanso, para las capas más altas de la sociedad. Así, Rodríguez (1997) comenta que las manifestaciones festivas monárquicas que se celebraban en Puerto Real, corresponden a aquellas que se realizan en otras zonas de Es-

paña, caracterizadas por seguir la estética teatral barroca que impregnan estas fiestas. Por todo ello, con el fin de aportar el mayor rigor a esta investigación, es preciso conocer cómo eran las calles, plazas, parques, jardines donde se llevaban a cabo los juegos, actividades lúdicas y de ocio, espectáculos, fiestas civiles, fiestas militares, fiestas religiosas en la villa de Puerto Real del siglo XVIII. Así, D. León de Tapia y Vasconcelos, en un escrito dirigido al Conde de Floridablanca y a Don Joseph de Gálvez describe cómo era la Real Villa de Puerto Real en 1783 “*la villa es moderna cuasi toda ella; sus calles son rectas y muchas de ellas anchas; sus contornos cuentan con huertos, jardines, casas de campo, arboledas, etc...*”. Las plazas públicas eran: La Real o del Ayuntamiento, la de la Iglesia, la de Jesús, la de los Descalzos y de la Victoria y la de S. Telmo. (Muro, 1961).

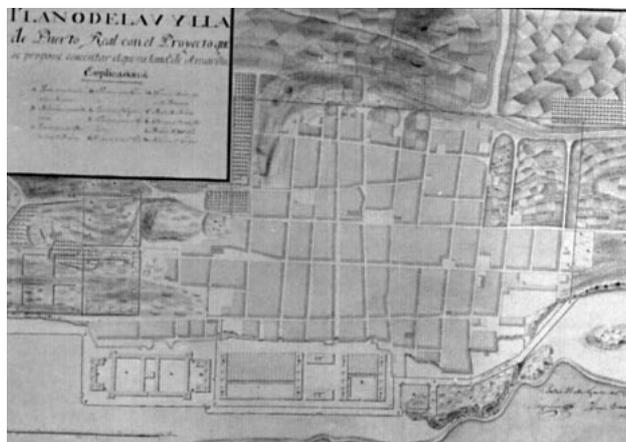
El Valenciano Mariano Ramón Sánchez, fue pintor de cámara del Rey D. Carlos IV, y nos dejó un bello lienzo sobre Puerto Real hacia el año 1796, este cuadro que se conserva en el Museo Naval de Madrid, representa un valioso testimonio gráfico de la Villa en el periodo histórico que vamos a analizar. El artista pinta Puerto Real desde el mar, y nos ofrece una visión del convento de S. Benito; la iglesia de S. Sebastián; el templo de la Victoria; casas puertorreales, descampado de la antigua plaza de S. Telmo, etc.

En concreto Alcedo y cols (1995) estudian la Plaza de Jesús desde un punto de vista urbanístico, considerándolo un espacio público muy importante para Puerto Real. Di-



Vista de Puerto Real. S. XVIII. Mariano Ramón Sánchez

cho análisis incluye tres puntos básicos como son el desarrollo evolutivo e histórico (se investiga el proceso de formación de un nuevo centro urbano en la villa de Puerto Real a lo largo de los siglos XVIII–XIX, sus proyectos y reformas), sus características morfológico–urbanísticas (donde se analiza trazado y plano, elementos constitutivos, equipamiento, mobiliario y entorno arquitectónico) y aspectos funcionales (función social que cumple esta plaza dentro del casco urbano).



Plano de Puerto Real. Año de 1753

Como dice Rodríguez (1997) a lo largo del siglo XVIII, en la Villa de Puerto Real, el marco festivo para las celebraciones, en particular las vinculadas con acontecimientos monárquicos, será la plaza pública aunque la utilización de estos espacios varía en el tiempo. En la proclamación de Carlos III se levantará un tablado en la plaza de Los Descalzos, mientras que en la de Carlos IV se cambia de ubicación a la de Jesús. Además de las plazas, encontramos otros espacios que tendrán una importancia relevante en las celebraciones monárquicas, como las casas consistoriales y la Iglesia Prioral. Las calles serán otro marco festivo por excelencia, al servir de lugar para los desfiles de las proclamaciones o el lugar de paso para las visitas reales.

De cualquier modo las calles, plazas y edificios relevantes, cambian su fisonomía para enmascarar la vida corriente de la villa por unos días, mediante colgaduras y elementos ornamentales en las casas, tablados en las plazas y arcos triunfales en las calles. Cada momento clave es seguido con un ritual y ceremonial concreto que se traslada al marco de la sociedad mediante la fórmula festiva. Se celebrarán los nacimientos, bodas, proclamaciones, exequias e incluso las visitas reales. Para la proclamación de Carlos IV como rey, el 27 de septiembre en 1789 se erigieron tres tablaos para la ceremonia; uno en la plaza del Ayuntamiento, otro en la de la Iglesia y el tercero en la plaza de Jesús, lugares tradicionalmente los más idóneos para estos actos. (Muro, 1992). Como indican Anarte y cols. (1991) durante el siglo XVIII, la villa de Puerto Real experimenta un auge económico gracias a las industrias de barcos y salinas, en detrimento del sec-

tor agrario y pesquero; esta situación permite la captación laboral de personas de otras regiones, sobre todo montañeses. Esta circunstancia es interesante tenerla en cuenta puesto que dicha población pudo transmitir y aportar a la sociedad puertorrealeña juegos y actividades recreativas propias de una zona tan rica en tradiciones lúdicas como la de Cantabria.

A mediados del siglo XVIII la población en Puerto Real oscila entre 4.500 y 5.000 habitantes o 1.104 vecinos equivalentes a cabezas de familia. (Iglesias, 2003). Muro (1992) señala que a finales del siglo XVIII, las plazas, paseos y jardines son lugares de descanso, juego y conversación para los vecinos puertorrealeños nativos o de adopción, hidalgos y pueblo llano, propietarios y trabajadores campesinos, consecuencia del bienestar que aflora en este periodo. Según el Padrón de 1798, y teniendo en cuenta el cuestionario elaborado, la villa contaba con 228 niños, 250 niñas, 1.501 mujeres y 1.491 varones resultando 12.945 habitantes (2.992 vecinos).

El grueso del cuerpo social de Puerto Real en el siglo XVIII se nutría de las clases sociales medias y populares urbanas, la nobleza y el clero no representaban, en realidad, sino grupos sociales minoritarios (Iglesias, 2003).

OBRA DEL PINTOR (GOYA) Y RELACIÓN CON LOS JUEGOS TRADICIONALES Y FIESTAS EN PUERTO REAL

Intentar recopilar y seleccionar el mayor número de juegos y actividades recreativas que F. de Goya pintó a lo largo de su vida artística, implica un estudio detallado de su biografía y de su trayectoria artística, así como de los sucesos históricos del momento o época, ya que fueron determinantes en el estilo y manera de reflejar en los cartones, grabados, retratos, etc., el modo que tenía de percibir la sociedad en la que estaba inmerso.

Según Wyndham (1970), su pincel estuvo comprometido con reyes, reinas, príncipes, soldados, frailes, toreros, gitanos, intelectuales, majas, santos, juerguistas de las fiestas populares, combatientes callejeros, niños jugando, etc.

Podemos definir los juegos y deportes tradicionales como aquellas actividades deportivo–recreativas que tienen un marcado carácter local y que requieren destreza física, estrategia y suerte. Constituyen una parte del patrimonio cultural, transmitiéndose de generación en generación de forma oral o escrita u otras manifestaciones artísticas, teniendo como raíz la propia creatividad espontánea popular, con el objetivo de llenar el tiempo de ocio, convirtiéndose a veces las tareas laborales en actividades de encuentro lúdico de varias comunidades, con motivo de la celebración de sus fiestas locales (Herrador y Latorre, 1999).

Los juegos tradicionales y actividades lúdico–recreativas se transmiten de generación en generación de manera oral, escrita, y a través del arte, como es el caso de la escultura (Discóbolo de Mirón) o la pintura (cartones de Goya y óleos de Bruegel) entre otros artistas (Herra-

dor, 2003). Así, Palth (1998), expresa que la mayoría de los juegos y juguetes han sido representados en pinturas, azulejos y también en sellos postales de diferentes países.

Mestre (1973) tituló su trabajo de fin de carrera de los estudios del INEF en Madrid, dirigido por D. Miguel Piernavieja, “*Juegos y deportes en Goya*” desvelando que el pintor tuvo una gran influencia de personajes ilustres de la época como la de D. Gaspar Melchor de Jovellanos, amigo del pintor, cuya obra “*Memoria sobre la policía de los espectáculos y diversiones públicas y su origen en España*” incluye escenas de caza, romería, juegos escénicos, juegos privados, máscaras y bailes; actividades presentes en la obra de Goya como veremos posteriormente.

Son numerosas las clasificaciones de los estudiosos (Huizinga, Piaget, Callois) que han pretendido definir e interpretar el juego, en función a valoraciones sociológicas, fisiológicas–biológicas, psicológicas, antropológicas, pedagógicas, expresivas, motrices, instrumentales, etc. La siguiente clasificación, es un compendio de las diferentes taxonomías establecidas por dichos autores y adaptada al legado de la obra de Goya.

1. JUEGOS CANTADOS. EXPRESIÓN VOCAL (CANCIONERO TRADICIONAL)

La mayoría de los juegos cantados que conocemos actualmente tienen sus orígenes en fábulas y/o anécdotas que nacían de la vida cotidiana que el ser humano efectuaba en cada época (Abralde, Castro y Palacios, 1998).

La música popular, como apuntan Torres y cols. (1976), es la que hace el pueblo llano para satisfacer sus necesidades estéticas y éticas, con materiales propios o tomados de las técnicas musicales más cultivadas. De tal manera que encontramos manifestaciones musicales para las fiestas, para entretener la soledad del pastoreo, la monotonía de la trilla, la tristeza de la mina, para el amor, la danza, las bodas y la muerte, para dormir a los niños, y para cuantas ocasiones conlleven relevancia en la vida del hombre solo o en contacto con otras personas, con su tierra y su trabajo.

Para relacionar el cancionero popular con la pintura de Goya, señalaremos los temas más frecuentes extraídos de aquel que fueron plasmados por el pintor:

1.1. Juegos infantiles y juveniles

Gómez y cols. (1992) consideran que juegos y canciones infantiles son prácticamente inseparables y, aunque es cierto que en la actualidad hay muchos juegos donde el movimiento es el máximo protagonista (juegos deportivos), debemos aceptar, por otro lado, que también hay juegos en los que la canción es tan importante como el movimiento que los acompaña, sobre todo en las edades más tempranas y en fiestas populares y tradicionales.

La mayor parte de las taxonomías del cancionero infantil, incluyen nanas, canciones de escuela, de felicitación, para hacer enfadar, etc., y en este sentido, hemos rescatado en la pintura de Goya para este apartado, las canciones que, evidentemente, se entonaban durante las actividades lúdicas y recreativas o juegos y que a continuación detallamos.

Salto de Pídola

A este juego se le denomina en Puerto Real con el nombre de “Piola”. Viene acompañado muchas veces de la expresión oral de los participantes mediante formas rítmicas y musicales cantadas: “*A la una mi mula, a las dos la col, a las tres la culá de S. Andrés...*”.



Juego del Paso (1781)

Juegos del Columpio

El primer cancionero recopilatorio del repertorio popular donde aparece una clasificación que incluye canciones de columpio es *Cien temas infantiles* (Olarte, 1997). Según Latorre (2002) el juego era practicado sobre todo en salidas festivas al campo y se realizaba atando una soga a una rama muy fuerte de un árbol donde un compañero/a se sienta y el otro le impulsa al ritmo de canciones como la siguiente:

“1,2,3,4,5,6,...10, que se salga la niña del mecedero, si no se quiere salir que le den que le den con el cabo de una sartén”.

Según Andrades y cols. (1994) el parque de las Canteras debido a su vinculación con la población, –que lo ha utilizado como lugar de recreo y esparcimiento desde el siglo XIX, y a su fisonomía tan particular–, ha sido y es considerado, actualmente, uno de los parajes más tradicionales y pintorescos de Puerto Real. Durante el periodo estudiado, este parque fue designado el de “sitio de Troya”, donde seguramente se jugaba al columpio. El Archivo Histórico de Puerto Real dispone de un Auto de



El columpio (1787). Colección de Montellano

la Alcaldía fechado en 1792 prohibiendo el carnaval y entre otras oposiciones encontramos la utilización de columpios tanto en público como en casas particulares. Esta situación está condicionada por el deseo de impedir la reunión lúdica, considerada inmoral y promiscua, entre personas de uno y otro sexo y que podía dar lugar a la aparición de juegos de carácter erótico (Iglesias, 2003). Anarte y cols (1991) revelan que el bando de carnaval de 1794 recoge en el apartado tercero “*que no se use de columpios en público concurriendo hombres y mujeres, bajo la dicha pena de seis ducados...*”.

El balancín

Este juego radica en balancearse dos o más niños en un tronco de árbol, apoyado por su centro de equilibrio sobre unas piedras. En los extremos del tronco se sientan los participantes contrarrestando el peso, quienes disfrutaban con el rítmico subir y bajar. El uso cotidiano del columpio proviene de la Grecia antigua, y aunque era un



“El columpio” (1791). Patrimonio Nacional de Madrid

elemento diseñado en principio para las niñas, según Plutarco también lo utilizaban los niños y viejos para mantener su condición física.

1.2. Juegos de corro

Son juegos de habilidad en los que se precisa destreza, pericia, maña, ingenio, etc. y relaciones afectivas. La competición es un elemento añadido como objetivo de vencer al grupo contrario o superar alguna dificultad. La mayoría de las clasificaciones del cancionero popular enmarcan las que acompañan a este tipo de juegos dentro de las canciones de correndero, corro, rueda, etc., donde niños y adolescentes entonaban cánticos al atardecer. Entre ellos hemos seleccionado la gallinita ciega y el pelele.

La gallina ciega

En las plazas de algunos pueblos, este juego suele seguir practicándose. Es una variación del grupo “la gallinita ciega” en el que a uno se le vendan los ojos y se le hace dar varias vueltas sobre su eje longitudinal para que pierda la orientación, momento en el que deberá capturar a un compañero y adivinar quién es.



La gallinita ciega (1788). Museo del Prado

El cuadro de la gallina ciega, de Goya, también recibe el nombre del “cucharón” debido al artilugio (cuchara de madera) empleado por el individuo que se encuentra en el centro del círculo.

En los juegos de corro varios participantes se unen de las manos formando un círculo y van dando vueltas y rea-

lizando diferentes movimientos al compás de distintas canciones, entre las que podemos señalar, como más conocidas:

“El patio de mi casa es particular, cuando llueve se moja como los demás...”.

“El corro de la patata...”.

El pelele

Constituye un tema gracioso, donde cuatro mozas mantean a un pelele en la pradera del Manzanares. En el rostro de algunas de ellas se observa la maligna satisfacción con que elevan al aire una figura ridícula vestida de hombre. Parece como si quisieran venganza burlándose del sexo “fuerte”. Hoy esta diversión popular ha ido cayendo paulatinamente en desuso, aunque no por ello deja de verse esporádicamente en comunidades juveniles que sustituyen al muñeco por un compañero al que mantean entre las risas y cancioncillas de los participantes.



El pelele (1791). Museo del Prado

1.3. Canciones burlescas y satíricas

Son canciones que llevan implícita cierta recreación dramática en la que la creatividad, expresión, fantasía y espontaneidad son sus características fundamentales, en ellas podemos situar las canciones que se cantan en carnaval.

Las primeras referencias sobre las celebraciones del tiempo de Carnestolendas en Puerto Real, se encuentran



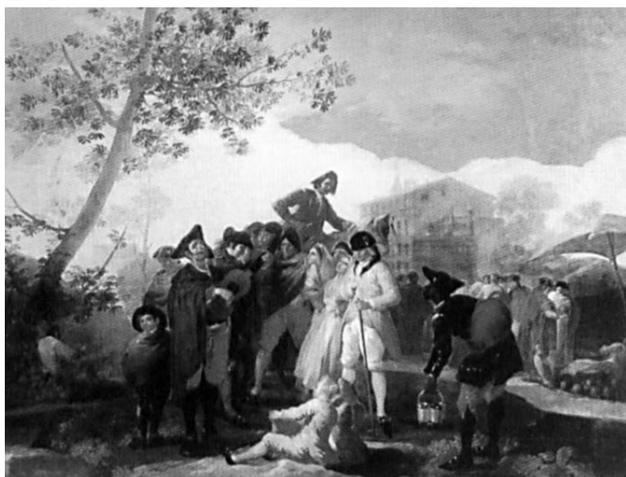
El entierro de la sardina (1812-1814). Academia de S. Fernando (Madrid)

en un documento fechado el 5 de Octubre de 1767. Al igual que en otras ciudades la historia del carnaval de Puerto Real es paralela con su propia historia social, política y económica así como con los acontecimientos que desde su fundación por los reyes católicos, se suceden en general en España (Pizarro, 2000).

Iglesias (2003) comenta que la aproximación a la realidad del Carnaval en Puerto Real a fines del siglo XVIII es factible gracias a la conservación en el Archivo Histórico Municipal de la ciudad de dos edictos promulgados por el Alcalde Mayor prohibiendo las manifestaciones propias de la fiesta. Anarte y cols. indican que en el bando de carnaval se adoptan las medidas necesarias para la calma y la moralidad de la villa de Puerto Real durante los carnavales de 1794.

1.4. Romances

Los romances eran escritos, generalmente, por los propios ciegos que los cantaban o personas allegadas de



El ciego de la guitarra (1778). Museo del Prado

corta ilustración literaria. Eran en definitiva trovadores que contaban historias locales o provinciales. En la pintura que ilustra este tipo de canciones, Goya representa al ciego cantor de romances con una guitarra.

1.5. Canciones de boda

La mayor parte de las clasificaciones las consideran como canciones de cortejo, noviazgo, matrimonio, celebraciones familiares, etc.



La boda (1791). Museo del Prado (Madrid)

El cortejo nupcial camina por delante de un puente, un niño saluda desde lo alto de un cañón, otros niños preceden a los novios junto a un hombre que toca un instrumento musical de viento, de lo que se deduce que, aunque en ese momento no se entonara ninguna canción, la música marcaba el paso de la pareja y su séquito.

1.6. Canciones de quintos o de guerra

Este tipo de canciones eran entonadas por los mozos antes de incorporarse a filas (Mambrú se fue a la guerra;



Niños jugando a soldados (1781-1785). Pollok House (Glasgow)

Ya se van los quintos madre...), después se han utilizado para acompañar algunos juegos infantiles que demandan ritmo y coordinación.

1.7. Canciones de laboreo o recolección

Una de las características más significativas de las sociedades agrarias es la gran riqueza de memoria oral que atesoran. Las canciones entonadas por la gente del campo servían para reforzar los lazos entre los miembros de la comunidad como manifestación de un colectivo que expresa o refleja la vida cotidiana laboral (Peña, 2003). Podemos encontrarnos canciones de siega, trilla, arada, aceituneros, etc.

Según Ortiz (1994) en un análisis del Padrón realizado a principios del año 1798 de la villa de Puerto Real hace referencia a los oficios relativos al mar que nos permiten deducir que las ocupaciones de esta población, gracias a la fácil comunicación con los pueblos limítrofes y emplazamientos giran fundamentalmente en torno a la industria



La era o el verano (1786). Museo del Prado (Madrid)

naval, la pesca, el comercio, observándose en menor medida una de las actividades tradicionales: la dedicación al campo; capataces, ganaderos, hortelanos y hacendados.

2. DANZAS Y BAILES TRADICIONALES

Anarte y cols. (1991) muestran que a finales del siglo XVIII existe un documento que anuncia la apertura de una escuela en la Villa de Puerto Real, en la que se debía enseñar el baile, música y esgrima en las horas de recreo.



"Duelo" (1819). Museo del Prado

El cartón que se presenta para ilustrar este apartado nos recuerda al de la gallina ciega, por la disposición de los componentes del grupo y su colorido. La escena se de-

sarrolla al aire libre y contrasta con los bailes de "sociedad", por su mayor espontaneidad y libertad de ejecución de los movimientos. El realismo de esta acción, como afirman Cobo y cols. (1997), contribuye o da la impresión de que el espectador forma parte de la fiesta, logrando integrarse en cualquier momento en ella. Las figuras están en movimiento como si fueran a escaparse del lienzo.



Baile a orillas del Río Manzanares (1777). Museo del Prado

En este cuadro podemos observar los siguientes instrumentos: Corporal (Palmas o sonido percutido, producido al chocar las manos, como acompañamiento rítmico musical), guitarra y bandurria (instrumentos típicos españoles) y castañuelas (instrumento popular español que se toca por parejas y colgadas de los dedos de las manos con un cordón o cinta).

3. JUEGOS CON ANIMALES

Está demostrada la afición del artista por los toros. Este aspecto queda manifiesto en los 22 grabados, dibujos y



Calle de la Plaza durante la fiesta del Gallumbo

cartones que pintó. Se especula que para trasladarse a Italia tuvo que ganarse la vida como torero. En la escena destaca una espigada cucaña, alzada en el interior de una gran plaza, y que sirve de fondo a la escena principal de la obra. El suplemento del Diario Mercantil de Cádiz de principios del s.XIX relata: “Por la tarde salió un toro con cuerda que fue lidiado en las calles por los aficionados y retirado éste acudió un inmenso pueblo a presenciar la cucaña que estaba preparada en la misma plaza donde divirtió la agilidad de los que aspiraban al premio colocado en la extremidad superior del palo” (Muro, 1992).



“Toro ensogado” (1777)

Muro (1961) apunta que además de las corridas con que se festejaban las juras de los reyes, los toros debieron ser frecuentes en Puerto Real y gozar de gran concurrencia de público, pues en 1732, se solicita hacer una plaza de toros en el sitio llamado Pozo del Rey. Según Rodríguez (1997) existe en Puerto Real un lugar con cierta relevancia festiva, y lo encontramos en el sitio de la Laguna, donde se realizarán corridas de toros para celebrar estos actos. Según Alcedo y cols (1995) existe un espacio público tan importante para Puerto Real como es la Plaza de Jesús donde tenía lugar la correría de los tradicionales “gayumbos” o toros embolados de las fiestas de Junio (que proseguían por la calle de La Plaza).

4. JUEGOS DE AZAR

Juego con cartas

En el Archivo Histórico Municipal de Puerto Real se hallan una serie de bandos y en concreto un Auto de



“Jugadores de naipes” (1777)

Buen Gobierno de 1758 donde se precisa entre otras prohibiciones, la de jugar a los naipes y dados (Anarte y cols. 1991). Era una actividad muy corriente de la época con el fin de divertirse con los amigos, en este caso, la imagen está tomada en las afueras de Madrid. Concorre cierta picaresca en la escena, ya que algunos de los componentes intentan hacer trampa. Esta situación podemos



Riña en la venta Nueva (1777). Museo del Prado

presenciarla en personas mayores que como esparcimiento u ocio dedican su tiempo libre en asociaciones, tabernas y bares de los pueblos.

Es conocido que Goya durante su infancia, fue un personaje asiduo en peleas callejeras violentas. La juventud Zaragozana del siglo XVIII era al parecer, aficionada a las disputas entre las pandillas, a puñetazos, a palos e incluso a cuchilladas (Wyndham, 1970). Muro (1992) señala que existían riñas callejeras en la vía pública de Puerto Real, así, el 6 de Marzo de 1807 una pandilla de individuos que iban de taberna en taberna de montañeses cometían muchos excesos provocando alborotos.

5. TRANSPORTE DE AGUA

En palabras de Anarte (1996) el abastecimiento de agua potable a la población en 1637 corría a cargo de un grupo de aguadores, que hacían su trabajo ayudados de carros y cabalgaduras. En el verano de 1764 se produce el primer intento de conducir agua potable a la villa en el llamado Siglo de las Luces aunque este proyecto no cuajó puesto que el vecindario debe surtirse del agua de los pozos domésticos o de otros abiertos fuera de la villa, el de Carretones y el de las Canteras, por medio de aguadores.

El libro del Repartimiento de la Única Contribución (1771–1772), recoge información sobre los operarios de Puerto Real, y su distribución en el vecindario, donde re-



Las mozas del cántaro (1792). Museo del Prado

saltamos la existencia de dos cantareros que habitan en la calle Ancha.

“El problema del agua para el consumo de Puerto Real, permanente desde la fundación de la población, tiene a fines del siglo XVIII su total solución. La escasez de agua fue uno de los principales impedimentos para el desarrollo de la Real villa. Los aguadores callejeros cobraban de cinco a seis maravedíes por arroba; la solución a este problema se acomete tras la traída de aguas desde la fuente de la Higuera en 1764” (Muro, 1961).

CONCLUSIONES

A pesar de que algunos autores como (Pelegrín, 1990; Moreno, 1992 y Trigo, 1994) experimentan un convencimiento en cuanto a la extinción o desaparición de los juegos, debido entre otras causas a la acelerada revolución tecnológica y a los hábitos de vida en las grandes ciudades, consideramos que tras haber estudiado el legado iconográfico que nos dejó Goya (1776–1792) –período pictórico evaluado–, llegamos a la conclusión de que en el intervalo cronológico que nos separa, no han variado en demasía las actividades recreacionales que se practicaban hace ya unos doscientos años aproximadamente, ya que en la actualidad nos topamos con una serie de juegos tradicionales y actividades de ocio que siguen practicándose tanto por los adultos como por los niños, y que seguramente los efectuarán las generaciones que están por venir.

Además, los cartones analizados nos invitan a conocer juegos tradicionales y actividades recreativas practicadas en un determinado periodo histórico y en un lugar concreto, pudiéndose extrapolar a otras zonas geográficas o locales como es el caso de Puerto Real.

Es un hecho incuestionable la ausencia de espacios abiertos en nuestras ciudades, sustituidos por aceras y asfalto, que limitan la actividad lúdico-motriz de la sociedad actual. Esta situación influye de manera determinante a que se vaya perdiendo desgraciadamente la transmisión de juegos de una generación a otra, sustituyéndose por una imposición, consecuencia de la influencia poderosa de una sociedad de consumo marcada por claros intereses políticos y económicos.

Sería preciso alertar a padres, educadores y a los sectores políticos responsables, sobre la importancia de la práctica de juegos en el hogar, en el colegio y en el barrio o entorno, facilitando y permitiendo el desarrollo de actividades lúdicas enriquecedoras desde un punto de vista motriz, sociológico y psicológico.

Las obras de arte son documentos que nos ayudan a comprender mejor las formas de vida (organización familiar, instrumentos y formas de organización del trabajo, alimentación, vestidos, construcciones, conflictos entre personas, grupos y países) y pensamiento (creencias, modelos físicos o morales) de la sociedad en que se ge-

neraron. Esta información directa que nos proporciona la obra de Arte a veces nos permite ir más allá, al extraer más información, y debería facilitarnos a los docentes utilizarla como herramienta pedagógica en la enseñanza desde una visión interdisciplinar realista.

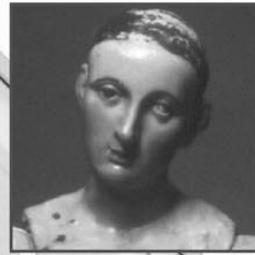
Este documento podría ser el punto de partida para que los docentes, responsables de sectores de la sociedad (Instituciones públicas y privadas), padres, etc., reflexionemos y actuemos como impulsores en defensa de nuestras raíces (cultura), nuestro ocio y nuestra salud, potenciando la investigación sobre el origen y las características de los juegos tradicionales, canciones, palabras y dichos que practicaban y empleaban nuestros mayores, ya que suponen parte de nuestro patrimonio, y como tal, un producto del asentamiento de valores culturales y formativos.

Como indican Lavega y Rovira (1997) “*redescubrir y conocer la cultura popular y tradicional, no es un sentimiento romántico de recuerdo nostálgico del pasado, es una necesidad que se torna urgente en un presente a veces alienador. No es que cualquier tiempo pasado fue mejor, pero debemos ofertar a las generaciones futuras para que ellas mismas valoren y juzguen el peso de su cultura, y esto sólo se consigue a partir del conocimiento de la misma*”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCEDO, J. M. y PARODI, M. J. (1995): *Análisis y estudio de un espacio urbano: La plaza de Jesús de Puerto Real*. En III Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- ANARTE R. (1996): *El abastecimiento de agua potable a Puerto Real en la Edad Moderna*. En III Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- ANARTE, R.; CRUZ, J. M. y RUIZ, M. (1991): *Documentos Básicos para la historia de Puerto Real*, Excmo Ayuntamiento de Puerto Real, Cádiz.
- ANDRADES, O.; FERRIZ, F. J. y GOMEZ, R. (1994): *Datos preliminares sobre la evolución del parque de las canteras (Puerto Real, Cádiz) durante los siglos XVIII y XIX*. En II Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- COBO, C.; PANADERO, M.; HERRANZ, M. y CASADO, D. (1997): *Los Genios de la Pintura. Goya*, Contrastes, Madrid.
- GÓMEZ, E.; ESCRIBANO, M.; FUENTES, T. y ROMERO A. (1992): *Lo que cantaban y lo que cantan los niños cuando juegan*. En el III Congreso de Folklore Andaluz, Almería, Centro de documentación musical de Almería.
- GONZALEZ, C. (1987): *Juegos y Educación Física*, Alambra, Madrid.
- HERRADOR, J. y LATORRE, P. (1999): *Educación Física: 3º de ESO*, Ed. Wanceulen, Sevilla.
- HERRADOR, J. (2003): *Juegos y actividades lúdico recreativas en la pintura de Goya y su aplicación didáctica en Educación Física*, Primer Premio Nacional Attendis a la Innovación e Investigación Pedagógica, Algeciras.
- IGLESIAS, J. J. (2003): *La Villa de Puerto Real en la Edad Moderna (1483-1812)*, Servicio de Publicaciones de la Fundación Unicaza, Málaga.
- LATORRE, P. A. (2002): *Actividades Lúdico-Tradicionales de la Loma*, en prensa, Editorial Octaedro
- LAVEGA, P. y ROVIRA, G. (1997): *Directrices metodológicas para el estudio de los juegos populares/tradicionales. Estudio de caso*. Los juegos en el Pallars Sobirà. En el Tercer Congreso en Ciencias de la Educación Física, el deporte y la recreación. INEFC-Lleida.
- MACEIRAS, D.; MACEIRAS, I.; MENACHO, F. y RUANOLA, F. (1996): *Fotohistoria en Puerto Real. Síntesis de un trabajo: la recuperación de la imagen perdida*. En IV Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- MESTRE, J. (1973): *Goya o los Juegos y Recreos de una Sociedad Española*. Deporte 2000. Madrid
- MORENO, C. (1992): *Juegos y Deportes tradicionales en España*. Alianza Deporte. CSD. Madrid.
- MORENO, C. (1993): *Aspectos recreativos de los juegos y deportes tradicionales en España*. Gymnos. Madrid.
- MURO, A. (1961). *Puerto Real en el Siglo XVIII. Noticias documentales para una historia de la Real Villa*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- MURO, A. (1992): *Puerto Real en el Siglo XIX*. Excmo. Ayuntamiento de Puerto Real. Cádiz.
- NAVASARÉS, P.; PÉREZ, C. y ARIAS, A. (1979): *Historia del Arte Hispánico. Del Neoclasicismo al Modernismo*. Alambra: Madrid.
- OLARTE, M. (1997): “Análisis de lo popular a través del estudio de los cancioneros infantiles españoles de este Siglo”, *Revista de Musicología* XX, Nº 2.
- ORTÍZ, C. (1994): *La villa de Puerto Real a finales del siglo S.XVIII. Análisis del padrón de 1798*. En III Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- PELEGRÍN, A. (1998): *Repertorio de antiguos juegos infantiles*. Departamento de Antropología de España y América. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- PIZARRO, J. (2000): *Los Carnavales en Puerto Real*. Edic. El Bujo: Madrid.
- PLATH, O. (1998): *Origen y folklor de los juegos en Chile*. Grijalbo. Santiago de Chile.
- RODRÍGUEZ, A. (1997): *Monarquía y fiesta: Introducción al estudio del arte efímero en Puerto Real durante el siglo S.XVIII*. En III Jornadas de Historia de Puerto Real. Ayuntamiento de Puerto Real.
- TRIGO, E. (1994): *Aplicación del juego tradicional en el currículo de Educación Física*. Aula de innovación educativa, n.º 44, pp. 4-9.
- WYNDHAM, D. (1970): *El mundo de Goya*. Aguilar: Madrid.

MUSEO ETNOGRÁFICO
DE CASTILLA Y LEÓN
ZAMORA



Gracias a todos

Han sido años de recuperación de piezas,
de documentos, de recuerdos... para formar
la gran colección de etnografía
de Caja España, que ahora cobra
su sentido: compartir nuestra memoria.

Caja España

OBRA SOCIAL



Damos soluciones

