

# Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Editorial ..... 3

Joaquín Díaz

La imagería religiosa en la República Argentina. La relación..... 4  
del santero con su obra

Ana María Dupey y Eva Bomben

Phenomenology of border landscape in the Basque Pyrenees ..... 15  
and the Riverbanks of Douro. A common identity or similar cultural  
relationship?

Fenomenología del paisaje de frontera en los Pirineos vascos y los Arribes del Duero.

¿Una identidad común o interrelaciones culturales similares?

Pablo M. Orduna Portús, Francisco Javier San Vicente Vicente y Ester Álvarez Vidaurre

Las iglesias monolíticas de Lalibela en Etiopía, Patrimonio ..... 39  
de la Humanidad

Mario Sanz Elorza

Mozambique, más allá de sus fronteras..... 64

Óscar Sánchez Arencibia

# SUMARIO

Revista de Folklore número 408 – Febrero de 2016

Portada: Grabado de canción francesa. *Imagerie d'Épinal*

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Corrección de textos en castellano: Rosa Iglesias

Todos los textos son responsabilidad de sus autores

Fundación Joaquín Díaz - <http://www.funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810

# EDITORIAL

Tan ensimismados se hallaban muchos investigadores del siglo xx en contraponer la vida del medio rural a la del urbano, que olvidaron a menudo que en uno y otro ámbitos existían personajes conformes con su existencia y sus tradiciones, mientras que había otros que criticaban todo lo mínimamente censurable abominando de cualquier vinculación con el pasado y con su propia tierra. Un escritor costumbrista del siglo xx como Manuel Llano se preocupa por ese desapego que muestran muchas gentes hacia su pasado y sus raíces —no importa ya su procedencia— y en su obra *Campesinos en la ciudad* parece anticipar —lo escribe en 1932— lo que será lugar común en la sociedad española después de la última guerra civil hasta el punto de convertirse en lacra humana y económica: la elección de trabajo con las únicas miras de lo conveniente o lo material —en definitiva, la falta de amor hacia el oficio— y el desprecio sistemático y obsesivo por lo antiguo: «Hay labradores conscientes y labradores que odian a la tierra, como hay herreros que odian al yunque y carpinteros que tienen rabia a la azuela y albañiles que no pueden ver la paleta. En España lo de menos ha sido la vocación y el temperamento. Se inicia el aprendizaje siguiendo un viejo atavismo de familia o en edad muy tierna, cuando no se medita en la trascendencia del oficio. Por eso nos encontramos a menudo con malos educadores, con pésimos artesanos, con el desamor de muchos hombres a la profesión que ejercen porque no hay más remedio que comer y bullir en el mundo».

Pereda, al describir a uno de esos seres que reniega del solar de sus mayores, aprovecha para criticar a los escritores afectados del «mal de la égloga» que parecen soslayar la realidad y solo ven bondades en el campo. Y escribe: «Estos señores poetas y novelistas sin duda han estudiado la campiña en el mapa, o en el Museo de pinturas».

Así pues, también un costumbrista como Pereda reconoce la necesidad de profundizar en los personajes, evitando errores tan frecuentes como escribir de oídas, pretender conocer un lugar por el mero hecho de residir en él, extraer consecuencias morales de determinados comportamientos o querer enseñar a otros a vivir según los personales patrones.

El apogeo del costumbrismo no coincide en el tiempo con el auge de la etnografía y el desarrollo de los estudios sobre la tradición en España, pero, en cualquier caso, ambas dedicaciones ostentan virtudes y defectos comunes e incluso un proceso similar que se inicia con la noble pretensión —dieciochesca, por otra parte— de mejorar la sociedad comenzando por sus costumbres, lo cual se intenta bajo filantrópicos y sesudos seudónimos —el Solitario, Curioso Parlante, Demófilo, Pobrecito Hablador, Bachiller Cantaclaro...— y va progresando en la medida que abandona pintoresquismo y romanticismo para abordar un realismo que, tanto los estudios científicos como el género literario, agradecen como una mejora evidente.

Si se los considerara vectores contrarios, podría señalarse que, mientras que el costumbrismo transforma creativamente una realidad, esa misma realidad se alza como la principal dimensión de los estudios que la etnografía propone acerca de la capacidad de creación e ingenio del ser humano.

Por otra parte, no siempre el escritor costumbrista está dispuesto a ejercer el oficio de etnógrafo. Es cierto que en ambos hay que reconocer una curiosidad burguesa como origen de sus pasiones («Muchas cosas me admiran en este mundo; esto prueba que mi alma debe de pertenecer a la clase vulgar, al justo medio de las almas; sólo a las muy superiores o a las muy estúpidas les es dado no admirarse de nada», decía Larra). Pero también es verdad que cuando el costumbrista se mete en el terreno de la etnografía suele anunciarlo: «Henos aquí refugiándonos en las costumbres; no todo ha de ser política; no todo facciosos», dice Larra en su artículo «Entre qué gente estamos». Ambos también, finalmente, incurren en el error de la exageración, sobre todo al hablar de la antigüedad de las costumbres o del origen de canciones y bailes (Iztueta y Estébanez Calderón veían en los zorricos y marchas vascas «ecos y reminiscencias de la música y de las danzas célticas e ibéricas») llegando a la hipérbole por diferentes caminos, pero con el mismo y vehemente bagaje romántico que persigue más la sorpresa y la admiración del lector que el sosegado análisis.

# LA IMAGINERÍA RELIGIOSA EN LA REPÚBLICA ARGENTINA. LA RELACIÓN DEL SANTERO CON SU OBRA

Ana María Dupey y Eva Bomben

## Introducción

**E**n este trabajo se aborda la relación que establecen los imagineros con las obras (talladas o pintadas) que producen sobre temática religiosa con finalidad devocional, litúrgica, procesional o catequética. Mayormente, las imágenes devocionales que hacen referencia a entidades sagradas han sido estudiadas por los historiadores del arte como expresiones de distintas escuelas estéticas. Estos se han interrogado por las relaciones entre la imagen y el contenido y la obra y los acontecimientos sociopolíticos de su entorno. Han puesto de manifiesto los procedimientos técnicos, los rasgos de estilo y las estructuras de composición, así como también los temas iconográficos, sus significados y los valores intrínsecos simbólicos de la obra (Panofsky 1998). Los antropólogos han prestado atención a los procesos de producción, circulación y recepción de dichos productos como parte de una categoría más amplia: las artesanías tradicionales (García Canclini 2002). Han indagado en los contextos sociales y culturales en los que se inscriben estos objetos y sus productores. En la actualidad, se ha comenzado a prestar atención a la vida social de los objetos (Appadurai 1991) y cómo estos pueden transitar por distintos campos, por ejemplo, del religioso devocional al del arte, como ha sido el caso de los iconos sagrados<sup>1</sup> de iglesias convertidos, después de la Revolución rusa (1917), en piezas de museo. El Museo del Hermitage de San Petersburgo (Rusia) clasifica a los iconos religiosos<sup>2</sup>, junto a los de figuras heroicas, como arte aplicado<sup>3</sup>. Lo que evidencia cómo una cosa se puede convertir en objeto litúrgico religioso, luego en un espécimen de valor museográfico e, incluso posteriormente, ser convertida en una pieza coleccionable con valor de mercancía en un negocio de antigüedades<sup>4</sup>. A diferencia de estas perspectivas en este trabajo, nos proponemos dilucidar cómo los productores se relacionan con estas imágenes en términos de la dimensión devocional que le asignan. Entendemos por devoción las expresiones verbales y prácticas de veneración y fervor religioso. El trabajo se halla organizado en dos partes: en la primera se analiza el contexto histórico y actual de la imagerie en la Argentina, en la segunda la vinculación del santero con su obra para, finalmente, establecer algunas conclusiones.

1 La teoría de los iconos en la Iglesia ortodoxa se basó en la doctrina neoplatónica de la participación, por lo que interpreta el icono como una entidad dependiente que comparte el ser, la santidad, el poder, la inteligibilidad, la belleza, la vida y el propósito de su modelo.

2 Véase: <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/08.+Applied+Arts/1154568/?lng=es> [consulta: 27/10/2015].

3 Véase: <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/08.+Applied+Arts/181547/?lng=es> [consulta: 27/10/2015].

4 Véase: <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2015/collections-silver-vertu-russian-art-n09409/lot.181.html> [consulta: 27/10/2015].

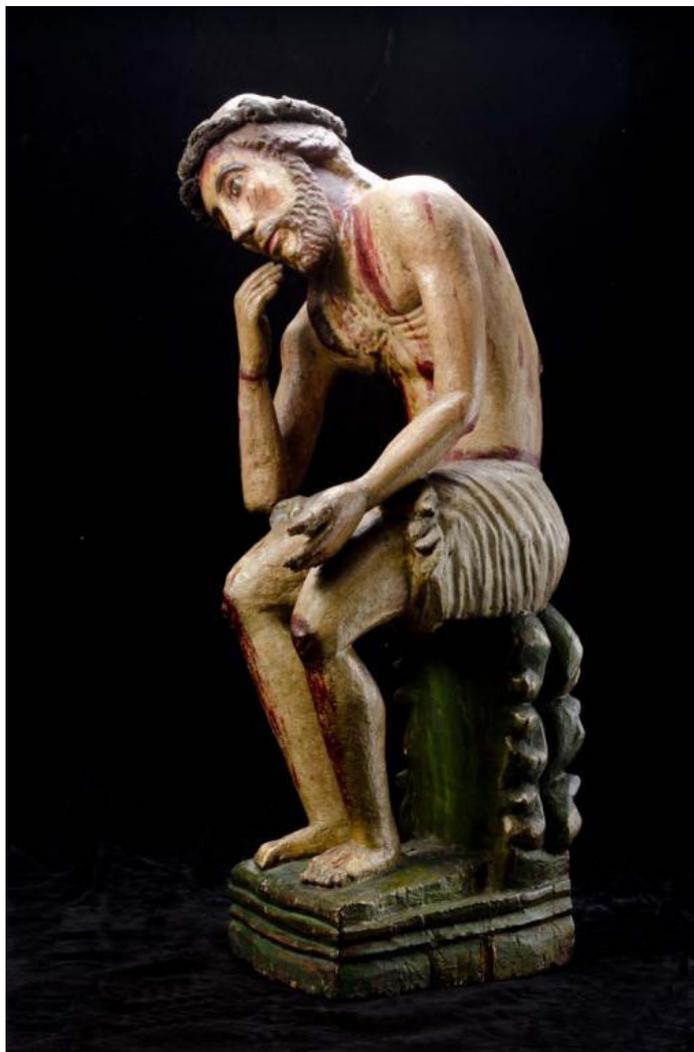
## Panorama histórico y actual de la imagerie

La imagerie se refiere al arte de tallar o pintar imágenes consideradas sagradas. En la Argentina comprende imágenes de santos, de la Virgen, Cristo o ángeles relacionadas con el catolicismo, pero también otras que circulan en forma paralela al circuito de cultos oficialmente reconocidos, como la del Gauchito Gil, san la Muerte, Sansón, el Pombero, santo Antonio María... seres de la mitología indígena. La actividad se ha venido definiendo tomando en cuenta la función referencial de la imagen con respecto al objeto que representa y los procedimientos para la construcción de la imagen (Ribera, Schenone 1948). Desde el punto de vista constructivo, las imágenes de bulto que se encuentran en Argentina corresponden a tres tipos:

1. Figuras talladas en una sola pieza en madera o piedra, o modeladas en cera, barro o yeso. En el caso de las talladas fragmentariamente, sus partes son unidas por medios diversos: clavijas, tarugos, embonadas con cola y, las talladas, con articulación a través de goznes, alambres o charnelas de cuero. Estas últimas tienen por finalidad que la imagen adopte la actitud correspondiente a la advocación. A partir de una imagen con una expresión semejante, se cambian posiciones de los brazos, el talle o la cabeza para establecer el significado teológico o hagiográfico; por ejemplo, Cristo con los brazos atrás representaba la flagelación.

2. Figuras de vestir o candelero. Constan de un maniquí rudimentario al que se le agregan cabeza, manos y pies tallados o modelados en pasta, en ocasiones realizados con moldes. Al maniquí se lo cubre con trajes y joyas, y a la cabeza con cabello natural.

3. Figuras de tela encolada. Se trata de imágenes que tienen los caracteres de las de vestir: cabeza, manos y pies son tallados o modelados, pero el cuerpo está formado por un armazón que es recubierto con telas encoladas y enyesadas modeladas que, una vez endurecidas, son decoradas (policromadas, doradas, estucadas<sup>5</sup>) y da como resultado una escultura. Con pintura al agua o al óleo sobre la madera, tela o papel, se colorean las figuras. En la actualidad, se han incorporado materiales y técnicas



Señor de la paciencia y humildad. Anónimo, madera tallada y policromada. Procede de la misión jesuítica de San Javier (Santa Fe, Argentina), siglo XVIII. Colección Museo Histórico Provincial Dr. Julio Marc. Fuente: <http://www.museomarc.gob.ar/>

5 Procedimiento que se realiza con una pasta de yeso blanco y agua de cola sobre objetos que después se doran o pintan.



Virgen de manto dorado. Imagen de cartapesta y alpaca repujada. Autor: Luis Quiroz. Fuente: <http://www.quirozarte.com.ar/es/imagineria.php>

novedosas para la ejecución de dicha imágenes. La realización de estas obras requiere del dominio de técnicas diferentes que las puede desempeñar un solo artesano o se distribuyen entre varios. Tal es el caso del maestro Andrés Javier Arancibia, natural de la provincia de Catamarca<sup>6</sup>, quien comentaba que efectuaba el tallado y la pintura de la pieza y confeccionaba la indumentaria con la que se vestía la imagen.

Los productores de estas piezas son conocidos como imagineros (principalmente en España) o santeros (particularmente en América Latina)<sup>7,8</sup>. El último término también se aplica a una persona que tributa un culto a las imágenes. Mayormente, ha sido una actividad realizada por varones, ya sea en forma individual o con colaboradores, en su domicilio particular o en talleres. No solo producen imágenes, sino que también entienden de la restauración de las mismas.

La imaginería local tiene una dilatada trayectoria que, en el pasado, llega a los tiempos coloniales. En su desarrollo se han articulado, por un lado, estrictas políticas iconográficas impuestas por la Iglesia católica en relación con la representación de las imágenes religiosas para cumplir funciones devocionales, litúrgicas y pedagógicas en su acción evangelizadora, y, por otro, la vigorosa creatividad de los artesanos locales mestizos e indígenas, quienes experimentaron con nuevos materiales para la fabricación de las figuras, modificaron formas, les asignaron nuevas funciones y resignificaron sus valores sagrados de acuerdo con sus creencias. En el período del virreinato del Río de la Plata, gravitaron distintas tradiciones: hispano-peruana, jesuítica-guaraní y luso-brasileña, cuyas proyecciones se mantienen hasta hoy en la imaginería doméstica y popular.

En el caso de los imagineros guaraníes —llamados santos apohá—, si bien tomaban en cuenta características de las imágenes europeas, les introducían transformaciones. Adoptaron el movimiento de las telas, pero, en cuanto a las miradas de las imágenes, las orientaron hacia el espectador y no al cielo, como en éxtasis, como es habitual en el estilo barroco europeo<sup>9</sup>. Hubo una apropiación selectiva y ejercieron una libertad compositiva generando nuevas unidades estéticas y simbólicas de acuerdo con los hábitos interpretativos de los receptores de las figuras.

Las imágenes no solo se produjeron para el culto público de la Iglesia católica, sino también para proveer a los altares del culto doméstico, que eran ubicados dentro de la casa o en una construcción especial próxima a la misma. Hasta nuestros días se mantiene vigente la trasmisión de las devociones en torno a figuras sagradas de propiedad familiar. Práctica que no solo renueva la cohesión familiar, sino que concita la participación comunitaria con ocasión de la realización de novenas a las que se

6 Nacido en Belén en 1890.

7 En el período colonial, se usaba la palabra 'santeros' para referirse a las cajitas de maderas que permitía a los frailes venidos de España portar una colección de santos en su avance evangelizador.

8 En Francia reciben el nombre de 'talladores de imágenes'.

9 «Bozidar Darko Sustersic», en *Imágenes Guaraní-Jesuíticas*. Madrid, Servilibro, 2010.

invita a los vecinos o cuando se sacan las imágenes en procesiones durante la celebración de festividades patronales locales o de otras comarcas o se abren los altares privados para la visita de devotos.

En la actualidad, durante las festividades de Santa Ana y San Santiago en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy), se adornan los altares montados en casas u oratorios familiares y a sus imágenes se las viste de fiesta, especialmente para la realización de distintas prácticas devocionales: procesionar, llevar en andas una urna o imagen, sahumar las imágenes de santos, iluminar las imágenes, realizar ofrendas a las imágenes, hacerse «pisar» la cabeza por una imagen para recibir una gracia, entre muchas otras (Lanza, López 2014).

La demanda oficial de imágenes del santoral católico de factura tradicional se fue restringiendo en el siglo xx debido a que se prohibieron las imágenes de vestir, argumentando que por su proximidad a los cirios facilitaban incendios. Se adoptaron normas imponiendo las imágenes talladas y que debía haber una sola imagen de un santo o un misterio, por lo que debían retirarse las repetidas (primer Sínodo diocesano en la iglesia catedral de Santiago del Estero en 1936). Se impusieron las piezas construidas en santerías de Buenos Aires, Italia y Barcelona, por su prestigio. Se expandió la industria santeril seriada de yeso moldeado y pintado. Sin embargo, muchas de estas imágenes se guardaron en hogares para su veneración y la protección del núcleo familiar.

No obstante, no todas las imágenes que se han producido y producen se corresponden con el santoral católico consagrado. Los imagineros confeccionan otras de carácter sagrado, como es el caso de san la Muerte<sup>10</sup>. Esta figura es representada por un esqueleto de pie, sentado en un trono o en cuclillas, en algunos casos con una guadaña o lanza. Pueden presentar un manto negro o capa negra con guardas moradas. Otros tienen tronos en metal blanco, de plata u oro. Su tamaño varía desde escasos milímetros hasta 2 m de altura. Se encuentra en altares domésticos, ya sean públicos o privados, oratorios a los costados de las rutas y caminos o capillas (Bondar 2014). Asimismo, la veneración al santo se expresa portándolo a modo de amuleto: llevándolo como colgante, cosido a la ropa, en bolsos o carteras, como anillos o incrustado debajo de la piel. Los materiales utilizados en su confección pueden ser madera de palo santo<sup>11</sup>, naranjo<sup>12</sup>, cedro<sup>13</sup>, ruda<sup>14</sup>, metales como plata u oro, plástico, yeso, arcilla, huesos de animales o humanos. Estos últimos tienen connotaciones ligadas a la persistencia de poderes sagrados y milagrosos (aquellos ejemplares realizados con hueso de angelitos<sup>15</sup> o de hombres muertos en peleas). Los materiales que son considerados los más poderosos son Kurundú/Payé. Quien posea la imagen tendrá poderes extraordinarios, tales como suerte en el juego, en el amor, en los negocios, en los pleitos y juicios, pero, principalmente, estará protegido ante situaciones en que la vida esté en peligro.

10 Conocido también como señor la Muerte, señor de la Buena Muerte, san Justo, Nuestro señor de la Muerte o señor san la Muerte, señor de la Mala Muerte, san Esqueleto, capitán de la Muerte, señor del Tránsito, san Severo de la Muerte o el Flaquito.

11 Nombre científico: *Bulnesia sarmientoi*.

12 Nombre científico: *Citrus sinensis*.

13 Nombre científico: *Cedrela fissilis*.

14 Nombre científico: *Ruta graveolens*.

15 «Angelito es concebido como el niño que fallece a corta edad, que ha sido librado del pecado original por medio del bautizo oficial o bien por “agua del socorro” y al no poseer pecados regresa al Cielo junto a Dios». Bondar, 2014, p. 42.

## Vinculación de los santeros con sus obras

Los santeros populares adquieren sus habilidades y competencias de distinta manera: de forma autodidacta —mediante el método de ensayo y error—, trabajando en un taller familiar o bajo la supervisión de un maestro y a través de la educación técnico-artística formal. Sin embargo, para desempeñarse en el oficio no solo se requiere del dominio de los procedimientos técnicos apropiados para trabajar las distintas materias primas, según las formas expresivas que obtener, sino también de un conocimiento sobre el imaginario de las expresiones iconográficas del contexto social y cultural en el que se desenvuelven. En numerosos casos, han testimoniado que se requiere de una conexión con el mundo sobrenatural o con la espiritualidad. En sueños les manifiestan los santos qué deben realizar para los pedidos que les formulan miembros de la comunidad o les dan avisos premonitorios respecto a cuestiones relativas a las imágenes o a los propietarios. Operan con materiales potentes, huesos humanos o plomo de balas extraídas de difuntos, etc. Poseen una conciencia acerca de que de sus manos salen imágenes poderosas para conjurar males. Son importantes agentes en la circulación de las devociones no solo por las obras que producen, sino por las prácticas culturales sobre las que informan: cómo se bendice la imagen, qué oraciones hay que efectuar y cuáles son las ofrendas preferidas por el santo.

Estas consideraciones nos han llevado a contrastar las distintas perspectivas de los santeros en relación con su obra.

Al revisar distintos discursos producidos por los santeros, se observan variadas posiciones en torno a la relación de su actividad con su obra. Una primera distinción se refiere a la conciencia que tienen los autores en torno a la relación imagen/objeto representado. Aquellos poseedores de una educación formal y con conocimientos eclesiásticos se apegan a los enunciados del decreto del Concilio de Trento<sup>16</sup> («Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes»), reconocen la relevancia de las imágenes en la acción pedagógica de la iglesia (enseñanza de dogmas o narraciones bíblicas), así como la posibilidad de que los fieles adquieran cualidades por imitación de la vida de los santos representados. Son conscientes de que sus obras representan a un referente y que las mismas tienen que tener cualidades estéticas que atraigan e instruyan a los fieles. Para ellos, la imagen es un medio —una representación— que debe suscitar la devoción al ente que representa (Cristo, Virgen, santo). Asimismo, poseen conocimientos sobre la iconografía aprobada por la Iglesia católica en términos de indumentarias y atributos<sup>17</sup>. Entienden, como es el caso de Luis Quiroz<sup>18</sup>, que «hay



Crucifijo. Talla completa pintada.  
Autor: Andrés Javier Arancibia.  
Colección Museo Nacional del Hombre. Instituto  
Nacional de Antropología y Pensamiento  
Latinoamericano

16 Realizado entre 1545 y 1563.

17 En el siglo XVI, Jan Vermeulen (o Jan van der Meulen) escribe el *Tratado de las imágenes sagradas*, que establece las reglas del arte de las imágenes sagradas ajustándose a los principios formulados por el Concilio de Trento.

18 Disponible en: <http://www.autorescatolicos.org/misc10/mariavelazquez257.pdf> [consulta: 21/10/15].

que saber conjugar en las imágenes el respeto a la tradición iconográfica y la creación orientando esta última a despertar una actitud religiosa en el receptor». Para este imaginero nacido en Santa Fe en 1959, el trabajo de imágenes sagradas requiere no solo de destrezas técnicas y la planificación de los bocetos, sino también de una preparación espiritual; en su caso, esta se inicia «con la Lectio-Divina<sup>19</sup> de la secuencia evangélica elegida, oraciones y preparación física (ayuno y abstinencia), reconciliación con Dios, comunión y búsqueda de la soledad creativa con cánticos y salmos». Esta perspectiva se enlaza con la tradicional unción religiosa con la que talladores de imágenes de la España medieval iniciaban sus tareas, comulgando, y en la práctica de la devoción a su santo patrono. Esta misma visión —el de la imagen que representa a la deidad o al santo y el cuidado de ajustarse al prototipo auténtico— se reitera en el caso de Andrés Arancibia, quien poseía una formación religiosa con base en la práctica e investigaba sobre las representaciones oficiales de la Iglesia. Narra cómo su preocupación por ajustarse a la representación de la imagen de la Virgen del Valle —patrona de su taller— lo llevó a encomendarse a la misma para encontrar el color que correspondía a la piel de la figura. Para ello, viaja a Catamarca —donde se considera que se encuentra la imagen autorizada— y logra desvelar el color correspondiente. Solo entonces, como él sostiene, comprendió que «ya estaba autorizado para hacerla»<sup>20</sup>. A diferencia de Quiroz, que no asienta en la imagen poderes extraordinarios —a pesar de la preparación espiritual que demanda su ejecución—, para Arancibia las imágenes que salen de su taller son milagrosas debido a que las hace «con toda la idea, con toda la fe, la esperanza del ser divino»<sup>21</sup>. Pero, además, en sus relatos destaca la importancia de los sueños anticipatorios en relación con su trabajo con las imágenes. A él se le anticipa oníricamente, por ejemplo, que una talla de la Virgen de la iglesia de Belén, Catamarca, volvería a él para que la restaurase, a pesar de que inicialmente fuera rechazado para realizar el trabajo. En otra oportunidad, en sus sueños se le aparece la Virgen, quien lo autoriza a conservar las manos sustituidas de la talla restaurada y, a pesar del reclamo legal del sacerdote propietario de la obra, logra mantenerlas en su poder. Se evidencia una relación personalizada en niveles conscientes y subconscientes con las imágenes. Pero, además, considera que estas son milagrosas, lo que puede constatar porque él ha usado dichas imágenes para conjurar el mal que le han querido hacer. En especial, destaca la imagen de san Cipriano, hechicero pagano devenido en cristiano, cuyos atributos (una varita mágica, un brasero donde quema polvos mágicos y signos cabalísticos sobre los que está parado) son indicios de su poder, resultando muy milagrosa. Para el correntino Aquiles Coppini, la devoción antecede a su trabajo. Él sostiene que primero fue devoto y después empezó a tallar con una aguja. «La fe, la devoción, la desesperación», afirma, lo llevaron a tallar a san la Muerte<sup>22</sup>. Sus experiencias existenciales y creencias están inextricablemente asociadas a la producción de imágenes. La veneración al santo (san la Muerte) lo induce a producir sus imágenes con estilos que conjugan tradición iconográfica popular y estética propia. Pero, sobre todo, es consciente de que elabora figuras portadoras de poder que se aplican a distintos propósitos, que para su realización requieren materiales con distintas fuerzas. Los materiales están vinculados a los sentidos

19 *Lectio-Divina* (lat.), modo de leer la Sagrada Escritura: alejándose gradualmente de los propios esquemas para abrirse a lo que Dios quiere decir. Véase: <http://ocarm.org/es/>.

20 Cáceres Freyre, p. 121.

21 Cáceres Freyre, p. 140.

22 De acuerdo con Coppini, san la Muerte «fue un monje jesuita que vino a evangelizar en 1750. En ese año eran castigadas las curaciones. Él curaba con hierbas y fue encarcelado. Como lo siguió haciendo le sacaron la comida. Por eso la forma esquelética que tiene». Disponible en: <http://www.eldiario.com.ar/diario/cultura-y-espectaculos/90481-imagineros-argentinos-y-su-aporte-a-la-cultura-popular-en-una-muestra.htm>.



**San la Muerte. Talla en madera. Autor: desconocido. Colección Ana Biró de Stern**

que adopta la figura de san la Muerte. De allí que distinga que «el hueso humano es lo que tiene más potencia, es lo más fuerte. Ya sea porque tuvo un alma, una vida, el espíritu esquelético se transforma; el palo santo es curativo, entonces tiene su significación; también la bala cuando ingresa al cuerpo. Todo se relaciona»<sup>23</sup>. Los tamaños de las figuras también varían: los más pequeños (de hueso humano) son para incrustar bajo la piel mediante pequeñas incisiones, y las de mayor porte son para colocarlas en altares.

En el caso del célebre santero Hermógenes Cayo<sup>24</sup>, ha sido designado por Dios para realizar las imágenes. Es guiado y protegido por la milagrosa virgen de Copacabana —advocación local de la Virgen de la Candelaria— en toda actividad que encara en su vida. Guarda un trato cotidiano y personalizado con la Virgen, pero, al mismo tiempo, de respeto, manteniendo una distancia jerárquica. Se reconoce como su esclavo, se obliga a prestarle todo tipo de cuidados. Se instruye con libros que tienen las historias de la Virgen y los santos y a través de imágenes impresas. Sus obras están orientadas a la práctica devocional y litúrgica doméstica y pública. A ellas se ofrenda para superar las incertidumbres. Además, Hermógenes Cayo

era un hombre que llevaba una vida religiosa reconocida y valorada por la comunidad. Realizaba liturgias correspondientes a distintos rituales, como bautismos, extremaunciones, novenas, misachicos, etc., para los miembros de su comunidad. Esta «santidad» del santero fortalecía la sacralidad de las imágenes. Una posición fronteriza con respecto a las perspectivas desarrolladas hasta aquí es la que sostiene Sebastiana Cristina García<sup>25</sup> —poseedora de una formación en artes plásticas—, quien plantea su aproximación a la imagen como un producto de sus manos. Son estas las que sienten la obra que deben realizar; no se propone ajustarse a la preceptiva iconográfica oficial, sino que emplea la experiencia de la religiosidad vivida en su familia y en su comunidad local para dar cuenta de un arte que califica como mestizo. Sus imágenes interpelan tradiciones religiosas y formas expresivas vernáculas. Son planteadas con un fin en sí mismo más que como un canal para expresar una devoción particular.

23 Disponible en: <http://www.eldiario.com.ar/diario/cultura-y-espectaculos/90481-imagineros-argentinos-y-su-aporte-a-la-cultura-popular-en-una-muestra.htm>.

24 Nacido en Miraflores (provincia de Jujuy) en 1907 y fallecido en la misma en 1968. Su vida y actividad como santero fue documentada en la película *Hermógenes Cayo*, realizada por Jorge Prelorán en 1967-1969. Película que fue muy difundida y despertó el interés de otros imagineros, como es el caso Sebastiana García.

25 Jujeña nacida en 1947 y fallecida en 2015.

Todos comparten un estilo realista en las representaciones: el que mantienen a lo largo del tiempo de sus producciones y sitúan a las imágenes en el campo de la experiencia religiosa o espiritual, aunque esta última es interpretada de modo diferente. Las diferencias surgen entre quienes consideran que realizan un arte sacro porque responde a los prototipos de Cristo, la Virgen y los santos institucionalizados y está orientado hacia un propósito sagrado. Dentro de estos, hay un amplio espectro de posiciones. Por un lado, entre quienes resaltan el apego a la iconografía oficial y los que la vernaculizan<sup>26</sup> (a través de materiales, técnicas, iconografías) con mayor intensidad; por ejemplo, el caso de los santos apohá guaraníes mencionados más arriba. Por otro lado, entre aquellos que resaltan la asistencia recibida por las deidades para llevar a cabo la obra y quienes destacan el espíritu creativo individual para plasmarla.

El principio oficial de la Iglesia sostiene que las imágenes representan las entidades sagradas. Sin embargo, por su fuente de inspiración, la fe que depositan en ellas quienes las producen y, en especial, la recepción de las mismas por parte de los devotos que tocan, besan, abrazan, visten, adornan, la trasladan en sus desplazamientos o se la insertan en el cuerpo (casos de san la Muerte), estas imágenes no solo representan entidades sagradas, sino que se les adjudican poderes extraordinarios. Es decir, que una cualidad del referente de la imagen pasa a ser considerada un atributo de ella, adquiriendo esta última sacralidad y poder para intervenir en los asuntos humanos. Poder que es ambivalente: puede ayudar o castigar. Esta creencia se constata con los pedidos de urgente reparación de imágenes dañadas por temor a que pierdan su poder<sup>27</sup>, en observaciones verbales de no hacer una mala manipulación de la imagen porque esta se puede incomodar<sup>28</sup> o en prácticas como poner la figura de espaldas en el altar porque no atiende la demanda del devoto o ponerla cabeza para abajo hasta que cumpla lo pedido.

Un área limítrofe dentro de las especialidades de la imaginería corresponde a aquella de carácter secular relacionada con los mascarones de proa. Son figuras decorativas, generalmente talladas en madera y ornamentadas o pintadas, que llevaban antiguamente las embarcaciones en la parte alta del tajamar. Se cree que se las colocaba para proteger a la tripulación ante los desafíos del viaje, además de dar un sello distintivo a la embarcación. Artesanos del barrio de La Boca en la ciudad de Buenos Aires tallaron y pintaron dioses, ángeles, figuras zoomorfas, perfiles femeninos, complementados con escudos, el cuerno de la abundancia o volutas, entre mediados y finales del siglo XIX. Son imágenes de bulto que, por su tamaño y carácter tridimensional, podían ser vistas desde distintos puntos de vista. En su construcción se usaron maderas blandas que eran estucadas y, posteriormente, pintadas. Se empleaban colores brillantes y las pinturas se elaboraban artesanalmente. Se molían los pigmentos y se mezclaban con aceite de lino. Estas obras no correspondían a una iconografía sagrada, ni tampoco se requería una preparación espiritual o estilo de vida virtuoso para desempeñarse en la actividad. Las imágenes representaban a otras entidades del mundo natural o cultural y no reclamaban un vínculo emocional o devocional particular como las elaboradas por los santeros.

---

26 En nuestro país, sus productores han transformado la iconografía europea adoptando figuras que representan a los pobladores locales en su propio ambiente. Así: nacimientos andinos presentan cardones, llamas, vicuñas y montañas; en la región del delta del Paraná son montados en botes, y en la pampeana adquieren un carácter gauchesco mediante el despliegue de ponchos y mate. Los materiales adoptados van desde la madera de palo santo o fibra de chaguar en el norte de Salta, el asta en Entre Ríos, alambre tejido y papel maché en la ciudad de Buenos Aires, hasta el empleo de la chala del maíz coloreadas.

27 Orestes di Lullo, p. 358.

28 Ricardo González, p. 180.

## Conclusiones

Estas primeras aproximaciones ponen de manifiesto que, mayormente, los santeros no solo poseen competencias técnicas y estéticas sino, también, espirituales que les permiten establecer conexiones entre dos planos: el de la existencia cotidiana y otro extraordinario para crear sus obras. Aunque se presentan situaciones fronterizas en las que la expresión artística del mundo religioso posibilita a los autores la comunicación consigo mismos ampliando su autoconocimiento. Mientras que, en los primeros, la vivencia espiritual y la devoción orientan la creación de la obra, en el caso de artista jujeña (en la que la religiosidad es el referente de sus obras), las que guían la creación son sus manos, siendo estas depositarias del poder de representar.

Los santeros, a través de las imágenes que producen, generan un objeto concreto mediante el cual los devotos se pueden relacionar con el poder de Cristo, la Virgen y los santos y, de este modo, efectuar transacciones, mandas, ofrendas, asumir compromisos, responsabilizarse, etc. En estos procesos se observa que la imagen, por su asociación con lo que representa, adquiere los atributos de este

último. En el icono están presentes los poderes de lo representado. Esta especie de transustanciación es posible por la devoción y espiritualidad que se le reconoce a quien hace la imagen, las características icónicas de la imagen con respecto a los prototipos, en algunos casos (como en de san la Muerte) en los poderes de los materiales empleados y los propósitos en los usos de las imágenes. Esta perspectiva es, en cierta forma, afirmada por la leyenda del primer icono de Jesús, llamado Tetradiplon o Mandylion. Según la tradición, el rey Agbar de Edesa (hoy la ciudad turca de Urfa) pidió a un pintor desconocido que viajase a Tierra Santa para retratar a Jesús. Pensaba que, pudiendo ver la imagen, podía sanarse. El pintor no pudo captar la imagen al quedar en medio de una multitud que rodeaba a Cristo, pero este se secó el rostro con una toalla, dejó su imagen en el paño y se lo entregó para que lo llevara al rey para que se curase. De este modo, el paño representa la imagen y es huella (índice) de Cristo, posee atributos del referente. Perspectiva que, como se expuso, se encuentra presente entre productores y usuarios de la imaginería sacra. Cuestión que difiere profundamente de los mascarones de proa que, siendo imágenes de bulto talladas, no reclaman por parte de productores o receptores vinculaciones devocionales. De esta manera, se pueden distinguir varias perspectivas: una imaginería que representa a entidades sagradas, otra en la que las imágenes poseen poderes y una tercera de carácter secular ajena a poderes sagrados, a partir de cómo los productores se relacionan con estas imágenes en términos del sentido de la dimensión devocional que se les asigna o no.



Santa Rosa. Obra presentada en la exposición «Renacer» en el Centro de Visitantes Ledesma. Autora: Sebastiana Cristina García. Fuente: <https://www.pinterest.com/somosledesma/renacer-de-sebastiana-cristina-garcia/>

## BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun: *La vida social de las cosas. Perspectivas culturales de las mercancías*. México, Grijalbo, 1991.
- Bondar, César Iván: «Muerte, ritualización y memoria. Imágenes sobre la (re)memoración de los angelitos. Corrientes, Argentina». *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2012. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/1005>.
- Bondar, César Iván: «(Algunos) usos del hueso del angelito. Nordeste argentino y Sur del Paraguay», en *Opción, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 2014, pp. 37-59.
- Carol Paz, Jorge Luis: *La imaginería en Santiago del Estero*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1974.
- Cáceres Freyre, Julián: «Biografía de un artesano: el santero Andrés J. Arancibia», en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología 1964/1965*, pp. 115-142.
- Calzato, Walter; Sánchez Hernández, Gabriela: «Formas devocionales y catolicidad san la Muerte (Argentina)», en *Anuario Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 2008, pp. 69-86.
- Cayo, Hermógenes: *Diario de viaje de Hermógenes Cayo. El Malón de la Paz por las rutas de la Patria*. Museo de Arte Popular José Hernández. Buenos Aires, 2012. Disponible en: <http://museohernandez.org.ar> [consulta: 21/10/2015].
- Ferrando Roig, Juan: *Iconografía de los santos*. Ediciones Omega, 2011.
- García Canclini, Néstor: *Culturas populares en el capitalismo*. Grijalbo, 2002.
- Gonzalez, Ricardo: *Imágenes de dos mundos. La imaginería en la puna de Jujuy*. Buenos Aires, Fundación Espigas, 2003.
- Lanza, María Alejandra; López Mariel, Alejandra: «Arte efímero y celebraciones del calendario litúrgico en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina): la puesta en escena de altares domésticos en las fiestas de San Santiago y Santa Ana», en *Arte, Individuo y Sociedad*, 2014, pp. 505-520.
- López Breard, Miguel Raúl: *Diccionario folklórico guaraníco*. Corrientes, ed. Moglia, 2004.
- López Breard, Miguel Raúl: *Devocionario guaraní*. Santa Fe, ed. Colmegna, 1983.
- Lullo, Orestes di: «El arte religioso popular de Santiago del Estero», en *Archivos Venezolanos de Folklore*. República Argentina, 1952, pp. 352-359.
- Martínez de Sánchez, Ana María [et al.]: *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*. Buenos Aires, CONICET, 1996.
- Mascarones de Proa*. Buenos Aires, Museo de Bellas Artes Benito Quinquela Martín, 2009. Disponible en: [http://www.bueno-saires.gob.ar/areas/educacion/quinquela/pdf/2009\\_Mascaronesproa.pdf](http://www.bueno-saires.gob.ar/areas/educacion/quinquela/pdf/2009_Mascaronesproa.pdf) [consulta: 21/09/2015].
- Miranda, José: «San la Muerte», en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires, 1963, pp. 81-93.
- Panofsky, Erwin: *Estudios sobre iconología*. Madrid, Alianza, 1998.
- Ribera, Adolfo Luis; Schenone, Héctor: *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estética Facultad de Arquitectura y Urbanismo, 1948.
- Siracusano, Gabriela: *Las entrañas del arte: un relato material*. Buenos Aires, Fund. OSDE, 2008.
- Steele, Thomas J. S. J.: *Santos and Saints is a guide to New Mexican Spanish religious folk art (santos) of the last century*. Santa Fe, Ancient City Press, 1982.
- Terán, Celia; Cazzaniga, Beatriz: *Técnicas de la imaginería en el arte hispanoamericano*. Tucumán, Ediciones del Gabinete, 1993.

## **Páginas web**

<http://www.jujuyaldia.com.ar/2015/03/21/cristina-garcia-renacer-en-el-arte-mestizo-de-jujuy/> [consulta: 20/10/2015].

<http://www.autorescatolicos.org/misc10/mariavelazquez257.pdf> [consulta: 21/10/2015].

<http://www.eldiario.com.ar/diario/cultura-y-espectaculos/90481-imagineros-argentinos-y-su-aporte-a-la-cultura-popular-en-una-muestra.htm> [consulta: 20/10/2015].

<http://www.santogauchitogil.com.ar/pelicula-cortometraje-sobre-san-la-muerte-en-argentina-283/> [consulta: 01/11/2015].

# PHENOMENOLOGY OF BORDER LANDSCAPE IN THE BASQUE PYRENEES AND THE RIVERBANKS OF DOURO. A COMMON IDENTITY OR SIMILAR CULTURAL RELATIONSHIP?

Fenomenología del paisaje de frontera en los Pirineos vascos y los Arribes del Duero.  
¿Una identidad común o interrelaciones culturales similares?

Pablo M. Orduna Portús, Francisco Javier San Vicente Vicente  
y Ester Álvarez Vidaurre

«Lege zorrotza duzu ordea  
Muga hortan ezarria,  
anaiak berexten gaituena,  
hori da nigargarria.  
Zuk deraukuzun herra gaixtoa  
Ez dautzut nik ezarria,  
Nik ez deraukat bertze hobenik,  
Bai, maite Euskal-Herria».

Fernando Aire, alias 'Xalbador'. Basque bertsolaria [Cited by Gorka Aulestia Txakartegi -1995:177-]

## SUMMARY

**T**his paper is the result of an ethnographic review on the concept of border culture in two borderlands of the Iberian Peninsula: Roncal Valley and Riverbanks of Douro. The final work will set out, from a comparative perspective, the development of the identity formation process in those communities that are based on this type of frontier and peripherals territories. In both regions, ethnographic comparison can show constant values on social rituals as a result of contact between two different but neighboring cultures.

Key words: Roncal Valley; Riverbanks of Douro, Border Culture, Phenomenology of Landscape, Boundary.

## RESUMEN

Este artículo es el resultado de una revisión etnográfica acerca del concepto de cultura de frontera en dos espacios de la Península Ibérica: el Valle de Roncal y los Arribes del Duero. Se trata de exposición final desde una perspectiva comparada en la que se muestra el proceso evolutivo propio de toda conformación identitaria. Evolución particularmente especial en todas aquellas áreas fronterizas o periféricas. En ambas regiones ya señaladas, esta comparativa etnológica puede exhibir una serie de valores comunes en los ritos sociales. Todo ello es producto o resultado del contacto entre dos diferentes pero vecinas comunidades.

Palabras clave: Valle de Roncal; Arribes del Duero, Cultura de frontera, Fenomenología del paisaje fronterizo.

## 1. Concept of border

In History and Cartography, a border is a marked and defined line drawn in a map, a way of marking a separation of the others from the world<sup>1</sup>. However, in Anthropology, these limits are not only a series of landmarks, but also intangible spaces. At that level, boundary doesn't necessarily work as a distinction between cultures on both sides, but all the way around a construction of human identity<sup>2</sup>. This is where the landscape is simply a material or immaterial meeting point between groups or the same people: "Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, la mestiza under goes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war"<sup>3</sup>.

Although, in Foreign Affairs, this line becomes symbol of integration with our kin, at the same time it transforms into a separation from others by virtue of political resolutions lacking base on national identity<sup>4</sup>. Today, we see an example of this in the Crimean crisis. Such territorial dispute, Russians, Ukrainians, Tatars and others want to draw not only their own geographical and political border line but also their cultural boundaries and identity as a people. However, in many cases of conflict, the cross-borders come to serve as open spaces without any real checkpoints on service because it imposes local reality<sup>5</sup>. It is true that the acculturation and globalization process shares some of these features on the surface but examining below the appearance they are not the same. As Lee says, "cultural sovereignty is the least affected". It is clear that issues about the "adoption and absorption of cultural values are not subject simply to state policies or market forces"<sup>6</sup>.

However, for each visible border there are many invisible demarcations as well; these distinctions are based on morality, on different beliefs, on language, and worldview. In the Iberian Peninsula, visible boundaries, such as the towering Basque Pyrenees Mountains ('muga') or Riverbanks of Douro (Arribes) and Trás-os-Montes ('la raya' or 'a raia'), guard many intangible meanings as a result of the constant interaction between the community and its environment<sup>7</sup>. It can be said that the humanization of some territories like Pyrenees is an ancient reality<sup>8</sup>. Thus, for example, in the Western

1 ABRAMSON, Allen and Dimitrius Theodossopoulos (eds.). *Land, law and environment: mythical land, legal boundaries*. London: Pluto Press, 2000, pp. 1-3.

2 VIEIRA, Alberto *Bibliografias-Fronteira*. Funchal: CEHA, 2013, in <[http://www.academia.edu/3187587/Bibliografias-Terra\\_de\\_Fronteira](http://www.academia.edu/3187587/Bibliografias-Terra_de_Fronteira)>, pp. 1-7.

3 ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands. La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, p. 78.

4 BUKOWCZYK, John J., et al. *Permeable Border: The Great Lakes Region as Transnational Region, 1650-1990*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005, p. 155 y MEDINA, Eusebio. «Aportaciones sobre una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales». In *Estudios fronterizos*, 7 (13), 2006c, p. 18.

5 SAHLINS, Peter. *Boundaries. The making of France and Spain in the Pyrenees*. Los Angeles: University of California Press, 1991, p. 268.

6 CHAN, Joseph M. and Bryce T. MCINTYRE (eds.). *In search of boundaries: communication, nation-states and cultural identities*. Westport, CT: Ablex Pub, 2002, p. 67.

7 TAILLEFER, François. *Les Pyrénées: de la montagne à l'homme*. Toulouse: Privat, 1974, p. 8.

8 BARANDIARÁN, José Miguel. *Curso monográfico de etnología vasca*. Ataun: Jose Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2000, p. 31.

Pyrenean region there are cores of population in which their settlers, throughout history, have devoted themselves in an almost exclusive way to the management of their natural resources. At the same time they have given place to create territorial exchange networks with the purpose of supplying the needs of other nearby regions of the geographical surroundings. All of this has been possible as a consequence of the transmission and the maintenance of a series of common features relating to human behavior or to the ethologic of the settler in his habitat.

Nowadays, a great amount of the traditional customs belonging to the so-called 'border culture' are being lost or are modifying their metaphorical and metonymic meanings. Nevertheless, all of such human manifestations that still survive as the material and intangible result of the interrelationship of humankind with its ecological niche, reflect the adjustment of the Pyrenean inhabitants or the 'ribereños' (riverside dweller) from the Arribes to their environment and to the natural resources that surround them<sup>9</sup>. For this reason, we understand that it's of great interest to carry out studies of this phenomenon, applying fieldwork techniques used in Ethnography and Anthropology. And it's in order to analyze a culture understanding of its purpose in comprehension as the answer of the being to its world, to its transcendence and to the geographical space that gives it shelter<sup>10</sup>. From the beginning we have understood that it is possible to accomplish this kind of analysis on Anthropology of the Territory, using methods of study initiated by different authors. Of course, in fieldworks, the ethnological questionnaires have be regularly updated and based on the prism of a comparative observation as opposed to merely description. Always, the border area should be treated as a place of cultural interaction<sup>11</sup>. Definitely, the purpose of a complete study about the 'border culture' must be culminating in a total review based on a project of analysis and fieldwork of an interdisciplinary character (blending ethnography, anthropologic theory and ethno-history).

According to Aguirre, "from the human ethologic perspective it is said that humankind has always had an innate trend to occupy, delimit and defend a territory [...] taking into account the proportions of its costs against its benefits". And as the author says, "that is to say, taking into account the pos-



Float of Baztandarren Biltzarra representing a checkpoint. 2008.  
Pic: Pablo Orduna Portús

9 SANZ, Elvira. «Modelos y representaciones sociales en torno al desarrollo del Pirineo navarro». In *Lurralde: Investigación y espacio*, 32, , 2009, pp. 93-118 y MEDINA, Eusebio. «Orígenes históricos y ambigüedad de la frontera hispano-lusa (La Raya)». In *Revista de Estudios Extremeños*, 62, 2006a, pp. 713-723.

10 SANZ, Elvira. «La frontera, la casa y el valle: referentes de la sociedad pirenaica tradicional». In *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 32, 2010, p. 32.

11 QUIROGA, Anastasio, et al., *El hombre argentino. Una visión antropológica*. Buenos Aires INET, 1999, in <<http://www.oni.esuelas.edu.ar/olimpi99/libros-digitales/html/frontera.html>>

sibilities of defense in combination with the abundance of resources contained in the occupied area". However, from a cognitive-symbolic perspective of the ethno-territory, "human territoriality is defined as a habitat that is perceived and adapted culturally by a community"<sup>12</sup>. From this latter angle, the study of regional ethnography presented herein is intended to draw the attention on the urgency of characterizing the areas like the western Pyrenees or the Riverbanks of Douro and Trás-o-Montes Region. It is necessary to characterize it in terms of cultural identity prioritizing the etiologic adjustment process to the surroundings undergone by its settlers and its socio-cultural impact.

Of course, we also propose to discuss alternative socio-cultural scenarios and the options that are available for the younger population in places like our Iberian environment, conceived as a border territory. That is to say, to open a phenomenological reading of the landscape, an interpretation of the human and cultural space<sup>13</sup>. For such purposes, we must bear in mind that when a cultural group 'appropriates' a territory, it leaves 'fingerprints' of a different nature, such as material (constructions), formal (institutions) and immaterial (internal, spiritual and ideological) and fellow symbols. It identifies them as one more of the cultural indicators of the group<sup>14</sup>. That is, a border society is not characterized only by the coexistence of values and of different cultural practices in both sides of the 'line'<sup>15</sup>. On the contrary, these multicultural collectivities construct most of the variants of a same anthropologic fact managing to blend the features that join them by means of an instrumental rationality and differentiate them by different systems of foreign acculturation<sup>16</sup>. As Romero says, "in the contemporary world it has become evident that border areas are places where phenomena that differ from those corresponding to wider territorial frames are generated"<sup>17</sup>. In these 'limit' places, the author emphasizes that economic, demographic, political, sanitary and cultural aspects acquire a special intensity due to the usual traffic and mixture of populations. This is from where the interest of their evolution and the complexity of their changes comes, as well as the interest of the materialization of their study in scientific publications rigorous to the method and to a reflexive analysis. Under Romero's opinion, contrary to the current view, "concerning a somewhat 'loss of the cultural identity' under the push of a great migratory flow" in the Iberian borderlands [generally of a touristic nature], "or the noticeable rural exodus", we can hold that up to the moment "no major modifications have appeared in terms of identity conflicts"<sup>18</sup>. Although it is true that both territories (Pyrenees and Riverbanks of Douro) could be considered like permeable boundaries, open spaces on culture, history and population.

12 AGUIRRE, Ángel, et al. *La identidad de navarra*. Barcelona: Ediciones Bardenas, 1997, p. 13.

13 DUNCAN, James and Nancy DUNCAN, "(Re)reading the landscape". In *Environment and planning D: society and space*, 6, 1988, pp. 117-126 y NASH, George (ed.). *Semiotics of landscape: archaeology of mind*. Oxford: BAR International Series, 1997.

14 ALBERT, M<sup>a</sup>. Carmen. *Aculturación y competencia intercultural. Presupuestos teóricos y modelos empíricos*. San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante, 2006.

15 CORNEJO, Mónica and Ema RIBEIRO «Una fiesta y varias fronteras: los quintos de Barrancos (Portugal) y Noblejas (España)». In *Revista de antropología social*, 12, 2003, pp. 181-198.

16 TOURAINE, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble?. Egaux et differents*. Paris: Fayard, 1997, p. 224.

17 ROMERO, Sonia. «Avances de investigación. Proyecto: Perspectivas para la integración. Estudios de etnología regional. El caso Colonia-Buenos Aires». In *1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*, 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>>

18 ROMERO, Sonia. Ob. cit., 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>>.

For example, in this regard the 'frontier' mountains located between Larra and Orhi Basque peaks have been configured under the eyes of the Ethnography as a magnificent laboratory to test the anthropologic and ethnologic study of a socio-cultural organization. For this reason we thought it to be indispensable to approach the analysis of certain aspects of the integration or, like Romero says, "the persistence and continuity of economic, linguistic, social and cultural links"<sup>19</sup>. In our case, this should be done between both slopes of the range. Only with years of a 'participating observation' in the territory, it is possible to understand the highlands of the Pyrenean Basque Country as a pure and primitive place inside its collective subconscious "near the origins in which the nature, the landscape and the pre/historic cultural monuments suggest restoring evocations, at both a social and an individual level". It also allows "to composing a reality of undoubted identifying potential in an unallocated Europe". We must also bear in mind that this natural and human space, as notes, "at least until now, does not seem to have developed into a resentment dealing with a matter of nationalities in terms of exclusivity" and delimited by an international border "but rather it has accommodated in a neighborhood where every party has some demands and obtains benefits of different orders"<sup>20</sup>.

## 2. A programmed society?

From a historical perspective, the Iberian Peninsula becomes a bridge of interaction between Africa and Europe. For this one reason, its border-crosses have always been important economic regions with their stable and private or exclusive culture. This kind of area continues to redefine itself in accordance to the community needs of its settlers. Thus, we can say that the border lines act as "programmed societies". And Romero attests that in these model communities, "the consumers, even those seemingly passive, adapt their options and produce their 'own' itineraries that converge in systems of adhesions which are structured globally". Therefore, it is still possible nowadays to decipher in this context "manifestations of the 'ethnic unconsciousness'"<sup>21</sup>. A conscious unconsciousness that recognizes all like "a set of intangible elements that shape the individuals enduringly, even understanding that identity is more of a process" than of a fixed unmovable fact. However, "as regards the changes imposed by the integration" in a more globalized world, the end of the temporary lack of communication of these places along the 20th century and the arrival of new means of contacts is a reality. In the opinion of the aforementioned author, we can also subscribe to what Godelier advanced:

"...the defense of manners of thought and life which are traditional, or are considered as such, can only be achieved, paradoxically, by means of integration, migrations, the development of a market economy, etc. Communities that resist inside the global structures that threaten their identity and at the same time undermine their resistance. For this reason many of the supposedly archaic structures [...] within global processes inevitably acquire [...] a new sense. Anyhow, will it not be that the loss of part of the own identity is the price to be paid to safeguard something of own identity itself?"<sup>22</sup>.

19 ROMERO, Sonia. Ob. cit., 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>>.

20 ROMERO, Sonia. Ob. cit., 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>>.

21 ROMERO, Sonia. Ob. cit., 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>>.

22 GODELIER, Maurice. "¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?". In *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 143, 1995, p. 170.

At the first time, we need to convey, the historical origins of the border between two territories; secondly, the essential characteristics that have survived time shown troughed by reading the transition of the –human and natural- landscape<sup>23</sup>. Finally, on this way, we could identify the essential characteristics that form, under our point of view, the specific nature of border cultures in general and of the Western Pyrenean stripe or Arribes Region landmark in particular for example. We must consider, as Medina says that “ambiguity is consubstantial to borders”<sup>24</sup>. If this is true “the term ‘border’ itself refers to very different and opposite realities; referring in some cases to a barrier or a dividing line between two differentiated spaces and in others referring to the entrance door and contact with another side”. According to Medina, in the landmark or stripe, close to the political and troubled border of the brawls or conflicts there developed an osmotic, permeable border, full of meetings and of opportunities. That is the Pyrenees or the Riverbanks of Douro understood as meeting places and not as walls. This is the border of traditional smuggling and trade, of the so-called ‘comunais’, ‘passerie’, ‘facerías’, ‘parzonerías’ or ‘partzuergoak’, in spite of all external laws<sup>25</sup>. It is the human border and its tacit strategies. This way a ‘border culture’ arose<sup>26</sup>. The aforementioned culture would be characterized by “a fluid socio-cultural permeability that structures a strong symmetrical interdependence based on complementary and interdependent relations”<sup>27</sup>. However, we stand by what Medina said earlier about that anthropological concept:

“In principle, there exist manifestations that can support such a statement. We think that the concept of border culture must include more than mere complementary and interdependent relations. A border culture or subculture must contain a series of distinctive, specific elements, which distinguish it significantly from the counterfoils cultures and must be, in addition, perceived from inside and from out of its territorial area, in its specificity, both by those who form part of it and by those who do not”<sup>28</sup>.

From the initial idea that holds that “the territory works as a significant substratum in relation with the cultural behavior”, throughout the fieldwork about a boundary, the ethnographer can try to illustrate the social use that the residents of that border did with the space<sup>29</sup>. This is a territory of meeting and misunderstanding, a place of those who are equal and unequal, a space where the dialectical rela-

23 INGOLD, Tim. “The Temporality of the Landscape” In *World Archaeology*, 25 (2), 1993, pp. 24-174.

24 MEDINA, Eusebio. Ob. cit., 2006a, p. 719.

25 DUVERT, Michel, “La Douane, les frontaliers, les éleveurs en Labourd (Pays Basque nord)”. In *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 50 (1), 2005, pp. 105-169.

26 ANTUNES, M<sup>a</sup>. Dulce, “Fronteras estatales y relaciones sociales en la frontera hispano-portuguesa. El caso de Barrancos y Oliva de la Frontera”. In *Gazeta de Antropología*, 24 (2), 2008, in <<http://hdl.handle.net/10481/6965>> (accessed August 20, 2014).

27 URIARTE, Luis M<sup>a</sup>. “La Codosera: Cutura de Fronteras y Fronteras culturales”. In *Revista de estudios extremeños*, 50 (2), 1994, pp. 445-462. Cited by MEDINA, Eusebio. “Aportaciones sobre una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales”. In *Estudios fronterizos*, 7 (13), 2006c, p. 17.

28 MEDINA, Eusebio. «De la línea a la raya. Análisis comparativo sobre la identidad sociocultural en dos espacios de frontera». In Tomás Calvo, *Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España: ¿Amenaza o nueva civilización?*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2006b, pp. 358.

29 GARCÍA, José Luis. *Antropología del territorio*. Madrid: Ediciones Josefina Betancor, 1976, p. 1.



Mouth of the Bidasoa in the Bay of Hondarribia-Figuier. 2012. Pic Ester Álvarez Vidaurre

tions of a social type are tightly linked to the territorial substratum inside a series of connections tied to the concept of 'border'. It is obvious that "border cultures are originated as a consequence of contact which creates 'common areas' in the limits of the membranes of every cultural group"<sup>30</sup>. It must be borne in mind that the culture of a community arises from group interaction<sup>31</sup>. This process of cultural and group reformation occurs on the basis of a same essence of the similar group or of the identity subject to common schemes of beliefs, thought and values. They are shared experiences and part of a collective learning which are the source of a unique culture within that group. Without a group, culture cannot exist and, without a culture, a collectively community is not possible<sup>32</sup>.

As previously stated, territory and landscape become like the tactical stage of fieldwork. That is accounting for the fact that European borders are continually changing, exchanging or removing<sup>33</sup>. In

30 AGUIRRE, Ángel, et al. Ob. cit., 1997, p. 9

31 GÓMEZ, Luis H. «La participación ontológica. Una visión social de la configuración regional en el sur oriente antioqueño». In *La Sociología en sus escenarios*, 16, 2007, p. 3; AGUIRRE, Ángel and Álvaro RODRÍGUEZ (eds.). *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones*. Barcelona: Boixareu Universitaria, Marcobo, 1995, pp. 13-31 y AGUIRRE, Ángel. "Construcción cultural de la identidad social". In Dario Páez and Sabino Ayestarán, *Los desarrollos de la psicología social en España*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 1998, pp. 31-34.

32 SCHEIN, Edgar H. *La cultura organizacional y el liderazgo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1985.

33 AMILHAT-SZARY, Anne-Laure and Marie-Christine FOURNY (dirs.). *Après les frontières, avec la frontière, Nouvelles*

this volatile board game, identity and culture become the most important weapons in the hands of far border communities to defend their own personality. Nowadays, in the state border of the Pyrenees or the Arribes Region we find, together “with the local multiple, dispersed and/or fragmented identities, processes in which the border itself becomes a reference of great importance”<sup>34</sup>. Overall, limits like those planned in the Pyrenees’ Treaty and other similar agreements have become “a source of inspiration to investigate in the essence of these new ways of being part of and being located in the border”. But this encouragement doesn’t seem easy:

“...to try to construct one sole cultural identity for the whole ‘stripe’ looks impossible at first, since there are observed significant variations of this identity in different areas, at both sides of the border. Sometimes there are variations even within a same locality and among the same people. Moreover, probably the frontier identities are woven, like everywhere else, by means of a flexible game of differentiations and oppositions. And it is obvious that many of them take as reference the nearest neighbor, who does not necessarily have to be always one from the ‘other side’”<sup>35</sup>.

This is the ethnographic concept of border permeability, paradoxically based on the idea ‘us versus them’; the proximity of the strange<sup>36</sup>. Thus, the idea of boundary arises as an open construction<sup>37</sup>. It is a process of creating identity finding new stereotypes about ‘the different’<sup>38</sup>. Therefore, in a paper about any border community one should expect to test the conceptual and methodological principles surpassing all political-economic and historical exclusiveness. In this manner, it is necessary to approach issues like the following, across the ethnographic and ethno-historical amplitude. As Cohen says, “the meaning of the division is to be sought in the consciousness of those who are oriented to it, not in some abstracted collectivity”<sup>39</sup>.

### 3. A cross-sectional analysis methodology

Firstly it is necessary to observe the relationship between the inhabitants and the environment. The natural landscape and the climate offer many options to community members for their exploitation. But we must also think about the transformation and consequences that occur from human interaction with them. One of these aftermaths is the toponymy and consequently its ethnological interpretation. Another consequence could be the means of communication or the manner in which land is distributed with their populating systems: grouped, disperse and mixed. For example, dwellings reflect this in how their names relate to the place where they are located.

---

*dynamiques transfrontalières en Europe*. La Tour d’Aigues: Editions de l’Aube, 2006.

34 MEDINA, Eusebio. Ob. cit., 2006a, pp. 722.

35 MEDINA, Eusebio. Ob. cit., 2006a, pp. 722-723.

36 ALEGRÍA, Tito. “Juntos pero no revueltos: ciudades en la frontera México-Estados Unidos”. In *Revista Mexicana de Sociología*, 62 (2), 2000, pp. 89-107.

37 MELLADO, Yago. “La frontera abierta”. In *Revista CIDOB d’afers internacionals*, 82-83, 2008, pp. 179-183.

38 MITRE, Emilio, et al. *Fronteras y Fronterizos en la Historia*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997, p. 51.

39 COHEN, Anthony P. “Culture, identity and the concept of boundary”. In *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 49-62.

Within this outsider's perception view of the territory and its landscape, an anthropologist can read the meaning of how a community feels about concepts of neighborhood, village, valley, deterritorialization, region and boundary<sup>40</sup>. Intrinsic to this are perceived cases of mutual assistance or communication between neighbors beyond an international or domestic borderline<sup>41</sup>. We can give as an example the perpendicular, not parallel, distribution of Basque dialects in the border between the French and Spanish states. The same arrangement with respect to the line of demarcation is seen in the Galician-Portuguese and Astur-Leonese linguistic groups on Western Iberian-Romance languages area.

In this context a new network of cross-border relationships is woven and to understand that paradigm, it is necessary to create a comparative chart. This diagram should be a table of studies including the relationship between the valleys and villages, mutual charges and trades, family and kinship relations, rights of way and breed of animals (transhumances), bordering migrations (permanent and seasonal), smuggling ('eskupetik' or 'gaueko lana' on Basque and 'contrabando' or 'contrebande' on Romance), 'jumelages' or brotherhoods, festivities, places of worship and popular religiousness in common on both sides of the border<sup>42</sup>. But in the borderlands identity is also formed by hardship: relations in hostile periods, cross-border differences in uses and enjoyments...<sup>43</sup>

Over this set of social and cultural realities there appears a delicate issue close to the border: equal but different... feeling of being strange? As a saying of Vila de Barrancos, town situated along the Portuguese-Spanish border, reads "cada terra com o seu uso, cada roca con o seu fuso [each land its custom, each distaff its spindle]"<sup>44</sup>. It must be said that the studies would be focused on the three central topics of the investigation: the acculturation process, the metonymic image of the border and human understanding of landscape. Each of which always has implied a theoretical and methodological challenge for the investigators who have tried to approach the relation of human groups with their environment, under a compared perspective. To such an end, the anthropologic concepts of place, space and community must be analyzed as articulators of a critical discussion on the topics of collective and individual identity<sup>45</sup>. The purpose of this is to settle the principles of the study of spatial organization overcoming functional and structural frames. That is to say, to attempt the identification of the territory as a polysemic concept and as a category of phenomenological investigation inside the 'reception theory' and 'life history'<sup>46</sup>. In conclusion, to evaluate, compare and understand the use and

40 GUPTA, Akhil and James FERGUSON. «Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia». In *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 2008, pp. 233-256.

41 ORDUNA, Pablo M. «Vecindad y derecho consuetudinario: análisis de los usos y costumbres comunitarias en el Valle de Roncal». In *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, 86, 2011, pp. 147-203.

42 PERALES, José A. *Fronteras y contrabando en el Pirineo Occidental*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2004 y MEDINA, Eusebio. *Contrabando en la raya de Portugal*. Cáceres: Institución Cultural 'El Brocense', 2003.

43 DOS SANTOS, C. João. "O Reflexo das Rivalidades Luso-Castelhanas no Espaço Raiano (1165-1580)". In *Revista de Estudos Extremenos*, 48(2), 1992, pp. 377-401.

44 NAVAS, M<sup>a</sup>. Victoria. «Enunciados sentenciosos en la literatura oral de la frontera hispano-portuguesa: el ejemplo de Barrancos». In *Paremia*, 6, 1997, p. 440.

45 SANZ, Elvira. Ob. cit., 2010, pp. 11-41.

46 ÁLVAREZ, Ester. «La "reception history" y su influencia en los estudios sobre megalitismo. Nuevos enfoques

meaning of the idea of border community bearing in mind its relevance in the anthropologic discussion of the concept of place and territorial belonging<sup>47</sup>. All this is an important part of the material and intangible cultural heritage of one community.



Bunker of Línea P (Belabarze – Izaba). 2014. Pic: Pablo Orduna Portús

In response to the two selected regions, it must be emphasized how important is the geographical constraint. On Western Pyrenees, the geomorphologic and environmental frame is scattered with small semi isolated valleys giving rise to a peculiar form of management of the territory and of human acclimatization to the landscape<sup>48</sup>. In the case of the Riverbanks of the Douro it acts as a perpendicular edge between Castilian post Hercynian penepplain and depression of the Portuguese territory. So, from the bedrock of the Spanish North Plateau until the Portuguese depression there's a difference of about one hundred meters of height. But, for paragon, do these geomorphologic features have influence on the construction of the cultural paradigm of each territory?

---

historiográficos». In *Memoria y civilización*, 11, 2008, pp. 33-61 y ÁLVAREZ, Ester. «Historia de la percepción y memoria cultural: Influencia en los estudios arqueológicos». In *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18, 2010, pp. 182-189.

47 MITRE, Emilio, et al. *Ob. cit.*, 1997.

48 MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo. «Reflexiones sobre el paisaje». In Nicolás Ortega, *Estudios sobre historia del paisaje español*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pp. 13-19.

To determine this, in studies is necessary to analyze the current evolution of the cultural indicators inside the traditional populations seated in it, attending to the following: its demographic consolidated community, reinforcement of the ecologic niche, ethno-economy, ethno-social structure, ethnology, spatial organization, common law and superstructure (language, beliefs, collective customs and historical images)<sup>49</sup>.



Border pastures (Lúthoa – Uztarroze). 2009. Pic: Pablo Orduna Portús

A special emphasis must be given to the anthropologic indicators of the ethno-territory or socio-cultural habitat. We understand that the study of any socio-cultural relation of a human group has been based on the anthropologic understanding that its members have of territoriality. And this must be like that due to the fact that the territory is the necessary spatial substratum of any human relation, and even more so, if it is a border population. Humankind never accedes to this substratum directly, but rather through a significant production. And this isn't determined by the physical condition of the territory where the community is located<sup>50</sup>. That is to say that "between the environment and human activity there is always an average term which depends on a series of ethical, cultural and spiritual values". This cultural frame determines the way that human landscape must cross from the logical

49 AGUIRRE, Ángel, et al. Ob. cit., 1997, p. 12.

50 GARCÍA, José Luis. Ob. cit., 1976, p. 13.

objectivity up to the mental and significant structures that sustain and humanize it<sup>51</sup>. At this point, the metaphysical level acquires a decisive impact over a conception of one's self, the group identity and the perception of the settlement: 'proxemics'<sup>52</sup>.

Therefore, always, the investigation of the social use of space, 'kinesics', will include one analysis of body language as opposed to its spatial contour and the relation of the geographical context across the community and its organization. In García's words, "two difficulties appeared at the time of approaching this investigation: a conceptual and a methodological one"<sup>53</sup>. The first difficulty forces us to precise the notion of territoriality as a place of socio-cultural meeting. For this reason, before carrying out a relevant fieldwork it is necessary to delimit and to clarify the concepts of 'territoriality', 'border' and 'border culture'<sup>54</sup>. The second difficulty is of a methodological order and deals with the need to define the form in which territorial guidelines have to be observed in order to draw a comparative map of the territorial habits. For example, in the peninsula, is appropriate to see if it's reflected in both slopes of the Pyrenees or in both Riverbanks of the Douro.



Boundary stone of the Piedra de San Martín. 2011. Pic: Pablo Orduna Portús

51 GARCÍA, José Luis. Ob. cit., 1976, pp. 13-14.

52 HALL, Edward T. *The Silent Language*. Greenwich (Conn.): Fawcett, 1968, pp. 68-71. Y NAVARRO, Pedro. «Las viejas fronteras revisitadas: problematizando la formación territorial de los bordes de los Estados-nación latinoamericanos a través del caso de la Norpatagonia Argentina». In *Antíteses*, 4 (8), 2011, pp. 432-439.

53 GARCÍA, José Luis. Ob. cit., 1976, pp. 19-20.

54 STAVANS, Ilan. *Border Culture*. Santa Barbara (CA): ABC-CLIO, 2010.

Likewise, it became necessary to produce an update of the anthropologic studies of territoriality and of the border in general to allow a comparative analysis with those carried out in other continents. All of this facilitates ultimately the combination of the investigation methods based on 'participating observation', survey (both direct and indirect) and collection of extra documentation. The questions relating to the ethology of the changes inside the populations must be carried out by means of a survey. For such purposes, it was necessary to determine which different 'population groups' should be investigated in those regions to select the suitable and particular questions to be made for each survey. Besides, the researchers must be in relation with the environment, the border, their toponymy and the personal information of every informant. In tandem with this, the designed survey could focus on issues such as the relationship between the inhabitant and the environment, the community's sense of space, the communal concept as opposed to the individual one. Finally, it is necessary to place emphasis on cross-border relations and the concept of 'vicinity' as origin of territorial administration – local government and common law<sup>55</sup>. Of course, the information obtained for the survey directly must be completed through unpublished documentation including photographic, graphical and written information. These data become a polysemic ethnological fact (material and intangible): in conclusion, a 'border footprint'.

#### 4. The mountain in front of the river along the border

Is an example, from a historical and anthropological point of view, the relationship between the two banks of the Spanish-Portuguese boundary along Castile and Leon, Extremadura and Eastern Portugal has a similar behavior when it comes to land use. Cognitive and metacognitive creations of social groups that inhabit both banks of the Douro River contain more similarities than differences. The traditional architecture is a clear case or example of the cultural richness that single out the borderland of the Riverbanks of Douro and Trás-os-Montes<sup>56</sup>. The architecture is characterized by the use of stone as the main architectural element. The dry stone constructions become the quintessential architectural model in these villages. They appear as a hallmark throughout the landscape defining and combining the territory. Thus, the creation of space is produced by the union of nature and man. In that way, it makes the visual and spatial planning as a unifying element of its architecture. Through the stone, the settler of this land sets his public and private human space. In short, the stone disseminated in the environment serves to order the landscape and the community within it.

This constructive symbiosis between two border sides also occurs in the Basque mountains between the Roncal Valley and Basabürüa (Soule). In this area the buildings, eminently Pyrenean, are in a hip or gable roof or sloping roof and grouped into neighborhoods more or less contiguous. The internal layout was designed not only to be used as a residential space but also as agriculture and livestock areas. Likewise, homes have outbuildings destined for different development and production of products<sup>57</sup>.

We see the similarities of the use of spaces from a functional and symbolic view within architectural spaces is one of the connecting links. The house is the hub where the nuclear family and productive

55 ORDUNA, Pablo M. Ob. cit., 2011, pp. 147-203.

56 EREN. *Proyecto BIOURB. Diversidad bioconstructiva transfronteriza, edificación bioclimática y su adaptación a la arquitectura y urbanismo moderno*. In <<http://www.biourb.net/proyecto>>.

57 BARANDIARÁN, José Miguel and Ander MANTEROLA (eds.). *Atlas Etnográfico de Vascona. Casa y familia*. Bilbao: Etniker Euskalerrria and Labayru Ikastegia, 2011, pp. 209-223.

life have its center. It's the place where the family as a distinct social entity takes decisions related to their production and housing world. That is, the family becomes "an organic unity" where members, according to Wathmore, "occupy very different positions [...] structured by social relations of power" that reinforce the productive and social system of these semi-isolated and autarkic settings<sup>58</sup>.

In this physical and symbolic complex symbiosis of meanings and beliefs a cultural mutation occurs. The house becomes a social module attached to the community by belonging to the same social entity by criteria of coexistence among its members. However, while the Basque Pyrenean rural house gets to have legal personality, in the Douro River bordering counties it is not so. In the riversides of Arribes Region, their view is more limited. The core of the home is designed as a place for family accommodation which must be maintained and strengthened as far as possible. However, the bond to the building does not last if the situation requires or compels abandonment for socioeconomic reasons.



Juantipo Benta (Izaba). On the way to the border. 2012. Pic: Pablo Orduna Portús

It is true that in scenes of Pyrenean and Spanish-Portuguese frontiers, the family is conceived as a network of inter-relationships established in a single house that encompasses over three generations and even their servants. However, in the Basque case, its defense and maintenance of respect are required. The group or lineage is identified with the house and has a point of reference, rest and privacy from the outside world. It is the family and their cohorts who possess the right to use the property of

58 WATHMORE, Sara J. "¿Ciclo Vital o patriarcado?: cambios en las divisiones del trabajo en la explotación agraria familiar por razón del sexo". In *Revista de Estudios Agrosociales*, 147, 1989, p. 9.

the house. In turn, the belonging to it, and therefore to the neighborhood, which gives them access to communal rights and obligations and their uses in the village. Hence the members of a house prioritize defense of their prestige rather than the honor of the society to which they belong as a whole. On this custody of honor the memory of blood and ancestry has a major role. The elders continue to actively participate according to their capabilities in daily chores until they can fend for themselves. Their turn to break their role remains active as vehicle of cohesion and acculturation for the younger generations<sup>59</sup>.



International footbridge on the Duero (Arribes) 2013. Pic: Fco. Javier San Vicente

Definitely, at both borderlands, one of the elements that characterize the landscape, and one of the first to be identified, is the isolated countryside dwellings (huts). On the shores of Douro, they are called 'chozos' or 'guardaviñas' on the Spanish side and 'collide' or 'choupana' in the Portuguese. This primitive structure encloses a system of values and meanings beyond their own material and pastoral record. The presence is documented from going back to Roman sources, where they were already described<sup>60</sup>. In the Pyrenean case, it is true that on the side of Soule the hamlets ('baserriak') predominate scattered throughout the territory, while on Roncal Valley the main houses are grouped in

59 SAN VICENTE, Francisco J. *Análisis cultural del territorio a través del patrimonio etnológico. Tutela, gestión y desarrollo: el Noroeste de La Ramajería*. Salamanca: Ph.D. dissertation, Universidad de Salamanca, 2011.

60 VITRUVIO, Marco L. *Los diez libros de arquitectura*. Torrejón de Ardoz: Akal D.L., 1987 [27-23 a.C.].

villages<sup>61</sup>. On the southern slope, this habitat kind is supplanted in rural spaces of work by the model 'borda' or summer construction. However, on both sides of the ridge, small shepherd huts ('txolak', 'olhak') are built in height mountain passes. In the Castilian Plateau and in the Pyrenees shelters are built in direct response to hostile external climate. These constructions act as a mere control of a minimal protection space. Their most basic arrangements and identical morphology are located within the primitive architectures. As such, they have been frequently used as a symbol of the original architecture of these places, exemplifying the earliest human settlements. Without doubt, the most basic forms of this type of shelter are pastoral, which have been already systematically studied. These huts are the background and origin of the so-called 'round house'<sup>62</sup>.

It's certain that actually the mental, symbolic and conceptual evolution of existing cultural heritage in these frontier regions is a delicate matter. In both areas there is a systematic abandonment and transformation of traditional production models. Agricultural, cattle and craft systems are directly associated with their tangible and intangible cultural heritage. This occurs evenly in all three states covering our comparison: Portugal, Spain and France. We can say that all this is due to the modernization of its agricultural and livestock structures. Also, in this process of transformation there has been an active agent: the influence of a globalized urban model as final axis of social contacts of these populations<sup>63</sup>.

Are perhaps the habits and traditions radically different on both sides of any borderline? Or, despite globalization, have had a similar running even today. This question requires reviewing the methodological paradigm for analyzing the concepts of border, boundary and frontier. And, of course, oblige to study the context in detail and avoid general classifications, in the aim of understanding their significance in each collective imaginary. Thus, the comparison of any different realities and interpretations in the same cultural and physical context could permit to come up with the hypothesis of the existence of differentiated processes of acculturation. Maybe, the evolutionary process of adjustment to changing present could be a consequence of a series of particular causes that have meant the birth of cultural differences in the same ethnic realities. However, at the same time, it gave place to the consolidation of basic similarities derived from the 'past memory' and the development of the present in the context of a pre and post border reality.

This one allows to step forward in the knowledge of a border culture and to comprehend its present reality, while understanding its future from a wider perspective in its approach<sup>64</sup>. Therefore, 'conceptually' it may provide the chance to accurately define the concepts originally indicated as starting point: 'border', 'identity', 'community' and 'collective memory'. In a 'prescriptive level' it would be possible to formulate expositions of analysis. But this inquiry must be based on a good study of the state of the matter that in a 'descriptive level' meant the possibility of describing a community image that is slowly fading away in the context of an unlock European Union without internal borders or fron-

61 BARANDIARÁN, José Miguel and Ander MANTEROLA (eds.). Ob. cit., 2011, pp. 209-223.

62 CRUZ, Pedro Javier, 2010, «Ensayo de tipología de las construcciones secundarias en piedra seca en las arribes del Duero salmantinas». In *Estudios del Patrimonio Cultural*, 4: 5-24, in <http://www.sercam.es/fotos/revista/01-EPC04-ensayo%20de%20tipolog%C3%ADa.pdf>; GARCÍA Y BELLIDO, Antonio. «La casa redonda en la Península Ibérica». In *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 23 (1-2), 1967, pp.: 50-53 y GIESE, Wilhelm. "Los tipos de la casa de la Península Ibérica", *Revista de Dialectología y tradiciones Populares*, 7 (4), 1951, pp. 586-594.

63 SAN VICENTE, Francisco J. Ob. cit., 2011.

64 URIARTE, Luis M<sup>º</sup>. «La Codosera: Cultura de Fronteras y Fronteras culturales». In *Revista de estudios extremeños*, 50 (2), 1994, pp. 445-462.

tier posts<sup>65</sup>. The result has be a normative analysis, from a theoretical and comparative point of view, of two population groups without obviating the critical reflection of data, hence avoiding a merely descriptive process.

---

65 NEWMAN, David. "Borders and Bordering Towards an Interdisciplinary Dialogue". In *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 2006, pp. 171-186.



International gorge on the banks of the Douro (Arribes). 2013. Pic: Fco. Javier San Vicente

## 5. Phenomenology of border landscape

We believe that the implementation of a fieldwork project means introducing the concept of 'landscape phenomenology inside the border territory' in the studies that develop in the aforementioned areas. That is, taking into account the perception of human landscape from the point of view of the Anthropology of the Territory<sup>66</sup>. The attraction for the forms of organization of the space and for the perception of the environment in border societies has also turned into a fruitful field for the ethnographic investigation of rite and collectivity.

Clearly is possible to observe the extent to which the differences as to the method of defining and the way of approaching the relation human/environment could continue being patent in accordance to the theoretical tendency that orientated the research. This occurs if we understand the landscape as a land extension, but considered in its cultural aspect. This way, we discover that, apart from its physical reality, it provides much more for the understanding of a society<sup>67</sup>. In other words, we get to consider it as a cultural construction<sup>68</sup>. This statement emphasizes one of the main features referred to in the investigation: the subjective and cultural nature of the landscape and more if it is on the border<sup>69</sup>. It is not only a tangible entity formed by bio-geographic elements, but it is also subject to a process of perception with a personal and social valuation that construes it as a collective construction<sup>70</sup>. That is to say, the landscape exists because it's perceived and put into context by people<sup>71</sup>. Therefore the landscape is the result of a concrete environmental frame shaped by human action which, at the time, is based on a particular conception of space. For this reason it is to be analyzed as something changeable, affected by transformation dynamics which are not only physical but also anthropological<sup>72</sup>.

As a derivation of these considerations, it is possible to establish two routes for its study: the historical-social one and the phenomenological one<sup>73</sup>. The historical-social route grants special attention specifically to the socio-economic forms taken as determinant for the configuration of the landscapes and for their evolution throughout time. At the same time, the phenomenological route emphasizes

---

66 BENDER, Barbara. "Contested landscapes: medieval to present day". In Victor Buchli, *The material culture reader*. Oxford: Berg, 2002, pp. 141-174.

67 ÁLVAREZ, Ester. Ob. cit., 2010, pp. 185-189.

68 MADERUELO, Javier. *El paisaje: arte y naturaleza*. Huesca: Diputación de Huesca, 1997 y UCKO, Peter J. and Robert LAYTON (eds.), *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*. London: Routledge, 1999.

69 DESCOLA, Philippe. *Antropología de la Naturaleza*. Lima, Institut français d'études andines – IFEA: Lluvia editores, 2003 y DESCOLA, Philippe. *Par-delà la nature et cultura*. Paris: Gallimard, 2005.

70 MADERUELO, Javier. Ob. cit. 1997, p. 101 y WATSUJI, Tetsuro. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 24.

71 MUÑOZ DE ESCALONA, Francisco, «Para una introducción a la microeconomía del paisaje». In *Contribuciones a la Economía*, 2004, in <<http://www.eumed.net/ce/2004/fme-paisaje.htm>> y VAN DOMMELEN, Peter. "Exploring everyday places and cosmologies". In Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 277.

72 MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo. Ob. cit., 2002, pp. 17-19.

73 ÁLVAREZ, Ester. Ob. cit., 2008, pp. 33-61 y ÁLVAREZ, Ester. Ob. cit., 2010, pp. 173-197.

the meaning and the intentionality; considering the landscape to be a symbolic and social construction, like a personal or group experience<sup>74</sup>. In our opinion, a conjugation of both theories allows an analysis about the behavior of a border society and its adequacy to its 'limit space' to different scales (micro, semi-micro and macro). Because of it, the frontier territory is a dynamic and interactive element that has influenced the evolution of the societies that inhabit it<sup>75</sup>. Its study sets out from the point of view of the braudeliene *longue durée*<sup>76</sup>. On the far and outlying 'border wall', if memory has a preference for getting fixed geographically, the landscape will constitute one of the realities that better reflect cultural reminiscence: "the boundary is part of a complex narrative itself that shapes the collective memory"<sup>77</sup>. The ideological landscape of a country community and its "places for memory" often form part of the visible rural and traditional society, and materialize the 'world view' of different ethnic groups. Because of this, always, the need to 'read' the landscape and the world in terms of perception and of expression of materialization of polysemic meanings has been observed<sup>78</sup>.



The peripheral territory of the Arribes of Duero. 2013. Pic: Fco. Javier San Vicente

74 ASHMORE, Wendy and A. Bernard KNAPP (eds.). *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 3-18.

75 WIDDIS, Randy W. "Crossing an Intellectual and Geographical Border: The Importance of Migration in Shaping the Canadian-American Borderlands at the Turn of the Twentieth Century". In *Social Science History*, 34 (4), 2010, pp. 445-497.

76 BRAUDEL, Fernand, *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.

77 MAIRAL, Gaspar, "Memoria de una frontera pirenaica". In *Revista de antropología social*, 3, 1994, p. 22.

78 ÁLVAREZ, Ester. Ob. cit., 2008, pp. 33-61.

## 6. Final assessment

Today, in Western Europe, these peripheral and disadvantaged rural areas need to build an image that gives them a stronger identity. This new reality must be related, on the one hand, to their historical memory and the cultural heritage and, on the other hand, to the human landscape of the territory<sup>79</sup>. For this reason, we think that the particular example of the ethnographic and comparative studies carried out over two border territories and over their reinterpretation can be a good sample of the options that this type of theoretical postulates offer. To be precise, we refer to the manifestation of a common ethos; something characteristic and typical of all border communities. The essence of this particular spirit resides at par in ambiguity and in the polysemic discourse from the concept of spatial or material boundary until the symbolic or ideal perception of the borderland<sup>80</sup>. Definitely, the border concept leads us to consider the symbolic conception of space. It forces us to create an ethnographic dimension of the 'other' in a dialogue with the metaphysical identity of community<sup>81</sup>.



Bridge over the internal border between Cantabria and Asturias. 2014. Pic: Pablo Orduna Portús

79 MIR, Conxita. «Historia, patrimonio y territorio: políticas públicas de memoria en el frente del Segre y la frontera pirenaica catalana». In *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, 6, 2006, in <<http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d009.pdf>>.

80 PERALES, José A. Ob. cit., 2004, pp. 59-65.

81 LISÓN, Carmelo. «Antropología de la Frontera». In *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 75-104.

In the Basque dialect of Roncal Valley a saying asserts “dina abañó, dina urrin” [so close, yet so far]. In a certain way, the adage refers to those things that being close feel nevertheless distant and vice versa. That’s the feeling often perceived about the ‘other’ on both sides of a boundary. However, this common collective identity is shaped closely linked both by the territory and by a series of invisible, but very real, ties inside each of the communities like boundary stones themselves. At this moment, the zipper effect at the border is broken because of the great capacity for resilience to adversity that characterizes these communities. In conclusion, we are in the presence of a “live border”. In either case, we are faced with an overlapping of two old international boundaries where constant processes of cultural accumulation occur.

**Orduna Portús, Pablo M.**

**Professor at Universidad Internacional de La Rioja  
Independent researcher at Etniker and Red Cultural-Kultursarea**

**San Vicente Vicente, Francisco Javier**

**Independent researcher at Red Cultural-Kultursarea**

**Álvarez Vidaurre, Ester**

**Independent researcher at Etniker**

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Abramson, Allen and Dimitrius Theodossopoulos (eds.). *Land, law and environment: mythical land, legal boundaries*. London: Pluto Press, 2000.
- Aguirre, Ángel. «Construcción cultural de la identidad social». In Dario Páez and Sabino Ayestarán, *Los desarrollos de la psicología social en España*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 1998, pp. 31-34.
- Aguirre, Ángel and Álvaro Rodríguez (eds.). *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones*. Barcelona: Boixareu Universitaria, Marcobo, 1995.
- Aguirre, Ángel, et al. *La identidad de navarra*. Barcelona: Ediciones Bardenas, 1997.
- Albert, M<sup>a</sup>. Carmen. *Aculturación y competencia intercultural. Presupuestos teóricos y modelos empíricos*. San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante, 2006.
- Alegría, Tito. «Juntos pero no revueltos: ciudades en la frontera México-Estados Unidos». In *Revista Mexicana de Sociología*, 62 (2), 2000, pp. 89-107.
- Álvarez, Ester. «La "reception history" y su influencia en los estudios sobre megalitismo. Nuevos enfoques historiográficos». In *Memoria y civilización*, 11, 2008, pp. 33-61.  
— «Historia de la percepción y memoria cultural: Influencia en los estudios arqueológicos». In *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18, 2010, pp. 173-197.
- Amilhat-Szary, Anne-Laure and Marie-Christine Fourny (dirs.). *Après les frontières, avec la frontière, Nouvelles dynamiques transfrontalières en Europe*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 2006.
- Antunes, M<sup>a</sup>. Dulce. «Fronteras estatales y relaciones sociales en la frontera hispano-portuguesa. El caso de Barrancos y Oliva de la Frontera». In *Gazeta de Antropología*, 24 (2), 2008, in <<http://hdl.handle.net/10481/6965>> (accessed August 20, 2014).
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Ashmore, Wendy and A. Bernard Knapp (eds.). *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- Aulestia, Gorka. *Improvisational Poetry from the Basque Country*. Reno: University of Nevada Press, 1995.
- Barandiarán, José Miguel. *Curso monográfico de etnología vasca*. Ataun: Jose Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2000.
- Barandiarán, José Miguel and Ander Manterola (eds.). *Atlas Etnográfico de Vascona. Casa y familia*. Bilbao: Etniker Euskalerrria and Labayru Ikastegia, 2011.
- Bender, Barbara. "Contested landscapes: medieval to present day". In Victor Buchli, *The material culture reader*. Oxford: Berg, 2002, pp. 141-174.
- Braudel, Fernand, *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.
- Bukowczyk, John J., et al. *Permeable Border: The Great Lakes Region as Transnational Region, 1650-1990*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.
- Cohen, Anthony P. "Culture, identity and the concept of boundary". In *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 49-62.
- Cornejo, Mónica and Ema Ribeiro «Una fiesta y varias fronteras: los quintos de Barrancos (Portugal) y Noblejas (España)». In *Revista de antropología social*, 12, 2003, pp. 181-198.
- Cruz, Pedro Javier, 2010, «Ensayo de tipología de las construcciones secundarias en piedra seca en las arribes del Duero salmantinas». In *Estudios del Patrimonio Cultural*, 4: 5-24, in <<http://www.sercam.es/fotos/revista/01-EPC04-ensayo%20de%20tipolog%C3%ADa.pdf>> (accessed August 20, 2014).
- Chan, Joseph M. and Bryce T. McIntyre (eds.). *In search of boundaries: communication, nation-states and cultural identities*. Westport, CT: Ablex Pub, 2002.
- Descola, Philippe. *Antropología de la Naturaleza*. Lima, Institut français d'études andines – IFEA: Lluvia editores, 2003.  
— *Par-delà la nature et cultura*. Paris: Gallimard, 2005.
- Dos Santos, C. João. "O Reflexo das Rivalidades Luso-Castelhanas no Espaço Raiano (1165-1580)". In *Revista de Estudios Extremeños*, 48(2), 1992, pp. 377-401.

- Duncan, James and Nancy Duncan, "(Re)reading the landscape". In *Environment and planning D: society and space*, 6, 1988, pp. 117-126.
- Duvert, Michel, "La Douane, les frontaliers, les éleveurs en Labourd (Pays Basque nord)". In *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 50 (1), 2005, pp. 105-169.
- EREN. Proyecto BIOURB. Diversidad bioconstructiva transfronteriza, edificación bioclimática y su adaptación a la arquitectura y urbanismo moderno. In <<http://www.biourb.net/proyecto>> (accessed May 4, 2014).
- García y Bellido, Antonio. «La casa redonda en la Península Ibérica». In *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 23 (1-2), 1967, pp. 50-53.
- García, José Luis. *Antropología del territorio*. Madrid: Ediciones Josefina Betancor, 1976.
- Giese, Wilhelm. «Los tipos de la casa de la Península Ibérica», *Revista de Dialectología y tradiciones Populares*, 7 (4), 1951, pp. 586-594.
- Godelier, Maurice. «¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?». In *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 143, 1995, pp. 161-179.
- Gómez, Luis H. «La participación ontológica. Una visión social de la configuración regional en el sur oriente antioqueño». In *La Sociología en sus escenarios*, 16, 2007, pp. 1-25.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. «Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia». In *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 2008, pp. 233-256.
- Hall, Edward T. *The Silent Language*. Greenwich (Conn.): Fawcett, 1968.
- Ingold, Tim. "The Temporality of the Landscape" In *World Archaeology*, 25 (2), 1993, pp. 24-174.
- Lisón, Carmelo. «Antropología de la Frontera». In *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 75-104.
- Maderuelo, Javier. *El paisaje: arte y naturaleza*. Huesca: Diputación de Huesca, 1997.
- Mairal, Gaspar, «Memoria de una frontera pirenaica». In *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 11-26.
- Martínez de Pisón, Eduardo. «Reflexiones sobre el paisaje». In Nicolás Ortega, *Estudios sobre historia del paisaje español*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pp. 13-24.
- Medina, Eusebio. *Contrabando en la raya de Portugal*. Cáceres: Institución Cultural 'El Brocense', 2003.
- «Orígenes históricos y ambigüedad de la frontera hispano-lusa (La Raya)». In *Revista de Estudios Extremeños*, 62, 2006a, pp. 713-723.
- «De la línea a la raya. Análisis comparativo sobre la identidad sociocultural en dos espacios de frontera». In Tomás Calvo, *Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España: ¿Amenaza o nueva civilización?*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2006b, pp. 351-361.
- «Aportaciones sobre una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales». In *Estudios fronterizos*, 7 (13), 2006c, pp. 9-27.
- Mellado, Yago. «La frontera abierta». In *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 82-83, 2008, pp. 179-183.
- Mir, Conxita. «Historia, patrimonio y territorio: políticas públicas de memoria en el frente del Segre y la frontera pirenaica catalana». In *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, 6, 2006, in <<http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d009.pdf>> (accessed August 20, 2014).
- Mitre, Emilio, et al. *Fronteras y Fronterizos en la Historia*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997.
- Muñoz de Escalona, Francisco, «Para una introducción a la microeconomía del paisaje». In *Contribuciones a la Economía*, 2004, in <<http://www.eumed.net/ce/2004/fme-paisaje.htm>> (accessed August 20, 2014).
- Nash, George (ed.). *Semiotics of landscape: archaeology of mind*. Oxford: BAR International Series, 1997.
- Navarro, Pedro. «Las viejas fronteras revisitadas: problematizando la formación territorial de los bordes de los Estados-nación latinoamericanos a través del caso de la Norpatagonia Argentina». In *Antíteses*, 4 (8), 2011, pp. 427-454.
- Navas, M<sup>a</sup>. Victoria. «Enunciados sentenciosos en la literatura oral de la frontera hispano-portuguesa: el ejemplo de Barrancos». In *Paremia*, 6, 1997, pp. 339-444.

- Newman, David. "Borders and Bordering Towards an Interdisciplinary Dialogue". In *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 2006, pp. 171-186.
- Orduna, Pablo M. «Vecindad y derecho consuetudinario: análisis de los usos y costumbres comunitarias en el Valle de Roncal». In *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, 86, 2011, pp. 147-203.
- Perales, José A. *Fronteras y contrabando en el Pirineo Occidental*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2004.
- Quiroga, Anastasio, et al., *El hombre argentino. Una visión antropológica*. Buenos Aires INET, 1999, in <<http://www.oni.escuelas.edu.ar/olimpi99/libros-digitales/html/frontera.html>> (accessed April 29, 2014).
- Romero, Sonia. «Avances de investigación. Proyecto: Perspectivas para la integración. Estudios de etnología regional. El caso Colonia-Buenos Aires». In *1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*, 1998, in <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-9.htm>> (accessed August 20, 2014).
- Sahlins, Peter. *Boundaries. The making of France and Spain in the Pyrenees*. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- San Vicente, Francisco J. *Análisis cultural del territorio a través del patrimonio etnológico. Tutela, gestión y desarrollo: el Noroeste de La Ramajería*. Salamanca: Ph.D. dissertation, Universidad de Salamanca, 2011.
- Sanz, Elvira. «Modelos y representaciones sociales en torno al desarrollo del Pirineo navarro». In *Lurralde: Investigación y espacio*, 32, , 2009, pp. 93-118.
- «La frontera, la casa y el valle: referentes de la sociedad pirenaica tradicional». In *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 32, 2010, pp. 11-41.
- Schein, Edgar H. *La cultura organizacional y el liderazgo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1985.
- Stavans, Ilan. *Border Culture*. Santa Barbara (CA): ABC-CLIO, 2010.
- Taillefer, François. *Les Pyrénées: de la montagne à l'homme*. Toulouse: Privat, 1974.
- Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble?. Egaux et différents*. Paris: Fayard, 1997.
- Ucko, Peter J. and Robert Layton (eds.), *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*. London: Routledge, 1999.
- Uriarte, Luis M<sup>a</sup>. «La Codosera: Cultura de Fronteras y Fronteras culturales». In *Revista de estudios extremeños*, 50 (2), 1994, pp. 445-462.
- Van Dommelen, Peter. "Exploring everyday places and cosmologies". In Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 277-285.
- Vieira, Alberto *Bibliografias-Fronteira*. Funchal: CEHA, 2013, in <[http://www.academia.edu/3187587/Bibliografias-Terra\\_de\\_Fronteira](http://www.academia.edu/3187587/Bibliografias-Terra_de_Fronteira)> (accessed April, 29, 2014).
- Vitruvio, Marco L. *Los diez libros de arquitectura*. Torrejón de Ardoz: Akal D.L., 1987 [27-23 a.C.].
- Wathmore, Sara J. «¿Ciclo Vital o patriarcado?: cambios en las divisiones del trabajo en la explotación agraria familiar por razón del sexo». In *Revista de Estudios Agrosociales*, 147, 1989, pp. 7-43.
- Watsuji, Tetsuro. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Widdis, Randy W. "Crossing an Intellectual and Geographical Border: The Importance of Migration in Shaping the Canadian-American Borderlands at the Turn of the Twentieth Century". In *Social Science History*, 34 (4), 2010, pp. 445-497.

# LAS IGLESIAS MONOLÍTICAS DE LALIBELA EN ETIOPÍA, PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

Mario Sanz Elorza



La ciudad de Lalibela, al pie de las montañas de Lasta

## Introducción

**L**alibela es una ciudad aislada y extraña situada en el corazón de las Tierras Altas de Etiopía, en la provincia de Amhara, a 2630 m de altitud al pie de las montañas de Lasta, que en su punto culminante alcanzan los 4284 m. Pero lo que hace a Lalibela un lugar único en el mundo es su conjunto de iglesias monolíticas excavadas en la roca, declaradas Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 1978. Hasta no hace mucho era prácticamente inaccesible, necesitándose al menos cuatro días de recorrido en mula desde Dessie, que era hasta donde llegaba la carretera más próxima. En 1950 se habilitó una pista para vehículos de motor. No obstante, la situación ha cambiado gracias a la reciente remodelación del aeropuerto, que dispone de una nueva pista de aterrizaje asfaltada, y a la construcción de una carretera de 25 km de no muy buena composición, pero al menos transitable para todo tipo de vehículos, que conecta el aeropuerto con la ciudad.

Hasta mediados del siglo xx, la ciudad estaba formada por grupos de casas circulares de piedra y techo de paja, de dos pisos: el inferior para los animales y el superior para vivienda de las personas. Estaban habitadas principalmente por sacerdotes. En la actualidad se encuentran casi todas des-



Lalibela, típicas casas circulares de piedra y tejado de paja

habitadas y, en cambio, se han levantado numerosas infraviviendas con las paredes de adobe y las cubiertas de chapa o fibrocemento que se intercalan con edificios construidos al estilo convencional en occidente, de varias plantas, en su mayoría establecimientos hoteleros destinados a acoger a los turistas que, cada vez en mayor número, se acercan a Lalibela.

Pese a estos avatares urbanísticos, la suerte de las iglesias permanece intacta. Las iglesias de Lalibela no son pequeños santuarios rupestres, sino grandes templos, algunas de más de diez metros de altura, excavadas en la roca por debajo del nivel del terreno y comunicadas por un laberinto de zanjas, túneles y pasadizos en cuyos laterales, a su vez, se encuentran excavadas tumbas, catacumbas y celdas de ermitaño. Es como un pueblo subterráneo tallado con asombrosa precisión y detalle, que resulta sobrecogedor cuando es visitado. Y ciertamente, si es posible la existencia de algún lugar que pudiera hacer pensar en una intervención sobrenatural, ese lugar bien podría ser Lalibela. La creación de esta ciudad de iglesias sigue siendo un misterio, envuelta en una áurea legendaria. Pero, antes de abordar las leyendas sobre su origen, es necesaria una breve introducción histórica.

### Reseña histórica

A pesar de haber sido un lugar de peregrinación ampliamente conocido en Etiopía, solo unas pocas menciones de Lalibela llegaron a Occidente antes del siglo *xvi*. En 1523, el veneciano Alessandro Zorzi la menciona en una obra llamada *Itinerarios* como un gran lugar de peregrinaje, a partir de la información facilitada por un religioso franciscano. Previamente, en el siglo *xiii*, el armenio Abu Salih habló de dos iglesias dedicadas a san Jorge y san Miguel, donde los reyes etíopes eran coronados. Otras fuentes, como la *Historia de los patriarcas de Alejandría*, mencionan la existencia de grandes y

maravillosas iglesias en Roha<sup>1</sup>. El primer europeo que conoció directamente Lalibela fue el sacerdote portugués Francisco Álvares en 1521, autor del libro *Preste Juan de la Indias*<sup>2</sup>, a quien debemos la primera descripción de las iglesias, dudando él mismo de que sus compatriotas le creyeran: «Me cansaba escribir más de estas maravillas, puesto que me parecía que me acusarían de falsedad [...] hay mucho más de lo que ya he escrito, y lo he dejado para que no me acusen de decir mentiras». En 1487, el mismo año en que Bartolomé Días inició el viaje que le llevó a doblar el cabo de Buena Esperanza, el rey Juan II de Portugal envió a dos emisarios, Alfonso de Paiva y Pêro da Covilhã, para que entablasen contacto con Preste Juan, a quien identificaban con el misterioso soberano etíope. El primero murió camino de Etiopía. El segundo tuvo mejor suerte y consiguió entrevistarse con el Preste Juan, pero fue retenido en el país, se casó y tuvo descendencia. Pese al fracaso de la misión, los portugueses no desistieron del empeño de establecer relaciones con tan legendario reino. En 1514, un embajador de la reina regente de Etiopía llega a Lisboa. El rey de Portugal, don Manuel, organiza una embajada de vuelta al mando de Duarte Galvão, pero este muere y la misión se retrasa. Se vuelve a organizar en 1520, esta vez a las órdenes de Rodrigo de Lima, a quien acompaña el mencionado Francisco Álvares. El 24 de julio de 1524, la expedición regresó a Lisboa acompañada de un embajador etíope. A la llegada, «disse-lhe el Rei que [...] nos mandaria chamar, para que inteiramente lhe déssemos nova do Preste João»<sup>3</sup>. El mito empieza a resquebrajarse. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, Etiopía hubo de hacer frente a varias amenazas. Sus reyes tuvieron que resistir por un lado la presión militar de la flota turca del Índico, pero, sobre todo, tuvieron que hacer frente al proselitismo religioso de sus aliados portugueses, que acabaron por descubrir que Preste Juan, al que confundieron con el rey de Etiopía, era en realidad un hereje monofisita<sup>4</sup>, tratando en consecuencia de convertir al catolicismo a los sucesivos monarcas, aunque sin obtener el éxito deseado. En 1564, otro portugués, Miguel de Castanhoso<sup>5</sup>, narró su viaje por la tierra de Preste Juan, donde vio, en lo alto de una montaña, extraordinarias iglesias hechas de una sola pieza. Según le informaron los habitantes locales, fueron esculpidas por hombres blancos. Asimismo, le dijeron que el caudillo musulmán Mohamed Ahmad Ibn

1 Nombre por el que hasta hace poco también se conocía Lalibela.

2 Entre las razones que motivaron los grandes descubrimientos de los siglos XIV y XV, se encuentran algunas de índole religiosa. En unos casos, el proselitismo cristiano, empeñado en evangelizar a todos los pueblos del planeta. En otros, intereses geopolíticos de los países cristianos, que tratarían de enlazar con los cristianos situados a la espalda del mundo islámico, ya se tratara de las comunidades nestorianas (seguidoras del nestorianismo o difisismo, doctrina cristiana que considera a Cristo radicalmente separado en dos naturalezas, una humana y otra divina, como dos entes independientes, Dios y hombre a la vez pero formado de dos personas distintas) encontradas en las rutas asiáticas por Marco Polo, o, sobre todo, con el reino del fabuloso Preste Juan, estratégicamente situado en un rincón de África oriental, sin duda una deformación de la realidad de la existencia de un cristianismo copto y del reino de Etiopía. La identificación del mito de Preste Juan con Etiopía parece que procede de las informaciones de Marco Polo, que hablaba de un Preste Juan de Etiopía. Teniendo en cuenta la cronología, parece probable que el Preste Juan del que hablaba Marco Polo fuese un rey de la dinastía Zagwe, pero difícil saber cuál.

3 Álvares, F. 1540. *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias*. Mem Martins, Europa-América, Lisboa, 1989, p. 280.

4 Monofisismo: doctrina teológica que sostiene que Jesús está presente en la naturaleza divina, pero no en la humana. Los monofisitas estimaban que si Jesús había sido formado «a partir de dos naturalezas» (divina y humana), solo una de ellas subsistía después de la unión. En consecuencia, «una sola es la naturaleza del verbo encarnado».

5 Castanhoso, M. 1902. *The Portuguese Expedition to Abyssinia in 1541-1543 as narrated by Castanhoso, with some contemporary letters, the short account of Bermudez, and certain extracts from Correa/translated and edited by R. S. Huntingford*. Londres, The Hakluyt Society.

Ibrahin, conocido como el Zurdo, abandonó su plan de destrucción de Lalibela proponiendo transformar las iglesias en mezquitas, lo que finalmente no pudo llevar a cabo. Sí que destruyó, sin embargo, tabots<sup>6</sup> y cruces, y saqueó alfombras, sedas y oro. En el siglo XIX se retomó el interés por el estudio de Lalibela tras la expedición militar de castigo inglesa comandada por el general lord Napier contra el emperador Tewodros II, que había desafiado a la reina Victoria encarcelando a los diplomáticos y misioneros ingleses que se encontraban en Etiopía. Un alemán llamado Gerhard Rohlfs, que viajó con Napier, visitó Lalibela después de la campaña en 1868 y publicó sus observaciones en un libro titulado *Land und Volk in Afrika*, en el que describe sucintamente las iglesias y varios de los objetos preciosos que contenían.

La historia de Etiopía es un relato épico basado a partes iguales en el orgullo y la leyenda falaz, en la bravura y en la desdicha, en la realidad y en el mito. Etiopía es uno de los países más pobres de la tierra, pero posee una cultura singular puesta de manifiesto en su riqueza lingüística (más de ochenta lenguas y dialectos) y en su religión cristiana ortodoxa, y ocupa un territorio que, a modo de isla en medio de un mar islámico, ha conservado su fe a pesar de las hostilidades y acosos recibidos desde el exterior. Etiopía es el único país africano que nunca ha sido colonizado, si exceptuamos el breve periodo de ocupación por la Italia fascista entre 1936 y 1941. Su lengua oficial es el amhárico, que posee una escritura con caracteres propios y únicos, no compartidos por ningún otro idioma del mundo. La historia de sus gobernantes es en buena parte inventada, y nace del mito del rey Salomón y la reina de Saba. Sin embargo, la creencia en la existencia de una dinastía salomónica, que ha perdurado casi hasta nuestros días, sigue estando profundamente arraigada en el imaginario colectivo. El supuesto origen divino de los monarcas etíopes ha hecho que política y religión fueran de la mano durante siglos. A ello ha contribuido en gran medida el aislamiento del país durante cientos de años a todo contacto con otros pueblos, sobre todo a partir del reinado del emperador Fasilidas, que en 1632 reinstauró la iglesia ortodoxa y expulsó a todos los extranjeros de su Imperio. Con anterioridad, el país vivió un breve periodo de conversión al catolicismo, cuando los emperadores Za Dengel (1603-1604) y, sobre todo, Susneyos (1607-1632), padre de Fasilidas, prohibieron la iglesia ortodoxa, el segundo influido por su amigo y consejero, el jesuita español Pedro Páez quien, además, fue el descubridor del nacimiento del Nilo Azul en el lago Tana. Entre 1640 y 1770, el único europeo que pudo entrar en Etiopía fue un médico francés. Pero volvamos a los orígenes. Los etíopes no tienen duda, encargándose la tradición oral de transmitirlo, de que su país fue fundado por Etiópico, tataranieta de Noé. Su hijo, llamado Axumai, fundó la capital de Axum y una dinastía que reinó durante 97 generaciones. La última reina, según la creencia tradicional, tuvo por nombre Makeda, y gobernó Etiopía y Yemen durante 31 años, entre los siglos XII y X a. C., y para los etíopes no era otra que la legendaria reina de Saba, habida cuenta de que dicho reino se situaba precisamente en Yemen. Se dice que, al inicio de su reinado, la reina de Saba visitó al rey Salomón en Jerusalén, intercambiándose regalos e iniciando, aparentemente, lo que sería una sana amistad entre los dos monarcas. Sin embargo, la cosa parece que fue mucho más allá, pues la reina acabó convirtiéndose al judaísmo y regresó a su país embarazada de un hijo del rey Salomón, el que a la postre sería Menelik I, rey de Etiopía y primero de la dinastía salomónica, que ha gobernado Etiopía casi sin interrupción hasta 1974, cuando el último emperador Haile Selassie fue depuesto por los militares revolucionarios del DERG, al mando del coronel Mengistu Haile Maryam. Menelik decretó que la línea sucesoria, a partir de él, solo podía ser ocupada por varones, relegándose

<sup>6</sup> Las iglesias ortodoxas etíopes suelen presentar forma circular, hexagonal u octogonal, de acuerdo con un patrón que se remonta al siglo XVI. Generalmente disponen de tres puertas —al oeste, norte y sur—, dejando el lado este cerrado por su condición de sagrado. Alrededor de las iglesias queda un amplio espacio abierto donde los fieles pueden orar, celebrar ceremonias o escuchar homilias. En interior está reservado para los que están libres de pecado, y en su parte central se dispone el *sancta sanctorum*, cerrado por cortinas, al que solo pueden acceder los clérigos. Dentro se encuentra un tabernáculo de madera donde se guarda una réplica de las tablas de la ley de Moisés llamada tabot.

el papel de las mujeres a ocupar el cargo de regentes cuando el sucesor al trono no hubiera alcanzado la mayoría de edad. A los 22 años, Menelik acudió a Jerusalén para visitar a su padre, quedándose tres años junto a él aprendiendo la ley de Moisés. Llegado de momento del retorno, le fue ofrecido el reino de Israel como primogénito de Salomón, honor que rechazó volviendo a Etiopía, pero, eso sí, acompañado de un séquito compuesto por los hijos mayores de los altos comisionados del rey judío y de mil personas pertenecientes a cada una de las doce tribus de Israel. Un acompañante un tanto especial fue Azarías, hijo mayor del sumo sacerdote del templo de Jerusalén, quien tuvo un sueño en el que le fue revelado que Menelik debía llevarse consigo el objeto más venerado de la fe judaica: el arca de la Alianza. Salomón, al descubrir la ausencia del arca, mandó a sus soldados perseguir al séquito de Menelik, pero también él soñó que su hijo tenía que llevarse consigo el arca, por lo que guardó secreto de lo acontecido. Desde entonces, el arca ya no salió de Etiopía, conservándose en la iglesia de Santa María de Sion, en Axum. Menelik proclamó, además, al pueblo etíope como «el pueblo elegido» por Dios para guardar y custodiar el arca. Para la mayoría de los etíopes, se trata de una versión incuestionable de los hechos, pero los historiadores occidentales nunca le han dado demasiado crédito. Para los más fervientes defensores de la leyenda, el arca de la Alianza todavía sigue en la iglesia de Axum, aunque nadie pueda verla ni lo haya hecho nunca, excepto su guardián. Los italianos la buscaron infructuosamente durante la ocupación del país, se dice que gracias a que los sacerdotes se adelantaron trasladándola a lugar secreto y seguro.

La realidad es que, durante tan larga singladura, se han ido sucediendo diversas dinastías ocupando el trono etíope, autoproclamando todas ellas su origen salomónico de forma tan falaz como convincente para ese pueblo. Una de ellas fue la dinastía Zagwe, de la que nos vamos a ocupar con un poco de detenimiento, pues durante su reinado fue construida Lalibela.

La dinastía fundada por Menelik dio lugar al periodo conocido como imperio axumita, que se extendía desde la costa del actual Sudán hasta el río Nilo. El rey axumita más poderoso fue Ezana, quien gobernó durante la primera mitad del siglo IV e, influido por dos cristianos sirios, Frumentio y Edisio, hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio. Frumentio fue consagrado primer obispo de Axum, comenzando la creación de numerosos templos excavados en la roca por la zona de Tigray y lo que hoy es Adís Abeba. Los sucesores del rey Ezana tuvieron que luchar contra religiones enemigas, tales como el judaísmo y el islam, después de que la fe musulmana arraigara con fuerza en Arabia. Uno de ellos fue Kaleb (514-530) que, después de su victoria sobre el imperio Himyar en el sur de Arabia, se hizo monje y llegó a convertirse en un importante santo de la Iglesia etíope, lo mismo que su hijo Gabra Maskal. Entre los años 750 y 1270, el reinado axumita se convirtió en el precursor de la Etiopía que conocemos, expandiendo el cristianismo a las comunidades judías de la región del lago Tana, de Lasta (cerca de Lalibela) y hacia el sur hasta la actual Showa, abarcando la mayoría de las tierras altas etíopes. Durante este periodo es probable que la Iglesia etíope alcanzara la influencia y la importancia que ha mantenido hasta hoy. Hacia el final del primer milenio, las tradiciones sitúan en el trono a una reina llamada Yodit (Judith), nacida en Lasta e hija de un rey falasha<sup>7</sup> llamado Gideon en un momento de gran tensión religiosa. Se cree que Yodit unió a los falasha organizando una marcha hacia Axum con el fin de erradicar el cristianismo en Etiopía. La ciudad sagrada fue reducida a escombros y numerosos asentamientos cristianos fueron destruidos. Así mismo, se cree que Yodit condenó a muerte a miles de cristianos durante su reinado. Desde el punto de vista del rigor histórico, si puede aplicarse a acontecimientos tan poco conocidos y mal documentados, parece que este reinado del terror tuvo lugar a finales del siglo X. Según la tradición, la reina Yodit murió en el año 892 como consecuencia de un torbellino que la arrastró, siendo enterrada en una tumba señalada con un monolito de piedras.

7 Nombre con el que se conoce a los judíos etíopes.

Tras su muerte, el heredero salomónico Anbessa Wudin derrotó a los falasha en Axum reclamando su derecho al trono, aunque no lo consiguió. En el año 922, el rey D'il Nead fue derrocado por uno de sus generales, Tekle Haymanot, quien, autoproclamándose rey, adoptó el nombre de Zagwe, dando inicio a la dinastía homónima. Ni las fechas de aparición de esta dinastía, ni el número de reyes que la integraron, ni el momento de su conversión al cristianismo están claros. Existen diversas listas de reyes, que difieren en las fechas y en las genealogías. Una de las más citadas es la siguiente<sup>8</sup>: Tekle Haymanot (980-995), Wedem (995-1030), Djan Seyoum (1030-?), Gherma Seyoum (?-1110), Imrahana Christos (1110-1150), Keddu Harbe (1150-1182), Lalibela (1182-1220) y Naacutelab (1220-1268). Otra, como la propuesta por Sergew Hable Selassie<sup>9</sup>, incluye dieciséis monarcas desde 920 hasta 1253. Lalibela ocuparía el puesto catorce (1133-1173).

Lo que parece más claro es que los monarcas de la dinastía Zagwe trajeron un periodo de mayor estabilidad y unidad a Etiopía. El rey más conocido se llamaba Lalibela y, según la tradición eclesiástica, fue durante su reinado cuando el cristianismo alcanzó su punto álgido, con la construcción de las iglesias excavadas en roca en Roha, capital del reino, que después adoptaría el nombre de Lalibela en honor al rey. De acuerdo con lo estimado por los historiadores, esto habría tenido lugar a finales del siglo XII. No obstante, parece más posible que la construcción de las iglesias se prolongara durante un periodo mucho más largo, lo que no es necesariamente incompatible con la tradición eclesiástica<sup>10</sup>. Según una de las leyendas que explican la construcción de las iglesias, Lalibela era hermano del monarca reinante. Siendo joven, fue atacado por un enjambre de abejas, lo que su madre interpretó como una señal divina que auguraba su futuro reinado. Al rey no le hizo ninguna gracia semejante profecía, por lo que intentó envenenar a su hermano menor. Sin embargo, lo que consiguió con el veneno no fue matarlo, sino sumirlo en un sueño que duró tres días. Durante el sueño, Lalibela fue ascendido al cielo por un ángel, donde se le mostró una ciudad de iglesias excavadas en la roca, ordenándosele su reproducción en el mundo terrenal. Simultáneamente, su hermano mayor tuvo una visión en la que Jesucristo le ordenó que abdicara a favor de su hermano. Otra leyenda dice que Lalibela se marchó exiliado a Jerusalén y que allí recibió la inspiración para crear una nueva Jerusalén de roca en Roha. Apenas fue coronado, Lalibela reunió a los mejores canteros y escultores con el objeto de esculpir las iglesias. Así mismo, la legendaria historia de su construcción menciona que al menos una de las iglesias se construyó en un solo día con la ayuda de ángeles. Ciertamente, la excavación de las iglesias sigue siendo un misterio, y su origen continúa envuelto en la leyenda. Fuentes entendidas estiman que para esculpir las serían necesarias al menos unas cuarenta mil personas. El fin de la dinastía Zagwe se sitúa en el año 1268, cuando subió al trono Yekuno Amlak, también declarado descendiente de la dinastía de Salomón. En cualquier caso, la dinastía Zagwe reforzó considerablemente el poder de Etiopía y de la cristiandad. Mantuvo una estrecha relación con Alejandría, a la que solicitaban patriarcas para la Iglesia etíope. Soberanos de esta dinastía consiguieron, nada menos, que el sultán Saladino les concediera una iglesia y dos habitaciones en la residencia copta de Jerusalén, por entonces bajo el poder otomano. Posteriormente, adquirieron otra iglesia cerca de la gruta de Belén. De este modo, fomentaron su compromiso con la fe cristiana, y esta puede haber sido una de las razones que consolidaron la leyenda de Preste Juan, el mítico rey cristiano en el corazón de África, en Europa. Muchos autores opinan que el nombre de Preste Juan deriva del amárico *janhoy*, antiguo título real que se

8 Felleke, B. 2003. *Lalibela. A General survey of the Rock Churches*. Alem Printers, Adís Abeba, Etiopía, pp. 1-4.

9 Hable Selassie, S. 1972. *Ancient and Medieval Ethiopian History*. Adís Abeba, Etiopía, pp. 240-241.

10 Phillipson, D. W. 2012. *Foundations of an African Civilisation. Aksum and the Northern Horn 1000 B. C.-A. D. 1300*. Adís Abeba University Press, Etiopía, pp. 229-231.

traduce como 'elefante'. Otras sostienen que procede de la palabra *jan*, utilizada para dirigirse a los reyes, a su vez procedente de *jano*, que era una larga toga con borde rojo vestida por los soberanos. El título de Negus (rey de Etiopía) es el más utilizado, no obstante, en amárico. Además, en el siglo XIII todos los reyes de Etiopía se consideraban presbíteros o consagrados.

La Iglesia etíope recibe el nombre de copta por la palabra árabe *qubt*, procedente a su vez del griego *aigyp[os]*, que era el nombre usado para referirse a las poblaciones cristianas de Egipto después de la conquista musulmana. La Iglesia etíope siguió el culto ortodoxo egipcio y sus patriarcas eran enviados desde Alejandría hasta la década de los cincuenta del pasado siglo. Los cristianos etíopes son monofisitas, al igual que los cristianos egipcios, sirios y armenios. El concilio de Calcedonia (451) supuso la separación de coptos y católicos en dos iglesias distintas, pues para los segundos el monofisismo era una herejía. Hay más diferencias entre ambos credos cristianos. Por ejemplo, aunque la Iglesia etíope ora por sus difuntos, no cree en la existencia del purgatorio. Se practica la eucaristía con pan y vino, como en la última cena, pero sin necesidad de confesión. El culto etíope, aislado durante siglos, ha preservado intactas antiguas tradiciones, algunas de ellas derivadas del judaísmo. Se adora a muchos santos en común con la Iglesia de Occidente. De hecho, reconoce a todos los santos anteriores al concilio de Calcedonia y a los santos de la Iglesia copta de Alejandría. Los primeros concilios ecuménicos se organizaron con la intención de combatir herejías. Así, el segundo (Constantinopla, 381) apoyaba la condena de Arrio y el tercero (Éfeso, 431) la condena de Nestorio. En el IV concilio ecuménico (Calcedonia, 451), contra los monofisitas, el papa León I presentó una fórmula para el nuevo símbolo de la fe que contó con el apoyo de los padres orientales, pues era consecuente con el pensamiento de san Cirilo. Se proclamaba un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, unigénito, sin confusión, sin separación, sin que la diferencia de las dos naturalezas sea de ningún modo eliminada por la unión, sino que las propiedades de cada una quedan reunidas en una sola persona. Sin embargo, la proclama de Calcedonia no fue aceptada en su totalidad por parte de la cristiandad oriental, hasta el punto de hacer inevitable la separación de las iglesias monofisitas<sup>11</sup>. Hay santos propios de la tradición etíope, como los nueve santos que llegaron en el siglo V de un lugar llamado Rom, en realidad el Imperio bizantino, para restaurar la pureza de la fe. Sus nombres son Afsè, Al'ef, Garima, Guba, Lebanos, Pantalewon, Sahma, Yama'ta y Za-Mikael Argawi. Enseñaron el evangelio con su ejemplo y fundaron numerosos monasterios en lugares aislados e inaccesibles. Za-Mikael Argawi se estableció en Debre Damo, en un lugar al que solo se puede acceder escalando, por lo se representa en la iconografía con una serpiente que le ayuda a subir por las rocas. Yama'ta es particularmente venerado en Tigray, donde se encuentra una bella iglesia tallada en la roca dedicada a él. Con anterioridad a la llegada de los nueve santos, la vida monástica ya estaba arraigada en Etiopía gracias a un movimiento venido de Egipto en los siglos IV y V. Un notable monje fue Abba Yohannes, quien fundó el monasterio de Debre Sina (monte Sinaí). Otro santo destacado fue Abba Yared, creador de la música litúrgica etíope. El más importante santo etíope, Teclé Haimanot, del siglo XIII, se representa con una sola pierna sosteniendo la otra en su mano, pues, según la leyenda, vivió durante muchos años sostenido sobre una sola pierna, hasta que se le rompió. Obtuvo de Yekuno Amlak, el restaurador de la dinastía salomónica, un tercio de las tierras del reino, derecho que se reservó al emperador Tewodros II en el siglo XIX. No obstante, solo unos pocos de los santos de la Iglesia etíope están representados o son adorados en Lalibela, la mayoría mártires de los primeros siglos del cristianismo.

11 Eliade, M. 2011. *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*. Espasa Libros S. L. U., Madrid, p. 84.



Río Jordán, cuyo cauce es artificial, excavado en la roca, al igual que las iglesias.  
Obsérvese, a la izquierda detrás de una platanera, la cruz de piedra que marca la santidad del lugar

### Descripción de las iglesias

Las iglesias de Lalibela se encuentran divididas en dos grupos, noroeste y sudeste, separados por el río Jordán. Se trata de un río cuyo cauce es artificial, ya que fue excavado sobre las rocas al mismo tiempo que se esculpieron las iglesias. Su origen es igualmente legendario, pues se cuenta que recibió su nombre después de que el rey Lalibela regresara de Jerusalén. En la parte inferior del cauce, una cruz de piedra marca la santidad del lugar. El grupo del noroeste se compone de ocho iglesias: Bete Medhani Alem, Bete Maryam, Bete Meskel, Bete Danaghel, Bete Debre Sina, Bete Golgotha, Biet Uraiel, la capilla Selassie, la Tumba de Adán y las grutas de Petros y Paulos. Se dispone a lo largo de la ladera de la montaña con varios accesos, el principal en su lado oeste a través de la Tumba de Adán y dos secundarios en los lados sur y suroeste, respectivamente. También es accesible desde la parte superior de la montaña por medio de unos escalones tallados en la roca en época reciente, donde se sitúa la entrada oficial en la que los visitantes adquieren sus pases. Las iglesias pertenecientes a este grupo siguen una alineación este-oeste, a la que algunos estudiosos atribuyen un significado teológico relacionado con la encarnación y la redención. Lo primero estaría representado en la iglesia de Bete Maryam (iglesia de María), que engendró al Salvador en su vientre haciendo posible el milagro de la encarnación. Lo segundo correspondería a las iglesias de Bete Meskel, Bete Golgotha y Selassie, que simbolizan la pasión y muerte de Jesús, y a la iglesia de Bete Medhani Alem (iglesia del Salvador del Mundo).

El grupo del sudeste está compuesto por cuatro iglesias: Bete Merkorios, Bete Emanuel, Bete Abba Lebanos y Bete Gebriel-Rafael, más la sacristía de Bethlehem. Separada de los dos grupos, se encuentra la iglesia de Bete Giyorgis, la más impresionante y emblemática de todas. Esta y las del grupo noroeste se construyeron excavadas por debajo del nivel del suelo, rodeadas de zanjas, fosos y

pasadizos, completamente separadas o con una cara adosada a la roca. Las del grupo sudeste fueron excavadas en una cara vertical de la roca, aprovechando oquedades y doseles de la misma. Debido a los daños causados por las filtraciones del agua de lluvia en la roca (basalto y arenisca), las iglesias, con la excepción de Bete Giyorgis, se protegieron hace unos años con unas cubiertas artificiales gracias a la ayuda económica de la Unión Europea y de la Unesco.



**Bete Medhane Alem: lado sur con la puerta de las mujeres en forma de cerradura, las ventanas de estilo axumita (las de la hilera inferior con forma de cruz y las de la hilera superior con forma de cerradura) y los pilares rectangulares exteriores**

La iglesia de Bete Medhani Alem (iglesia del Salvador del Mundo) es la más oriental del grupo noroeste, y también la más grande iglesia monolítica excavada en roca del mundo. Se sitúa dentro de un patio de 10 m de profundidad, 40 m de longitud y 38 m de anchura. La altura de la iglesia es de 11 m, la anchura exterior de 23,5 m y la interior de 19,5 m. La longitud exterior es de 33,5 m y la interior de 26 m. Ocupa una superficie de 800 m<sup>2</sup>. El patio es en realidad un ensanche de la zanja perimetral que rodea por completo el edificio. Las únicas aperturas en sus paredes son algunas catacumbas en la esquina noroeste, una cueva-habitación en el lado sur y la entrada que conduce a la galería que lleva a Bete Maryam. El edificio es sencillo, de aspecto macizo, rodeado por treinta pilares rectangulares y otros cuatro cuadrados, cada uno en una esquina. Se encuentra elevado sobre un pedestal, más alto en su lado norte, donde se alcanza la entrada por medio de una escalera. Las paredes son lisas y bien talladas, adornadas por dos hileras de ventanas. La inferior es de estilo axumita, con formas de cruz, de diversas clases, y de cerradura. Las ventanas de la hilera superior tienen forma básicamente de cerradura. En el lado este se abre una ventana rectangular por encima de la hilera superior. En el lado norte, las ventanas de estilo axumita son más grandes. En el lado sur se encuentra una entrada con forma de cerradura a la que se accede sin escalones, mientras en el lado oeste la entrada es de tipo axumita coronada por dos aperturas con forma de cerradura. La entrada principal se encuentra en el lado norte, también de estilo axumita, enmarcada en un arco con forma de cerradura y decorado con motivos vegetales.



Bete Medhane Alem: el sancta sanctorum rodeado de pinturas de estilo ortodoxo

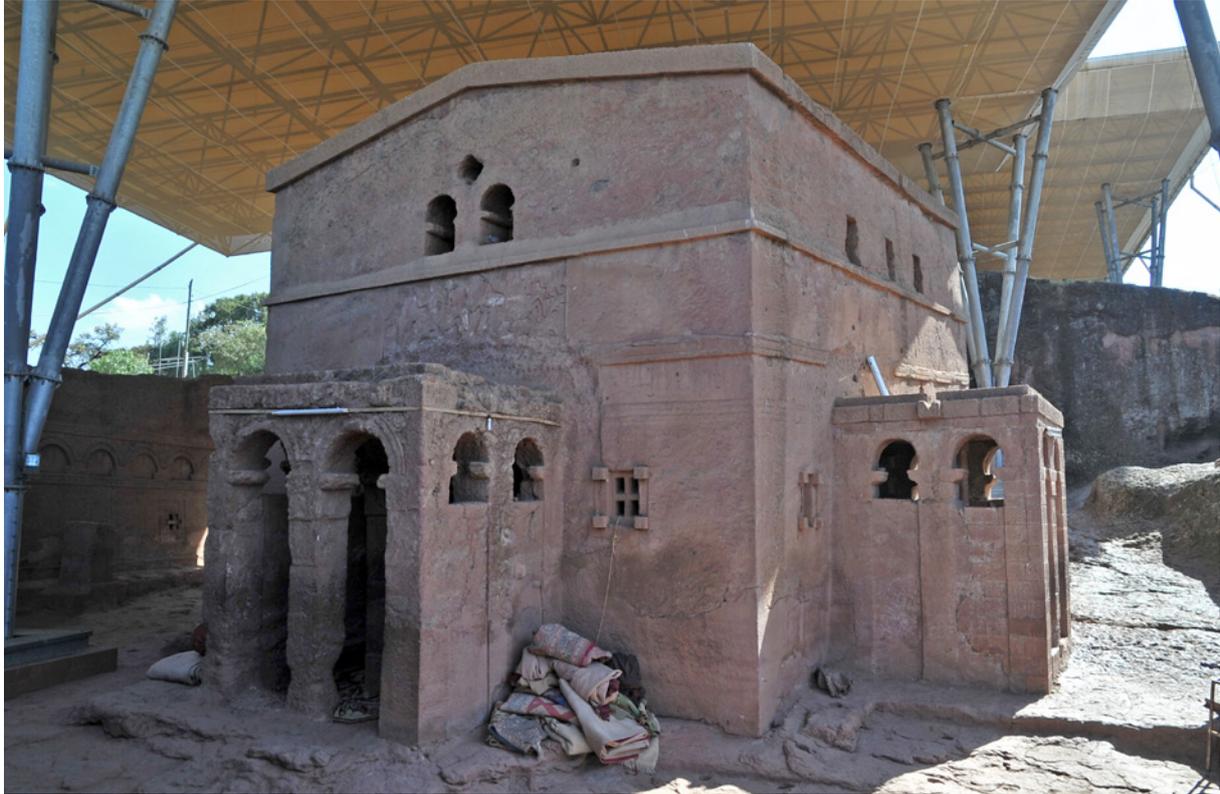
Un friso decorado con arcos separa los pilares del tejado. En su interior se disponen dos estancias separadas: una sería el atrio y la otra el ábside. La parte central se divide en cinco naves transversales y otras tantas longitudinales por medio de cuatro hileras de cuatro pilares conectados por arcos, lo que da al templo un aspecto que recuerda al de las iglesias europeas medievales. Dentro se encuentran veintiocho pilares, de los cuales doce se localizan en la parte del atrio y del ábside. La parte central tiene el techo abovedado y el resto plano. Todos los elementos estructurales están recorridos por frisos con formas geométricas. Algunos le encuentran semejanza con los templos griegos, sugiriendo una posible inspiración en la iglesia de Santa María de Sion, en Axum, construida por el rey Ezana. Su interior es austero, albergando la cruz de Lalibela, que tiene 800 años de antigüedad. Se dice que está hecha de oro macizo, que pesa siete kilos y que fue propiedad personal del rey Lalibela. Tras el arca de la Alianza, es el objeto más preciado de la Iglesia etíope. En 1997 desapareció de su lugar, causando un fuerte sentimiento de dolor y desamparo en el pueblo. No se supo nada del paradero de la cruz hasta dos años después, cuando fue descubierta por los funcionarios de aduanas en el equipaje de un anticuario belga que regresaba a Bruselas desde Etiopía. La cruz pudo ser devuelta a su emplazamiento legítimo en 1999. En las paredes que la rodean hay excavadas varias tumbas y cuevas de ermitaños (catacumbas).



Bete Medhane Alem: pasadizos y túneles de acceso



Bete Medhane Alem: pila de la fertilidad



**Bete Maryam: exterior, con las puertas enmarcadas en porches y las ventanas axumitas cruciformes, de cerradura y cuadradas**

Desde Bete Medhani Alem, a través de un corto túnel, se llega a un patio donde se encuentran tres iglesias: Bete Maryam, Bete Meskel y Bete Danaghel. La iglesia de Bete Maryam (iglesia de María) es la más grande, aunque menor que Bete Medhani Alem, igualmente monolítica. Mide 10 m de altura, 16 m de longitud (incluyendo el porche) y 17 m de anchura (igualmente, incluyendo el porche). Se sitúa en el centro de un patio trapezoidal al que se accede por una zanja de 50 m que acaba en unas escaleras. Antes de llegar a ellas, la zanja se divide en dos: a la derecha conduce a Bete Medhani Alem y a la izquierda a la Tumba de Adán. La iglesia se dispone sobre un pedestal de desigual altura para compensar el desnivel del suelo. La primera hilera de ventanas es de estilo axumita, mostrando formas cruciformes de distintos tipos (cuadrada o griega, gamada o esvástica, latina, de san Andrés, de san Antonio, etc.). En la segunda hilera solo se encuentra abierta una ventana central con forma de cruz latina. La tercera hilera está formada por ventanas cuadradas o rectangulares. Sus tres puertas están enmarcadas con porches que han sido restaurados. Por encima de la entrada principal, en el lado oeste, un bajorrelieve bastante deteriorado representa dos figuras a caballo persiguiendo a dos animales. Otras figuras parecen representar un cocodrilo, un león alado y un gran pájaro. El interior se divide en tres naves por medio de dos hileras de cinco pilares, más otros dos en el *sancta sanctorum*. Los capiteles, ménsulas y arcos están profusamente tallados y pintados. Los arcos conectan los pilares transversal y longitudinalmente. La bóveda de la nave central muestra restos de pinturas. Las de las naves laterales son más bajas y están decoradas con flores. Los tres ábsides, de escasa profundidad, están tallados en la pared, situados a un nivel superior y separados del resto de la iglesia por una arcada. Enfrente de la arcada se dispone un pilar carente de base y de capitel y completamente envuelto en telas, debajo de las cuales se encuentran gravados los diez mandamientos en griego y, en *ge'ez*, la historia de cómo fueron construidas las iglesias y la historia del origen y del fin del mundo. Según los sacerdotes, sería muy peligroso destapar el velo y exponer lo que esconde a la vista de seglares y paganos. Dispone de una galería para mujeres a la que se accede por una puerta axumita en el lado

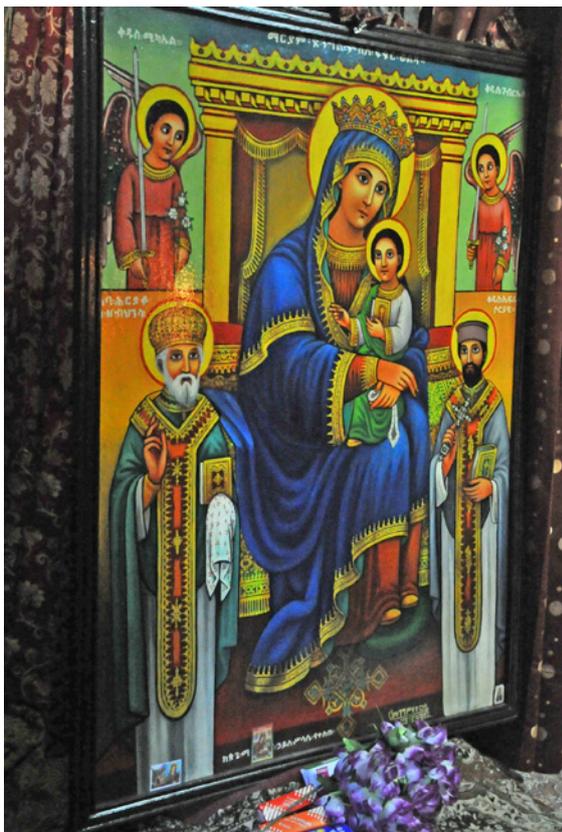


Bete Maryam: pinturas decorativas en el interior



Bete Maryam: relieve con la estrella de David

izquierdo del atrio. Un friso de ventanas axumitas recorre la pared de la galería de mujeres. Todo el interior se encuentra decorado con relieves y pinturas que representan escenas tales como la anunciación a Zacarías, la visitación de María a Isabel, la cena en la casa de Simón y el paralítico curado con su cama, así como símbolos religiosos entre los que se distinguen la cruz de Lalibela, la estrella de David, la esvástica, un águila de dos cabezas, la paloma, el ave fénix, el pavo... y símbolos locales como cebúes voladores, un elefante, un camello, etc., todos realizados con extraordinario realismo. El piso superior dispone de siete estancias para guardar tesoros. Por su advocación mariana, es muy popular entre los etíopes y la más utilizada para cultos y ceremonias de todas las iglesias de Lalibela.



Bete Maryam: icono mural representando motivos religiosos diversos



Bete Maryam: bajarrelieve en un pilar

Adosada a la pared norte del patio se encuentra la pequeña iglesia de Bete Meskel (iglesia de la Santa Cruz), de apenas 9 x 4 m. Su apariencia es más de capilla que de verdadera iglesia, pero dispone de autonomía litúrgica, de modo que su posición no deja lugar a dudas. Se trata de una sencilla galería excavada en la roca, a un nivel inferior que Bete Maryam. Consta de dos estancias separadas por tres pilares cuadrados con base y capitel, que soportan arcos o arquitrabes. La iglesia se comunica con una oscura cueva de uso desconocido, tal vez una cripta o un almacén. De las dos estancias, la esculpida con mayor esmero se encuentra a nivel inferior, circundada por un escalón a lo largo del perímetro interno y con una gran cruz tallada en el techo. La fachada está decorada con diez lunetas que representan los diez mandamientos. Hay también dos ventanas: una tiene forma de cruz doble y la otra de cruz de Malta con agujeros ovalados entre sus brazos. En el fondo del lado derecho hay una ventana con forma de cruz griega.



**Bete Meskel: puertas de ingreso y, sobre ellas, las lunetas talladas que representan a los diez mandamientos**

En la pared sur del patio, y aún menor, se halla la iglesia de Bete Danaghel (iglesia de las Vírgenes), dedicada a las cincuenta monjas cristianas que fueron asesinadas por el gobernador romano Juliano el Apóstata en el siglo IV, cuya leyenda se encuentra en el *Libro de los mártires etíopes*. Mide 8,6 m de longitud y 3,6 m de altura, y se encuentra parcialmente por debajo del nivel del suelo del patio. Se sitúa en el lado derecho de Bete Maryam. Su estructura es muy simple, con cuatro pilares que soportan arcos redondeados y el techo plano que adquiere forma abovedada sobre el altar. La conexión de dos de los arcos, frente a la entrada, no se apoya en ningún pilar. El suelo está toscamente esculpido debido a la mayor dureza de la roca. Pese a su modestia, se considera una iglesia normal, utilizada también como cámara de oración. En el suelo del patio se encuentran excavadas una pila bautismal y otra pila más grande a modo de piscina, de 11 m de profundidad, donde son sumergidas las mujeres que no consiguen quedarse encinta con la creencia de que desaparecerá su esterilidad. Al encontrarse el nivel del agua unos dos metros por debajo del suelo del patio, las mujeres deben ser descendidas mediante un arnés y una cuerda.

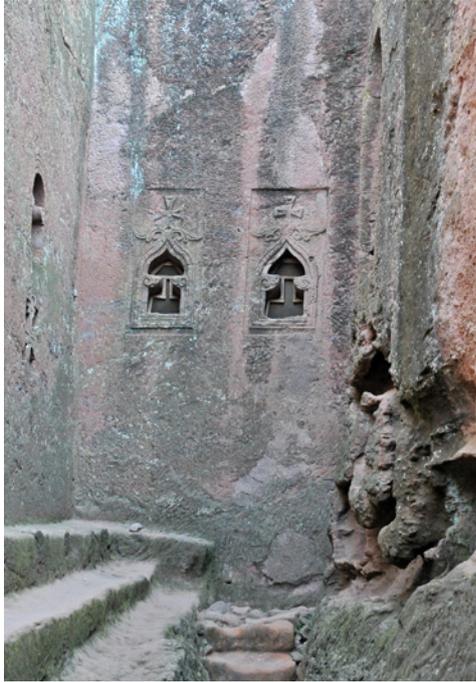


**Bete Danaghel: mujeres limpiando el trigo que se utilizará en la elaboración del pan eucarístico ante la puerta de entrada**

En un tercer patio del grupo noroeste, se encuentran las iglesias gemelas de Bete Debre Sina (iglesia del monte Sinaí) y Bete Golgotha (iglesia del Gólgota o del Calvario) que, junto con una celda de ermitaño cruciforme conocida como la Tumba de Adán, forman el llamado «complejo funerario». Su ambiente húmedo y oscuro le confiere un halo de santidad. Según una leyenda, el rey Lalibela está enterrado bajo el suelo del complejo funerario y la losa bajo la que reposa tiene poderes curativos. No es posible levantarla si no es con permiso de la autoridad eclesiástica. Por debajo de Bete Golgotha se encuentra la capilla Selassie, considerada el lugar más sagrado de Lalibela. El complejo que incluye Bete Debre Sina, Bete Golgotha y Selassie tiene una longitud de 25 m en su muro oeste; 9,5 m en el muro este; 11 m en el muro sur, y 10,5 m de profundidad de zanja. Por el lado este se encuentra conectado a la roca en la mitad de su longitud. La parte libre se alza sobre un pedestal formado por tres escalones. Se accede desde la zanja mediante tres escalones inclinados. Los muros externos tienen dos hileras de ventanas: las inferiores cruciformes y las superiores con forma de cerradura. En el lado este, dos de ellas están decoradas con palmas y tienen arcos apuntados. Ambas permiten la entrada de luz al interior de la celda de Jesús y a la cripta de Selassie.



**Bete Golgotha: interior con relieves de santos tallados en las paredes y el sancta sanctorum a la derecha**

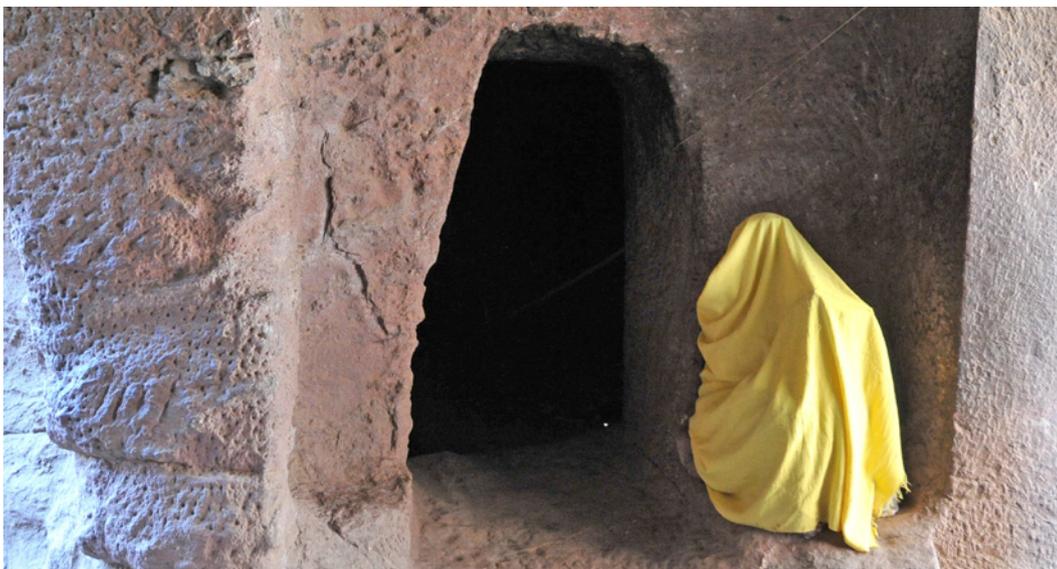


**Bete Golgotha:**  
ventanas decoradas  
con relieves



**Bete Golgotha:**  
relieve de santo  
tallado en el interior

El interior de Bete Debre Sina tiene una planta rectangular de 9,5 × 8,5 m, 5 m de altura, y se divide en tres naves mediante dos hileras de pilares cruciformes coronados por capiteles decorados con cruces griegas. En el muro norte, una angosta puerta flanqueada por arcos decorados con garras y cruces griegas conduce a la capilla de Bete Golgotha, cuyas dimensiones son iguales a las de la anterior. Se divide en dos naves separadas por tres pilares cruciformes. Su interior es el único lugar de Lalibela donde no está permitido el acceso a las mujeres. Hay siete relieves de santos de tamaño real tallados en las paredes, si bien los nombres que aparecen sobre ellos son posteriores y no guardan relación con las figuras. En la esquina noreste hay un bajorrelieve que representa a Cristo muerto protegido por la figura de un ángel. En el lado opuesto se encuentra la llamada «Celda de Jesús», y una puerta abierta en la misma nave lleva a la cripta de Selassie. Su planta es trapezoidal y sus muros tienen forma de herradura formando una bóveda en el techo, sostenida por un pilar de 5,4 m de altura. La cripta contiene tres altares monolíticos.



**Bete Debre Sina:** su interior es el único lugar de Lalibela donde no está permitido el acceso a las mujeres



Bete Debra Sina:  
sacerdote mostrando  
una réplica de la Cruz  
de Lalibela

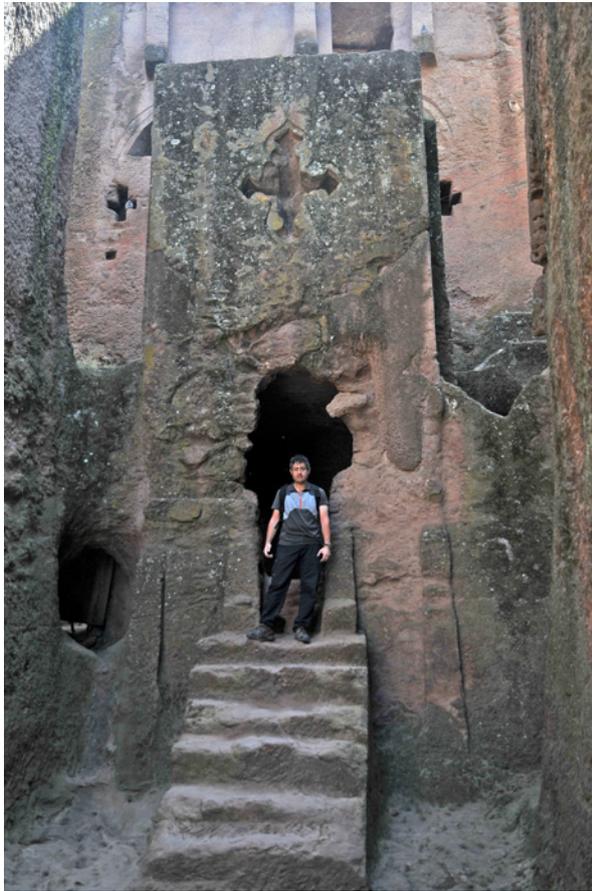


Biet Uraiel: Sancta  
Santorum y sacerdote  
mostrando una réplica  
de la cruz de Lalibela

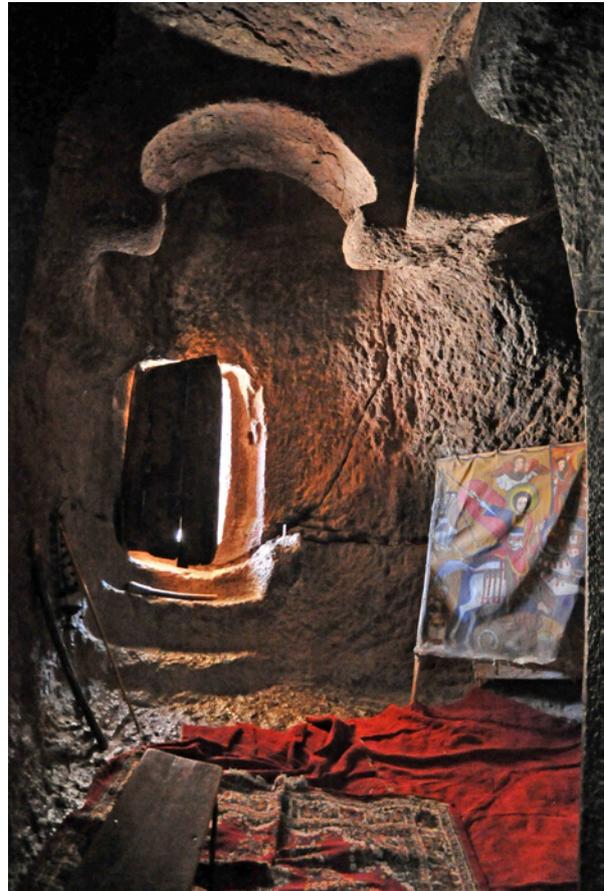


Biet Uraiel: icono mural representando la Sagrada Familia,  
el arcángel san Gabriel y cuatro patriarcas de la Iglesia ortodoxa

La última iglesia del grupo noroeste es Biet Uraiel, situada muy próxima a la Tumba de Adán y difícil de reconocer desde el exterior, al carecer de ventanas y fachadas aparentes. Su interior es muy sencillo, sin apenas ornamento, semejando más una gruta, con el *sancta sanctorum* adosado a la roca. Contiene algunas pinturas interesantes, como la que representa la escena de Longinos atravesando el cuerpo de Cristo con su lanza en la crucifixión, o aquella en la que aparecen la sagrada familia, el arcángel san Gabriel y cuatro patriarcas de la Iglesia ortodoxa.



Tumba de Adán: puerta de entrada



Tumba de Adán: interior de la celda

La salida occidental del patio está en la base de la Tumba de Adán, cuyo interior está decorado con pinturas de los reyes de Lalibela. Esta celda mide en su parte externa 2 m de longitud, 3,5 m de anchura y 5,5 m de altura, situada al final de la zanja de 25 m de longitud que conduce a las iglesias del grupo noroeste. En cuanto a su significado, una interpretación bastante aceptada sería servir de introducción a este grupo de iglesias, ya que se cree que la cruz de Cristo fue clavada sobre la tumba de Adán. En el lado izquierdo, se abren cinco pequeñas ventanas con forma de cruz coronadas por dos aperturas semicirculares más grandes, y por encima de ellas una gran ventana con travesaños cruzados y cabezas de monos. En el lado derecho hay una puerta y dos ventanas con forma de garra a ambos lados, y por encima dos ventanas con forma de cerradura. Tras cruzar la galería de entrada, dentro de la Tumba de Adán encontramos, a la izquierda, las grutas de Petros y Paulos, y a la derecha, la entrada a la zanja que rodea Bete Golgotha, Bete Meskel y Selassie. Las grutas de Petros y Paulos, también llamadas Biet Hawaryat, consisten en tres habitaciones conectadas entre sí, groseramente excavadas en la roca. La primera de las estancias recibe la luz exterior a través de cuatro ventanas cruciformes. La segunda dispone de una apertura hacia la misma zanja. No se conoce muy bien la finalidad de estas grutas, aunque la existencia de dos toscos pilares en la primera habitación parece sugerir la posibilidad de que se tratara de una iglesia cuya excavación se inició, pero por razones desconocidas luego fue abandonada.

Las iglesias del grupo sureste tienen un aspecto menos homogéneo en cuanto a su estilo constructivo. De hecho, se duda de que en su origen tuvieran una finalidad religiosa, ya que no se disponen siguiendo la orientación este-oeste. Para otros, no hay duda de este extremo por cuanto representan el cielo, el purgatorio y el infierno<sup>12</sup>, o bien representan la Jerusalén celestial, mientras el primer grupo representa la Jerusalén terrenal. Todo el conjunto se encuentra dentro de una gran zanja, que en algunas zonas se estrecha considerablemente y alcanza cierta altura. Se accede a través de cuatro puntos, y toda una serie de túneles y pasadizos interiores conectan entre sí las iglesias. Uno de los túneles, el que conecta Bete Emanuel con Bethlehem, mide 50 m y tiene que ser recorrido completamente a oscuras.

A través de una estrecha zanja se accede a la iglesia de Bete Gabriel-Rafael (iglesia de los arcángeles Gabriel y Rafael), cruzando por una pasarela de madera construida por los italianos durante la ocupación (1935-1941). Por su apariencia de fortaleza, algunos estudiosos del tema han considerado la hipótesis de que se tratara de la residencia del rey Lalibela. Estudios más recientes parecen sugerir que esta iglesia, junto con la de Bete Merkorios, fue excavada como centro de un complejo palaciego fortificado en los siglos VII y VIII, cuando el Imperio axumita se encontraba en proceso de desintegración. De ser así, son bastante anteriores al reinado de Lalibela y, por tanto, también a las iglesias del grupo noroeste. Vista desde el exterior, la iglesia de Bete Gabriel-Rafael se presenta imponente, al parecer aún más alta por la grieta que tiene debajo. El patio circundante tiene una altura entre 9 y 15 m. En la base del pedestal que hay a la entrada de Bete Gabriel, hay una trampilla que lleva a una habitación subterránea de unos 8 × 10 m, sostenida por un pilar. El exterior de la iglesia mide 17,5 m de anchura y 19,5 m de longitud. El complejo presenta también características peculiares no compartidas con las restantes iglesias. Por ejemplo, carece de la división interna en naves y tampoco sigue la orientación habitual. En la fachada se encuentran siete hornacinas ojivales, cinco de ellas con su correspondiente ventana de la misma forma, y las otras dos con puertas abiertas sobre el pedestal. En el corto lado nordeste hay una hornacina similar. Los otros dos lados están unidos a la roca. La puerta que conduce a Bete Rafael tiene también forma ojival, mientras la de acceso a Bete Gabriel tiene un marco decorativo de estilo axumita. El interior resulta más pequeño de lo que el imponente exterior insinúa. Se compone de dos capillas con plantas diferentes e irregulares. La del oeste es la de Bete Rafael y tiene dos pilares. La del este es la de Bete Gabriel y se encuentra dividida en dos espacios por medio de dos pilares, y tiene además dos celdas internas comunicadas entre sí, la segunda de ellas con tres hondas ventanas al patio en la trasera. Ambas capillas se comunican por medio de una puerta. La única decoración interior son tres cruces latinas talladas en la pared. Bete Gabriel tiene otra puerta en la pared opuesta a la entrada que comunica con el amplio patio (27 × 4,5 m) excavado detrás de ella, que contiene algunas sepulturas rupestres. En el lado nordeste de la iglesia hay tres bonitas ventanas con forma de cerradura y doble marco tallado.

La iglesia de Bete Abba Lebanos (iglesia de la Casa de Líbanos), según la leyenda, fue construida de la noche a la mañana por la esposa de Lalibela, Meskel Kebre, con la ayuda de un grupo de ángeles. Tiene una altura exterior de 7,5 m e interior de 6 m, una anchura exterior de 7,5 e interior de 5,4 m, y una longitud exterior de 9,5 m e interior de 7,8 m. Aprovecha una oquedad del terreno, por lo que el techo está adosado a la roca, mientras los laterales y la fachada trasera se encuentran separados de la roca por estrechos túneles. El patio que la rodea es espacioso, al que se accede a través de un pasadizo abierto en la roca por el lado sur, y a menudo es frecuentado por los fieles para la oración. En su fachada principal, que es la orientada al sur, destacan cinco hornacinas verticales, y en la segunda de ellas empezando por la izquierda frente a la iglesia se alza la entrada encima de una plataforma a la que se accede por medio de cuatro escalones. En las restantes hornacinas se abren ventanas cruciformes al mismo nivel que la entrada.

12 Pearce, I. 1969. «The Monolithic Churches of Lalibela». *Ethiopia observer* 4: 157.



**Bete Abba Lebanos: fachada principal con sus cinco hornacinas verticales, ventanas cruciformes en el primer nivel, ojivales en el segundo y cuadradas en el tercero**

En la parte superior de las tres hornacinas centrales hay tres ventanas con forma de arco ojival, y en el nivel más alto se abren cinco ventanas cuadradas. El interior tiene planta rectangular con dos líneas de pilares formando tres naves. Los pilares centrales tienen las aristas redondeadas. Los arquitrabes están coronados por frisos, así como los arcos de la bóveda del techo de la nave central. Al final de cada lado hay una puerta axumita ciega. El ábside central se encuentra elevado y separado por un arco triunfal al frente y por arcos redondeados a los lados. La iglesia en su conjunto da la impresión de encontrarse inconclusa, ya que en el lado sur la plataforma que la sustenta no está tallada. Estas ventanas arqueadas y cruciformes, y su entrada, recuerdan influencias axumitas evidentes en algunas iglesias rupestres de Tigray, ciudad del norte de Etiopía donde se encuentra otro complejo de iglesias excavadas en roca. En el interior destaca una rendija por la que penetra la luz.



**Bete Abba Lebanos: feligreses orando en el patio, junto a la salida del túnel de acceso**



**Bete Abba Lebanos: interior con los báculos y los tambores ceremoniales**

La capilla de Bethlehem (capilla de Belén) es un pequeño santuario que pudo haber sido una celda de ermitaño. Tiene aspecto de torre circular o bastión. Su origen y su función no son del todo conocidos. Mientras todas las iglesias poseen un único nombre, esta tiene cuatro: Bethlehem, la Celda de Ermitaño del rey Lalibela, la Tahona del Pan Sagrado y el Establo del Caballo de Lalibela. Algunos son poco verosímiles, pues el pasadizo, además de tortuoso, es demasiado pequeño para un caballo; no tiene sentido la existencia de tahonas cuando no hay ninguna en todo el país, y para una celda de ermitaño el acceso tiene una complicación innecesaria. La más congruente sería la idea de panadería, dada la presencia de pequeños agujeros al nivel del suelo que podrían servir para evacuar el humo. Además, muchas iglesias de Etiopía disponen de un habitáculo para elaborar el pan de la comunión.

Bete Emanuel (iglesia de Emmanuel) es un edificio monolítico de 11 m de altura, 11,5 de anchura, y 17,5 m de longitud. Para muchos es la iglesia de estilo más refinado de todo el conjunto, tal vez por tratarse del templo privado de la familia real. El patio donde se ubica mide 15,7 m de altura máxima, 24 m de anchura y 30 m de longitud. Dispersos en él se encuentran algunos bloques de piedra, y uno de ellos contiene una estrecha escalera que conduce a Bete Merkorios. De acuerdo con la tradición, algunas de las cuevas y catacumbas excavadas en el patio se hicieron para las abejas, en recuerdo de la leyenda del rey Lalibela. Próxima a la esquina noroeste se encuentra una pila bautismal tallada en el suelo. La iglesia se encuentra enteramente elevada sobre un pedestal de tres escalones. Su estilo combina elementos axumitas y características propias de las iglesias occidentales. De hecho, sus muros exteriores imitan las bandas de madera y mampostería características de los palacios de Axum. En ellos se muestran tres filas de ventanas de diferentes estilos. La superior y la inferior son de estilo axumita, con cruces insertas, mientras las centrales tienen forma de cerradura. Tiene tres puertas de acceso, de estilo igualmente axumita, abiertas sobre un pedestal a nivel más alto que la base de la iglesia. El interior es bastante similar al de Bere Maryam, pero sin el pilar central.



**Bete Emanuel: muros exteriores imitando las bandas de madera y mampostería características de los palacios de Axum, y ventanas de estilo axumita (cruziformes, cerradura, cuadradas)**

Una escalera cuidadosamente tallada conduce a la galería de las mujeres. Destaca un friso ornamental de ventanas ciegas en la parte superior de los muros de la nave central y de la orientada al norte, y la media cúpula por debajo del ábside, con su cruz meticulosamente tallada. El techo de la nave central es abovedado, mientras el de las naves laterales es plano. Los muros interiores están decorados con una banda triple y todos los arcos están perfilados con molduras. En el suelo del lado sur se encuentra una trampilla por la que se accede a un oscuro túnel subterráneo que conduce a los alrededores de Bete Merkorios, tras 15 m de recorrido.



**Bete Emanuel: túneles y pasadizos de acceso**



**Bete Emanuel: pila bautismal tallada en el patio**



**Bete Merkorios: pasarela de acceso en primer término y edificio en el que se aprecia su forma irregular**

Bete Merkorios (iglesia de San Mercurio) es una iglesia cueva, posiblemente la más antigua de todas, excavada en una cavidad irregular, con pilares desiguales. Sus dimensiones externas son 6-8 m de altura, 25 m de anchura y 31 m de longitud. Tiene un sector hipogeo en la parte noreste. Es también una iglesia bastante peculiar, con algunas características diferenciales. Por ejemplo, no está orientada en la dirección este-oeste; se compone de dos secciones a diferentes niveles, la superior un metro más elevada; su planta tiene forma de triángulo irregular; no es posible reconocer una fachada principal, y, además, carece de bajorrelieves, frisos u otros elementos decorativos. Tiene tres amplias entradas rectangulares situadas entre toscos pilares. Estos puntos de acceso se encuentran cegados actualmente. Los pilares están conectados con arcos en parte destruidos. En el interior, la estancia principal se divide en tres espacios mediante cuatro hileras de dos pilares cada una. Frente a la entrada principal se encuentran tres pequeñas celdas separadas por un muro, cada una accesible por medio de una puerta arqueada. La celda central se comunica con una galería abierta en el patio de Bete Emanuel, posiblemente cerrada antiguamente por medio de una reja de hierro, como parecen indicar los agujeros todavía visibles en los muros. En la celda de la izquierda hay una trampilla seguida de unas escaleras que conducen al patio de Bete Emanuel. La presencia de grilletes de hierro en una grieta puede indicar que anteriormente tuvo una función penitenciaria.



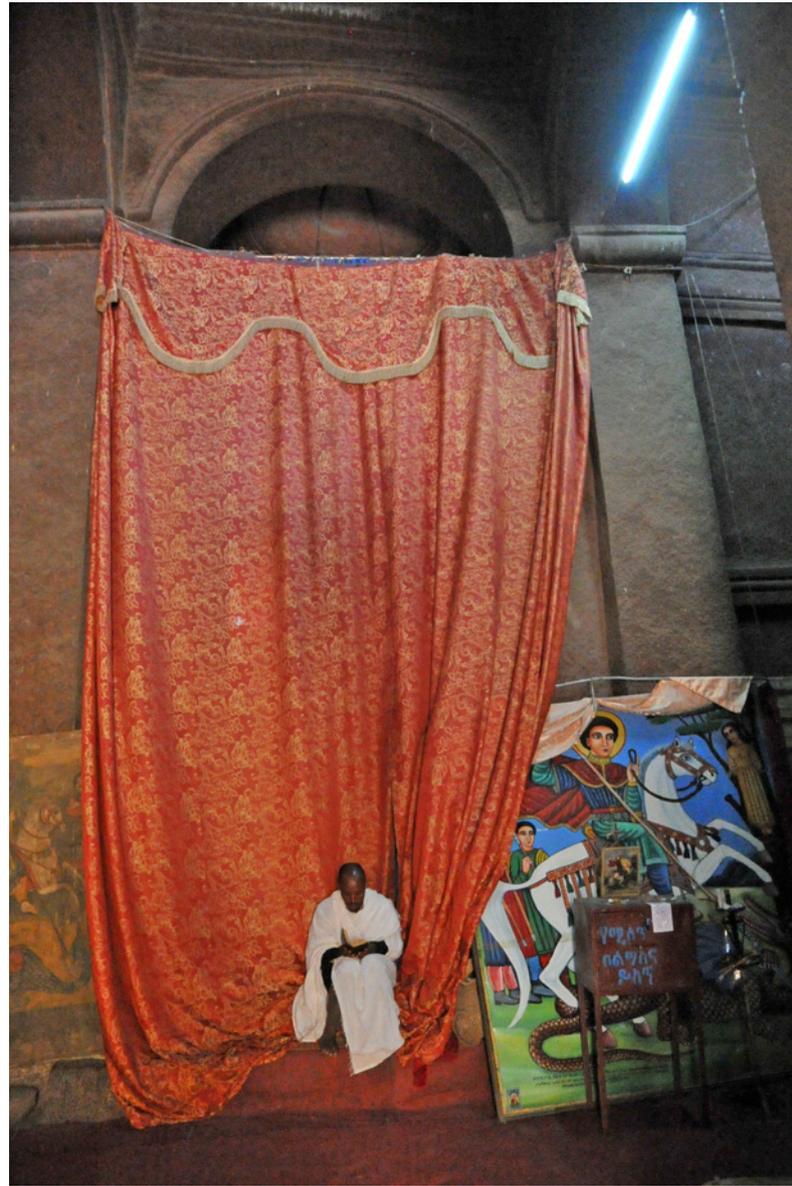
**Bete Giyorgis: impresionante vista de la iglesia en el interior de su patio, con los dos olivos sagrados a la izquierda (lado este)**

La última iglesia del conjunto es Bete Giyorgis (iglesia de San Jorge). Se trata de un monolito aislado excavado por debajo del nivel del suelo en un patio delimitado por paredes verticales, 13 m de profundidad, 22 m de anchura y 23 m de longitud. Es la más majestuosa de todas las iglesias de Lalibela. Su vista desde lo alto de la roca se hace aún más sobrecogedora al desplegarse tras ella, como telón de fondo, las montañas de Lasta. Tiene una altura de 13 m, una anchura de 12,5 m y una longitud de 19,9 m, y es la única con forma cruciforme simétrica. De acuerdo con la leyenda, fue la última iglesia en ser construida, ya que se hizo a instancia del propio san Jorge, enojado por no habersele dedicado ninguna de ellas. Lalibela le prometió que construiría para él la mejor de todas las iglesias. Se accede a ella a través de un túnel, en cuyas paredes hay unos agujeros que se dice son las huellas del caballo de san Jorge quien, emocionado por la promesa de Lalibela, cabalgó por la pared hasta la entrada del túnel. En las paredes del patio hay varias tumbas y catacumbas, algunas con huesos humanos en su interior. Se accede a través de un camino excavado que concluye en un corto túnel que da acceso al patio y antes, a la derecha, a una cámara llamada la Casa de los Pobres. El edificio es una cruz griega tridimensional, por lo que tiene doce caras con ventanas y puertas. Sobre el tejado, bien visible desde lo alto de la roca, se encuentra tallada una cruz triple, que no solo tiene función decorativa sino que también facilita el drenaje del agua de lluvia. Gracias a ello, y tal vez a la mayor resistencia de la roca, es la iglesia mejor conservada y la única que no necesita cubierta. La fachada está recorrida por líneas horizontales talladas en todo su perímetro, que la dividen en cuatro cuerpos. En el tercero se abren ventanas ojivales, una en cada cara, similares a las de Bete Golgotha. Las bandas horizontales disimulan el aumento del grosor de los muros de arriba hacia abajo. Las tres puertas, situadas en el lado oeste, tienen las típicas vigas salientes del estilo axumita. La del centro está, además, resaltada con un marco. En el interior no hay pilares, sino cuatro pilastras con forma de cruz unidas a las esquinas de los muros, que soportan los cuatro arcos que separan la zona central de los brazos. Ello es consecuencia

lógica de su planta cruciforme, aunque podría tener un significado simbólico<sup>13</sup>. Durante la celebración de la epifanía (bautismo de Cristo), la congregación se reúne bajo dos olivos situados al este de la iglesia, cerca del borde del precipicio del patio. En el brazo oeste se encuentra el atrio, mientras en el este, sobre una plataforma elevada, se encuentra el *sancta sanctorum*, cubierto con una cúpula semicircular decorada con una cruz de Malta. El techo de la parte central forma una ligera curva, careciendo de decoración. Un sencillo friso recorre las paredes en todo su perímetro en correspondencia con las líneas horizontales exteriores. Otro friso similar discurre paralelo a los arcos.



Bete Giyorgis: fachadas sur y oeste



Bete Giyorgis: interior con el Sancta Santorum y una pintura que representa a san Jorge matando al dragón

13 Felleke, B. 2006. *Lalibela. The Four Architectural Chefs-d'Oeuvre*. Alem Printers, Adís Abeba, Etiopía, p. 200.

## MOZAMBIQUE, MÁS ALLÁ DE SUS FRONTERAS

Óscar Sánchez Arencibia

El territorio de Mozambique, ubicado en África meridional, posee una extensión de 799 380 km<sup>2</sup>. Linda con los estados de Tanzania, Malawi y Zambia al norte, al sur con la República de Sudáfrica y Suazilandia, al este con el océano Índico y al oeste con Zimbabue. El relieve se caracteriza por presentar mesetas y bajas colinas que alcanzan alturas de alrededor de 2436 m sobre el nivel del mar, intercaladas con una altiplanicie que se extiende fuera de los límites de la frontera, por donde corren numerosos ríos como el Zambeze, Limpopo, Lurio, Save o el Buzi, entre otros, muchos de los cuales vierten sus aguas en el océano Índico donde existe una extensa franja costera que abarca aproximadamente 2470 km en la que se observan numerosos arenales, dunas y zonas de mangles. Se plantea que alrededor del 39% de Mozambique es forestal, con densos bosques tropicales en zonas cercanas a las márgenes de los ríos. En otras regiones del país donde el clima es más seco, predominan los bosques abiertos y de praderas con una gran variedad de especies.

Este territorio fue poblado inicialmente por primitivas comunidades bantú, los que «habitan en la actualidad el África al sur del Ecuador, antepasados de la mayoría de los mozambicanos»<sup>1</sup>, quienes se asentaron en la región situada entre los ríos Ubangui y Chari, en el África occidental, obteniendo sus alimentos mediante la caza, la recolección y la pesca, además del cultivo de cereales, maíz y la yuca, así como la cría y el pastoreo de ganado vacuno, bovino, etc. Estos grupos bantúes, conocedores de la técnica para fundir el hierro, construyeron hornos muy rudimentarios que aún conservan sus ruinas en las provincias de Manica y Tete.

En la región norte de Mozambique, la formación política dominante era en aldeas o comunidades, agrupados en clanes (Nimio, Likolo, Matupo) donde había un jefe (Mwene o Humu Mbumba) con poderes políticos, jurídicos y religiosos, guiados por un consejo de ancianos. «La unidad social fundamental es aquí la familia patriarcal, grupo de emparentados por línea materna o paterna, correspondiente a una fracción de clan establecida en el suelo»<sup>2</sup>. Estas características en los grupos humanos eran bastante similares a lo largo de todo el país. Digamos que, en las provincias de Zambezia, Niassa y Cabo Delgado, los grupos étnicos estaban representados por los *bantú*, *macuá* y *makawatanwe*. En las provincias de Lago Niassa, Tete y Costa Cabo Delgado, vivían los grupos vijanga y chewa. En la región del río Rukuma se asentaron los grupos *makonde*, que eran grandes guerreros. En otras zonas como el sur del río Zambeze, estaban las culturas *fonga*, mientras que Inhambane y la sabana central estaban pobladas por los *chopo*, *shena* y los *caranga*.

Dentro de los grupos étnicos de Mozambique, uno de los más importantes eran los macuás, quienes llegaron procedentes de la región de los grandes lagos para establecerse en este territorio hace aproximadamente unos mil años, desplazando de estas tierras a los grupos *khoisan*. «Macuá. Pueblo numeroso de la parte oriental de África, que confina con Mozambique. Dialecto bantú según Hovelacque. Hay, sin embargo, una población llamada Makué en el interior del congo francés, pero sin dudas

1 Breve historia de África. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1986, p. 43.

2 África. Armando Entralgo. Ed. Pueblo y Revolución, La Habana, 1974, p. 4.

los macuá que con tal nombre llegaron a Cuba son de Mozambique, pues así lo confirma José M.<sup>a</sup> de la Torre, T. Atole Joyce y E. T. Pichardo en su mapa»<sup>3</sup>.

En la religión macuá, el culto a los antepasados es lo más importante y es a quienes se les ofrecen oraciones y sacrificios con el objetivo de asegurar el crecimiento de las cosechas o la salud de la familia. También la creencia en los espíritus de determinados fenómenos y objetos de la naturaleza es motivo de diversos rituales mágico-religiosos, los que desempeñaron un importante papel al ser un medio fundamental de cohesión social. La mitología macuá dice que «Makulu, el Dios Creador, creó al primer hombre en la cima del monte Namuri. Cuando el primer hombre bajaba de la montaña se tropezó, cayó, comenzó a sangrar y perdió el conocimiento. Cuando volvió en sí, vio que un hilillo de sangre, como si fuera un riachuelo, bajaba por la pendiente hasta formar un charco que tenía forma de una persona. Cuando la sangre se secó, de la charca salió la primera mujer. Frente a Makulu está Mawiri, el espíritu que trae la muerte, las malas cosechas y todos los males»<sup>4</sup>.

Con la llegada de los portugueses a estas tierras en el siglo XVI, la economía de Mozambique sufre grandes transformaciones al incrementarse el comercio del oro y marfil. Esta presencia europea origina sangrientas guerras de conquista entre portugueses y mozambiqueños, lo que provoca la destrucción de las grandes culturas autóctonas al ser vendidos como esclavos, y estableciendo sobre el antiguo Imperio monomotapa el protectorado de Mozambique a principios del siglo XVIII, tomando posteriormente el nombre de colonia de Mozambique a finales del siglo XIX. «Ya en 1510 el comercio de esclavos africanos hacia las colonias españolas de América es importante. En 1592 la cifra llegó a los 38 250»<sup>5</sup>. En el año 1762, fueron vendidos alrededor de 1 100 esclavos, llegando a aumentar con el tiempo de 4 000 a 5 000 anualmente, quienes eran utilizados como mano de obra en las plantaciones. Entre 1815 a 1820, se calcula que pudieron salir con destino a Brasil alrededor de 10 000 esclavos por año.

Entre los siglos XVIII y XIX, el comercio clandestino de esclavos se acrecienta, grandes caravanas llegan a las costas desde diversas regiones de Mozambique. Atados unos con otros como vil animales, son trasladados hacia los barcos negreros donde se les tiende inmóviles en las bodegas de las embarcaciones, soportando las largas travesías en condiciones inhumanas. «A esa causa de dolor y de mortalidad durante el viaje de los buques negreros, se unían otras: las tempestades y el naufragio [...] en el Explorador, negrero pirata que de Mozambique venía para La Habana, el mismo año, murieron 300 esclavos durante un ciclón»<sup>6</sup>. Según los investigadores J. A. Hunter y Daniel Manis en su obra *África virgen*, se considera como uno de los más importantes comerciantes de esclavos al africano de religión mahometana y cultura árabe Hamel Bem Mahommied, más conocido por Tippu-TiB, quien negociaba por toda la costa oriental de África, sobre todo por la región norte de Mozambique. «Los agentes de Tippu-TiB, facilitaron a los negreros de Cuba los contactos suficientes para llevar a la Isla del Caribe millares de makuas, de Mozambique, convertidos en esclavos aun cuando los cruceros ingleses lograran apoderarse de algunas expediciones»<sup>7</sup>.

3 *Los ñañigos*. Enrique Sosa Rodríguez. Ed. Casa de las Américas, 1982, p. 70.

4 Página de internet.

5 *África*. Armando Entralgo. Ed. Pueblo y Revolución, La Habana, 1974, p. 28.

6 *Los negros esclavos*. Fernando Ortiz. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1987, p. 15.

7 *África virgen*. J. A. Hunter y Daniel Mannix. México D. F., 1956, p. 57.

Durante casi dos siglos, el norte de Mozambique fue prácticamente dominado por la comercialización y la exportación de esclavos, teniendo una gran incidencia las clases dominantes nacionales, quienes estuvieron profundamente involucradas en la captura y fortalecimiento de la caza de negros con el fin de utilizar esa fuerza de trabajo en el logro de sus propósitos. Esta nueva unidad política superó en ocasiones el comercio del marfil, producción que tenía como objetivo la India o Europa. Se plantea que los pueblos más afectados fueron aquellos de origen macuá, donde miles de víctimas indefensas fueron cazados como animales y exportados a diferentes regiones de América. Hacia el año 1860, el comercio de esclavos desde Mozambique tiende a declinar, provocado por un acelerado proceso en los cultivos de plantas destinadas a la extracción de aceite, donde era necesario emplear a un buen número de mano de obra barata, quienes llevarían el mayor peso de la producción, cuyo destino serían las fábricas europeas. Estos nuevos cambios constituyeron de cierto modo una especie de transición hacia el capitalismo de mercado, produciéndose lo que Carlos Marx llamó «acumulación primitiva de capital», pues estas representaban fuentes de materia prima, campos para más inversiones y recursos abundantes de mano de obra barata.

A partir de 1886, la economía del país depende por lo general de créditos públicos, arrendando vastas extensiones de su territorio a capital extranjero, quienes disputan sus intereses económicos y financieros. Portugal, dueño absoluto de Mozambique y su principal acreedor, asume de inmediato la ocupación militar de ese país frente a la rivalidad de países como Alemania e Inglaterra, asegurando con ello su explotación económica.

Muchos trabajadores de la capital dejan de laborar en las plantaciones o de ser pequeños productores para convertirse en trabajadores forzados. La explotación en el campo y en las ciudades, la aplicación de leyes como el Código de Trabajo de 1899 o la imposición de impuestos se tornan de forma represiva, lo que trae como consecuencia el surgimiento de las primeras voces nacionalistas contra el deshumanizado colonialismo. En este batallar se encontraban los hermanos Albasini y O Brado, baluartes de los primeros gremios africanos representantes de los símbolos de la prehistoria nacionalista.

## **Presencia macuá en Cuba**

El historiador Manuel Moreno Fraginals da como fechas límites del comercio africano hacia Cuba los años comprendidos entre 1518 a 1873, estimando que durante esos 355 años pudieron haber arribado a América alrededor de 9,5 millones de negros africanos, quienes fueron destinados en su mayoría a las producciones de tabaco, azúcar, café, algodón, arroz y minerías. Otros estudiosos del tema, como José Antonio Saco, consideran que los primeros esclavos llegados a Cuba vinieron en la expedición de Diego Velásquez en 1511, también en el año 1519 y, posteriormente, en 1523, se introducen en el país alrededor de 300 esclavos con pleno conocimiento del rey de España.

En 1527, Carreño y Esteban Basiñana traen desde Cabo Verde hacia Cuba alrededor de ciento diez esclavos. Posteriormente, un asiento concedido a Gómez Reynel en el año 1595 permite la introducción de alrededor de otros 4250, que son destinados a las plantaciones azucareras.

La creación y la consolidación de las compañías británicas y portuguesas en tierras africanas incrementaron el comercio de esclavos hacia América, se abren factorías en Sierra Leona, Dahomey, Senegal, Angola, Guinea y Mozambique, entre otras regiones de África, desde donde partían los barcos negreros.

En la primera mitad del siglo XVIII, hacia 1740, se constituye la Real Compañía de Comercio de La Habana, que introdujo en la isla alrededor de 4986 esclavos que fueron adquiridos a créditos. Un

aumento sustancial de esclavos tuvo su mayor esplendor en el año 1762, como consecuencia de la ocupación de La Habana por los ingleses y donde se calcula que fueron traídos a La Habana alrededor de 4 000 esclavos en los tan solo once meses que duró la presencia británica.

En el censo de población correspondiente al año 1774, fueron registrados en Cuba 44 300 esclavos de diferentes grupos etnolingüísticos. En 1792 la cifra ascendió a 84 456, y en el año 1804 la presencia de esclavos llegó a 138 000 (75 000 hombres y 63 000 mujeres). En el año 1842 entra en vigor el Reglamento de Esclavos o el Código Negro Cubano, que fue creado en el gobierno de Jerónimo Valdés, introduciéndose en Cuba cerca de 200 000 esclavos.

Dentro de esta gran concentración étnica tan heterogénea se encontraban los macuás o mozambiques (como también se les llamaba), quienes comenzaron a llegar a Cuba en menor cuantía sobre la segunda mitad del siglo XVIII desde las regiones de Sena, Sofala, Inhambane e Ilhas en territorio mozambiqueño, teniendo un leve aumento hacia la segunda década del siglo XIX donde se registraron cargamentos completos de más de 500 esclavos, llegando a constituir un total del 5,77%. «En estudios más recientes realizados sobre la procedencia africana de los esclavos de Cuba, la investigadora Gloria García, sobre la base de los contratos de ventas de esclavos en La Habana, Santiago y Bayamo, para el periodo 1764-1800, registró como las denominaciones más numerosas para La Habana a los congos, mandingas, lucumís, gangás, minas, ararás, macuás y mozambiques, en orden de prioridad»<sup>8</sup>. Grandes cargamentos de esclavos también fueron llevados hacia América del Sur, fundamentalmente a Brasil, donde el número de macuás es muy representativo en las plantaciones. «En las tablas demográficas de Curtin aparecen mozambiques en América —en el Perú— al finalizar la primera mitad del siglo XVI, mucho antes, por tanto, de lo señalado por Ortiz y Debien»<sup>9</sup>.

El investigador Gabino de la Rosa, en su libro *Los Cimarrones de Cuba*, hace referencia a la presencia de los macuás llegados al depósito de La Habana entre los años 1831 al 1839, los cuales son representados mediante una tabla comparativa:

#### Denominaciones étnicas que entraron al depósito de La Habana, 1831-1839

Denominaciones	Casos	Porcentaje
Congos	820	23,33
Gangás	549	15,65
Carabalíes	509	14,48
Criollos	463	13,17
Lucumís	380	10,81
Mandingas	208	5,91
Macuás	203	5,77
Minas	123	3,50
Ararás	59	1,67
Otros	200	5,69

Tomado del libro *Los cimarrones de Cuba*, de Gabino de la Rosa, p. 123.

8 *Los cimarrones de Cuba*. Gabino de la Rosa Corzo. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1988, p. 122.

9 *Los ñañigos*. Enrique Sosa Rodríguez. Ed. Casa de las Américas, 1982, p. 69.

Otros datos del mismo autor y obra, referidos a los años 1840-1849 reflejan un aumento de los macuás en los depósitos de La Habana, llegando a la cifra de 304 casos. Ya para los años 1850-1854 el número de macuás reportado descendió a 71 casos. «Dumont los consideró poco numerosos en los ingenios de Cuba. Durante la década de los 30, 40 y 50 representaron el 5,77%, 7,78% y 5,79% de las capturas, cuestión que se mantuvo para 1856 en Cárdenas con el 3,74% y en Matanzas para 1857 con el 7,08%, todo esto se corresponde con su poca representatividad dentro de las dotaciones»<sup>10</sup>.

El tráfico de los macuás hacia Cuba estuvo regido por el mismo principio de los demás grupos humanos procedentes de África, la exportación y venta de mano de obra barata tuvo una relación directa con la economía del país. Por ello, el comercio de esclavos se convirtió en uno de los negocios más lucrativos y miles de familias procedentes de Mozambique fueron arrancados de sus tierras. «La trata de esclavos con América se extendió principalmente por toda la costa occidental de África y hasta alcanzó a Mozambique en la costa oriental»<sup>11</sup>.

#### Esclavos importados a Cuba 1840-1867

Año	Número	Año	Número	Año	Número
1840	14 470	1850	3 100	1860	24 895
1841	9 776	1851	5 000	1861	23 964
1842	3 000	1852	7 924	1862	11 254
1843	8 000	1853	12 500	1863	7 507
1844	10 000	1854	11 400	1864	6 807
1845	1 300	1855	6 408	1865	143
1846	1 500	1856	7 304	1866	1 443
1847	1 000	1857	10 436	1867	-
1848	1 500	1858	16 992		
1849	8 700	1859	30 473	Total	246 798

Tomado del libro *La emancipación de los esclavos en Cuba*, de Rebecca J. Scott, p. 32.

En la novela cubana *Cecilia Valdés* del escritor Cirilo Villaverde escrita en el siglo XIX, el autor refleja un pasaje que tiene como escenario el ingenio La Tinaja, propiedad del terrateniente don Cándido de Gamboa, donde ocurre un hecho relacionado con la fuga de un grupo de esclavos, entre los que se encontraba un macuá. «Por eso, aunque hacía bastante oscuro, pudo observar que una negra se parapetaba del compañero y quería pasar desapercibida. Malicioso y vigilante, no necesitó de más para echársele encima, cogerla por un brazo y acercarle la lumbre del tabaco a la cara. Con sorpresa mezclada de alegría vio que era la negra Tomasa suaba, prófuga hacia entonces precisamente dos semanas. Mientras sujetaba esta, apareció recatándose también Cleto gangá, y tras él Julián arará, Andrés bibi y Antonio macuá, los cuales detuvo y colocó a un lado». Se plantea que el occidente del

10 *Los cimarrones de Cuba*. Gabino de la Rosa Corzo. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1988, p. 132.

11 *Los negros esclavos*. Fernando Ortiz. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1987, p. 130.

país fue la región donde más se concentraron los macuás, sobre todo a partir de la primera década del siglo XIX, como consecuencia de los grandes cargamentos de esclavos procedentes de los barcos negreros que, ilegalmente, comerciaban violando los tratados existentes entre España e Inglaterra firmados el 24 de septiembre de 1817 y el 28 de junio de 1835. La investigadora Gloria García, respecto al tema de la llegada de esclavos a Cuba, expone los siguientes datos en una tabla que abarca un periodo de aproximadamente seis años.

Año	Esclavos embarcados	Muertos en el viaje	Recibidos en La Habana	Muertos en La Habana	Vendidos en la ciudad
1766	305	10	295	46	249
1767	763	18	745	8	737
1768	2755	50	2705	83	2622
1769	2480	23	2457	373	2084
1770	1547	9	1538	146	1392
1771	35	2	33	11	22
<b>Total</b>	<b>7885</b>	<b>112</b>	<b>7773</b>	<b>667</b>	<b>7106</b>

Tomado del artículo «El mercado de fuerza de trabajo en Cuba: el comercio esclavista (1760-1789)», de Gloria García, p. 138.

Africanos que llegaran a las costas de Cuba eran esclavizados, sobre todo si procedían de expediciones capturadas, tanto inglesas como de cualquier nacionalidad; lo importante era extraer del esclavo el máximo de rendimiento, es decir, ganancias para los funcionarios o hacendados. La esclavitud variaba ampliamente en las ciudades y pueblos donde el esclavo desempeñaba sus ocupaciones. En el universo rural, estaban empleados en las plantaciones azucareras y agrícolas productoras de alimentos, cafetales, fincas ganaderas y tabacaleras. En las zonas urbanas, el esclavo se desempeñaba en funciones domésticas, obras constructivas, viales, etc., siempre en los trabajos más difíciles y en condiciones inhumanas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Betancourt Barroso, A. *Silvicultura especial de árboles maderables tropicales*. Ed. científico-técnica. La Habana, 1987.
- Carpentier, Alejo. *La música en Cuba*. Ed. Letras Cubanas. La Habana, 2004.
- Chao Carbonero, Graciela. *Folklore cubano* I, II, III, IV. Ed. Pueblo y Educación. La Habana, 1979.
- García, Gloria. *La esclavitud desde la esclavitud*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 2003.
- Guanche, Jesús. *Africanía y etnicidad en Cuba*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 2009.
- *Historia de Mozambique*. Departamento de Historia de la Universidad Eduardo Mondlane, volumen 1, marzo de 1982.
- *La esclavitud en Cuba*. Instituto de Ciencias Históricas. Ed. Academia. La Habana, 1986.
- Libros de registros de presos*. (21/02/1863), (20/09/1865), (30/03/1894), (12/03/1897). Archivo del Museo Municipal de Bejucal.
- Libros 4 y 5 de entierros de morenos* (1836-1854). Iglesia parroquial de Bejucal.
- Libro 5 de bautismo de pardos y morenos* (1828-1834). Iglesia parroquial de Batabanó.
- Libro 1 de bautismo de pardos y morenos* (1759-1796). Iglesia parroquial de Quivicán.
- Luciano Franco, José. *Comercio clandestino de esclavos*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1985.
- *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1975.
- Mariano Acosta, Manuel. *Memorias de la ciudad de San Felipe y Santiago del Bejucal*. 1830.
- Moreno Fragnals, Manuel. *El ingenio*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1978. Tomos I, II y III.
- *Aportes culturales y deculturación*. Ed. Pablo de la Torriente. La Habana, 1995.
- Muñiz Rivero, José. *Tabaco, su historia en Cuba*. Tomo I.
- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1987.
- Pérez de la Riva, Juan. *La isla de Cuba en el siglo XIX vista por los extranjeros*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1981.
- Rodríguez Blanco, Sergio. *Los cementerios en Bejucal*. Museo Municipal, 1982.
- Rosa Corzo, Gabino de la. *Los cimarrones de Cuba*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1988.
- Torres Cuevas, Eduardo. *Esclavitud y sociedad*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1986.
- Scoutt, Rebeca J. *La emancipación de los esclavos en Cuba, 1860-1899*. Ed. Caminos. La Habana, 2001.
- Sosa, Enrique. *Los ñañigos*. Ed. Casa de las Américas, 1982.
- Zanetti, Óscar. *Caminos del azúcar*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1987.
- Villaverde Cirilo. *Cecilia Valdés*. Ed. Arte y Literatura. La Habana, 1977.

# Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

[www.funjdiaz.net](http://www.funjdiaz.net)

