

ANALES DEL MUSEO
DEL
PUEBLO ESPAÑOL

Z-625



Tomo IV
1992

ANAALES DEL MUSEO
DEL
PUEBLO ESPAÑOL



Tomo IV
1992

CONSEJO DE REDACCION

Pedro Manuel Berges Soriano
Andrés Carretero Pérez
Begoña Torres González
Pilar Barraca de Ramos
Mercedes Martín de la Torre
Concepción Herranz Rodríguez

Director
Subdirector
Conservador
Conservador
Conservador
Técnico

ANALES DEL PUEBLO ESPAÑOL no se solidariza ni identifica necesariamente con los juicios y opiniones que sus colaboradores exponen en el uso de su plena libertad intelectual.

Editor: Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Ministerio de Cultura.
Museo del Pueblo Español. Avda. Juan de Herrera, 2. 28040 MADRID

ISSN: 1130-6629

NIPO: 301-91-056-2

Depósito Legal: M. 41563-1988

Impresión: grafoffset sl



INDICE

ANTROPOLOGIA DE LA REPRESENTACION Y REPRESENTACION DE LA ANTROPOLOGIA Joaquín Rodríguez López	7
LOS APROVECHAMIENTOS COMUNALES DEL MONTE Matilde Fernández	49
EL COMUNALISMO INTEGRAL DE LA SIERRA DE LA DEMANDA A FINALES DEL SIGLO XIX Carlos Giménez Romero	85
MUSEOS REGIONALES MUSEOS INTEGRALES Dolores Llopart	107
<i>DOCUMENTACION</i>	
BASES PARA LA CREACION DEL MUSEO ETNOLOGICO DE LA COMUNIDAD AUTONOMA DE EXTREMADURA Javier Marcos Arévalo	117
<i>MUSEO</i>	
LUIS DE HOYOS SAINZ, FUNDADOR DEL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL Carmen Ortiz García	147
MOVIMIENTO DE FONDOS EN EL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL (1981-1990) Pilar Barraca de Ramos y Mercedes Martín de la Torre	169
<i>PUBLICACIONES</i>	
NORMAS PARA PRESENTACION DE ORIGINALES	

ANTROPOLOGIA DE LA REPRESENTACION Y REPRESENTACION DE LA ANTROPOLOGIA

Joaquín Rodríguez López

TEORIA OBJETIVISTA DE LA REPRESENTACION

Van Eyck pintó en 1434 *Los desposorios de los Arnolfini* convencido de que el universo era un *plenum formarum*, el lugar en el que la infinita bondad de la idea primera, absolutamente autosuficiente, en si misma colmada, y de calidad inmutable, compelida por la propia necesidad de completar la positividad de su perfección, habría dado —u obsequiado, según se evalúe el grado de sujeción de la voluntad divina (1)— vida y existencia a seres contingentes, transitorios, imperfectos, sin poder negársela a ninguno de los que concebiblemente pudieran tenerla. La abundancia de la creación, tan grande como la capacidad generadora de un origen perfecto, no excluía, por una parte, la presencia del mal, porque, como razonaría Tomas de Aquino, «...aunque un ángel, considerado en términos absolutos, es mejor que una piedra, sin embargo dos naturalezas son mejores que sólo una», o lo que es lo mismo, que un universo donde no hubiera mal no sería tan bueno como un mundo donde acaeciera; por otra, no relegaba la idea de orden, ya que en la misma necesidad del defecto como potencialidad que no podía quedar irrealizada, se encontraba la noción de la gradación del bien, de la participación diferencial de los seres en las perfecciones del bien supremo, de la jerarquía incontestable de las esencias, de la ordenada diversidad de las cosas en suma (Lovejoy, 1983).

El mundo, dado que la urdimbre que lo soportaba estaba tejida con los hilos de la «gran cadena del ser», cadena que traba insensible y escalonadamente toda variedad imaginable de esencias, era susceptible de ser representado como el ámbito cerrado donde todas las cosas sensibles que existían, existían porque no po-

(1) Brevemente explicada, la disputa teológica que se planteaba era la del libre albedrío o la sujeción de la voluntad creadora de Dios. Si para completar su bondad Dios había de crear toda la clase de los seres posibles, estábamos haciendo depender su esencia eterna e inmutable, de la naturaleza caduca y mudable de las criaturas del mundo. Si, en caso contrario, se defendía la libertad volitiva y creativa de Dios, no existía necesidad alguna para que existiera la entera variedad de las formas concebibles, ni para que existiéramos nosotros mismos en la forma que los hacíamos, dependientes de los designios inescrutables del hacedor (Lovejoy, 1983, pp. 85-124).

dían sino existir y ser precisamente lo que eran en su naturaleza desigual. El orden del universo y su consiguiente representación, objetivación del principio de plenitud, obedecía, en última instancia, a un determinismo cósmico absoluto.

La imagen que se nos ofrece en el lienzo de los Arnolfini, es una representación que se autocontiene, porque al ofrecernos el espejo colgado en la pared la inversión de la estampa que vemos en primer plano, se pone en juego la paradoja de la simetría bilateral, del equilibrio inquebrantable, de la suficiencia estática.

El pintor se congratula de las facilidades que el cosmos ofrece para ser retratado, de la disposición inmodificable de los seres diferentes que lo habitan, y utiliza la fórmula de la armonía especular como trasunto icónico de la inmutabilidad de la creación.

Podríamos servirnos de la convicción de Van Eyck, como analogía heurística, para desvelar los presupuestos epistemológicos de todas aquellas teorías sociales (que a partir de aquí denominaremos objetivistas) persuadidas de la posibilidad, o más aún, de la capacidad intrínseca que los científicos tienen de representar con exactitud los elementos o las relaciones entre los elementos que componen la realidad.

En las *Reglas del método sociológico*, Durkheim (1978) nos exhortaba a tratar los hechos sociales como cosas, y con ello, a romper con las representaciones en forma de prenociones pseudocientíficas que habían imposibilitado el desarrollo de una ciencia social al estilo de la querida por Comte.

Las propiedades de lo social, como las de los objetos de la naturaleza, eran para Durkheim inaprehensibles por medio de la intuición directa y, mucho menos, modificables por deseo expreso de la voluntad de los hombres. Esto era así porque lo social y lo natural eran realidades preexistentes que se nos imponían en toda su evidencia y obligatoriedad desde el mismo momento de nuestro nacimiento. Los hechos nos eran externos tanto porque los hombres nacíamos en sociedades con una organización definida que condicionaba nuestra personalidad, como porque cada individuo era sólo un elemento dentro de la totalidad de las relaciones que la constituían, y su apremiante presencia era resultado de manifestarse bajo la forma de obligaciones morales, de coacciones éticas.

Las principales características de los hechos sociales estaban para Durkheim íntimamente ligadas con la forma que la lógica de la explicación de esos acontecimientos debiera tomar. El análisis funcional de los fenómenos sociales, que es el que se proponía, insistía no tanto en la posible causa de su aparición como en la correspondencia que se establecía entre los hechos considerados y las necesidades generales del organismo social que venía a satisfacer.

Prescindir de las mediaciones evaluativas que los individuos ponían en funcionamiento en el acto de conocer, no suponía solo la ruptura de carácter epistemológico que deseaba especificar las constricciones objetivas que sustentaban tanto las interacciones como las representaciones, sino que, al acuñar como criterio de esencia de lo social el emplazarse en la exterioridad y ser su atributo

más destacado el imponerse incontestablemente, llegábamos a una forma de holismo político que sujetaba las voluntades y las prácticas de los hombres a una especie indefinida de bien común.

El mundo era representable siempre que aceptáramos las categorías propuestas de división de la realidad que compartimentaban en funciones y necesidades diversas al organismo social, particiones que consiguientemente definían, prescindiendo del significado que para los individuos pudiera tener tal acontecimiento, qué hechos correspondían a cada una de ellas, y casi por defecto, sugerían una teoría de la práctica como ejecución.

Durkheim admitió —y esto habrá de ser una constante en todas las teorías objetivistas, especialmente en su inclinación positivista— que la sociedad estaba formada por clases diferentes que habían de entenderse como cortes objetivos de su entramado, como discontinuidades de las distribuciones registrables mediante los instrumentos impecables de la tecnología científica.

En el fondo lo que se estaba manteniendo era que el científico social, como el pintor del medievo, desde la posición privilegiada del testigo no implicado, era capaz de representar la totalidad de la escena de lo social sin las molestias que supondría tener que contar, como un punto de vista más desde el que construir la representación, con las miradas de los modelos.

Marx proclamó la necesidad de desarrollar una ciencia empírica de la sociedad que debiera concentrarse en el examen de la interacción productora y dinámica entre hombres y naturaleza, o, siguiendo en esto a Hegel, en la capacidad del hombre para hacerse así mismo. El fundamento de toda sociedad, entonces, era el trabajo, el intercambio continuado entre los dos miembros de la relación.

El devenir histórico estaba jalonado, seguido de lo anterior, por las maneras sucesivas en que los recursos materiales habían sido explotados, sin dejar de tener en cuenta, para no caer en la tentación de la univocidad evolucionista, que la contextualización histórica de los acontecimientos analizados desvelaba la variedad de resultados diferentes a que podían dar lugar. En última instancia, sin embargo, la relatividad del conocimiento histórico no excluía su reconstrucción y entendimiento racional, ya que, desde la perspectiva que nos ofrecía la inteligencia científica de la sociedad generada por el capitalismo, podíamos ser capaces de discernir, mediante la aplicación de conceptos como los de «producción» y «trabajo», las características comunes compartidas por todas las sociedades de clases (Giddens, 1990, pp. 1-64).

La variedad de las sociedades posibles era resultado de las diferentes formas en que, sincrónica o diacrónicamente, el trabajo hubiera sido dividido y los bienes apropiados. Si, siguiendo a Marx, la consciencia humana encontraba su fundamentación en la praxis, en la forma socialmente prescrita de interacción con la naturaleza, y ésta última necesitaba para su adecuado funcionamiento de determinados medios materiales de producción que en las sociedades de clases eran de propiedad privada, ¿cómo no concluir que del control de los instrumentos de intercambio se seguía la sujeción de las voluntades y las conciencias?

Las ideologías dependen no de su dinámica interna sino de las sucesivas variaciones de las maneras en que se compartimenta el trabajo socialmente, división controlada que da lugar a formas diferentes de actividad y discernimiento de la realidad. Decir con Marx que «el pequeño-burgues no puede superar los límites de su cerebro» es reconocer la doble reducción que queda emplazada en la posición que le ha tocado ocupar en la fragmentación del trabajo, «con los límites materiales que impone a su práctica y con los límites que impone a su pensamiento, y por consiguiente a su práctica, y que le hace aceptar, e incluso amar, esos límites» (Bourdieu, 1988b, p. 241). En consecuencia, la percepción del mundo dependerá de la distribución desigual de las actividades y los recursos, y el predominio y diseminación de determinadas ideas será tanto mayor cuanto más capital económico posea la clase que las emitió.

Las ideologías son entonces las superestructuras contingentemente concebidas que mediante su aspiración a la universalidad buscan legitimar la posición dominante de una determinada clase. Las relaciones de producción, que son las encargadas de decidir la escisión socialmente reconocida de las actividades, fundamentan la imposición de determinados principios políticos y legales (preceptos por tanto de construcción, de visión y división de la realidad) que sustentan la forma de vida de un determinado grupo (Godelier, 1978).

La representación de lo social es plausible porque desde la posición exterior que ocupa el observador es relativamente sencillo registrar la variedad de las atribuciones socialmente sancionadas, deducir de la estructura de la distribución ocupacional la forma que tomarán las acciones y las interacciones, y rastrear las variedades de conciencia justificatoria aparejadas a un determinado modo de producción.

Para retratar la realidad, Marx, como también hiciera Durkheim, prescindió del lado activo del conocimiento práctico que los individuos tenían y tienen de las divisiones del mundo social, e incluyó solamente las relaciones objetivas reconocibles, independientes de las conciencias y las voluntades individuales.

Al hacer esto, como habría hecho cualquier pintor, hacía en parte existir por medio de la representación, lo que hasta ese momento no había cobrado forma.

El principal desacierto epistemológico del materialismo histórico, como lo será de todo punto de visión objetivista, fue el de ofrecer una representación realista de las clases como grupos de contornos exactamente definibles, que por la identidad de las constricciones objetivas que los detallan, pueden ser representadas sobre el papel como clases reales, unificadas, homogéneas.

Traduciendo tal convicción a la práctica normal, las investigaciones tenderán a limitarse a las formaciones precapitalistas y a la discusión sobre las tipologías sociales derivadas de modos de producción diferentes. Pero al pensar la economía arcaica en estos términos, se acepta una definición muy restringida del interés económico que corresponde en realidad a una de sus formas históricas —el capitalismo—, proposición que transmuta la identidad ontológica del objeto que

estudiamos al trasladar categorías y métodos contemporáneos para su entendimiento.

El problema sigue radicando en la forma en que se plantea la representación: obviar el poder de constitución de la realidad que la mirada de los individuos tiene (y los seguimos llamando individuos porque en esta matriz teórica no pueden alcanzar la calidad de agentes), el juego que en cada interacción compromete puntos de vista dispares que buscan por igual determinarse, y experimentar la sensación de estar ocupando un lugar neutral desde el que fotografiar la sociedad, conduce a imaginar el retrato como un reflejo de la existencia.

Ferdinand de Saussure constituyó a la lingüística como ciencia cuando, al distinguir entre lengua y habla, entre legislación gramática y utilización práctica, autonomizó como objeto independiente de indagación la esencia de la lengua sobre su existencia (Saussure, 1980).

La anterioridad del habla sobre la lengua no era más que la impresión de antelación con que la dimensión comunicativa de la lengua se imponía. Pero tan pronto como abandonáramos el asunto de la actualización histórica e individual, y nos preocupáramos por las condiciones lógicas que nos permitieran descifrar el código de la lengua, deberíamos admitir, o al menos así lo quería el punto de vista objetivista subyacente en este movimiento, que el lenguaje era la precondition de inteligibilidad del habla, que sólo a través de aquella podíamos estar seguros de las correspondencias establecidas entre las articulaciones sonoras y las ideas motivadas, que, en fin, el habla, modificando el orden de la legalidad, era producto de la lengua.

La lingüística de tradición saussiriana privilegiará en sus estudios, como resultado directo de la idea anterior, la estructura de los signos, las relaciones entre ellos establecidos, sobre su utilización y funcionamiento práctico, de manera que, descubierta la regularidad con que funcionan las estructuras, y pensando el mundo social como espacio de relaciones objetivas transcendentales con relación a los sujetos e irreductibles a las interacciones entre los individuos, se concediera de nuevo al investigador el privilegio de la observación y la representación con respecto al indígena.

Cuando Levi-Strauss prefiere el estudio del mito sobre el rito (1968b), y entiende el problema del matrimonio según una lógica del intercambio (1968a) que rechaza las complacencias fenomenológicas de Mauss, está poniendo en juego en el campo de la antropología, con el fin de convertirla también en una «ciencia», los presupuestos de la lingüística saussiriana.

Durante algún tiempo la antropología estuvo segura de poder representar con fidelidad el mundo social y su comportamiento.

Pero si volviéramos a estudiar la lógica del intercambio que propuso Levi-Strauss (Bourdieu, 1990), comprobaremos que en su propio análisis se encuentra la ruina de la representación: si hacemos aparecer la interdependencia de don y contradón como una relación no solo ineludible sino además imperativa, estamos destruyendo la lógica práctica de la reciprocidad, que en realidad sólo es

capaz de funcionar cuando el modelo objetivo del cambio no es vivido como tal. Y esto es así porque el intercambio —de regalos, de mujeres, etc.— reposa sobre una estructura temporal que no es más que el lapso de tiempo usado en las estrategias que dilatan, aplazan o difieren el cambio y que enmascaran su estructura objetiva.

Levi-Strauss había conseguido retratar la realidad a costa de sustraer de la representación el parámetro de la temporalidad, y en consecuencia de ignorar cómo los sujetos hacían uso de la duración, la demora, o el adelanto, para obtener ventajas en esa modalidad de interacción. El panlogicismo combinatorio del estructuralismo reclamaba ocupar el lugar del tiempo, pero en realidad no hacía sino dotar a la naturaleza de una finalidad inconsciente, de una necesidad teleológica, que no era más que disfrazar a una metafísica de la naturaleza con los ropajes de la ciencia normal.

En el fondo los límites del estructuralismo eran los mismos que afectaban a la lingüística saussiriana: su incapacidad para concebir el habla o las prácticas culturales como algo más que una ejecución, su incompetencia para explicar no ya sólo cómo es que somos capaces de producir un número infinito de nuevas frases, sino como es que conseguimos adecuarlas objetivamente a situaciones constantemente cambiantes.

El antihumanismo estético de Levi-Strauss, el retrato donde probablemente no aparecerían los hombres o lo harían sólo en cuanto presencia sensible del traspunto mecánico que los mueve, es resultado directo de abrazar una lingüística que niega las propiedades funcionales que los enunciados adquirirían al ser utilizados en una interacción socialmente estructurada, y primar consiguientemente la dación de la significación a través de la estructura (veremos más adelante que por este camino podríamos llegar directamente al segundo Wittgenstein y con ello a la quiebra de las pretensiones del realismo de la representación y al ensimismamiento del autorretrato).

Si pasáramos de la estructura del lenguaje a las funciones que debe de cumplir, al uso que de ella hagan los sujetos, resultará evidente que el conocimiento del código no proporciona un dominio igual de las interacciones lingüísticas que tienen lugar constantemente. El significado de los términos utilizados en una relación cualquiera depende más de factores extralingüísticos, del contexto y de la situación particular en que se usen, que de elementos propiamente lingüísticos. El receptor de una emisión fónica selecciona entre los posibles significados que transporta el enunciado, aquel que le parezca más compatible con la situación en que se encuentra al recibirlo.

En suma parece que, lejos de depender la recepción de los términos de las reglas autónomas de combinación lógica de los principios semánticos que construyen la realidad, estará subordinada a la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones interactuantes ocupadas por los agentes, que condicionan en última instancia la forma y el contenido de las relaciones que podemos observar.

Representar el mundo social sin contar de nuevo con la participación de los modelos, con su capacidad para ausentarse de la escena o modificar su posición mediante la manipulación de la misma representación, nos llevaba a quedar presos en las ingenuidades del legalismo objetivista.

Wittgenstein sostuvo en la proposición 3.2.0.3. del *Tractatus* (1980): el nombre significa el objeto. El objeto es la significación del nombre.

Nuestros enunciados, en consecuencia, eran una pintura de la realidad, una representación que, eso sí, gustaba de la exactitud y la lógica, que retrataba sólo lo discernible con claridad y que renunciaba a hacerlo cuando, por no poder tomar lo potencialmente representable una forma definida, debía pertenecer al reino de lo inimaginable.

Hume, dos siglos antes, insatisfecho tanto con la amplitud excesiva del término de idea en Locke (que afirmaba al mismo tiempo que solo conocíamos ideas y que nuestras ideas eran representación de la realidad exterior), como con el silogismo de Berkeley (solo conocemos ideas, conocemos las cosas, luego las cosas son ideas), desarrolló algunas de las constantes de la teoría empírica del significado, de la teoría especular del conocimiento.

Hume señaló una distinción fundamental entre las impresiones (lo conocido por medio de los sentidos) y las ideas (o representaciones en el pensamiento de aquellas). Tal distinción supondría el primer criterio de verificación estricto de los enunciados propuestos sobre el comportamiento de la realidad. El criterio tajante para decidir la verdad de nuestras ideas se basaba en comprobar si la idea procedía de alguna impresión; señalarla —la impresión—, suponía admitir su verdad —la de la idea—, no hacerlo era permanecer ante un enunciado ficticio.

Ciertos como estábamos de nuestra capacidad para representar la realidad, siempre que señaláramos las impresiones que afectaban a nuestros sentidos, preocupaba la posibilidad de poder seguir haciéndolo aún en ausencia de las sensaciones. Hume propuso que nuestras certezas acerca de lo que acontecerá en el futuro se basan en la inferencia causal. La idea de causa, y la relación causa-efecto, se concebirán a partir de ahora como una conexión estrictamente necesaria.

Bertrand Russell (1964-1968), siguiendo en lo esencial a Hume, distinguió en el conocimiento empírico dos clases de elementos: los primordiales, o aquellos datos sensibles directamente percibidos por los órganos humanos encargados de tal actividad, y los derivados, o cualquier otra clase de conocimiento, en particular aquel referido a los objetos físicos de la vida cotidiana y a los objetos teóricos de la ciencia física, que se derive o infiera de los datos sensibles.

Confirmar la verdad de un enunciado sobre la realidad o su comportamiento, dado que el lenguaje según la teoría referencial del significado queda jerarquizado en enunciados observacionales —aquellos en contacto directo con lo sensible— y no observacionales —aquellos que se derivan de los primeros—, será resultado entonces de explicitar la relación denominativa entre las primeras y las segundas expresiones.

El mundo no solo era cognoscible, sino que, además, al poder ocupar los enunciados que emitíamos el lugar ocupado por los objetos a los que se referían, sin que esto supusiera una modificación ontológica de ninguna clase, nuestras expresiones eran un retrato veraz de la realidad. Representación no solo de lo cotidiano o de lo cercano, sino que, al estar persuadidos de nuestra capacidad de conocimiento cierto, podíamos ir y venir a lo largo del tejido de la historia confortados por la idea de la identidad del devenir.

En el estilo de las representaciones científicas y artísticas de la época, subyacía la empresa de reducir el conocimiento a sus elementos más primigenios, más elementales, a las impresiones. Mientras Russell se ocupaba de reducir la matemática a la lógica, Giacometti y Beckett practicaban el reduccionismo en el campo artístico.

La especularidad del conocimiento, el mundo reflejado en nuestros enunciados o viceversa, descansaban sobre la posibilidad, antes mencionada, de poder asegurar la verdad de nuestras hipótesis. Sin pretender ofrecer aquí una visión exhaustiva de la tarea, podríamos decir que autores como Hempel (1977), Popper (1974), o Salmon (1975), que respectivamente desarrollaron métodos de verificación, falsación, o medición probabilística, quisieron ofrecer instrumentos lógicos que acreditaran la plausibilidad de la representación. Sin embargo, quepa decir que ninguno de los mecanismos propuestos fue capaz de avalar la aceptabilidad de nuestros enunciados sobre la realidad (Echevarría, 1987, pp. 28-38) (2).

Fue el propio Wittgenstein (1988) el que, algún tiempo después, desdiciéndose completamente, ofreció los argumentos que demostraban lo falaz que había sido suponernos capaces de representar la realidad ajena. Bástenos saber por ahora que la noción de «juegos del lenguaje» quebró el espejo donde se reflejaba el mundo social.

En la analogía que planteamos en un principio como medio heurístico para el análisis de las representaciones, entre la correspondiente al pensamiento clásico y la que inaugura la época contemporánea, existe, más allá de un empeño común por retratar la realidad, según apuntara Michel Foucault (1968), un profundo desplazamiento.

A finales del siglo XVIII ocurrió un «movimiento profundo», una «mutación arqueológica» (Foucault, 1968, p. 304). Antes de este momento, cuando Van Eyck decidió retratar al matrimonio Arnolfini, el discurso proporcionaba un medio de representación transparente ya que los elementos lingüísticos se correspondían exactamente con los elementos que en un principio formaron el mundo. «Dios había creado una cadena de seres y había dispuesto el lenguaje en correspon-

(2) Renunciamos, por razones de espacio, a exponer detenidamente los argumentos que hacen imposible verificar, falsar o, ni tan siquiera, calcular probabilísticamente la verdad de una hipótesis. Téngase en cuenta, en cualquier caso, que ninguna de las tres comprobaciones es factible. Para la especificación de las razones de esta tajante afirmación, consultad Echevarría, 1987, pp. 28-38.

dencia preestablecida con ella» (Rabinow y Dreyfus, 1988, p. 48). El ser humano no era sino una criatura más entre las otras, una clase de naturaleza que exigía, como las demás, ser definida para encontrar su lugar en la escala infinitamente graduada. De la existencia de un orden eternamente preestablecido que era razón y posibilidad de la representación, debía necesariamente seguirse la retirada del autor, innecesario y redundante en una taxonomía perenne. En absoluto existía siquiera la necesidad de su presencia para que la representación fuera posible, tampoco por tanto un lugar en el cuadro que acogiera su figura. Según Foucault, la episteme clásica no podía plantearse el desmembramiento de la imagen, no podía pensar al hombre como un ser que simultáneamente obtuviera toda la imagen y que al mismo tiempo figurara en ella.

En algún momento de finales del siglo XVIII, el orden del mundo se transmuta, y el hombre, que hasta ese momento había sido un objeto más entre objetos, un término revestido de la misma calidad en las representaciones que el resto de los eslabones de la cadena, se convierte en la medida de todas las cosas. De la armonía preexistente y sencillamente representable pasamos a la ruptura de la relación continua, al desgarramiento de uno de los puntos de la red del ser, por tanto, al cambio de la condición ontológica del hombre que es ahora un sujeto entre objetos. Y es en esta mudanza donde el hombre descubre que su deseo de conocer se desdobra, que se dirige tanto a los objetos del mundo como a él mismo. El hombre es conjuntamente sujeto y objeto de su propio conocimiento y las sucesivas representaciones de la realidad deberán tener en cuenta tal eventualidad.

El hombre no es ya un espectador, el pintor no puede ser más tiempo un asistente pasivo, porque el lenguaje ha perdido la transparencia que daba acceso directo a la estructura de los objetos y del mundo y se ha convertido en una trama densa donde el hombre mismo se encuentra atrapado. Se trata de una relación nueva donde «todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural... La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber (Foucault, 1968, p. 305).

Las teorías objetivistas de la representación tomarán la limitación no como restricción sino como fundamento mismo de la posibilidad del conocer. La tarea de hacer concebible la representación, una vez que el lenguaje perdió su transparencia y problematizó su posibilidad, corresponderá a una nueva forma de voluntad de saber: «El análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo» (Foucault, 1968, pp. 327-328).

Del análisis de las representaciones pasamos a su analítica, al método que indaga por los fundamentos y la legitimidad de aquellas. «Allí donde en otro tiem-

po había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una analítica de la finitud y de la existencia humana» (Foucault, 1968, p. 308).

Si hemos adelantado ahora la torsión de la mirada que se produce a partir de Kant, dejamos para más adelante las consecuencias que tendrá, a nuestro entender, para la teoría de la representación.

TEORIA SUBJETIVISTA DE LA REPRESENTACION

Oscar Wilde mantuvo que la naturaleza imitaba al arte. Al hacer esto lo que en realidad estaba diciendo era que las representaciones poseían una dinámica y autonomía propias que obviaban la necesidad de referirse a, o fijarse en, algún elemento ajeno a su propio curso, e investía al mismo tiempo al autor, al sujeto que elaboraba la representación, con la capacidad demiúrgica de la creación o generación sin constricciones.

Cuando Wassily Kandinsky, uno de tantos otros artistas que nos hubieran servido para observar la correlación, escribió en 1911 *De lo espiritual en el arte*, sobre su concepción de una pintura sustraída a las limitaciones del mundo sensible, no hacía otra cosa que seguir el precepto de uno de los constructores de la autonomía del campo artístico.

En aquellas composiciones basadas en la superabundancia de la contraposición de líneas y manchas de color, o en aquellas otras de factura más reflexiva que dan lugar a formas geométricas y a estructuras arquitectónicas, subyace la convicción de la independencia del acto creativo, y en consecuencia, de la necesidad de estudiarlo con exclusiva referencia a la propia dinámica de su devenir.

Sería posible utilizar esta concepción de la representación, como una analogía limitada de carácter estrictamente heurístico que nos permita acercarnos a todas aquellas teorías que denominaremos subjetivistas.

Podemos encontrar traducidos antropológicamente los presupuestos anteriores en los comentarios de Schütz: «El campo de observación del científico social, la realidad social, tiene un sentido y una estructura de pertinencia específica para los seres humanos que viven, actúan y piensan en ella. Por una serie de construcciones de sentido común, preseleccionaron y preinterpretaron ese mundo que aprehenden como la realidad de su vida cotidiana. Son esos objetos de pensamiento los que determinan su comportamiento motivándolo. Los objetos de pensamiento contruidos por el científico social a fin de captar esta realidad social deben fundarse en los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su vida cotidiana en su mundo social. Así, las construcciones de las ciencias sociales son, por así decir, cons-

trucciones de segundo grado, es decir, construcciones de construcciones hechas por los actores sobre la escena social» (A. Schütz, 1962, p. 59) (3).

En los mismos términos se refiere Garfinkel (1984, pp. vii-viii) a la autonomía del acto creativo, de la práctica, y al carácter de constructor secundario del científico social: «Su estudio está dirigido a las tareas de aprender cómo las actividades actuales y corrientes de los miembros, consisten en métodos para hacer las acciones prácticas, las maneras prácticas, el conocimiento de sentido común de las estructuras sociales, y el razonamiento sociológico práctico, analizables; y en descubrir las propiedades formales de lo común, de las acciones prácticas de sentido común, «desde dentro» de los marcos actuales, como realizaciones continuas de esos marcos. Las propiedades formales obtienen su seguridad de ninguna otra fuente, y de ninguna otra manera» (4).

Primeramente, replegarnos sobre las supuestas evidencias del yo, destacar el carácter irrestricto de sus voliciones, y dotarle con la capacidad de dar sentido al mundo, es resultado de abrazar la filosofía del sujeto de Husserl, y de acordar con la idea cartesiana del sujeto pensante como evidencia primigenia.

La filosofía de Husserl propone una investigación de la esfera de la conciencia, de cómo constituye a través de la intencionalidad mundos de significados y valores, universos culturales variados y complejos. Cimentar tal tarea supondrá buscar una evidencia inmediata, evidencia que a su vez se obtendrá evolucionando hacia el *ego cogito*, hacia la subjetividad transcendental que es el plano de juicio único apocadécticamente cierto. Una vez obtenido el ego puro en el puro transcurso de sus cogitaciones, como Descartes hubiera querido, se alcanzará la fuente auténtica de todo ser y de todo valor, la experiencia originaria.

La subjetividad transcendental, el ego transcendental, es en Husserl, además de inmediatamente evidente, fuente de todo sentido y validez del mundo. Origen más radical y autónomo, cuanto más se retroceda, cuanto más se concentre el yo en una visión interior, cuanto más se recoja, prescindiendo de la experiencia cultural, de los sentimientos psicológicos comunes, en la autocontemplación de sus certidumbres primarias.

Entender el comportamiento, sabido que el sujeto es fuente de toda intencionalidad, podrá conseguirse fijándose en las interacciones, en cómo en los encuentros fortuitos o premeditados entre individuos, se movilizan y manejan las estructuras.

Nos encontramos entonces en el polo opuesto del objetivismo. Comprender las prácticas habituales de los hombres, al contrario de lo que el objetivismo pretendía fijándose en la articulación combinatoria de los códigos lógicos y deduciendo las acciones de las estructuras, deberá satisfacerse mediante la observación empírica, mediante el control de las características experimentales de la situación de interacción, mediante la reducción de las estructuras a los encuen-

(3) Traducción personal.

(4) Traducción personal.

tros entre los sujetos (Werner y Schoepfle, 1987, vol. 2, pp. 124-179). Volveremos más adelante sobre este punto.

En la misma posibilidad del retirarse se encuentran las claves de la representación subjetivista, ya que el ego transcendental, al autoposeerse, al controlar la dirección de su intencionalidad, se convierte en un ojo eterno e inmutable que mira el mundo en la actitud divina o divinizante del espectador desinteresado. En palabras del mismo Husserl: «Aferra el hombre la pasión por una consideración del mundo y por un conocimiento del mismo que se aleja de todo los intereses prácticos, y en el círculo cerrado de sus actividades cognoscitivas, en el tiempo que dedica a ellas el hombre no produce y no persigue más que pura teoría. En otras palabras: el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se hace filósofo» (Husserl, 1954, p. 331) (5). Este separarse aristocrática y filosóficamente del mundo de los hechos, de los procesos naturales e históricos, asegurando con ello la virtualidad del retrato del mundo social, es posible porque al practicar la reducción transcendental del yo, quedan de él prendidas todas las evidencias registrables. «En primer lugar, quien quiera llegar a ser seriamente filósofo, debe, en un momento de la vida, retirarse en sí mismo y buscar en sí derribar todas las ciencias sobre las que ya tiene datos para poder reconstruirlas. La filosofía es un asunto completamente personal del sujeto que filosofa. Se trata de una sapientia universalis, es decir, de un saber suyo que continuamente aspira a lo universal, de un saber por otra parte genuinamente científico que el filósofo puede desde el comienzo y en cualquier momento justificar absolutamente a base de sus principios absolutamente fundados. Yo puedo llegar a ser filósofo auténtico sólo con mi libre decisión de vivir para la consecución de esta meta. Cuando ya estoy decidido a dar ese paso y he elegido la iniciación en pobreza absoluta y la destrucción, viene entonces, antes que nada, el reflexionar sobre el mundo en el que yo pueda encontrar un comienzo absolutamente seguro y el método para proseguir, mientras me falta todo apoyo de una ciencia preexistente. Las meditaciones cartesianas no quieren, por tanto, ser un asunto privado del filósofo Descartes, sino la forma originaria que necesariamente deben adoptar las meditaciones de todo filósofo que quiera comenzar por el principio» (Husserl, 1960, p. 4) (6).

Nuestras posibilidades de comprender la lógica de las prácticas de los sujetos parecen, según atendamos a los supuestos objetivistas o a los subjetivistas, restringirse a elegir entre un hombre subyugado por las leyes de la historia natural, o un hombre incitado por su propia naturaleza a crear inagotable e interminablemente, entre una voluntad deducida de la estructura o una estructura inferida de la voluntad.

Nadie parece acordarse del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* (1974), de aquél que, aunque con esto adelantemos parte de la argumentación que propon-

(5) Traducción personal.

(6) Traducción personal.

dremos para el análisis de la representación, insistió en que los objetos del conocimiento se constrúan, y que los principios de esta construcción eran las actividades prácticas que se orientaban hacia funciones también prácticas.

En contra de todas las formas de análisis interactivo que ven las prácticas directamente relacionadas con las propiedades inscritas en cada situación, y que ofrecen por tanto una representación que se conforma con la constatación de los rasgos experimentalmente observables, las relaciones interpersonales no son nunca relaciones entre individuos tomados de uno en uno, y esto porque la verdad de las interacciones no reside única y principalmente en la vinculación momentánea que pueda comprobarse.

Cuando la etnometodología reduce la estructura objetiva de las relaciones entre los individuos a la estructura coyuntural analizable, fijándose por ejemplo en la posición espacial de los sujetos que entraron en contacto y en los medios utilizados para el establecimiento de la comunicación, está olvidando, adelantándonos de nuevo al transcurso lógico de nuestra exposición, que lo que los individuos llevan siempre consigo, como marcas que toman la forma de disposiciones para la acción, es su posición, presente y pasada, en la estructura social. Esas «etiquetas» delatan en cada interacción la distancia social entre las posiciones que ocupan los individuos comprometidos en la relación. No se da tanto una vinculación de individuo a individuo como una relación entre personas sociales, comunicación que aunque empíricamente registrable por la proximidad física necesaria para su establecimiento, no significa en ningún caso cercanía en el «espacio social» (7). Antes al contrario, los signos propios de un lugar determinado del espacio social, a los que duraderamente han quedado expuestos sus ocupantes, y que se manifiestan en unos principios de percepción, pensamiento y acción singulares, en unas elecciones éticas y estéticas peculiares, y en una relación con el propio cuerpo y con el tiempo particulares, son recordatorios ineludibles de las distancias, de las conductas requeridas tanto para mantenerlas como para, mediante su manipulación simbólica o real, reducirlas o incrementarlas.

Si a la luz de lo expuesto analizáramos, como hicimos con el objetivismo, el problema del intercambio de los regalos, no nos podríamos conformar ahora con recoger la experiencia subjetiva del intercambio. Deberíamos atender a cómo, aunque más fácil para los dominantes que para los dominados, los sujetos manipulan el tiempo (duración y ocasión), y la cantidad y calidad de lo ofrecido, para manifestar, mediante la entrega de un regalo, sus deseos y aspiraciones, transmutando de paso al sujeto en agente y a las reglas en estrategias. Aunque en ca-

(7) La noción de «espacio social», ampliamente desarrollada en el libro de *La Distinción* de Bourdieu, veremos más adelante que es fundamental para el asunto de la representación. Conformémonos con decir que los individuos, al nacer, lo hacen en un punto determinado de ese espacio, y al quedar expuestos duraderamente a los efectos de las constricciones emplazadas en ese punto, adquieren unos principios de apreciación, pensamiento, acción y clasificación, que funcionan como marcas distintivas en cada interacción, y que dotan a los sujetos con la capacidad de conocer el sitio que les corresponde y el lugar que deben ocupar los demás.

da sociedad tomará una forma contextual y temporalmente particular, en la nuestra, asegurarse de que las distancias no mermarán, podría conseguirse rechazando el establecimiento de relaciones de familiaridad, restringiendo la espontaneidad del comportamiento, o manteniéndose en los cánones de dignidad supuestamente correspondientes a una posición, lo que traducido al asunto del intercambio podría tomar entre otras la forma de regalos desmesurados en relación al eventual receptor, relegando presumiblemente la posibilidad de contestación, y exhibiendo cómo paradójicamente la negación de la necesidad y por tanto la exaltación de la magnificencia sólo se puede conseguir mediante el dispendio económico, o, de otra manera, regalando algo percibido por todos como trivial, ordinario o incluso vulgar, que en el fondo hable de la capacidad de los grupos dominantes para constituir en estético, distinguido, y por tanto obsequiable, algo que si hubiera sido ofrendado por las clases dominadas, se habría apreciado como inapropiado y chabacano.

Aspirar a recortar parte de la distancia que separa un punto dominado del espacio social de otro dominante, podría cobrar la forma de una pretendida desenvoltura en, y dominio de, la nueva situación, y en el lenguaje de la reciprocidad, de un ajustarse estrictamente a aquellos bienes sancionados como elegantes por los medios que monopolizan su caracterización en cada momento (revistas, comercios, diseñadores, etc.), o, de otra manera, ofreciendo quizá un regalo de valor que niegue simbólicamente, por su propia entidad, las carencias objetivas de que adolece el punto desde el que se ofrece (Bourdieu, 1977a, pp. 78-87).

Las mismas carencias de las representaciones del mundo social y su funcionamiento ofrecidas por las teorías subjetivas, quedan al descubierto cuando indagamos en las denominadas estrategias de condescendencia, «por las cuales los agentes que ocupan una posición superior en una de las jerarquías del espacio objetivo niegan simbólicamente la distancia social que no deja por eso de existir, asegurándose así las ventajas del reconocimiento acordado en una denegación puramente simbólica de la distancia ('es simple', 'no es orgulloso', etc.) que implica el reconocimiento de la distancia (las frases que he citado implican siempre un sobreentendido: 'es simple, para ser un duque', 'no es orgulloso, para ser un profesor universitario'). En suma, es posible servirse de las distancias objetivas de manera que se obtengan las ventajas de la proximidad y las ventajas de la distancia, es decir la distancia y el reconocimiento de la distancia que asegura la denegación simbólica de la distancia» (Bourdieu, 1988a, p. 131) (8). El problema de cual-

(8) Uno de los textos literarios más bellos donde se recoge la utilización práctica de las estrategias de condescendencia, puede encontrarse en Proust: «En el campo, la señora de Marsantes era adorada por el bien que hacía, pero sobre todo porque la pureza de una sangre en que desde muchas generaciones atrás no se encontraba sino cuanto hay de más grande en la historia de Francia, había quitado a su manera de ser todo lo que la gente del pueblo llama 'ínfulas' y le había dado una sencillez perfecta. No temía abrazar a una pobre mujer que era desgraciada y decirle que fuese a buscar un carro de leña al castillo. Era, se decía, la perfecta cristiana. Estaba empeñada en hacer

quier forma de representación subjetivista radica en que construye sus visiones de la realidad desde análisis estrictamente internos, y aceptada esta perspectiva, ha de conceder una autonomía excesiva a los esquemas organizadores de la práctica, a los instrumentos de ordenación del mundo, a los sistemas de clasificación, y en consecuencia, al comportamiento mismo.

Si tomáramos uno de los motivos más queridos por la etnociencia o la etnometodología, como es el de los sistemas de clasificación, tema que se presta especialmente a los requerimientos de una prospección desde el interior, a las labores del registro minucioso de los mapas lingüísticos que como tramas de sentido soportan la realidad, comprobaríamos que la teoría de la práctica anexa es resultado del ensimismamiento e independencia en que se supone permanecen las estructuras. Sin embargo, las teorías subjetivistas olvidan que los instrumentos de conocimiento desempeñan funciones mucho más variadas que las estrictamente cognitivas. Desentrañando parte de las consideraciones que presentaremos en las síntesis final, las taxonomías prácticas, que son en efecto instrumento de comunicación y conocimiento, requisito indispensable para el establecimiento del significado y para la aquiescencia común sobre el sentido (aunque sea para poder modificarlo), se presentan en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción que se adquieren a través de la práctica, y funcionan como operadores pragmáticos a través de los que las estructuras objetivas de las que son producto, tienden a reproducirse. Sólo privando arbitrariamente a los esquemas de clasificación del contexto que los produce y los usa, es posible tratarlos desde una perspectiva «interior», renunciando en el mismo movimiento a comprender cuales podrán ser las funciones sociales que cumplimenten.

Ricoeur señaló que la vía transitada por la filosofía contemporánea había de pasar por el «injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico» (Ricoeur, 1975, p. 7).

Cuando de la supuesta accesibilidad de lo vivido, pasábamos a explorar las posibilidades del conocimiento histórico, de la representación del devenir de la historia, nos topábamos inmediatamente con el asunto mucho más amplio de la manera en que interpretábamos y comprendíamos, con el problema hermenéutico: «el problema hermenéutico se encuentra, así, colocado en el ámbito de la psicología: comprender es, para un ser finito, transportarse a otra vida; la comprensión histórica pone así en juego todas las paradojas de la historicidad: ¿có-

contraer matrimonio colosalmente rico a Roberto. Ser gran señora es jugar a la gran señora; es decir, por una parte, jugar a la sencillez. Es un juego que sale extremadamente caro, tanto más cuanto que la sencillez no encanta sino a condición de que los demás sepan que podríais no ser sencillos; es decir, que sois riquísimos. Más tarde me dijeron, cuando conté que la había visto: 'Debe usted de haberse dado cuenta de que ha sido encantadora'. Pero la verdadera belleza es tan particular, tan nueva, que no se la reconoce como tal belleza. Ese día me dije solamente que tenía una nariz chiquitina, los ojos muy azules, el cuello largo y la expresión triste» (M. Proust, «En busca del tiempo perdido», tomo III, *El mundo de Guermantes*, 9.^a edición, p. 287, Alianza Editorial, Madrid, 1985).

mo un ser histórico puede comprender históricamente la historia? A su vez, estas paradojas envían a una problemática mucho más fundamental: ¿cómo puede la vida, al expresarse, objetivarse? ¿Cómo, al objetivarse, actualiza significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico que sobrepasa su propia situación histórica?» (Ricoeur, 1975, p. 9) (9).

La comprensión y la representación serían viables en tanto en cuanto la vida fuera ya, desde el mismo momento de nuestro nacimiento, íntimamente significativa, traspasada de un lado a otro por corrientes de sentido que aseguraran su solidez. La hermenéutica, en su empeño por desentrañar la unidad mínima de sentido que asegurara la accesibilidad comunitaria a las significaciones, hubo de echar mano del análisis del espíritu (el yo autoevidente) propuesto por la fenomenología.

Dos fueron sucesivamente las maneras de plantear la inserción de la hermenéutica en la fenomenología:

a) Heidegger propuso sustituir a la epistemología del conocimiento, a la exploración de las relaciones mantenidas entre sujetos y objetos, por una ontología de la comprensión, por una interrogación sobre el ser en general. Comprender no es tanto ahora un modo de conocimiento como un modo ineludible de ser. «Interpretar no es así un acto secundario, posterior y postergado al entender, sino que todo entendimiento, sépalo o no, es siempre ya interpretativo. La interpretación aparece así como el modo fundamental específico del humano entender, el cual, en cuanto entendimiento interpretador, es en su última intención comprensión-comprensión antropológica (y ello dice: del sentido) de la realidad» (Ortiz-Osés, 1986, p. 70).

La cuestión sobre los requisitos necesarios para comprender o representar la historia, se convierte en un interrogante sobre la naturaleza de un ser cuyo ser consiste en comprender. La hermenéutica es entonces parte de un asunto más general que compromete al ser como instancia que existe al comprender.

Fue Husserl el que proporcionó las claves de la transmutación de la epistemología en ontología. En primer lugar rechazó cualquier supuesto que pretendiera hacer de la historia un método investido con las mismas cualidades «objetivas» de las ciencias naturales (como en el fondo pretendía Dilthey), y en esto, toda forma de objetivismo que hiciera de las ciencias de la naturaleza el único método válido de representación paralelizable a las ciencias sociales. En segundo lugar esta misma crítica estaba basada en el fundamento de la translación, ya que

(9) «Se entiende por hermenéutica —de *hermeneuein*, interpretar— la técnica y arte de la interpretación textual; en este sentido se ha conocido desde la Antigüedad una técnica interpretativa poética, mítico-religiosa y teológica, jurídica, etc., y hoy se habla asimismo de hermenéutica psicoanalítica, sociológica, histórica, etc. Pero a raíz de las aportaciones decisivas al respecto de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger entendemos hoy por hermenéutica filosófica una teoría generalizada de la interpretación (Gadamer) o, más exactamente, una teoría y praxis de la interpretación crítica» (Ortiz-Osés, 1986, p. 69).

Husserl descubría como tema principal un estrato de experiencia anterior a la relación sujeto-objeto.

Husserl proporciona la vía de la sustitución «al designar al sujeto como polo intencional, como portador de intención, y al dar por correlato a este sujeto no una naturaleza, sino un campo de significaciones» (Ricoeur, 1975, p. 13).

b) Husserl expresó sus dudas respecto a la plausibilidad de practicar este vuelco, tal como quería Heidegger, de una manera tan excesivamente directa que obviase la necesidad de seguir una vía analítica que desvelase paulatinamente el funcionamiento de los instrumentos cognitivos que hacían de la comprensión un modo de ser.

La vía alternativa de inserción de la hermenéutica en la fenomenología pasaba por la exploración detenida de las potencialidades y límites del lenguaje, posibilidades y confines de nuestra propia capacidad de conocer.

Seguir esta senda suponía además, encontrar probablemente respuesta a interrogantes a los que Heidegger no había hallado solución: ¿cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias naturales, qué instrumento utilizar para la decodificación de los textos, cómo dirimir la verdad de las interpretaciones o representaciones enfrentadas de la realidad?.

Se imponía, según esta nueva perspectiva, una reinterpretación del hombre y de las ciencias del hombre desde la perspectiva universal del lenguaje, ya que como pensaba Ortega, era la realidad radical y primaria en que toda otra realidad, por secundaria, quedaba radicada. El hombre, descubierto este estrato primigenio, es un existente que descubre que está puesto en el ser aún antes de que él se ponga y se posea, no es un ente, sino lo que «surge a partir del lenguaje comunitario que lo explica y lo implica» (Ortiz-Osés, 1973, p. 108).

Los individuos cuentan entonces con un instrumento de conocimiento que les comprende (en cuanto contención y comprensión) con antelación, pero que no se presenta de una vez y de la misma forma para todos, sino que es lo suficientemente acomodaticio para permitir que cada cultura cree mundos absolutamente diferentes, incomunicables e insuperables. Es este hecho el que queda recogido en el concepto de «desfondamiento» acuñado por Cencillo, o en la idea de una ciencia social como «hermenéutica de la sospecha» en Ricoeur. «El desfondamiento es simplemente la carencia de una base fija, perpetua y universal, dada por la naturaleza, fundada en la misma physis humana, desde la cual ver el mundo, los valores, las realidades y los puntos de referencia y poder optar y actuar adecuadamente en la realidad y sin equivocarse. Tal fijeza y tales seguridades le están vedadas al ser humano, y su physis se diferencia radicalmente de la naturaleza animal y cósmica... su physis es precisamente esta liberación de toda fijeza condicionante y universal marcando el destino de la especie, por lo cual el hombre está abocado a autoposeerse en todos los ordenes» (Cencillo, 1973, p. 122; 1978, pp. 242-243).

En este estado de cosas se vuelve a plantear el problema fundamental: ¿cómo podríamos lograr una representación unívoca del mundo con la que todos

acordáramos?, ¿cómo resolver la verdad de interpretaciones contrarias? Interpretar, en consecuencia, es interpretarse, e interpretación es ser interpretado por la autointerpretación que la realidad misma, como historia lingüística, lleva a cabo. Toda forma de comprensión se convierte en último término en un juego de palabras que deberá coordinarse tanto de acuerdo a sus propias reglas, como con arreglo a la capacidad de recreación o restablecimiento de los elementos originales que tengamos. «Interpretación es, pues, lenguaje (Darstellung: representación). El lenguaje es así el medium (escenario: terreno de juego de la interpretación) en que tanto el objeto (texto) como el sujeto (intérprete: autor) quedan desleídos. Interpretar es por lo tanto dejar hablar el lenguaje lo que nos dice» (Ortiz-Osés, 1973, p. 61). De aquí que tomemos como único elemento capaz de confirmar la verdad de un enunciado «el sentido como horizonte límite de toda verificación veritativa que, en final instancia, se convalida por el reconocimiento de su validez o invalidez» (Ortiz-Osés, 1986, p. 9).

Convertir al lenguaje en finitud, en límite y fundamento al mismo tiempo de la capacidad de conocer, transformarlo en estructura inconsciente que «posibilita a un tiempo el bautismo y la mortaja de la realidad toda» (Ortiz-Osés, 1973, p. 111), suponía, por una parte, como supo ver Foucault, encubrir las condiciones sociales de posibilidad que habían hecho posible el desarrollo de la hermenéutica (10), por otra, admitir la existencia de verdaderas profundas a la vez sabidas y ocultas, certezas que, como función distintiva de las ciencias sociales, había que traer al discurso.

Esto quiere decir que si convenimos en admitir que la subjetividad y el sentido son las realidades más plenas a las que podemos y debemos acceder, ignorando implícita o explícitamente que en la propia génesis de estos conceptos se encuentran una serie de procedimientos disciplinares (idea esta que analizaremos con detenimiento al tratar de la aportación de Foucault a la teoría de la representación) que producen un campo de saber y un conocimiento particular, y que

(10) La genealogía de las ciencias interpretativas es rastreada por Foucault, y las condiciones de posibilidad que las hicieron viables y que pretenden negar para dar a su objeto de estudio la misma autonomía que el que posee el de las ciencias naturales, son las tecnologías de la confesión en el despliegue de la sexualidad. «El deseo cultural de saber la verdad sobre uno mismo incita a decir la verdad: en una confesión tras otra, a uno mismo y a los demás esta *mise en discours* ha colocado al individuo en una red de relaciones de poder con aquellos que se creen capaces de extraer la verdad de estas confesiones a través de la posesión de las claves de la interpretación» (Foucault, 1978, pp. 74-75).

En la creencia de la sociedad occidental en el poder intrínseco de la verdad para combatir las contingencias asociadas a las diversas formas de poder, se encuentra también uno de los principios para hacer de todas las técnicas que faciliten su desenvolvimiento, patrimonio de las ciencias: «La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra» (Foucault, 1978, p. 29).

Trataremos con más detenimiento más adelante en el texto principal, la relevancia que el estudio propuesto por Foucault de los procedimientos no discursivos, tendrá para la teoría de la representación.

aquellos están manejados por una férrea voluntad de poder y dominación, estaremos perpetuamente condenados a reproducir, en el juego de la conjugación de la lengua y de la creación, las estructuras de poder que son la razón última de la formación que toma el mundo.

Mientras las ciencias de la interpretación continúen buscando una verdad profunda, persiguiendo la pista de las sospechas que la hermenéutica tiene, u ofreciendo una representación de la realidad contenta con jugar el juego del lenguaje (veremos cuan importante es la noción de «juegos del lenguaje» para la teoría de la representación y cual es la verdadera apuesta que se esconde detrás); mientras se apoyen en la presunción de que es sólo el interprete cualificado el que tiene un acceso privilegiado al sentido, y a la vez pretendan que las «verdades» que descubre escapan a la esfera del poder (desconociendo que una de las características del poder, sobre todo del poder moderno, es la representación del saber como algo externo o sin relación con el poder), estas disciplinas, todavía dentro de los presupuestos subjetivistas, contribuirán a perpetuar las estrategias de poder, y continuarán ofreciendo un retrato incompleto y superficial del mundo social.

Fue probablemente Descartes, en el siglo XVII, el principal responsable del establecimiento de una de las dicotomías más persistentemente duraderas y alimentadas en el ámbito de las ciencias sociales. La época desarrolló, en un abierto encontronazo con el escolasticismo medieval, un interés central por el problema de la verdad, por la posibilidad de cómo y qué conocer en la realidad (Wille, 193, pp. 76-77). Dos eran los tipos de verdades aceptadas: las externas, cuyas propiedades para ser reales debían poder expresarse matemáticamente, y las internas, o aquellas relevantes en el campo de la fe y la ética. Dos eran los niveles de certeza admitidos: el objetivo y el subjetivo. Dos eran, según quería Descartes, las partes en que la realidad podía dividirse: la realidad como extensión (materia), o la realidad como pensamiento (mente y alma). De la suma de todas estas aquiescencias no podía surgir otra cosa más que la escisión de la teoría del conocimiento, de las maneras de la representación, al atribuir al objetivismo el estudio de las realidades materiales (materialismo), y al subjetivismo la observación de la entidades ideales (idealismo) (11).

Este desmembramiento, que fue probablemente necesario en un principio para que, sobrepasando las preconcepciones ideológicas, accediéramos a las estructuras objetivas, a los coaccionantes estructurales que daban regularidad a la práctica (pensemos que en ciencias sociales sería inconcebible reconstruir una economía en términos de experiencia), empobreció extremadamente las perspectivas desde las que desarrollar la representación de la realidad social.

(11) Galileo (1564-1642) distinguía ya entre lo que eran propiedades intrínsecas de las realidades (forma, densidad y movimiento) que debían poder ser reducidas a términos matemáticos y, por tanto, «objetivamente» aprehensibles, y peculiaridades extrínsecas (color, temperatura y sonido), que sólo tenían relevancia en cuanto experienciación «subjetiva».

Tanto uno como otra, el estudio hermenéutico del sujeto y las ciencias objetivas, son aproximaciones superficiales y parciales que toman a los seres humanos de una manera acrítica, bien como sujetos, bien como objetos, estudiando las interpretaciones que ellos dan de sí mismos, o sus propiedades objetivas, que se cree dan acceso al investigador a lo que realmente está ocurriendo en el mundo social.

Ambas posiciones, desde las que se representa la realidad de una forma diferente, se empeñan en encubrir el concreto enraizamiento social que les proporciona sus condiciones de posibilidad, pero esto mismo no es más que el indicio que nos habla de que muchas de las oposiciones que se dan en ciencias sociales —objetivismo/subjetivismo— deben una parte de su existencia al esfuerzo por constituir en teoría las posturas ligadas a la posesión de formas diferentes de capital cultural. El enfrentamiento de los conceptos es el trasunto de la lucha, en muchas ocasiones, por el establecimiento del monopolio de una forma particular de competencia científica. «El privilegio práctico en que se sustenta toda actividad científica, nunca gobierna más sutilmente esa actividad que cuando, desconocido como privilegio, conduce a una teoría de la práctica implícita que es el corolario de la negación de las condiciones sociales en que la ciencia es posible. La particular relación del antropólogo con el objeto de su estudio contiene los productos de una distorsión teórica, puesto que su situación como observador, excluido del desarrollo real de las actividades sociales por el hecho de que él no tiene sitio en el sistema observado y no tiene necesidad de hacerse un lugar allí, le inclina a una representación hermenéutica de las prácticas, conduciéndole a reducir todas las relaciones sociales a relaciones comunicativas, y más precisamente, a operaciones de decodificación» (Bourdieu, 1977a, p. 1) (12).

Al comienzo del texto argumentábamos cómo el pensamiento clásico estaba persuadido de la correspondencia preestablecida entre el lenguaje y el orden del universo, de la calidad de objeto entre objetos o criatura entre criaturas que el hombre tenía, de la asequibilidad y verosimilitud de las representaciones propuestas, y de lo prescindibles e innecesarios que resultaban ser los seres finitos para que éstas resultaran posibles. «En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa así mismo en ella, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la 'representación en cuadro' jamás se encuentra presente» (Foucault, 1968, p. 300). Cuando la relación transparente de representación que permitía un acceso directo al orden del mundo desaparece (13), cuando la colocación del mundo no es un dato preexistente impuesto por alguna clase de voluntad divina y representable en un cuadro, entonces la relación continua que había colocado al hombre entre los otros seres del mundo

(12) Traducción personal.

(13) Foucault, fiel a las características del método que propone, no explica las razones que pudieran haber ocasionado la transición de los modos de representación, porque hacerlo sólo tendría sentido en el interior de un marco específico de referencia.

se desintegra, y éste, emplazado súbitamente en el exterior de la concatenación de las criaturas, se convierte en medida de todas las cosas. Ser un sujeto entre objetos en vez de objeto entre objetos supone que la intención por comprender ha de desdoblarse, dirigirse tanto a las cosas como a él mismo. El hombre, de esta manera, se vuelve el objeto y el sujeto de su propio conocimiento, objeto de saber y sujeto que conoce.

El siglo XVIII descubre, con Kant principalmente, que la inmediatez y diafanidad del conocimiento proporcionada por un lenguaje en correspondencia preconstituida con la ordenación del mundo, no era sino una creencia que había de sustituirse por el análisis de la relación de entera dependencia establecida entre el hombre y la evolución histórica del lenguaje. «Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural. La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber» (Foucault, 1968, p. 305). Kant se esfuerza en dar cuenta de cómo la existencia precedente de las cosas no es un impedimento que imposibilite el conocimiento, sino principio mismo del entendimiento, de cómo los límites no son trabas externas, sino confines interiores fundamentales del hombre. Si la tarea de la representación no puede encomendarse a la claridad del lenguaje, sólo el hombre será responsable de hacerla posible, de mostrar cuáles pueden ser sus fundamentos, de valorar su legitimidad. Siguiendo a Kant, «los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber» (Foucault, 1968, p. 308), y es esta misma finitud la que deberá ocupar el lugar que antes habitaban las divinidades que hacían posible la representación, que es lo mismo que decir que el hombre, además de hecho entre hechos, es la condición transcendental de posibilidad de todo conocimiento. A más de objeto que conocer y sujeto conocedor, es el organizador de la exhibición, de la representación en la que figura.

Cuando el objetivismo, en su deseo de practicar una física de lo social, toma al hombre exclusivamente como objeto, efectúa una escisión deliberada que está olvidando que la nitidez de los recortes establecidos (por ejemplo, en la división de los grupos sociales) es tan «objetiva» como las divisiones y clasificaciones que los agentes, sobre la base de la experiencia de las distribuciones, realizan. En pocas palabras, relegan el lado activo del conocimiento, las capacidades que se derivan de ser, amén de objeto que conocer, sujeto conocedor.

Cuando el subjetivismo se encierra en las presupuestas certidumbres del sujeto, recogiendo los productos de la actividad del conocimiento, está consumando una restricción que olvida que la construcción o inversión semántica del mundo no es producto de una volición incontrolada, sino resultado, en parte, de los constreñimientos objetivos, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. En una breve explicación, omiten la condición de objeto entre objetos que el hombre, además de sujeto exteriormente emplazado, tiene.

LA QUIEBRA DE LA REPRESENTACION

El segundo Wittgenstein (1988) (14), el que rechazó las conclusiones de su primera obra, vino, con el desarrollo de la noción de «juegos del lenguaje», a descubrir el mecanismo por medio del cual los hombres éramos los únicos responsables de la representación de la realidad, de la organización de su exposición. Por tal idea debe entenderse una actividad —las interacciones diarias de la lengua— indisolublemente conexas y asociadas con la totalidad de la forma de vida y la actuación de una comunidad lingüística. Para que el juego del lenguaje sea posible y las interacciones no resulten caóticas, ha de existir una comunidad o grupo que acuerde tanto con respecto a los términos utilizados como a su uso en relación con una actividad determinada. Por tanto, los signos constituyentes de la lengua recibirán un uso que se sigue de reglas determinadas y en conexión con actividades extralingüísticas particulares. La lengua, el sistema de signos que la constituye, existe en tanto que inseparablemente unida a la forma de vida peculiar que los hablantes desarrollen. Comprender cuál es el funcionamiento y el carácter de la lengua necesita de su contextualización utilitaria, del conocimiento de la totalidad de la situación en la que se desenvuelve, de las actividades que son propiamente exteriores al habla.

La noción de juego del lenguaje es extremadamente importante porque liga, y esto como característica inevitable y propia de la lengua, el uso determinado y peculiarizado del habla con actividades no lingüísticas en el interior de una comunidad lingüística que mantiene una forma de vida u ocupación singular. El uso que de una palabra se haga en una interacción cualquiera, será su significado, el uso será la vida del signo, y el único camino para acceder a la función designativa o referencial de la misma. Cómo nomina cada palabra, dependerá en todo caso del uso que de ella se haga en cada juego de lenguaje. De la utilización concreta sabremos cuál es su funcionamiento semántico y el tipo de objeto al que se refiere.

De todo lo anterior, por tanto, el significado de una palabra no es el objeto en cuyo lugar se sitúa, sino su uso. El uso de cada una, de cada signo, quedará comprendido en la reglamentación de la gramática. Así las cosas, una palabra no necesita de aquello a lo que pretendidamente se refiere para afirmar su existencia, sino que son las reglas de uso las que le proporcionan su significado. El significado de cualquier nombre habrá de venir determinado por las reglas de su uso, pero no por aquello a lo que se refiera.

En resumidas cuentas, las teorías o hipótesis que enunciamos sobre el funcionamiento de la realidad, sobre la manera al fin en que debe representarse, no

(14) Vienen siendo denominaciones aceptadas en la literatura científica las de, aun refiriéndose al mismo autor, primer y segundo Wittgenstein, distinguiendo con ello, respectivamente, el «Tractatus Logico-Philosophicus» (semántica referencial), y las «Investigaciones filosóficas» (semántica no referencial).

tienen sentido en relación con su referente explícito, sino sólo en orden a un referente subyacente que es el contexto experiencial en que se produce y utiliza.

De que los hombres seamos los únicos artífices de la conformación de la representación, se sucederán múltiples e importantísimas consecuencias sobre las que, aún hoy, seguimos debatiendo.

Wittgenstein abrió con la semántica no referencial las puertas a la investigación de la génesis de las disposiciones, porque al adquirir los enunciados significado exclusivamente en referencia a los contextos experienciales subyacentes, se hacía necesario comprender cómo se construían concretamente los objetos de conocimiento y cómo se ganaban los esquemas de la práctica diaria.

Foucault desarrolló esta sugerencia. Al establecer que hombres y sociedades, de acuerdo a la filosofía de la acción que concibió, eran lo que hacían o eran a través de lo que hacían, y dado que los hombres no habían dejado de ser diferentes a lo largo de la historia —en sus lenguas, formas de trabajar, de relacionarse—, no podía admitirse otra cosa que describir minuciosamente las prácticas que los hacían ser como eran. Más allá de la verdad o la mentira, de «recordaduras» objetivas o «profundos» sentidos subjetivos, la representación debía recoger la relación establecida entre el conjunto de procedimientos de los que dependían las prácticas diarias, y el discurso.

En *Vigilar y castigar* Foucault (1981), se estudian los procedimientos, las maneras que se adaptan a situaciones continuamente cambiantes sin la fijeza repetitiva de los ritos y que no requieren una elucidación verbal explícita, de control educacional, penitenciario, y médico, en el siglo XIX. Es la historia de la separación entre «ideologías» y «procedimientos», de la intersección de dos cursos de direcciones opuestas, de un quiasmo: cómo el proyecto reformista del siglo XVIII es devorado por los procedimientos disciplinares.

Según Foucault, las técnicas de control que en forma de reticulación y división del espacio se aplicaron indistintamente a toda clase de instituciones (escuelas, cuarteles, penitenciarías, fábricas) con el resultado de la mejora de la visibilidad y consiguientemente de la capacidad de intervención, se desarrollaron sin referencia a ideología alguna, y en última instancia, se sobrepusieron a las convicciones de la Ilustración. El cúmulo de minúsculos procedimientos disciplinares, sin poseedor aparente, y extendidos sin el ejercicio de la represión, se convierten en una poderosa herramienta, en una tecnología política que, mediante la distribución, análisis, clasificación e individuación de los sujetos, sustituyen a un cuerpo coherente de doctrina judicial. Foucault intenta delimitar y especificar esas prácticas sin discurso, sin explicitación enunciativa, para fundamentar un discurso sobre esas prácticas, encontrándolas en la ubicuidad del movimiento de compartimentación del espacio.

Esa misma energía no discursiva que impele el fraccionamiento del espacio y proporciona los resortes de la sumisión, es la que explica los «vergonzantes» orígenes de las ciencias humanas, su empeño parejo por dominar a los individuos y a la naturaleza, sus condiciones sociales de posibilidad al fin.

Tras la sucinta exposición de algunos de los propósitos de Foucault, deberíamos plantear algunas objeciones a su forma de concebir la representación.

Foucault eligió, como elemento capaz de dar cuenta al mismo tiempo del origen de las disciplinas sociales y de las tecnologías del poder, los procedimientos ópticos o panópticos, diáfananamente concretizados en los diseños carcelarios de Jeremy Bentham. El método de trabajo seguido consistió en trazar la génesis histórica de un elemento contemporáneo, aislando su crecimiento y explicando su funcionamiento actual. En este seguimiento histórico, sin embargo, no se nos ofrece explicación alguna sobre los motivos que pudieran haber ocasionado el desarrollo privilegiado de tales tecnologías. De consecuencias más importantes para la teoría de la representación es que se ignora el estado y desarrollo de otros muchos cursos que, no habiendo gozado del inexplicado privilegio de los procedimientos ópticos, no dieron lugar a configuraciones discursivas o normalizaciones tecnológicas.

La conclusión fundamental que cabe inferir de esta reflexión es que Foucault, al disociar deliberadamente aparatos tecnológicos e ideologías, y al no prestar la atención requerida a los enfrentamientos puntuales donde se dirime la imposición de unos procedimientos sobre otros, quedó preso de los prejuicios objetivistas de la representación (15). Pretender reducir el funcionamiento de la sociedad a los tipos imperantes de procedimientos, más sorprendente si cabe en una filosofía como la de Foucault en la que se analiza los efectos de poder producidos por las relaciones, y en las que se los concibe más como un equilibrio precario que ha de alimentarse constantemente que como una imposición perpetua (16), es soslayar la importancia del innumerable grupo de prácticas que, en segundo plano, contribuyen a la construcción de la representación.

Quiere esto decir que aunque indiscutiblemente el retrato de la realidad social haya de recoger el curso preponderante de uno de los procedimientos, existen multitud de prácticas dispersas que aunque dominadas, no están eliminadas, y contribuyen concluyentemente al aspecto definitivo de la representación. No hacerlas constar es, paradójicamente en un trabajo como el de Foucault preocupado por desenmascarar los resortes profundos del poder, contribuir a perpetuar su estado de sometimiento, y ofrecer una representación plana y parcial del mundo social.

(15) Así lo podemos corroborar en alguno de los textos que comentan sus obras: «En efecto, si tiene razón sustituir el punto de vista del protagonista en relación con la significación que otorga a las prácticas de trasfondo por una red objetiva que excluye estas prácticas, constituye ciertamente un progreso pero desemboca en problemas metodológicos igualmente fundamentales» (Dreyfus y Rabinow, 1988, p. 184).

(16) Uno de los múltiples párrafos que podríamos citar al respecto es: «El punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento... una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las relaciones antagónicas» (Foucault, 1988, p. 243).

Foucault no cayó en la cuenta de otro problema: cuando un instrumento pasaba a ser principio organizador de una tecnología del poder, colocándose en primer término, institucionalizándose, y variando sus relaciones con respecto al resto de las prácticas, ¿no era entonces cierto que perdida la mudez que era fuente de su efectividad podía ser paulatinamente sustituido por otros procedimientos silenciosos? O más claramente: dado que los instrumentos de control al expandirse, llegan a convertirse en un objeto de clarificación y por tanto en parte misma del lenguaje, ¿no es esto prueba suficiente de que han dejado de determinar a las instituciones discursivas? Entonces, si un discurso es capaz de ocuparse de los efectos de los instrumentos de organización, de analizar las prácticas de las que depende, esto significa que ya no estarán jugando un papel determinante y que se habrá superado la división apriorísticamente establecida entre ideologías y procedimientos.

El poder es el funcionamiento de la tecnología política, de los procedimientos tecnológicos, a través del cuerpo social, y el objetivismo que Foucault desarrolla, aísla, identifica y analiza, la red de relaciones desiguales que fundamentadas en aquéllos, trastoca la igualdad augurada por la ley.

Pero las relaciones de poder, según admitió el mismo autor, «...están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos» (Foucault, 1978, p. 115). O lo que es lo mismo: que las relaciones de poder no son impremeditadas, sino intencionales. El problema es entonces cómo hablar de intencionalidad cuando en la representación que se nos propone los procedimientos parecen funcionar independientemente, y los sujetos —que en consecuencia deberían llamarse agentes— no figuran en ella. La respuesta, que como veremos es indisociable de la teoría de la representación a la que llegaremos finalmente, debe estar en las prácticas mismas, en la lógica de todos aquellos procedimientos, tácticas y estrategias que, aunque desfavorecidos por la historia, contribuyen activamente a la construcción de la representación.

Foucault combatió contra la idea de historia que la filosofía clásica sostenía. Si desde el segundo Wittgenstein sabíamos que estábamos condenados a hablar de nosotros cuando discutíamos de historia, aceptar una concepción de la misma como una red a lo largo de la cual, por la identidad y similaridad de los acontecimientos y avatares a que los sujetos humanos estaban sometidos, podíamos ir y venir y reconocernos como iguales, no podía ser más que una falacia. Foucault rompía con esto toda concepción teleológica, vertiginosamente finalista y progresista de la historia, que por su propio perfeccionamiento nos emplazaba en la cúpula de las culturas.

Pierre Clastres propuso una teoría de la representación de la historia y del comportamiento humano, que recogía en parte las consecuencias de haber rechazado la consistencia unívoca del devenir histórico. Al analizar los orígenes del Estado, al que dedica gran parte de sus estudios, llegó a afirmar que «las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados» (Clastres, 1987, p. 115),

y explorando las condiciones y características que hacían posible el repudio, nos aconseja: «cuidémonos igualmente de toda referencia a la psicología: el rechazo de la relación de poder, la negativa a obedecer, no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo de carácter de los Salvajes sino el efecto, a nivel individual, del funcionamiento de las maquinarias sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas» (Clastres, 1987, p. 125).

Los «salvajes», según la representación que se nos propone, vendrían a ser los más consistentes antecesores intelectuales de Foucault, al rechazar consciente y convincentemente, por conocer los mecanismos que el poder utiliza para imponerse sobre las voluntades, los ardides que conducirían a la creación de un órgano de poder separado de la sociedad, es decir, el Estado. Las sociedades primitivas son entonces remansos de lucidez que al rechazar explícitamente la concretización de instituciones independientes, quiebran profundamente la posibilidad de escribir una historia finalista que, enraizando el origen de los organismos en la sima insondable de los tiempos, trace su evolución situándolos en la cúspide de la evolución. Muy al contrario de lo que sucede en las sociedades contemporáneas, según Clastres, que en un momento indeterminado de la historia y por causas desconocidas, malograron su independencia y fuerza de criterio sometiendo voluntariamente al mandato del poder, las sociedades primitivas son un tramo de la historia que sólo puede comprenderse cuando, rechazando la linealidad ascendente de la historia, aparecen claramente discontinuidades cualitativas fruto de la «intención» de los agentes.

Clastres ofrecía una representación sostenida sobre dos características interrelacionadas: la historia es un territorio cuya diferencia es resultado de las estrategias que los agentes siguen para resistirse a la objetivación del poder, es un proceso de degeneración y pérdida paulatina de la libertad, y toda pretensión de identidad del devenir no puede ser más que un movimiento de fuerza que a la vez que legitima la forma que el poder toma, niega que el empeño de los sujetos baste para modificar la representación.

Se intentaba arreglar con lo anterior (17), parte de las incoherencias de la teoría de la práctica en Foucault, pero al conceder una autonomía excesiva a las voluntades de los agentes, capaces de sopesar los resultados de sus planes estratégicos, e independizar sus actos de cualquier forma de coacción objetiva, convertía a los «salvajes» y a sus sociedades, en buenos y racionales salvajes y en sociedades equitativas y justas. Lo «primitivo» se convierte más bien en un concepto que contiene los elementos de la sociedad ideal, principios sobre los que debería construirse una nueva realidad social. La representación que del pasado se nos muestra, aun habiendo tenido en cuenta las interrupciones del proceso

(17) No pretendemos decir con esto que existiera en el ánimo de Clastres un esfuerzo consciente y explícito por subsanar los problemas de las estrategias sin estrategia en Foucault, sino más bien que por su posterioridad cronológica somos nosotros quiénes nos atrevemos a establecer un vínculo que pueda facilitar el entendimiento de las diversas concepciones de la representación.

histórico y la relevancia de las maniobras de los agentes para alterar su curso, es la translación unívoca de criterios personales sobre lo que la realidad fue y debe ser (18).

LA RUINA DE LA REPRESENTACION

Volvamos al segundo Wittgenstein y con ello a otra de las puertas que la semántica no referencial abrió. La noción de «juegos del lenguaje», que ya vimos con anterioridad, obviaba la necesidad de contar con un referente explícito para que nuestros enunciados adquiriesen significado, y establecía que sólo mediante la contextualización utilitaria de las expresiones podíamos acceder a su función designativa y, por tanto, a su sentido. Desquebrajaba con esto las representaciones especulares (recordemos que nuestras proposiciones eran una pintura de la realidad) que la semántica referencial enseñaba (19).

Derrida estaría de acuerdo en que el juego del lenguaje se sigue jugando, pero expresaría sus dudas sobre la posibilidad de descubrir la identidad de los agentes comprometidos en la apuesta, sobre la plausibilidad de, si se estuviera jugando seriamente, hallar las reglas por las que se rige, o, en fin, sobre la entidad y la identidad misma del juego que se está practicando.

En un comentario de Derrida a una frase del Nachlass de Nietzsche que dice, «he olvidado mi paraguas», escribe, «mil posibilidades permanecerán siempre abiertas» (Derrida, 1977, pp. 35-201) (20). Pero esta apertura constante es posible «no porque el lector pueda hacer que la frase signifique cualquier cosa, sino porque siempre son posibles otras especificaciones de contexto o interpretaciones del «texto general» (Culler, 1989, p. 131) (21).

Lo que Derrida viene a decir, agravando y aumentando la fisura que Witt-

(18) Veremos, una vez que hayamos ofrecido las conclusiones de nuestro artículo, que lo que en realidad estaba haciendo Clastres era que, consciente de la fuerza que las estrategias de toda clase tienen para la conformación de la realidad (como es la manipulación de las imágenes o las representaciones del pasado), y en posesión de una serie de principios de percepción, pensamiento y acción propios del lugar ocupado en el espacio social, los proyectó al pasado en un puro ejercicio de política de la realidad.

(19) Para disciplinas como la arqueología, que en muchas de sus variantes metodológicas (funcional, sistémica, económica, matemática, del comportamiento, de las catástrofes) había admitido en lo fundamental los presupuestos de la referencialidad, su rebatimiento no constituyó ni conllevó seguidamente una modificación de las representaciones. Era y es la arqueología una de las disciplinas donde las teorías, aunque contrariadas, se resisten a ser definitivamente rechazadas, haciendo para ello uso de las potencialidades que el lenguaje ofrece: si sabemos que las hipótesis no se refieren a otra cosa que al contexto experiencial que las produce, seguir manteniendo teorías rebatidas sólo puede depender de la fuerza y la resistencia que aquél tenga en los enfrentamientos entre enunciados rivales. Cobran aquí sentido las observaciones de Kuhn (1986) sobre la importancia de los factores extracientíficos para el mantenimiento de las hipótesis.

(20) Traducción personal.

(21) Traducción personal.

genstein introdujo en la teoría de la representación, es que la condición tropológica del lenguaje de la filosofía, toda la clase de elementos que lo componen (metáforas, metonimias, sinécdoques, traducciones, transferencias, etc.) y que trasladan el sentido recto de las voces a otro figurado en virtud de una comparación tácita, hace que la representación, como hasta ahora la entendíamos, sea una falacia.

No es ya sólo que por la falta de alusividad del lenguaje estemos condenados a hablar siempre de nosotros mismos cuando creemos referirnos, por ejemplo, al pasado, o que en una traducción algunos términos adquieran significados desusados por quedar integrados en contextos diferentes, sino que además, al ser el empleo de las palabras en un sentido distinto al que propiamente les corresponde, la característica principal de la metáfora, y al hacerse uso de ella continuamente, no podremos estar seguros al observar una interacción o juego de lenguaje, de la intención con que realmente se utilizan y se reciben. Hasta tal punto quiere llevar Derrida la dificultad, que habla de «katastrophé metafórica y ruina de la representación» (Derrida, 1989, p. 9).

La desconstrucción pretende descomponer las estructuras que soportan la trabazón conceptual de un proceso histórico o de un sistema de pensamiento, o, también, en parte de la misma manera en que Foucault rechazó las verdades o sentidos profundos que la hermenéutica decía hallar, desagregar las concreciones de sentidos que depositados encima de los procedimientos que dan lugar a la práctica, ocultan la génesis de la construcción de los significados.

La labor de descomposición comienza con la filosofía misma, revelando el fondo móvil metafórico que en realidad la sostiene: «Desconstruir la filosofía sería así el pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte» (Derrida, 1976, p. 12).

La tarea empieza por la lectura «pura» de los textos filosóficos, por su reducción a la más simple expresión, producto de una intención formalizadora inicial que dirige su atención primordialmente hacia la escritura. Pero es al desarrollar este ejercicio sobre los escritos de la *Crítica del juicio* de Kant (Derrida, 1974, pp. 21-57, en Bourdieu, 1988b, pp. 506-507), donde se nos revelan al mismo tiempo su verdad y sus límites: aun en aquellos momentos en los que Derrida parece traspasar los límites de la ortodoxia, sigue en el fondo respetando las convenciones impuestas de antemano por el juego filosófico, y sus quebrantamientos, al igual que los de los artistas contemporáneos que desacralizando y menospreciando al propio arte consiguen redoblar el prestigio del campo artístico y del artista, encuentran su frontera en los intereses asociados a la pertenencia a un campo específico de producción (en este caso el filosófico) [para obtener una comprensión más cabal de lo hasta ahora referido sobre los propósitos de la desconstrucción, y de la crítica que a continuación plantearemos, nos permitimos

llamar la atención sobre la conveniencia de consultar las notas 22 y 23] (22-23).

El desmoronamiento de la filosofía, como con anterioridad la tantas veces invocada muerte del arte, persuadidos ambos de la imposibilidad de plantear una

(22) Aunque la nota que vamos a desarrollar resulta fundamental para la comprensión de los límites de la obra de Derrida, hemos preferido incluirla aquí tanto por no entorpecer en demasía el curso lógico de la exposición, como porque para proceder a la crítica hemos de introducir elementos y razonamientos que en rigor pertenecen a la parte última de este artículo. Derrida comenta en estos términos la *Crítica del juicio* de Kant: «Se trata del placer. De pensar el placer puro, el ser-placer del placer. Surgida del placer, fue por placer por lo que fue escrita la tercera Crítica, por placer por lo que debe leerse. Placer un poco árido —sin concepto y sin goce—, placer un poco estricto, pero ahí se aprende una vez más que no existe placer que no sea estricto. Si me dejara llevar por el placer, reconocería y desviaría al mismo tiempo una orden terminante. Yo la sigo: el enigma del placer pone el libro en movimiento. Yo la seduzco: al tratar a la tercera Crítica como una obra de arte o un objeto bello, lo que simplemente no estaba destinada a ser, yo hago como si la existencia del libro me fuera indiferente (lo que, nos explica Kant, se requiera para cualquier tipo de experiencia estética) y pudiera ser considerado con un imperturbable desapego» (Derrida, 1974, p. 30, en Bourdieu, 1988b, p. 507).

En *La Distinción*, obra clave de Bourdieu, cuyo subtítulo es *Criterio y bases sociales del gusto*, se afirma que al que tiene «buen» gusto, en nuestra sociedad, se le llama «distinguido», y distinto es aquel que es capaz de distinguirse distinguiendo. El «buen» gusto, la capacidad de discriminar acertadamente es, en contra del criterio kantiano que creía que nuestras elecciones estéticas o afirmaciones del gusto no provenían más que de nuestra capacidad natural para distinguir lo bello y lo feo, entre el gusto puro y el gusto interesado, es un capital cultura que en parte se hereda (según el capital familiar) y en parte se aprende (según el capital escolar). Las elecciones a que da lugar el gusto son al mismo tiempo enclasadadas y enclasantas (neologismos franceses que han sido aceptados en la traducción): enclasadadas porque nuestra capacidad de percibir y discernir la realidad, en dependencia directa con la manera en que adquirimos los principios que nos permiten pensar y actuar (*habitus*), nos hacen querer sólo lo que debemos querer, convirtiendo a la necesidad, a la carencia, en virtud, en principio ético de dirección del comportamiento. Enclasantas porque las selecciones que implican al gusto, comprometen inmediatamente la división del espacio social, la distribución de los individuos en clases, haciendo de la diversidad cualitativa de las elecciones, distancia cuantitativa entre los grupos, entre los agentes que escogiendo, quedan adscritos a unos u otros.

El gusto, las estrategias de distinción y diferenciación, están en todas y cada una de las acciones e interacciones que desarrollamos diariamente, y se expresan, explícita o tácitamente, según pares de adjetivos opuestos: bonito/feo, ligero/pesado, alto/bajo, exquisito/zafio, puro/impuro... Estas opciones expresan en el fondo la oposición entre las clases dominantes (por su capital material —empresarios— o por su capital cultural —intelectuales y artistas—) que sólo tienen que hacer lo que hacen para seguir distinguiéndose, y las clases dominadas, que aunque en sus selecciones manifiesten su deseo de ocupar otro punto del espacio social, nunca lo conseguirán, porque su estrategia se percibirá tanto como indicador de una carencia intrínseca como de una aspiración interesada que motivará de inmediato la variación del gusto de las clases dominantes.

(23) La desconstrucción no es sino una reconstrucción. La representación que se nos ofrece, si bien adivina sus dificultades inherentes, está proyectada desde un punto concreto del espacio social que mediante la lectura «pura» de los textos, o su constitución en «objetos» de apreciación estética que niegan las torpezas de la adhesión inmediata, basta o impura, desea establecerse como criterio genuino de reconstitución de la filosofía. «La desconstrucción filosófica de la filosofía es, por supuesto, la única respuesta filosófica a la destrucción de la filosofía, cuando se desvanece la esperanza misma de una reconstrucción radical» (Bourdieu, 1988b, p. 508). Es a esto a lo que nos referimos en el texto principal cuando apuntábamos que las diferentes metodologías podían obedecer a modos diversos de reclamar el monopolio de la práctica legítima.

reconstrucción radical, inciden con insistencia en lo beneficioso de hacer del «gesto» filosófico o artístico, principio de pervivencia y continuidad. La alusión a una «exterioridad» cuyas propiedades son la pureza, la sobriedad y la indiferencia, es en realidad una manera de ocupar un puesto en el «interior» de la filosofía, desde el que demandar el derecho de legitimación de una forma de reconstrucción de la filosofía. Permítasenos citar con cierta amplitud: «La objetivación filosófica de la verdad del discurso filosófico encuentra sus límites en las condiciones objetivas de su propia existencia como actividad que pretende la legitimidad filosófica, es decir, en la existencia de un campo filosófico que exige el reconocimiento de los principios que están en la base misma de su existencia: esta objetivación a medias permite situarse dentro y fuera al mismo tiempo, en el juego y fuera de juego, es decir, en los márgenes, en la frontera, en lugares que, como el «cuadro», parergón, constituyen otros tantos límites, comienzo del fin, fin del comienzo, puntos desde donde se toma la distancia máxima con el interior sin caer en el exterior, en las tinieblas exteriores, es decir, en la vulgaridad de lo no-filosófico, en la grosería del discurso «empírico», «óntico», «positivista», etc. y donde se pueden acumular los beneficios de la transgresión y los beneficios de la pertenencia, produciendo el discurso simultáneamente más próximo a una ejemplar realización del discurso filosófico y a una explicitación de la verdad objetiva de este discurso» (Bourdieu, 1988b, p. 509).

Malinowski, en algún lugar de sus diarios, dando rienda suelta a sus sentimientos esporádicos de odio, expresa su firme convicción de «exterminate the brutes» (Malinowski, 1989). Lo que en la sucesión cronológica de un diario parecen ser accesos ocasionales de cólera y enojo, en el análisis detenido de los textos se transforma en el problema epistemológico permanente de la empatía con el punto de vista nativo (Geertz, 1983, p. 56). Malinowski, aturdido por la disgregación y desintegración progresiva de su personalidad, por el esfuerzo continuo de reapropiación al que, probablemente todo antropólogo enfrentado a un mundo diferente, se obliga y se somete, encarna la antítesis de las ingenuidades de la representación positivista u objetivista, que al querer edificar una ciencia sin científico mediante su reducción a un mero registrador pasivo de los acontecimien-

Estirando un poco la analogía, es la paradoja de la ultramundaneidad que puede encontrarse en Platón (Lovejoy, 1983, pp. 33-84): sólo aquellos que muestren un total desapego con respecto a las condiciones materiales de su existencia, estarán lo suficientemente capacitados para gobernar y dirigir los asuntos que conciernen a la comunidad entera. La teoría de la representación que la desconstrucción ofrece, pretendidamente amparada en los beneficios de la «exterioridad», de la rectitud un tanto «árida y estricta» de la lectura, es una estrategia que disfrazada de transgresora juega el juego de la determinación en el campo de la producción intelectual mediante la utilización de principios de exclusión —placer puro, árido, estricto, bello, indiferente, desapegado—, deseando convertirse en la única manera genuina de practicar la filosofía.

(Todas las deficiencias que pueden encontrarse en esta nota no son más que achacables a nuestra insuficiente e incompleta comprensión de los problemas planteados por la desconstrucción. En cualquier caso, contamos con una crítica estricta de sus planteamientos en Bourdieu, 1988b, pp. 506-510.)

tos, elude los verdaderos problemas que se presentan en la construcción de la representación de la realidad social.

Marcel Appenzell, antropólogo incomprendido, formado en la escuela de Malinowski, y personaje imaginado de una novela de Perec (24), experimenta, como le ocurrió a su maestro, una de las variantes del problema de la representación. En Sumatra, habiendo primero remontado el río y penetrado después penosamente en la selva, y al cabo de varias semanas, encontró un poblado kubu. Sin embargo, los Andalams, que así se llamaba también a los kubu, nunca intercambiaron una sola palabra con Appenzell, jamás aceptaron uno solo de los regalos que el antropólogo les ofrecía, se podría decir que simplemente le ignoraban si no fuera porque, aun no siendo nómadas ni estando forzados a marcharse por alguna clase de carestía alimentaria, cada vez que el discípulo de Malinowski se arriesgaba a contactar con ellos, se desplazaban a lugares cada vez más recónditos e inaccesibles. Seguramente este antropólogo imaginario podría hablarnos de los riesgos de descuidar la importancia que la representación que los representados se hacen del ingenuo «servidor de los cánones lógicos de explicación... o de los criterios de falsación que prometen certidumbre» (Bourdieu, 1977b, p. 164), tiene para la elaboración de una teoría de la representación que deba tener en cuenta toda la complejidad del juego de miradas (25).

Rabinow, reflexionando sobre los conflictos, obstáculos y entorpecimientos

(24) La novela de Georges Perec es *La vida, instrucciones de uso* (Editorial Anagrama, Barcelona, 1988, 634 pp.).

(25) En la novela encontramos esta carta, también inventada, que resume las contrariedades y padecimientos del antropólogo: «Sin embargo, la verdad, la evidente y cruel verdad, acabó por abrirse paso. Se halla admirablemente resumida al final de la carta que desde Rangoon, envió Appenzell a su madre:

«Por irritantes que sean los sinsabores a que está expuesto todo el que se dedica en cuerpo y alma a la profesión de etnógrafo para adquirir con ella una visión concreta de la naturaleza profunda del Hombre —o sea, dicho con otros términos, el mínimo social que define la condición humana a través de lo que pueden ofrecer de heteróclito las distintas culturas—, y aunque no puede aspirar sino a alumbrar verdades relativas (siendo ilusoria la esperanza de alcanzar una verdad última), o fue en absoluto de esta índole la peor dificultad que hube de afrontar; había querido llegar hasta los últimos confines del universo salvaje; ¿no colmaba acaso mi deseo de verme entre aquellas amables criaturas, a las que nadie había visto antes y a las que quizá nadie viera después? Al término de una búsqueda exaltante, allí estaban mis salvajes; sólo anhelaba ser uno de ellos, compartir sus días, sus penas, sus ritos. Pero, ¡ay!, no me querían ellos a mí, no estaban en modo alguno dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias. No les importaban los presentes que depositaba a sus pies, no les importaba la ayuda que creía poder darles. Por mi culpa abandonaban sus poblados; sólo para desengañarme, para convencerme de que era inútil que me empeñara, escogían tierras cada vez más terribles, queriéndome demostrar que preferían enfrentarse con los tigres y los volcanes, los pantanos, las brumas irrespirables, los elefantes, las arañas mortíferas antes que con los hombres. Creo conocer bastante el dolor físicos. Pero lo peor de todo es sentir que se muere el alma» (Perec, op. cit., pp. 141-142).

de la representación en el trabajo de campo, razona: «A través de la mutua confrontación de nuestras propias situaciones establecimos contacto. Pero esto también subrayó nuestra fundamental otredad. Lo que nos separaba era fundamentalmente nuestro pasado. Yo podía entender a ben Mohammed sólo hasta el punto en que él podía entenderme —esto es, parcialmente—. El no vivía en un mundo cristalino de otredad inmutable, más de lo que yo pudiera vivir. El creció en una situación histórica que le proveyó de unas interpretaciones de su mundo significativas, pero sólo tan parcialmente satisfactorias como las que me dio a mí. Nuestra otredad no era una esencia inefable, mas bien la suma de experiencias históricas diferentes. Nos separaban redes de significación diferentes, pero estas redes estaban ahora al menos parcialmente entrelazadas. El diálogo fue sólo posible cuando reconocimos nuestras diferencias, cuando permanecemos críticamente leales a los símbolos que nuestras tradiciones nos habían dado. Haciendo esto, iniciamos un proceso de transformación» (Rabinow, 1977, p. 162) (26). Veremos algo más adelante cómo la síntesis del problema de la representación pasa por sopesar el valor del enfrentamiento de las visiones relativas, por aprehender las percepciones en cuanto tomadas desde un punto específico que está sometido y modelado por constricciones de determinada clase y condición.

Sea como sea, los efectos, o las supuestas secuelas de la «ruina» de la representación, se están apropiando del ánimo de los antropólogos. La situación actual no nos parece muy diferente, salvando las distancias, a la que Foucault, mediante la descripción de *Las Meninas*, reveló a propósito de la concepción clásica de la representación.

El pintor no está trabajando, sino retratado en el momento en que fugazmente, contempla a sus modelos, ya que pintar su actividad sería virtualmente imposible al necesitar, para desempeñarla, ocultarse detrás del lienzo. «Puede vérselo ahora, en un momento de detención, en el centro neutro de esta oscilación como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se le representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles» (Foucault, 1968, p. 13). La vista del pintor se dirige al espacio donde habrían de situarse sus modelos, pero este dominio, cada vez que el cuadro es observado, está ocupado por el espectador. «En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor» (Foucault, 1968, p. 14). Sin embargo, al estar la tela vuelta, no nos es posible afirmar la coincidencia entre modelo y espectador. De la estaticidad inmutable de Van Eyck pasamos a la inestabilidad huidiza de Velázquez.

Al fondo, discreto, un espejo, que a diferencia de la convención holandesa que requería la inversión de la imagen de todos los elementos que figuraban en el primer plano de la composición, refleja a las figuras que en realidad, aun no «encontrándose» en el cuadro, está observando el pintor, a las siluetas que son

(26) Traducción personal.

los verdaderos modelos. «Al fondo de la habitación, ignorado por todos, el espejo inesperado hace resplandecer las figuras que mira el pintor...; pero también a las figuras que ven al pintor» (Foucault, 1968, p. 18). Felipe IV, su esposa, y nosotros, los espectadores (aunque no nos reflejemos en el espejo), ocupamos el mismo lugar. Alegóricamente, sin embargo, el espectador, la función espectadora, encuentra su lugar en el cuadro: es ese hombre que desde los peldaños de una escalera, a través de la puerta abierta, casi azarosamente, contempla la estampa que figura de hecho en el cuadro y aquella otra que aunque no lo hace, posa para el pintor. Concurren en este punto «la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones 'de vista' se confunden en un punto exterior al cuadro» (Foucault, 1968, p. 23). Este punto adquiere la calidad de ideal y real al mismo tiempo. Sorprendentemente, «esta realidad es proyectada al interior del cuadro —proyectada y difractada en tres figuras que corresponden a las tres funciones de este punto ideal y real—. Son: a la izquierda, el pintor con su paleta en la mano [y sus ojos sobre el modelo] (autorretrato del autor del cuadro); a la derecha el visitante, con un pie en el escalón, dispuesto a entrar en la habitación... por fin, en el centro, el reflejo del rey y de la reina, engalanados, inmóviles, en la actitud de modelos pacientes en el acto de mirar a aquellos que miran» (Foucault, 1968, p. 24).

El tema de *Las Meninas* es la representación como representación: la producción de la representación (el pintor), el objeto representado (los modelos y sus miradas), y la observación de la representación (el espectador). Paradójicamente, recopiladas las tres funciones diferentes, una de ellas no está efectivamente captada: representar el acto mismo de la representación es impracticable (debería ocultarse el pintor tras el lienzo). Según Foucault, hasta el advenimiento de Kant, que sostiene que el hombre es a la vez sujeto y objeto de su conocimiento, que es condición transcendental y unificadora del entendimiento, y que basa en su finitud, en sus límites naturales, la posibilidad de saber, no resultará posible representar la función de representación ni rastrear cuales son sus condiciones de viabilidad.

El objetivismo en cualquiera de sus formas, de alguna manera, elimina al científico, esconde al productor de la representación, lo sitúa, invisible, al otro lado de los mecanismos —sean criterios de verificación, de falsación, el desenvolvimiento autónomo de la lógica simbólica, etc— que le aseguran la fidelidad de la representación. El objeto o los modelos representados son importantes en tanto que entidades registrables, pero sus miradas, la intención y relevancia de sus visiones, carecen aquí de valor.

El subjetivismo en sus variantes, más que esconder, exige del científico una presencia recatada, porque no ocupando la posición privilegiada de los «pintores» objetivistas, ha de bajar a la realidad cotidiana para realizar la crónica de las interacciones diarias donde se esconde la verdad de las estructuras. El modelo y

sus miradas, las construcciones de sentido común que aprehenden como la realidad de su vida cotidiana, son los elementos de una representación de la que el científico no debe sino dar cuenta lo más fidedignamente posible. Los antropólogos elaborarían representaciones de representaciones.

En cualquiera de los dos casos, la comunidad científica, que es el espectador que observa las representaciones ofrecidas por los métodos anteriores, está demasiado ensimismada en la imagen que de sí misma tiene, en su idea de lo que es y tiene que ser, en su concepción de las maneras en que ha de desarrollarse el trabajo de campo, excesivamente anquilosada y satisfecha con «los rigurosos rituales de la vieja metodología y los ejemplos santificados de los prestigiosos ancestros» (Bourdieu, 1977b, p. 164), para cuestionarse los principios de su autoridad. Hacer del proceso de construcción del conocimiento de los objetos, o de la reflexión sobre las condiciones prácticas y objetivas de la elaboración de nuestro conocimiento, objeto de estudio preferente (que como veremos es el camino que nos proporcionará las claves para el desarrollo de una teoría de la representación más acabada), es impensable en el ámbito del objetivismo o el subjetivismo.

RESISTENCIA DE LAS TEORIAS PARCIALES DE LA REPRESENTACION

Esta misma incapacidad es el principal soporte de gran parte de la antropología contemporánea. Abrimos un espacio para lamentos, añoranzas y pesares.

Finkelkraut hecha de menos el rigor y el orden del objetivismo (1987). Quizás sería mejor decir que evoca aquellos momentos en que los analistas sociales podían ocupar un puesto privilegiado en la observación, midiendo la distancia cualitativa de las producciones culturales, sin que su posición fuera en ningún momento cuestionada, porque Finkelkraut no duda, en su repaso de las personalidades responsables, en calificar de relativistas a algunos de los más relevantes organizadores del objetivismo en particular, y a los antropólogos en general.

Lévi-Strauss sería el responsable de hacer que «las Luces se sienten ahora en el banquillo de los acusados» (Finkelkraut, 1987, p. 61). Si su oposición a la categoría de raza quería eliminar la posibilidad de radicar en la biología o en la herencia genética la disimilitud de las culturas, la etnología, a la que contribuye a dar un estatuto «científico», llamando la atención sobre la multiplicidad de las formas culturales, pretende oponerse a su jerarquización. Pero la consecución de tal propósito no es realizable sin el cuestionamiento del programa teórico, y del ordenamiento unilineal de las culturas que el eurocentrismo, desde la atalaya del «progreso», procuraba.

Foucault, ocupado en «desplazar todo lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos» (Foucault, 1971, p. 160), es decir, en denunciar cómo el teleologismo finalista de las sucesivas teorías históricas y antropológicas habían

hecho del hombre un ser idéntico en su devenir por estar pretendidamente sujeto a los mismos incidentes, es el segundo responsable, al rechazar la permanencia del ser, de la naturaleza humana, y el valor de las líneas evolutivas, del desmoronamiento de las prerrogativas objetivistas (Finkielkraut, 1987, pp. 63-70). Los europeos no somos más que una cultura entre culturas una vez conjurada la falacia de la continuidad del tiempo humano, y eso no parece gustar a Finkielkraut.

Bourdieu es responsable de descubrir que cada cultura es a su vez plural, que mediante el apropiamiento y utilización de determinados instrumentos o medios de segregación que en parte son heredados y en parte aprendidos, las clases dominantes (y todas las clases en su medida) buscan distinguirse continuamente, de manera que en este proceso de distinción a la vez que se fijan las posiciones en el espacio social, se constituyen mundos perceptivos, de pensamiento y acción, diferentes. Esto conlleva inevitablemente aceptar que aunque, por ejemplo, la producción y la evolución del campo artístico posea una autonomía relativa que haga posible comprender las formas según su evolución con respecto a obras anteriores, el arte es antes que nada un objeto de apreciación y utilización social, «una baza de la lucha entre clases» (Bourdieu, 1988b, p. 50) (27). Ni siquiera la jerarquía de las producciones artísticas de occidente, logros por antonomasia de nuestra cultura, parece ser respetada.

El objetivismo de Finkielkraut es el que a fuerza de ignorar las condiciones

(27) Si como propusimos en la nota 19, ser distinguido es poseer la capacidad, en parte heredada y en parte cultivada, de distinguirse distinguiendo, las elecciones en materia de arte, de modo, o de cualquiera del resto de facetas actualmente asimiladas, son elemento fundamental para la construcción de la diferencia y la alimentación de la distinción, y con ello, para la constitución del espacio social. Tomemos como ejemplo el caso de las desorbitantes sumas de dinero no hace mucho pagadas por obras de arte contemporáneo: el gastar cantidades impensables en cuadros de «re-conocida» calidad de los que únicamente puede obtenerse, según los parámetros perceptivos socialmente sancionados en nuestra sociedad, placer estético o placer puro, es en primer lugar manifestar que se posee la disposición exigida para la observación y la apreciación; en segundo lugar, que únicamente mediante el dinero es posible conjurar y negar las urgencias de la necesidad o la carencia, que al apremiar y someter los sentidos a otros menesteres, dirigen el gusto hacia otras elecciones más adecuadas a la satisfacción de los intereses primarios, demostrando de paso, los primeros, que son los genuinos receptores de algo concebido sólo para el goce gratuito; en tercer lugar que la relación que se establece con el tiempo es distinta, porque mientras que unos, acuciados por las estrecheces, hacen del tiempo de ocio tiempo productivo, los otros, no estando intranquilizados por los apuros de la escasez, pueden disponer ociosamente del tiempo y dedicarlo a la contemplación de las obras de arte. Subyace, en el gasto inmoderado y la exhibición pública que pretende obtener los beneficios simbólicos del reconocimiento general de la diferencia, la lógica del potlach canadiense.

Es en este sentido que el arte es antes que nada un objeto de apreciación, valoración y utilización social, manejado en las estrategias de la denominación y de la construcción del espacio social. Finkielkraut demuestra una muy escasa capacidad para comprender que el campo de producción artístico tiene una autonomía relativa que hace que sea posible comprender las obras en relación las unas a las otras a lo largo del tiempo, y que este es el motivo principal de una historia del arte plana, conforme con las concatenaciones evidentes.

objetivas en que sus juicios son emitidos, desconoce que los pareceres propios de otros puntos del espacio social, desean autoverificarse en la misma medida en que los discursos privilegiados o dominantes lo hacen, y nos condena con esto, de nuevo, a la parcialidad y fragmentariedad de las representaciones producidas desde un único punto vista.

Barthes, aprovechándose de los que Wittgenstein dijo a propósito de la semántica no referencial, de la relación única y exclusiva que los enunciados tenían con el contexto experiencial que los producía, afirmó: «...no existe una extraterritorialidad del sujeto, aunque se trate de un sabio, respecto de su discurso. Dicho de otra manera, la ciencia, en última instancia, no conoce ningún lugar de seguridad, y en esto debería reconocerse como escritura» (Barthes, 1990, p. 13). De la autonomía del lenguaje en el estructuralismo, pasábamos a la concreitud de la producción textual en el postestructuralismo.

En vez de interpretarse tal aseveración como la inaplazable necesidad de realizar el análisis sociológico de la producción del productor, para detectar las contingencias y las deudas de los discursos y reconocerlos necesariamente como parciales, que es como queremos más adelante leerla, una parte importante de la antropología actual, en una comprensión más chata, busca en la escritura los trazos biográficos, las estrategias narrativas y los recursos retóricos que nos convencen de la familiaridad y cercanía del autor con respecto a los grupos estudiados, de su condición de haber «estado allí» (Geertz, 1989).

La proliferación contemporánea de la exploración de las relaciones entre la crítica literaria y la antropología ha dado como resultado principal la impugnación de los privilegios de representación objetivistas: «El cargo es que en las experiencias inherentes al trabajo de campo y en la escritura de un texto etnográfico se niega la validez de la postura convencional del observador objetivo —la 'desaparición' del etnógrafo como un actor explícito y como autor activo de informes sobre otros» (Roth, 1989, p. 555) (28).

Pero del saludable reconocimiento de los compromisos y las obligaciones tácitas o explícitas que coaccionan el lugar desde el que hablamos, que nos alertan tanto de la parcialidad de las certezas que suponemos hallar como de la necesidad de incluirlas en este estado de contingencia en la representación general del enfrentamiento de los discursos, nos deslizamos peligrosamente a las complacencias de la antropología como arte literario, resuelto a reconocer su ineptitud para sobreelevar sus propios condicionantes y para proporcionar una representación adecuada de los otros.

Impresionados y sacudidos por el hecho de que nuestros enunciados y discursos sobre la realidad y su comportamiento hallan estado siempre e inevitablemente constreñidos e impelidos por condicionantes de una naturaleza que se interesaban más por la reproducción institucional que por la representación antropológica, muchos miembros de la comunidad científica, especialmente ameri-

(28) Traducción personal.

canos e ingleses, lamentan ahora los desmanes cometidos en nombre de la objetividad, y como purga tardía, reclaman la condición meramente literaria, menos dañina, de la antropología. Si no somos capaces de traducir, comprender e integrar las visiones del mundo que otros tienen, en vez de imponer unívocamente nuestras observaciones, conformémonos con saber que nuestras diferencias son insalvables y con que aún podemos escribir para vivir.

Sin embargo, refugiarse en el ejercicio literario, es, además de hacer un flaco favor a la antropología, volver de nuevo a ofrecernos una representación fragmentaria de la realidad social de la que los antropólogos isoslayablemente forman parte.

Afortunadamente, en alguno de los textos más interesantes al respecto, se apuntan ya las líneas que realmente abría la afirmación de Barthes: «Las verdades etnográficas son así inherentemente parciales —hechas e incompletas—. Este punto es ahora ampliamente afirmado —y rechazado por aquellos que, en puntos estratégicos, temen el colapso de los estándares de verificación transparentes—. Pero una vez aceptado e integrado en el arte etnográfico, un sentido riguroso de parcialidad puede ser una fuente de tacto representativo» (Clifford y Marcus, 1986, p. 7) (29). Su observación necesita, de cualquier manera, ser completada.

ESPACIO SOCIAL Y SINTESIS DE LA REPRESENTACION

Nos atreveríamos a afirmar que es en el trabajo de Bourdieu donde se encuentra la síntesis superadora de todos los problemas anteriormente expuestos: «A riesgo de parecer muy oscuro, podría dar en una frase un resumen de todo el análisis que propongo hoy: por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero, por otro lado, esas representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras. Esto significa que los dos momentos, objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica y que, aunque así, por ejemplo, el momento subjetivista parezca muy próximo, cuando se lo toma separadamente, de los análisis interaccionistas o etnometodológicos, está separado de ellos por una diferencia radical: los puntos de vista son aprehendidos en tanto tales y relacionados con las posiciones en la estructura de los agentes correspondientes» (Bourdieu, 1988a, p. 129).

Ciertamente es necesario aislar las estructuras objetivas que separando a los agentes en el espacio social, les dota con unos principios de percepción y pen-

(29) Traducción personal.

samiento particulares, pero también lo es recuperar aquello de lo que se hubo de prescindir para construir la representación objetiva. Es indispensable desarrollar una sociología de la construcción de las visiones del mundo, que contribuyen, en su enfrentamiento e interacción, a la construcción de ese mundo. La labor pues consistirá en descubrir cuales son los fundamentos de nuestra percepción, de qué manera aprendemos los principios de nuestra práctica, cómo manejamos inventiva y estratégicamente lo aprehendido, y que relevancia tiene esto para la teoría de la representación, en fin, en construir ese espacio en el que vemos y nos ven.

Los individuos, desde el mismo momento de su nacimiento, están situados en un «espacio social», no en cualquier lugar, sino en un punto específico que depende en primera instancia de la trayectoria familiar heredada (y que podrá modificarse sucesivamente), y del volumen y estructura de los capitales (económico, cultural y simbólico) que posean. Según la posición ocupada en ese espacio resultará posible comprender las claves de la lógica de su práctica, los cálculos, inversiones y previsiones efectuados, y además, determinar cómo en posesión de estos principios de división de la realidad específicos de cada punto, clasificarán y se clasificarán, es decir, tendrán una visión del lugar que ellos ocupan y del lugar que ocupan los demás, que contribuirá definitivamente a la construcción entera de la realidad social. Los recortes efectuados serán tan «objetivos» como los producidos por cualquier epistemología objetivista. «Se trata de hacer entrar en la ciencia de la escasez y la competencia por los bienes escasos el conocimiento práctico que de las mismas consiguen los agentes al producir sobre la base de experiencia de las distribuciones —función a su vez de su posición en las mismas—, unas divisiones y unas clasificaciones que no son menos objetivas que las de los balances contables de la física social» (Bourdieu, 1988b, p. 493).

Los sujetos poseemos estructuras innatas, independientes de la conciencia, como son el lenguaje y los mitos, capaces de dirigir nuestras prácticas. Pero al mismo tiempo, existen estructuras socialmente generadas, sistemas de esquemas constituidos en la historia colectiva del grupo y adquiridos e incorporados en la historia individual, que proporcionan a cada ocupante de un punto unos principios de visión y división de la realidad, de percepción, pensamiento y acción singulares. Lo social incorporado como sistema de disposiciones que funcionan en estado práctico según una intención activa ajustándose objetivamente a situaciones continuamente cambiantes, es lo que Bourdieu denomina *habitus*. «El *habitus*, el principio generativo duraderamente instalado de improvisaciones reguladas, produce prácticas que tienden a reproducir las regularidades inmanentes en las condiciones objetivas de la producción de sus principios generativos, mientras que se ajusta a las demandas inscritas como potencialidades objetivas en la situación, tal como son definidas por las estructuras cognitivas y motivadoras que hacen el *habitus*» (Bourdieu, 1977a, pp. 76-78, 81, 87-88) (30).

(30) Traducción personal.

La construcción del espacio social y el estudio de las estructuras objetivas que lo sustentan, es indisociable de la manera en que los esquemas generadores de la práctica son aprendidos y de la forma en cómo son utilizados en el juego de la determinación que se da en las interacciones cotidianas. Los dos principios de segregación objetiva en el espacio social son el capital económico (Marx) y el capital cultural (Weber; en forma de capital escolar en nuestra cultura occidental, o de los sucesivos procesos de paso, comportamientos fomentados o prohibidos, etc., en culturas ágrafas). Debe añadirse un tercero, que con el nombre de capital simbólico (Bourdieu), se refiere al conocimiento y reconocimiento social de la cantidad y la calidad de las especies de capital anteriores. El capital simbólico tiene su propia lógica de la acumulación, y es el que, en toda relación, que es ya una relación de poder según estableció Foucault, es utilizado por la construcción del espacio social. Los agentes, con una intención activa e inventiva propia de un operador práctico que es capaz de manejar las categorías que constituyen su mundo, sin que esto suponga una concepción ingenuamente teleológica o de cálculo anticipado de los rendimientos, se distribuyen en el espacio aprendiendo a «distinguir».

El punto de partida o el lugar inicial que es ocupado, la distribución de los puntos en el espacio social, es función del resultado de luchas históricas en las que los agentes quedan comprometidos según la posición ocupada y las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio. Instalados duraderamente en un punto, y sometidos a las influencias del volumen y estructura de los capitales objetivos y de la trayectoria histórica del grupo, los agentes, entre el apremio de las condiciones de existencia y las prácticas resultantes, interponen su actividad estructurante, respondiendo ajustadamente a las exigencias y amenazas que ellos mismos han contribuido a crear.

Así las cosas, disponiendo en estado práctico de unos principios de percepción y apreciación, de clasificación, y de organización de la acción, los agentes son capaces de diferenciar y seleccionar adecuadamente entre todos los pares de atributos que pueden calificar a una cosa o a una acción. En nuestra sociedad, tener «buen» gusto es síntoma inequívoco de distinción. Tal grado es alcanzable a través de la capacidad de distinguir distinguiendo, competencia que contextual y temporalmente particular (dependerá tanto de la posición heredada en el espacio social como de la manera en que se cultive e incremente en el sistema escolar, según Bourdieu, 1981), reproduce los principios de división y, por tanto, de visión de la realidad. Es ya un síntoma que en nuestra sociedad se alimente el desconocimiento del enraizamiento social de las posibilidades del juicio, haciéndolo depender, como quiso Kant, de una capacitación natural desigualmente adquirida. Pero, antes al contrario, instrumentando la «crítica vulgar de las críticas puras» (Bourdieu, 1988b, pp. 496-512), es necesario recalcar que las discriminaciones son actos «enclados y enclasantes». Enclados, en primer término, porque en nuestras elecciones se tienden a hacer compatibles nuestras esperanzas con las condiciones objetivas de las que dependemos, haciéndonos de-

sear sólo lo que podemos obtener, y convirtiendo un principio estético en un fundamento ético de dirección del comportamiento (Bourdieu califica al *habitus* de necesidad hecha virtud). Enclasados también porque al ocupar un punto específico del espacio social establecemos una relación particular con nuestro cuerpo y con el tiempo: la *hexis* corporal asumida y exhibida, y la manera en cómo empleamos el tiempo, son marcas que nos acompañan en nuestras decisiones e interacciones. Enclasantes porque toda selección cualitativa entre lo bello, lo agradable, lo bonito, o por el contrario, lo vulgar, lo nauseabundo, lo feo, implica inmediatamente un distanciamiento cuantitativo, efectivamente mensurable, en el espacio social. Los agentes se distribuyen elaborando estrategias de distinción que se expresan en el enfrentamiento de los pares de adjetivos que califican tanto las satisfacciones orales (empalagoso, dulzón, indigesto, ligero, pesado, etc.), la observancia en el vestuario (chillón, apagado, moderno, antiguo, elegante, chabacano, etc.), como cualquier otro campo que movilice la necesidad de manifestar una elección (Bourdieu, 1988b, pp. 495-502).

Se abre con esto una importantísima vía para la comprensión, a través del «estilo», de asuntos como el consumo de masas, la experimentación y la construcción del territorio, la teoría de la cultura material en arqueología, o, entre otras muchas cosas, la experiencia de los individuos en los museos.

En resumidas cuentas, después del incompleto y grosero resumen del complejo pensamiento de Bourdieu, para desarrollar una teoría acabada de la representación en antropología, es necesario incluir el análisis de la génesis de las visiones del mundo de cada uno de los puntos del espacio social, que inventiva y estratégicamente utilizan, en el juego de la distinción, para la construcción de la realidad en que habitan. En consecuencia, lejos de los privilegios de observación que el objetivismo se arrogaba, y más allá de la miopía de las exploraciones internas del subjetivismo, rescatando lo que hay de aprovechable en el cuestionamiento permanente del lugar desde el que hablamos, la representación de la antropología, su identidad, ajena ya a los lugares de seguridad, consiste en dar cuenta de las contingencias y deudas, del concreto enraizamiento social, de las representaciones generadas en cada punto del espacio social, de la manera en que se enfrentan y determinan, de la forma en que cambian o permanecen, bien entre lugares separados, o dentro del mismo campo (intelectual, artístico, etc.).

La antropología de la representación y la representación de la antropología, vienen, finalmente, a confluir.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. (1990): *La aventura semiológica*, Paidòs, Barcelona.
BOURDIEU, P. (1977a): *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

- BOURDIEU, P. (1977b): «Afterword», pp. 163-168, en Rabinow, P.: *Reflections on field-work in Morocco*, 170 pp., University of California Press, Berkeley.
- BOURDIEU, P. (1981): *La reproducción*, Laia, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1988a): *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1988b): *La distinción*, 597 pp., Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P. (1990): *The logic of practice*, Polity Press, Cambridge.
- CENCILLO, L. (1973): *Terapia, lenguaje y sueño*, Marova, Madrid.
- CENCILLO, L. (1978): *El hombre noción científica*, Ed. Pirámide, Madrid.
- CLASTRES, P. (1987): *Investidaciones en antropología política*, 256 pp., Gedisa Editorial, Barcelona.
- CLIFFORD, J., y MARCUS, G. E. (1986): *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, 305, University of California Press, Berkeley.
- CULLER, Jonathan (1989): *On deconstruction. Theory and criticism after structuralism*, Routledge, Londres.
- DERRIDA, J. (1974): «Le Parergon I», en *Diagraphe*, 3, pp. 21-57.
- DERRIDA, J. (1976): *Posiciones*, Pretextos, Valencia.
- DERRIDA, J. (1977): *Limited Inc. Suplemento de Glyph 2*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. Traducción inglesa en *Glyph 2* (1977), pp. 162-254.
- DERRIDA, J. (1989): *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, 122 pp., Ediciones Paidòs, Barcelona.
- DREYFUS, H. L., y RABINOW, P. (1988): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DURKHEIM, R. (1978): *Las reglas del método sociológico*, 156 pp., Akal, Madrid.
- ECHEVARRIA, A. G. (1987): *La construcción teórica en antropología*, Anthropos, Barcelona.
- FINKIELKRAUT, A. (1987): *La derrota del pensamiento*, 139 pp., Editorial Anagrama, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1968): *Las palabras y las cosas*, 375 pp., Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1971): «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en *Homage to Jean Hyppolite*, P.U.F., París.
- FOUCAULT, M. (1978): *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1981): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 314 pp., Siglo XXI, Madrid.
- GARKINKEL, Harold (1984): *Studies in Ethnomethodology*, 288 p., Polity Press, Cambridge.
- GEERTZ, C. (1983a): *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, 244 pp., Basic Books, Inc., Publishers, Nueva York.
- GEERTZ, C. (1983b): «From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding», pp. 55-72, en Geertz, C. (ed.): *Local knowledge, Further essays in interpretive anthropology*, 244 pp., Basic Books, Inc., Publishers, Nueva York.
- GEERTZ, C. (1989): *El antropólogo como autor*, 163 pp., Ediciones Paidòs, Barcelona.
- GIDDENS, A. (1990b): *Capitalism and modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, 261 pp., Cambridge University Press, Cambridge.
- GODELIER, M. (1978): «Infraestructuras, society and history», en *Current Anthropology*, vol. 19, 14, pp. 763-771.
- HEMPEL, C. (1977): *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza Editorial, Madrid.

- HUSSERL, E. (1954): *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phnomenologie*, vol. VI, Martinus Nijhoff, Husserliana, La Haya.
- HUSSERL, E. (1960): *Cartesianische meditationen und Pariser Vortrge*, vol. I, Martinus Nijhoff, Husserliana, La Haya.
- KUHN, T. S. (1986): *La estructura de las revoluciones científicas*, 319 pp., Fondo de Cultura Económica, México.
- LEVI-STRAUSS, C. (1968a): *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidòs, Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, C. (198b): *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LOVEJOY, Arthur O. (1983): *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, 430 pp., Icaria Editorial, Barcelona.
- MALINOWSKI, B. (1989): *Diario de campo en Melanesia*, 302 pp., Ediciones Júcar, Gijón.
- MARX, K. (1974): *Tesis sobre Feurbach y otros escritos filosóficos*, 158 pp., Grijalbo, Barcelona.
- ORTIZ-OSES, A. (1973): *Antropología hermenéutica*, Editorial Ricardo Aguilera, Madrid.
- ORTIZ-OSES, A. (1986): *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona.
- POPPER, K. R. (1974): *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid.
- RABINOW, P. (1977): *Reflections on fieldwork in Morocco*, 170 pp., University of California Press, Berkeley.
- RICOEUR, P. (1975): *Hermenéutica y estructuralismo*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires.
- ROTH, P. A. (1989): «Ethnography without tears», en *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 5, pp. 555-569.
- RUSSELL, B. (1964): *Conocimiento y causa*, 107 pp., Paidòs, Buenos Aires.
- RUSSELL, B. (1968): *El conocimiento humano, su alcance y sus limitaciones*, 669 pp., Taurus, Madrid.
- SALMON, M. (1975): «Confirmation and explanation in archaeology», en *American Antiquity*, 40, pp. 459-465.
- SAUSSURE, F. de (1980): *Curso de lingüística*, Akal Editor, Madrid.
- SCHÜTZ, A. (1962): *Collected papers*, Martinus Nijoff, La Haya.
- WERNER, O., y SCHOEPFLE, G. M. (1987): *Systematic fieldwork*, 2 vols., Sage Publications, Londres.
- WILLEY, Basil (1934): *The seventeenth century background. Studies in the thought of the age in relation to poetry and religion*, Columbia University Press, Nueva York.
- WITTGENSTEIN, L. (1980): *Tractatus logico philoshiphicus*, Alianza Editorial, Madrid.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona.

LOS APROVECHAMIENTOS COMUNALES DEL MONTE EN EL CUADRANTE NOROCCIDENTAL DE ESPAÑA

Matilde Fernández Montes
C.S.I.C.

INTRODUCCION

Con el presente trabajo «Los aprovechamientos comunales del monte en el cuadrante noroccidental de España», pretendo analizar desde el punto de vista de la etnología, como la sociedad rural se organiza para la explotación y transformación de los montes. El tema como tal, nunca ha sido estudiado desde una perspectiva antropológica, aunque de una forma parcial suele mencionarse en estudios más generales sobre comunidades o comarcas. Con su desarrollo en un área tan vasta trato de realizar una aproximación a su situación actual que facilite y posibilite trabajos de campo más concretos y su inserción y valoración dentro de un campo geográfico e histórico.

En cierto modo se puede considerar la ampliación de una parte de mi artículo «Paísaje rural» (Anales del Museo del Pueblo Español tomo III, Madrid, 1990) con el cual tuve un primer acercamiento a la bibliografía específica y adquirí algunas nociones sobre la forma en que el hombre ha modelado el paisaje. Para este fin, se ha guiado por unos patrones culturales basados en el derecho consuetudinario y el desarrollo de las organizaciones concejiles, pero siempre limitado y condicionado por el tipo de tenencia de la tierra y las normativas y disposiciones legales, vigentes en cada lugar y momento.

La actual ignorancia mutua o desarticulación entre estas dos realidades, costumbres locales y disposiciones legales, está provocando catastróficas consecuencias en nuestros montes y una preocupación generalizada en la sociedad contemporánea que, todos los veranos, contempla como se multiplican los incendios y se acelera la degradación de una riqueza forestal que además es de muy difícil y lenta regeneración, cuando las secuelas no son irreversibles.

Historiografía

Como ya ocurrió de forma acentuada en el siglo XVIII, aunque es una constante en toda nuestra historia, la destrucción del monte por el hombre corre pa-

ralela al interés por su conocimiento, conservación y aumento, no sólo por parte de los estamentos oficiales, sino también de instituciones y estudiosos particulares que con sus iniciativas o la aportación o interpretación de datos en sus trabajos, pretenden frenar la degradación del ecosistema.

La historiografía sobre los montes es así abundante. Las principales aportaciones proceden de estudios sobre derecho, geografía y economía rural. En las últimas, además de los diversos rendimientos forestales orientados hacia una economía de mercado, se analizan los condicionantes políticos, pasados y actuales, a los que están sometidas las explotaciones del monte y la incidencia de orientaciones ideológicas concretas. No podemos silenciar la ingente documentación sobre el tema contenida en las *Memorias...* de Eugenio Larruga del siglo XVIII, hasta ahora excepcional y parcialmente utilizadas, ni tampoco las vivas descripciones incluidas en el *Viaje a España* de Antonio Ponz del XIX, donde se incluyen instrucciones para realizar plantíos.

La historiografía actual ha generado ríos de tinta ante la posición de Jovellanos vertida en el *Informe sobre la Ley Agraria* (1795), donde el autor realiza una demoledora crítica de las *Ordenanzas de Montes de 1748* con las que el Despotismo Ilustrado había impuesto una política coactiva hacia los campesinos (a los que se obligaba a realizar plantíos) reservando importantes privilegios a las explotaciones madereras de la Marina. En contrapartida Jovellanos aboga por la rentabilización del monte mediante su privatización y libre competencia, dejando actuar las leyes del mercado, tal y como aplicarían los políticos liberales.

Asimismo las consecuencias de la desamortización civil de 1855, con la que los campesinos perdieron buena parte de los montes y sus tradicionales derechos de explotación, gestión y custodia, son objeto preferente de atención, habiendo sido clasificadas por Joaquín Costa (1983 vol. II, p. 93; 1.^a ed. 1915) como «la guerra loca de la nación contra sus municipios» o por Jesús Sanz Fernández (1985, p. 188) como «el mayor desastre ecológico de nuestra historia forestal».

Aunque sólo sea esto, debemos citar algunos autores y obras actuales como los trabajos de historia agraria promovidos y coordinados por Angel Cabo y Jesús Sanz Fernández, o la impecable obra de Luis Urteaga (1987) *La tierra esquilmada* que contiene un completo análisis historiográfico, sin olvidar la aportación de José María Mangas Navas, en su estudio *El régimen comunal agrario en los concejos de Castilla* (1981) en la que se hace una importante labor de clarificación terminológica.

Dentro del campo del derecho, la aportación más voluminosa e importante, procede de Joaquín Costa que en su obra *Colectivismo agrario en España* (1983, 1.^a ed. 1915), reúne los conocimientos de toda una labor anterior, no sólo personal, sino también de notables autores como Rafael de Altamira o Elías López Morán y otros juristas que a finales del XIX principios del XX, hicieron un importante esfuerzo de acopio de datos, auspiciados por el concurso sobre *Derecho Consuetudinario y Economía Popular en España* que convocaba la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Ya en la actualidad, la obra de Alejandro Nieto, *Bienes Comunes* (1954), por su gran valor esclarecedor sobre el origen y situación jurídica de éstos, se ha convertido en una referencia obligada en el tema. Más reciente y monográfico el estudio de Manuel Cuadrado Iglesias, *Aprovechamiento en común de pastos y leñas* (1980), para el profano en derecho, resulta algo desalentador ya que, después de un extenso y pormenorizado análisis de las sucesivas leyes, decretos, normativas, reglamentos, pleitos y sentencias judiciales, termina concluyendo que es necesaria toda una nueva legislación que no incurra en tantas arbitrariedades y contradicciones como la presente.

Sin embargo, aunque la problemática de los montes y su aprovechamiento es un tema de relativa actualidad, desde el punto de vista de la etnología ha recibido tan sólo una atención parcial en obras más generales y casi siempre de una manera muy somera, sin un análisis de los antecedentes históricos de la zona y su evolución, o la enorme importancia, en muchos casos mayor a la de los propios rendimientos, que tenían como factor de cohesión y afirmación del grupo social. Esta laguna resulta en cierto modo sorprendente pues los aprovechamientos comunales del monte reúnen varias características de interés para la disciplina, como son la estructuración y participación conjunta de todas las unidades familiares de las pequeñas localidades rurales, el carácter igualitario y de redistribución de la riqueza que suele caracterizarlos, o los rituales y fiestas que usualmente acompañan o suceden a los trabajos de recolección, tales como el contacto directo entre jóvenes de ambos sexos, el consumo gratuito de vino o el costeo de bailes y comilonas posteriores.

Delimitación del área y tema de estudio

La complejidad y variedad que adopta la explotación del monte nos ha forzado a limitar el campo de nuestro estudio a una porción del territorio español, ciñiéndonos al cuadrante noroccidental de España, es decir a los montes comprendidos entre la Cordillera Cantábrica y el Sistema Central, limitando por el oriente con el Sistema Ibérico. Así, nos referiremos a las áreas de montaña de las actuales Comunidades Autónomas de Galicia, Asturias, Cantabria, Castilla-León, Madrid y Alta Extremadura, aunque, para no romper unidades geográficas o culturales también aludiremos al norte de la provincia de Guadalajara, incluida en el Sistema Central y a la Baja Extremadura.

Para su redacción, además de la bibliografía consultada, incluimos y aprovechamos la documentación que habíamos acopiado en investigaciones y trabajos de campo anteriores no programados con este fin, además de los datos obtenidos por medio de un cuestionario específico contestado en otoño de 1989 por Antonio Rodríguez, alcalde de Puebla de Lillo (N. de la provincia de León).

Ante la abundancia y calidad de los análisis históricos del tema, en nuestra exposición vamos a procurar limitarnos al estado actual de los aprovechamien-

tos comunales del monte, aunque para su correcta comprensión más de una vez aludiremos al pasado y su evolución pero sin remontarnos más atrás de los siglos XVIII y XIX.

En primer lugar y aunque parezca un poco perogruesco, nos sentimos en la obligación de dar una definición del monte. En el incluimos los bosques (áreas donde los árboles alcanzan su pleno desarrollo) y las superficies de matorrales y arbustos que suelen circundar las masas boscosas, el llamado sotobosque o monte bajo, generado, unas veces por la alteración de las condiciones climáticas y geológicas que impiden el desarrollo integral de los árboles y otras, por la acción directa del hombre y sus explotaciones. Por último también incluimos en el monte los eriales o baldíos, es decir los terrenos con suelos tan pobres y poco desarrollados que no son aptos para el crecimiento de los árboles o los cultivos agrícolas y suelen aprovecharse como pastos para la ganadería extensiva menos exigente (ovejas y cabras).

Con esta definición el monte se opone al terrazgo permanente de dedicación agropecuaria, pero no debemos llamarnos a engaño, los montes que hoy se pueden encontrar en España están muy lejos de ser los representantes de parajes naturales o ecosistemas primitivos, son un producto de nuestra cultura y sus intervenciones. El hombre a través de los siglos, en una labor casi de jardinería ha remodelado su aspecto de una forma continua y sistemática. En primer lugar las talas los han relegado a las zonas de accidentada orografía y elevada altitud, poco aptas para el terrazgo permanente y aún aquí el monte ha padecido todo tipo de intervenciones humanas, durante siglos y siglos ha sido talado, aclarado, ahuecado, entresacado, rozado incendiado, labrado, cercado... Las especies de más rápido crecimiento y mayor valor comercial como los pinos y eucaliptus, han ocupado amplias áreas desterrando la vegetación primitiva y alterando todo el ecosistema.

Pero la huella humana no es ni nunca ha sido homogénea en toda la superficie del monte. Cuanto más cerca están éstos de los núcleos de población, su explotación resulta más económica y fácil y aquí se intensifican las prácticas para obtener madera y pastos provocando lo que se conoce con los nombres de monte hueco, adehesado o aclarado. Según nos alejamos, los esquilmos resultan menos rentables, tanto por el aumento de la distancia como por el de la pendiente. El transporte a través de los montes es enormemente dificultoso, la lejanía a los pueblos disminuye la intensidad de los aprovechamientos y el monte gana en espesura acercándose a los primitivos ecosistemas, aunque también se realizan traslados estacionales de grupos humanos para su carboneo, resinación, pastoreo, etc.

Muchos de los supuestos parajes naturales de España que han llegado hasta nuestros días, pertenecieron durante siglos y siglos a oligarquías que los destinaban a cotos privados de caza. La caza, especialmente la mayor, es muy sensible a las alteraciones del ecosistema, así para su preservación y aumento con fines

cinegéticos, ha sido necesaria la prohibición de otros esquilmos. Es decir, nuevamente la intervención humana es la responsable directa de su estado actual.

La propiedad del monte

La gran complejidad y variedad que presenta la explotación del monte se ve agravada por el problema de la propiedad, heredera de la distribución de la tierra en el Antiguo Régimen y de la desamortización civil de 1855. Los aprovechamientos comunales pueden realizarse en fincas particulares, al margen o de acuerdo con la voluntad del propietario que puede cobrar una renta por ello, cederlos libremente, o verse sometido a esta servidumbre al no haber podido usurpar por vía legal este tradicional derecho en localidades que no cuentan con otros recursos forestales.

Más frecuentemente las explotaciones se ejercitan en montes pertenecientes a entes públicos o a núcleos de población. Dentro de los últimos, los montes municipales pueden tener la consideración jurídica de *bienes de propios* o *bienes comunales*. Los primeros son, según el Código Civil vigente, bienes del municipio que no están destinados al uso público, ni a ningún servicio y pueden constituir fuente de ingresos para el erario municipal. Es decir el ayuntamiento dispone de ellos libremente, puede cobrar una tasa a los vecinos por su utilización, arrendarlos a forasteros, a compañías industriales, etc. Por el contrario los bienes comunales son aquellos de dominio municipal cuyo aprovechamiento y disfrute pertenece exclusivamente a los vecinos que no satisfacen por ello ninguna renta o carga. Aunque esta distinción legal teóricamente pueda ser clara, en la práctica ha demostrado una gran imprecisión a nivel jurídico ya que, con frecuencia, bienes catalogados como de propios son utilizados libremente por los vecinos o pagando cuotas simbólicas, mientras que otras veces ocurre lo contrario y el ayuntamiento dispone de los bienes comunales como si fueran de propios.

Un problema especial se creó en Galicia donde, por la dispersión de hábitat en parroquias, aldeas y casares, los habitantes no reconocen las entidades municipales como representativas de sus intereses y por tanto no aceptaron el dominio municipal sobre sus bienes comunales. El cúmulo de demandas y pleitos fue tal que en 1968 se creó la *Ley de Montes Vecinales en Mano Común*, aplicable en un principio sólo a las provincias gallegas, donde afecta al 30 % de la superficie de monte, aunque en 1975 se extendió a las limítrofes (Zamora, León y Asturias) y por último a Cantabria. En ellos tanto la titularidad como el dominio es de los vecinos, es decir tienen la consideración de una propiedad privada ostentando la titularidad una pluralidad de sujetos. Podrían compararse a las Sociedades de Vecinos que durante la desamortización se constituyeron para adquirir su propia dehesa boyal, algunas de las cuales todavía mantienen su vigencia en Extremadura y municipios aislados de toda la zona de estudio.

El problema de la propiedad todavía puede complicarse más en los casos de

condominio del monte que en el Antiguo Régimen era usual tanto en las tierras realengas como en las de señorío. En estos casos un titular es el propietario del suelo y sus pastos, mientras que el otro (en general una comunidad de vecinos) posee y explota el vuelo (los árboles y su fruto). El escudo del Ayuntamiento de Madrid, que representa un oso alzado sobre un madroño, alude a la titularidad que el Concejo tenía sobre el vuelo, mientras que la Iglesia, poseedora del suelo, tenía en su escudo un oso pastando. Era normal que las ordenanzas recogieran el derecho de los vecinos a plantar y explotar árboles privados en suelo público. Con la desamortización se trató de aunar las titularidades de vuelo y suelo y a nivel de grandes extensiones se logró, aunque aún hoy sigue siendo usual la propiedad privada de castaños y nogales situados en montes públicos.

Delimitación de territorios con denominaciones específicas

Los intereses concurrentes y enfrentados entre ganadería, agricultura, vecinos y forasteros (especialmente pastores transhumantes) en la utilización del monte, han provocado en un largo proceso histórico una minuciosa ordenación del paisaje donde se delimitaron terrenos con denominaciones y usos muy específicos, tales como los cotos redondos, las dehesas, los valladares o los ejidos. Su fin principal es demarcar una porción del monte que no esté sujeta a las mismas normativas generales que afecta al resto del paisaje.

Aparecen así en los comunales, los cotos redondos, donados por la monarquía a la nobleza, que no son más que territorios acotados donde el propietario realiza una explotación agropecuaria libre de trabas por medio de un colono, o los usufructa a los vecinos de las aldeas próximas imponiendo las normas de la explotación.

Otro acotamiento del territorio del monte es la dehesa que etimológicamente procede del latín *defessa* (defensa). Es decir se trata de un terreno defendido o murado, también de libre disposición. Los ayuntamientos, ante las servidumbres de pastos impuestas por los derechos de la Meseta, solicitaron y en general obtuvieron de la monarquía, una *dehesa concejil* para garantizar el sostenimiento del ganado de labor, por lo que también se denomina *dehesa boyal*, aunque en la práctica en determinadas épocas admita otro tipo de ganado o se roture alguna parte. En la concesión de dehesas, generalizadas en los siglos XV y XVIII, también se beneficiaron las villas y ciudades que las destinaban al abasto de madera, leña y carbón o para la manutención de las reses del carnicero (*dehesa carnicera*). Los arrieros tenían derecho a introducir, durante cuarenta y ocho horas sus animales de carga en las dehesas de concejos y villas. Hay que mencionar también las dehesas privadas tan abundantes en Salamanca y Extremadura, en las que por medio de la entresaca y el pastoreo extensivo se ha creado un monte hueco de rendimientos forestales y agropecuarios pero de baja rentabilidad y que en la actualidad tiende a identificarse como el único significado del término.

Mientras los muros de la dehesa pueden ser de piedra, matorral o leña seca, el valladar es una porción del territorio diferenciada por medio del terraplén de arena y así especifican las ordenanzas del Principado de Asturias en 1748 que debían realizarse los cierros en las roturas del monte, siendo relativamente frecuente la aparición del topónimo tanto en la Cordillera Cantábrica como en el Sistema Central.

Otra denominación específica muy abundante es el ejido que procede del verbo latino *exire* (salir). Con este nombre se denominan los campos inmediatos a los núcleos de población. Originariamente son concesión real, de naturaleza colectiva y uso comunal. Este vocablo también ha variado su significado con el paso de los siglos y hoy designa a un terreno a las afueras del pueblo donde es normal que se encuentren las eras y en el que están prohibidos los cultivos, destinándose al tránsito y descanso del ganado, tanto de los vecinos, como, sobre todo, de gaderos transhumantes. Al contrario que los anteriores el ejido es un campo abierto y son los propietarios de los terrenos colindantes los responsables de cercarlos si quieren evitar el paso indiscriminado del ganado.

El acceso a las explotaciones comunales

En los montes españoles se practican todas las técnicas de adquisición, tanto las productoras, agrícolas y ganaderas, como las depredadoras de productos espontáneos. Aquí trataremos de caracterizarlas sólo cuando son realizadas por comunidades de vecinos rurales.

El acceso a estos beneficios organizados de forma comunal se denomina *derecho a suerte, a monte, a bellota, a leña*, etc. y siempre está regulado por normas consuetudinarias, sólo en ocasiones plasmadas en ordenanzas locales aún vigentes. El derecho a suerte se concede por vecinos (unidades familiares). Lo normal es adquirirlo al censarse en el pueblo, siempre que efectivamente se resida allí. Los sujetos que viven en solitario, sin formar familia (viudos y solteros) son considerados *medios vecinos* y sólo tienen derecho a media suerte. Los no labradores tales como el médico, el cura o el boticario son unas veces incluidos y otras excluidos dependiendo del tipo de producto obtenido y las costumbres de cada localidad en concreto.

Suele ser preceptivo que quien se beneficie de una suerte deba participar en todos los trabajos tanto individuales como colectivos, aunque ancianos, impedidos y no labradores puedan ser sustituidos por familiares y amigos. Cuando alguna persona con derecho a suerte no está interesada en la explotación, según los casos, puede cederla libremente, arrendarla o venderla, lo que con el transcurso del tiempo ha dado lugar en algunas zonas a la desigualdad ya que unos vecinos acaparan dos o más suertes mientras otros quedan desposeídos.

Para regular la gran variedad de situaciones, permisiones y prohibiciones, en las explotaciones comunales del monte, hasta finales del siglo XIX que la custo-

dia paso a la guardia civil, los concejos nombraban un guarda que también se ocupaba de los territorios agrícolas. Este individuo normalmente cobraba una parte del salario de los concejos, procediendo el resto, de la mitad del importe de las multas impuestas. Lo usual era la renovación anual del cargo, aunque también se daban casos en que la guardería se establecía por turnos semanales entre los vecinos.

Sea cual sea su actual situación jurídica, en gran medida a las comunidades de vecinos se les ha ido usurpando su tradicional y arraigada capacidad de gestión y explotación de los montes, tareas en las que hoy intervienen también, el municipio, el Distrito Forestal e ICONA en una escala de poder piramidal. Para posibilitar este intervencionismo el estado declara el monte de «utilidad pública» o de «dominio público» y éste queda sometido a la regulación del respectivo Distrito Forestal y a la vigilancia de los actuales guardias forestales. Además en los montes declarados de utilidad pública, de un 10 a un 15 % de los rendimientos se tributan al Distrito Forestal que obligatoriamente los invertirá en su mejora, con la construcción de caminos, cortafuegos, lucha contra plagas, etc. Por otra parte los ayuntamientos son animados a firmar consorcios con ICONA para la repoblación de los montes, lo que suele conllevar su veda hasta que los árboles hayan alcanzado un cierto desarrollo.

Después de la exposición de estos conceptos preliminares vamos ya a enumerar los aprovechamientos comunales obtenidos del monte y su estado actual de vigencia o desinstitución.

EXPLOTACIONES AGRICOLAS

Las roturas o apropiaciones del monte para la obtención de rendimientos agrícolas, han sido una constante en nuestra historia, intensificándose en los momentos de mayor presión demográfica y demandada de tierras de labor, especialmente en el siglo XVIII y tras las desamortizaciones del XIX.

Las roturas pueden realizarse de forma individual, más o menos clandestinas o toleradas por concejos y propietarios de la tierra, que con el aumento de la superficie cultivada ven incrementarse también sus diezmos y tributos. Es la denominada *presura* (utilizada en la Edad Media para la repoblación) por la cual, mientras se tiene en explotación un territorio, sus rendimientos pertenecen al individuo que lo trabaja, finalizando sus derechos cuando abandona el laboreo, aunque en la práctica las *presuras* tiendan a hacerse vitalicias e incluso heredables.

Las ordenanzas del Principado de Asturias de 1871 dieron respaldo legal a esta situación estableciendo que las personas que labrasen una porción del monte durante cuatro años seguidos, debían cercarla y construir una casa. Según Jesús García Fernández (1988) el asalto a los comunales a partir del siglo XIX es en gran medida el responsable del hábitat disperso en el Principado.

Este sistema trató de ser aprovechado por los políticos Ilustrados en Extre-

madura para aumentar la superficie cultivada, se repartieron a cada vecino sin propiedades, hasta cincuenta fanegas de monte. Pero como ha estudiado Felipa Sánchez Salazar (1982 y 1983), todo el proceso fracasó ya que las tierras se distribuían en función del número de yuntas de bueyes poseídas con lo cual los más pobres no tuvieron acceso a ellas, o al carecer de capital, no pudieron ponerlas en explotación. Además todo el proyecto contó con la resistencia de los pudientes y las autoridades locales que acaparaban tierras y ganado y eran las responsables de su aplicación.

Más efectivas y persistentes han sido las roturas temporales del monte para su puesta en cultivo, organizadas por los concejos y practicadas de forma sistemática en todo el área de estudio hasta la crisis de la agricultura tradicional, a partir de la década de los cincuenta ya en nuestro siglo. De una forma marginal y en ocasiones clandestina e incontrolada siguen practicándose en Galicia, especialmente en el Sur (Orense).

Estas roturas comunales se conocen con los nombres de *roz*s, *estivadas*, *cavadas*, *escandas*, *borondas*, etc. y a pesar de su variedad y dispersión, pueden anotarse algunas características comunes. Las rozas no se practican en áreas de bosque sino de sotobosque (zonas de arbusto y matorrales). Generalmente se escogen los terrenos de menor pendiente y más cercanos a los pueblos. Sin embargo, la propia pendiente, la escasa fertilidad y profundidad del suelo y su mayor altitud respecto al terrazgo permanente, provocan la baja rentabilidad de los cultivos, siendo lo más corriente que se dediquen de forma exclusiva al cultivo de centeno sin rotaciones con otros cereales (son las llamadas *tierras centeneras* de Extremadura). En la cornisa Cantábrica por el poco aprecio que se tenía en un principio a la patata, también ésta alternaba con el centeno en las rozas del monte, práctica que aún hoy persiste en algunos municipios gallegos.

Otra característica de estos cultivos es la ausencia de abono; sobre las rozas se realizan una, dos o un máximo de tres cosechas de centeno en años sucesivos, sin que la tierra reciba ningún tipo de fertilizante, hasta quedar totalmente agotada. En este momento se abandona para la regeneración de la vegetación espontánea y la fertilidad del suelo, recuperando su carácter de monte bajo por períodos siempre superiores a los de los cultivos, normalmente de cinco a diez años, aunque en ocasiones se llegaba hasta los veinte y los cuarenta años de descanso. Estas características hacen que los cultivos en el monte hayan sido siempre de muy escasa rentabilidad, constituyéndose en un complemento económico de la producción agrícola, sólo justificado dentro de una economía de autoconsumo y subsistencia, donde ningún posible recurso es despreciado, especialmente en zonas con escasez de tierras llanas.

En el norte de Galicia se practica un tipo de roza especial, la *estivada*, en la que se combinan los rendimientos agrícolas, ganaderos y forestales, ya que, tras la siega del centeno, se siembra tojo y retama que, mientras es joven, servirá como pasto. Cuando el crecimiento de los matorrales dificulta el acceso del ganado, se vuelve a desbrozar, rozar y cultivar, consiguiéndose con las roturaciones

periódicas, las renovación de la cubierta de tojo y retama, empleada también como cama de ganado para la producción de estiercol o para su alimentación estabular, triturada y mezclada con pienso (siendo el tojo más apto para ambos fines cuanto más jóvenes son las plantas).

En el plano de la organización social, las rozas tienen un carácter comunal e igualitario, tanto en la aportación de trabajo, como en la distribución de los productos. Aunque pueden documentarse multitud de variedades, lo más usual era que durante el invierno, todos los vecinos con derecho a suerte, se reunieran en el concejo para determinar que porción del monte se iba a rozar. Para facilitar la asistencia, las convocatorias se realizan en un domingo a la salida de misa y en ellas cada vecino está representado por el cabeza de familia. Posteriormente una comisión de éstos se traslada al monte y efectúa las mediciones (*varean el monte* o lo miden por varas), dividiéndolo en un número de porciones (*quiñones, pagos* o *suertes*) igual al número de vecinos.

Como es obvio, resulta prácticamente imposible que todos estos lotes sean idénticos, ya por su situación con mayor o menor pendiente y accesibilidad, ya por la calidad intrínseca de las tierras más o menos profundas y pedregosas. Para eliminar injustas arbitrariedades en el reparto, tanto de tierras para rozar como de productos espontáneos (leñas, frutos, etc.), los representantes de cada vecino son convocados nuevamente en el ayuntamiento donde se sortean los lotes extrayendo de sendas boinas o cántaros las papeletas con el número de la suerte y el nombre del vecino.

La roza o desbroce del terreno, realizada de marzo a junio, es un trabajo colectivo, debiendo aportar cada familia una persona hábil y capacitada que además llevará todos los instrumentos necesarios (rozones, podones, azadas y rastillos) e incluso sus animales de labor. Para los trabajos comunales los vecinos suelen enviar al cabeza de familia si todavía es joven, o a algún hijo o hija siempre que sea mayor de catorce años. Durante el sorteo y los trabajos de roza lo normal es el consumo gratuito de vino que se paga al tabernero con las cuotas que dieron los vecinos, o se le deja a deber hasta la cosecha del grano. Los participantes van cortando el matorral con sus instrumentos y formando montones que se dejan secar para quemarlos durante el verano. Tras esto se esparcen las cenizas, único abono que recibirá la tierra, y ya de forma individual, cada uno labrará su suerte. Por la dureza del suelo, en la cornisa Cantábrica, antes del arado se podían marcar los surcos con un cuchillo o fechorio. Las pequeñas dimensiones de las suertes y las dificultades orográficas para introducir las yuntas, en ocasiones hacían normal el labrado manual con azadones.

La tierra se deja orear hasta el otoño, cuando, también individualmente, se realiza la siembra, volviendo a ser colectivo el aprovechamiento de la rastrojera por el ganado. En algunas localidades de León, Burgos y Asturias existía la *senara del concejo*, similar en su organización pero en la cual el grano obtenido se destinaba a la financiación de los gastos municipales.

EXPLOTACIONES GANADERAS

Mucha mayor importancia han tenido y tienen en la actualidad los aprovechamientos ganaderos del monte. El pastoreo extensivo requiere grandes superficies que además son utilizadas estacionalmente. Así, no resulta eficaz la división del terreno en suertes individuales y el sistema utilizado es precisamente el contrario, posibilitando la posesión individual de un corto número de cabezas pero de muy diversas especies que satisfagan el afán de autoconsumo del campesino. Cada vecino aporta sus animales, por ejemplo: dos cerdas, cuatro corderas, una cabra, una yegua o un burro, una yunta de bueyes y una vaca de cría y carne. Con la reunión de las reses de todos los vecinos se forma la *piara* o *porcada concejil*, el *atajo* o la *churrada*, la *cabrada*, la *yeguada* o la *dula*, la *boyada* y la *vacada*.

Los animales de cada especie serán pastoreados de forma común teniendo acceso no sólo a los pastos del monte, sino frecuentemente también a las rastrojeras de campos privados que, alzado el fruto, pierden temporalmente su carácter. Para el pastoreo o bien se contrata a un pastor de oficio, en cuyo caso cada vecino paga una cuota proporcional al número de cabezas introducidas, o bien es realizado de forma rotativa entre los vecinos. Es la llamada *vecera* o *vez del concejo* que suele establecerse según el orden de las casas en las calles, lo que facilita que cada familia sepa cuando le toca la vez. Por extensión, independientemente del ganado que se pastoree muchas veces se denomina *dula* o *piara*. Incluso dentro de una misma especie se suelen formar dos o más *veceras* según la edad y destino de los animales; cabritos y corderos forman un único *atajo*, la *boyada* incluye todas las reses de labor que necesariamente deben permanecer cerca de la población y los cultivos, las cerdas de cría y el semental también se separan de los puercos que se sacrificarán en el año y que por tanto requieren un mayor engorde.

El pastoreo colectivo no siempre tiene el mismo carácter igualitario y de redistribución de riqueza que caracterizaba al sorteo de suertes para su aprovechamiento agrícola o forestal ya que los más ricos, poseedores de un mayor número de cabezas de ganado, normalmente pueden introducir todos sus animales en el *atajo* común, en detrimento de los desfavorecidos por la fortuna con pocos o ningún animal. Por esto en ocasiones, las normas locales especifican el número de cabezas que puede introducir cada vecino y la posibilidad de vender o arrendar este derecho en caso de no poseerlos.

Por otra parte, si las rozas para el cultivo prácticamente han desaparecido, las destinadas a la creación de claros en el monte para pastos, mantienen su vigencia. Estos pastizales tienen un aprovechamiento estacional siendo usual la rotación del ganado de unos a otros según su altitud. En las dos vertientes de la Cordillera Cantábrica se denominan *puertos* a los pastos de altura, sólo utilizados en verano ya que el resto del año están cubiertos de nieve. En ellos se deja al ganado yeguar y bovino productor de carne, en completa libertad. Usualmente se agrupan las reses de varios vecinos que se aquerencian al lugar del que rara

vez salen, protegiéndose en grupo de las posibles alimañas. Los propietarios por turnos, deberán subir cada dos o tres días a darles sal, vigilar si algún animal se ha dispersado y para que éstos no pierdan la costumbre del contacto humano.

Los pastos bajos, abiertos en las laderas de poca pendiente y buena irrigación, se suelen vedar en verano para que críen heno que se segará una o dos veces al año para la alimentación estabular de los animales en invierno. Son los llamados *prados de guadaña* que normalmente son siempre de propiedad privada y disfrute individual aunque Joaquín Costa (1902; 1983, 1.^a ed.) documentó la existencia de prados de guadaña de aprovechamiento comunal en Tudanca (Santander) y Llabanes (León) correspondiéndole a cada vecino un cupo de hierba (diez y dos carretadas respectivamente) y siendo los trabajos de siega colectivos. Cuando los pastos de un municipio sobrepasan las necesidades de la ganadería local, los *sobrantes* se arriendan, en general a ganaderos transhumantes.

Pero si el ganado mayor puede quedar en total libertad en los pastos, al atajo de ovejas y la cabrada siempre les acompaña un pastor con perro, ya sea de oficio o se establezca una vecera entre los vecinos. Cuando se producen largos desplazamientos se pernocta con ellas encerrándolas en redes si es verano o en *tenadas*, *tinadas* o *invernales* cuando arrecia el frío, junto a la tinada se construye una choza para el pastor.

Es costumbre celebrar el pastoreo colectivo con una comilona anual en la que se guisa o asa en el monte algún ejemplar, generalmente en el momento de inaugurar o concluir algún aprovechamiento o al disolverse la vecera. Para esto se escogen las *machorras* (ovejas estériles) o en su defecto las *horras* (las que con el último celo no han quedado preñadas). También los sementales ovejuno, cabrío y de cerda, de propiedad y uso comunal, pueden ser consumidos colectivamente cuando se decide su sustitución. En estas comilonas es normal que no se cocine toda la carne sacrificada y la sobrante se reparta de forma proporcional. Los vecinos no labradores que han quedado al margen de este tipo de aprovechamiento ganadero, son sin embargo especialmente invitados a estas comidas reservándoseles una buena porción de los animales sacrificados.

Un conflicto endémico del pastoreo extensivo que aun hoy sigue siendo motivo de enfrentamientos y airados recuerdos, es la invasión del ganado procedente de los pueblos colindantes, en los pastos considerados como privativos por una determinada localidad. Cuando los animales, ya estuvieran con pastor o en completa libertad, eran sorprendidos por el guarda, se prendaban y conducían al *corral del concejo*, que en muchos casos se localizaba en la taberna. De aquí debía ir a rescatarlos su propietario, previo pago de la prenda y la manutención de los días que se demorase en el rescate. Ante la imprecisión de los límites entre los terrenos comunales de pueblos vecinos, en muchos lugares, tras la desamortización, se creó una franja neutral en la que podían pastar indistintamente la ganadería de ambas localidades, lo que en general tampoco acabó con el problema, aunque redujo el número de transgresiones y secuestros.

Cada especie tiene sus deberes y derechos y un orden de prioridades en los

aprovechamientos comunales. Así el atajo y la cabrada casi siempre deberán conformarse con el aprovechamiento *al diente* de la vegetación de eriales, matorrales o hierbas de los bosques. La última práctica ha sido acusada de aclarar las masas boscosas al impedir el retoño de nuevos árboles tanto por la ingestión de la cubierta vegetal que favorece su germinación, como por la de los propios arbolitos o la de sus finas ramas hasta hacerlos morir.

Por esta causa en los montes repoblados por ICONA se prohíbe la entrada del ganado durante veinte y veinticinco años, tratando de garantizar el éxito del plantío. Sin embargo, además del daño causado a la ganadería local, con la desaparición de muchos atajos comunales, la experiencia está demostrando la poca eficacia de estas vedas, ya que la falta de limpieza de arbustos, hierbas matorrales y leña seca provoca que los incendios se propaguen con toda facilidad y rapidez, cosa poco probable en los montes periódicamente aprovechados por el ganado y el hombre. Además no les resulta difícil encontrar «justificaciones» a los campesinos resentidos en sus intereses, para provocar estos incendios. A Rigueiro en su ponencia «Aprovechamiento mixto del monte» (1984, pp. 335-344) señaló cómo los montes gallegos repoblados con eucaliptus están invadidos por los matorrales con el consecuente aumento de los incendios. Para evitarlos, expuso que se estaban realizando ensayos e introduciendo precozmente al ganado en los montes repoblados lo que se debía combinar con la quema controlada de los arbustos.

EXPLOTACIONES FORESTALES

Vamos a mencionar por último los aprovechamientos propiamente forestales que son de una gran riqueza y variedad. La explotación de los árboles es exhaustiva, de ellos se aprovechan los troncos, la corteza, la leña fina y gruesa, las ramas verdes o ramón, los frutos, la resina y la savia de las raíces. Incluso las hojas caídas y los líquenes parásitos han sido recolectados y repartidos.

La corta de árboles por pie sólo puede ser realizada por los vecinos con fines comerciales, en algunas áreas de gran riqueza forestal. Larruga (tomo XI, pp. 89-90) nos cuenta cómo se efectuaba este aprovechamiento en Cercedilla (Madrid):

«...Su trato de madera es grande. Casi ningún padre aunque tenga siete ú ocho hijos, quiere destinarlos a otros oficios: unos la labran, otros la sierran, y otros la conducen a Madrid. Para conservar el pinar, y no sea libre á ninguno destruirlo, tienen gran cuidado en la observancia de su modo de repartir entre los vecinos los pinos. A todos los que han sido Alcaldes, y Procurador general, dan 30 pinos, á los Regidores 18; y a los otros vecinos 9 en cada plazo del año que son dos: Uno que llaman San Juan, empieza por mayo y acaba el día del Santo, y algunas veces dura 4 o 5 días

mas. Si algun vecino dexa de traer en este tiempo algun pino de los que le tocan, lo puede traer en el segundo plazo que empieza por mediado de septiembre, y acaba el día de Santo Tomé: para abrir estos plazos se juntán, y los vecinos van a sacar los días que pueden, los pinos al parage que los destinan.»

Sistema similar está todavía en plena vigencia en la zona Pinariega de Burgos y Soria. Aunque ahora el Distrito Forestal tiene una intervención muy directa en el volumen y la forma en que se realizan las talas, se ha mostrado sumamente respetuoso con las ordenanzas municipales y la resistencia o aceptación de los vecinos a las innovaciones. Aquí el derecho a suerte de pinos está cuidadosamente reglamentado. Lo usual es poder disfrutarlo sólo cuando se es hijo o nieto de un vecino con derecho, después del matrimonio y siempre que se esté vecinado y efectivamente se resida en la localidad. En algunos pueblos como Covalada y Duruelo, por la extensión de sus pinares y el escaso número de vecinos, la posesión de una suerte supone el principal y muchas veces el único recurso económico y aquí las ordenanzas son mucho más exigentes impidiendo que los forasteros que se vecinen o casen con gente del pueblo obtengan esta fuente de ingresos. Sin duda las trabas para casarse con forasteros han acentuado la marcada tendencia endogámica de estas localidades.

La explotación de los pinos en la zona Pinariega, descrita por Johan Martín Gerard (1962), puede clasificarse como ejemplar. Durante el otoño el Distrito Forestal inspecciona los pinares y realiza la concesión de pinos a los vecinos. Antes la labor era realizada por comisiones municipales de vecinos seleccionando los árboles por el sistema de entresaca y así se sigue practicando en la zona burgalesa reacia a las innovaciones del Distrito Forestal. Aunque en la soriana, las talas ahora se realizan por medio de clareos sucesivos, dejando en el claro algunos árboles-madre para que esparzan sus semillas y vedando tan sólo esta porción del monte a la entrada del ganado. Con la entresaca se modela un monte hueco con árboles mezclados de diversas edades mientras que por el sistema de clareos sucesivos y vedamiento posterior, se obtiene un bosque espeso, dividido en pequeñas zonas cada una con árboles de la misma edad pero diferentes entre sí.

Una vez señalados los árboles a cortar, la junta municipal divide la concesión en suertes procurando su igualdad y se sortean entre los vecinos con derecho. Estos benefician sus pinos durante el invierno. Lo usual es que se vendan «cortados y pelados» a las industrias madereras asentadas en la zona, aunque también puede realizarse la «venta en pie», pagar los servicios a un leñador o contar con la ayuda de familiares y amigos por un sistema de cooperación y ayudas mutuas. En algunas localidades la concesión de pinos, sin dividir en suertes, es vendida a una industria maderera que se encarga totalmente de su explotación, limitándose los vecinos con derecho a suerte a la percepción de los ingresos proporcionales.

El transporte de los troncos merece una mención especial; su gran dificultad

está provocada por la longitud de los maderos, que se pelan y desmochan en el lugar de la tala, y por los accidentes orográficos del terreno. Se realiza por medio del arrastre con caballerías de grupos de tres o cuatro troncos, atados por un extremo con una cadena, hasta llegar a un lugar accesible a los vehículos. La región Pinariega, donde el transporte puede correr a cargo del vecino o del comprador, está recorrida por una línea de ferrocarril que sin duda acrecienta la rentabilidad de las explotaciones. En el siglo XVIII la Marina Española, aunque poseía privilegios de explotación sobre todos los montes cercanos a las vías fluviales y a los litorales, en ocasiones prefería adquirir la madera de los montes del norte de Europa que llegaba directamente por mar.

Pero excepto en zonas de gran riqueza forestal, normalmente de pinares, el comercio de árboles por pie rara vez ha constituido un aprovechamiento comunal, aunque nunca se han negado las talas para el autoabastecimiento del vecindario en su arquitectura y carpintería. Para ello debe pedirse licencia al ayuntamiento que es quien determina qué árboles deben cortarse, protegiendo especialmente los de fruto u hoja perenne (encinas, robles, fresnos y acebos).

Un rendimiento menor pero totalmente difundido y vigente es la obtención de leña por medio de podas y talas. Aunque hoy están extendidos otros medios de cocinado y calefacción, la mayoría de los hogares rurales permanecen encendidos durante todo el invierno abasteciéndose de la leña de los montes municipales. Su reparto equitativo también está regulado comunalmente; antes del otoño, una comisión de vecinos señala las ramas y árboles que se leñearán. Esto puede hacerse por el sistema de entresaca, escogiendo los árboles y ramas más viejos o débiles y procurando dejarlos a una distancia de unos 10 m., lo que ahueca el monte y facilita el pastoreo. Otro sistema es el de talas y podas sistemáticas, creando un claro, calvero, en el monte, generalmente en el sotobosque, que luego será rozado y convertido en pastizal.

Las operaciones de leñeo pueden estar precedidas del sorteo de suertes, beneficiando cada vecino su porción de forma individual durante los meses de septiembre y octubre. Otras veces los trabajos son colectivos y la distribución de suertes se realiza entonces sobre los montones de leña cortada. En los Parques Nacionales y otros montes declarados de utilidad pública, es ICONA, a través del Distrito Forestal, quien determina el volumen de leña que se puede cortar e incluso realiza las podas. Tras esto, comunica al ayuntamiento en qué lugares se encuentra la leña cortada y el concejo sólo se ocupa de su división y sorteo entre los vecinos, encargándose estos últimos del transporte al hogar.

La suerte de leña adjudicada puede complementarse con la recolección en superficie de leña seca, piñas u otros residuos madereros, siempre que estén secos y caídos en el suelo. En este caso el abastecimiento es libre y gratuito pudiéndose realizar en cualquier época del año.

El ramoneo o corta de ramas verdes, en árboles de hoja perenne es un recurso para alimentar al ganado cuando el suelo está cubierto de nieve y lo normal es que esté permitido en este momento y prohibido el resto del año. El ace-

bo ha sido el árbol más ramoneado, llegando a extinguirse en numerosos montes donde antes era corriente, aunque en épocas de necesidad también se ramoneaban fresnos, robles e incluso encinas. Las ordenanzas locales especifican cómo y cuándo debe realizarse la operación, puntualizando siempre que se dejen algunas ramas sin cortar para no poner en peligro la vida del árbol en cuestión. Hoy, con la difusión de los piensos comerciales, la práctica ha disminuido mucho.

Además de la obtención de beneficios directos, los árboles deben ser periódicamente saneados para asegurar un crecimiento vigoroso. Esta operación, hoy en plena decadencia, consiste en la poda de las ramas secas o débiles, al igual que la tala de los árboles que han crecido muy inclinados y podrían desarraigarse con un vendaval, o demasiado juntos estorbándose mutuamente en su desarrollo. Para estos cuidados en los montes comunales, el concejo convoca una *hacendera*, en la cual cada vecino aporta un individuo para los trabajos.

Así, por medio de unos u otros sistemas, no sólo los montes sino cada árbol en concreto ve alterada su fisonomía adoptando la más útil para la comunidad humana que los explota. En esta transformación la forma más característica es la de troncos rectos, gruesos y lisos de los que en la copa parten finas y jóvenes ramas. En caso de árboles ramoneados o de los que se recolecta el fruto, se procura que no alcancen mucha altura de forma que puedan ser comodamente manipulados con ayuda de unas simples escaleras. Incluso los pinos u otras especies destinadas a la obtención de vigas son taladas antes de que su gran longitud dificulte de forma excesiva las operaciones de poda, tala y transporte.

Los árboles de fruto constituyeron un importante recurso en la economía rural. Las bellotas de las encinas y robles, y más raramente el *ove* (hayuco) de las hayas, han supuesto la base alimenticia del ganado de cerda. El vareo en estos árboles es una práctica perjudicial ya que se recoge el fruto antes de llegar a su pleno desarrollo, mermando su aporte calórico. Además, con la operación se quiebran las yemas y ramas más jóvenes que en años sucesivos hubieran estado cargadas de fruto. Por esto ha sido frecuente que las ordenanzas prohibieran el vareo y así su aprovechamiento comunal debía ser realizado por la piara concejil en montanera, una vez inspeccionados los campos y abierta la veda, en general desde octubre a diciembre. En los montes del Pardo, históricamente coto de caza de propiedad real, el 15 de noviembre, los monarcos permitían el acceso a los madrileños para la recolección libre de la botella.

En la obra de Joaquín Costa, *Derecho Consuetudinario y Economía Popular en España* (1981; 1.^a ed., 1902), Juan Serrano Gómez relata como en la provincia de Burgos se formaban dos piaras concejiles, la de *montanera* con los cerdos que se sacrificarían ese invierno, recibía una sobrealimentación aprovechando primero el *ove* de los hayedos más alejados de los pueblos y luego la bellota de los encinares, además de los productos de huerta que se les daban por la noche al encerrarlos en sus corrales. La otra piara, llamada de los *malandares*, la formaban el semental y las cerdas de cría y se debía contentar con el rebusco de *ove* y

bellota cuando la montañera ya había abandonado los montes y con la rala vegetación de eriales y veredas, permaneciendo muchas veces todo el invierno en los montes a cargo de un porquero y su familia.

Por otra parte el vareo y la recolección colectiva de la bellota también están ampliamente documentados en las zonas de dehesas. Las encinas de bellota dulce eran vareadas y repartido su fruto de forma independiente y se destinaban al consumo humano. Larruga en el siglo XVIII y Joaquín Costa a finales del XIX documentaron que los extremeños consumían pan de bellota mezclándola con harina de trigo o de centeno.

El aprovechamiento de este fruto se vincula al cerdo ibérico, con la peste porcina y la modernización de la ganadería rural, las piaras han desaparecido de la Cordillera Cantábrica y el Sistema Central, sustituyéndose por la cría de cerdo blanco en régimen de estabulación. Incluso en las dehesas extremeñas se tiende a la eliminación de la montanera por la excesiva distancia a que están quedando unas encinas de otras, requiriéndose grandes extensiones para el sostenimiento del ganado. El abandono generalizado de este aprovechamiento ha vuelto a alterar el ecosistema de los montes y desde la década de los cincuenta de forma intensiva, la especie salvaje ha sustituido a la doméstica y los jabalíes han hecho acto de presencia en lugares donde nunca se recordaba haberlos visto ni cazado.

Otros árboles de frutos más aptos para el consumo humano como los castaños, nogales y pinos piñoneros han recibido un tratamiento especial. La posible disolución entre la propiedad del suelo y el vuelo ha permitido que los vecinos, en iniciativas privadas, realizasen plantíos de árboles frutales en los montes comunales o públicos, siendo ellos los únicos beneficiarios de todos sus frutos, aunque los pastos continuaran siendo de dominio común. Por este sistema (denominado *derecho de poznera* en Asturias) se plantaban castaños en el monte en todo el Cantábrico, Extremadura y Castilla-León, pinos piñoneros en los pinares de Soria, Segovia, Burgos, etc., y nogales, dispersos por toda el área de estudio.

Usualmente los frutales aparecen agrupados en el monte ocupando hondonadas o lugares resguardados de suaves relieves, de donde cada vecino recoge de forma individual su cosecha. Hasta el desarrollo del árbol, para protegerlo del ganado puede rodearse de zarzo, estacas de madera o muro de piedra, con la obligación de reintegrar el terreno cuando alcance una altura suficiente.

Las higueras de las Hurdes con su doble cosecha de higos y brevas suponían un complemento alimenticio comparable al que reportaron las castañas en otras áreas. Con ambos frutos se alimentaba también al ganado en épocas de carestía de hierbas, durante el invierno, aunque el plantío de frutales se realiza con el objetivo primordial de comercializar la producción más que para su autoconsumo.

Según las ordenanzas de estas ciudades recogidas por Eugenio Larruga, los habitantes de Soria podían plantar un nogal en la dehesa de la ciudad, mientras que los de Burgos tenían derecho al plantío de chopos en su ejido con la sola obligación de vender la madera para las construcciones de la ciudad.

En el plano social es importante destacar que la recolección y el rebusco de los productos menores del monte, como leña seca o frutos caídos, ha sido por tradición la tarea de los más pobres y desposeídos, muchas veces ancianos. Los productos obtenidos se vendían voceando la mercancía por la localidad consiguiéndose así unos exiguos aunque imprescindibles ingresos. De esta forma y dentro del carácter igualitario que caracteriza los aprovechamientos comunales del monte, aun hoy es normal que se reserve este beneficio a los desposeídos sin derecho a suerte, tierras ni ganado. La premisa de que todo lo que está caído en el suelo es de quien lo recolecta se ha impuesto incluso en los terrenos privados y en épocas de carestía era normal que después de un vendaval, los pobres recorriesen los montes y linderos para acaparar el mayor número posible de furtos y ramajes caídos, que quedaban libres de cualquier traba o normativa para su recolección.

Por el contrario el aprovechamiento de los frutos ha cobrado un significado económico especial en el valle del Jerte (Cáceres), donde, desde principios de siglo, la arboleda anterior constituida por monte de encina y los tradicionales castaños, ha sido sistemáticamente privatizada y sustituida por la plantación de cezos que hoy son los predominantes en el valle.

Todavía de los árboles se aprovecha su corteza. La de la encina es imprescindible para los curtidos y también se empleaba en la industria textil tintorera. El corcho de los alcornoques, no se utilizó de forma sistemática hasta el siglo XVIII cuando se mostró como el tapamento idóneo de las botellas de vidrio, a partir de la difusión del champagne, descubierto en 1681. La demanda internacional combinada con el reducido ámbito de su ecosistema (países mediterráneos y Portugal) han puesto a España a la cabeza de la producción mundial. Las explotaciones de corcho necesitan de veinticinco a cuarenta años antes de poder iniciarse y no suelen ser un privilegio de los vecinos, sino de los grandes propietarios de las dehesas extremeñas que lo arriendan a industrias realizándose la elaboración del producto en Gerona. Sin embargo Joaquín Costa (1981; 1.^a ed., 1902) recogió la organización comunal para el descorche del alcornoque en Fornillos, dentro de la comarca zamorana de Sayago. Aquí el pelado era una labor colectiva, tras la cual se formaban montones o suertes con las tablas que se distribuían por el habitual sorteo.

De la obtención de resina y pez de los pinos y miera y aceite de enebro de las raíces de enebro y sabina, sólo vamos a hacer esta mención ya que ambas prácticas han desaparecido en la actualidad ante la aparición de resinas sintéticas y el desarrollo de la farmacéutica veterinaria que ya no emplea la miera para curar la sarna al ganado. Además, según la documentación utilizada, rara vez fueron objeto de aprovechamientos comunales o sorteos de pinos para su resinación, sino que los ayuntamientos arrendaban su beneficio primero a pequeños resineros locales y últimamente a compañías resineras que terminaron por adquirir los pinares en propiedad.

Por último, un beneficio menor obtenido de los árboles es la recolección de

líquenes y musgos parásitos. Nuevamente es en la obra *Derecho Consuetudinario y Economía Popular en España*, donde Juan Serrano Gómez documentó la recogida del *mogo*, moho parásito que crece en los hayedos, empleado para alimentar bueyes y cabras. Aunque en general, la demanda de musgos y líquenes, de libre recolección, está vinculada a las Navidades, época en la que todavía son empleados para adornar los Belenes y está protagonizada por los estamentos más pobres que como ya hemos dicho, ven en la recolección de productos del monte uno de sus pocos recursos económicos.

Fuera ya de los árboles, del monte se aprovechan helechos, jaras, árgoma y tojo para cama de ganado y producción de estiércol. Con el mismo fin los asturianos rastrillaban el suelo para recolectar la hoja caída y tanto aquí como en Extremadura también se incorpora a la cama del ganado, el erizo de la castaña. En la actualidad el abastecimiento de estos productos es libre, pero los trabajos colectivos y sorteos de suertes están documentados con jaras, árgoma, helechos y hojas caídas.

La producción de carbón vegetal procedente de los árboles, sobre todo de encinas, o de matorrales y arbustos como el brezo, para obtener picón, no ha sido un aprovechamiento comunal sino una explotación organizada por los concejos o los propietarios de los montes para obtener ingresos complementarios, aunque nunca se ha negado el carboneo para abastecer a las fraguas locales. A partir de la desamortización de la tierra y la revolución industrial, la demanda aumentó sensiblemente habiéndolo sido acusada de ser el principal factor de la deforestación masiva de los montes. Las explotaciones de carbón mineral y la adopción de energías alternativas hicieron caer los precios y la disminución o el abandono de la práctica en las últimas décadas. Hoy en día se siguen carboneando las dehesas salmantinas y extremeñas, gracias al aumento de la demanda fomentado por la reciente moda de las barbacoas.

La apicultura forestal, basada en el aprovechamiento que las abejas hacen de las floraciones del monte, es una prerrogativa de los vecinos con derecho a capturar un enjambre, instalarlo en una colmena y explotarlo individualmente. Dentro del área de estudio, si excluimos la Alcarria, tiene una especial importancia en las Hurdes donde los pequeños productores han formado una cooperativa. Por otra parte, se ha generalizado la transhumancia con las colmenas siguiendo las floraciones y los ayuntamientos arriendan este beneficio teniendo preferencia los vecinos sobre los forasteros.

Otros aprovechamientos tradicionalmente individuales y libres que se podrían considerar menores, son la recolección de hongos, setas, trufas, moras, endrinas, plantas aromáticas y medicinales. Hoy es frecuente el arrendamiento y la recolección de niscalos protagonizado por comerciantes foráneos o forasteros que además es casi el único beneficio que puede obtenerse en los montes repoblados por ICONA. Aunque la costumbre casi ha desaparecido, todavía se pueden encontrar personas que recolectan los juncos de las riberas para venderlos a churrerías donde se emplean para ensartar porras y churros.

Por último de la riqueza cinegética, sólo las batidas o monterías para cazar alimañas (lobos, zorros, gatos monteses, lince y jabalíes) se pueden clasificar si no como un aprovechamiento si como una defensa organizada colectivamente y considerada una necesidad en las sociedades rurales. La asistencia a las monterías era obligatoria, siendo la única empresa en que podían asociarse los habitantes de pueblos vecinos. También era normal que quien capturara un lobo o zorro, lo exhibiera por las viviendas de los alrededores siendo recompensado con dinero o frutos por los vecinos.

Algunas alimañas, especialmente los zorros, una vez desolladas se colgaban a la puerta de una casa o pajar abandonado donde se dejaban a la interperie «para que sirvieran de escarmiento a los de su especie» tal y como todavía hoy he podido documentar en localidades del Sistema Central, no sólo en zonas rurales marginales sino incluso en áreas muy afectadas por el turismo y la construcción de residencias secundarias como es la sierra oeste madrileña en las proximidades del Escorial.

En la actualidad las monterías vecinales sólo están permitidas con el jabalí (cuando se levanta la veda) ya que el resto de las alimañas se consideran especies protegidas y se indemniza a los campesinos por los daños que causan. La prohibición de cazar alimañas, unida a la multiplicación de la población de jabalíes y los destrozos en los campos de patatas, han sido reiteradamente aducidas como las causas de incendios, provocados con el fin de ahuyentarlas y desterrarlas por medio de la destrucción de su hábitat.

Confiamos en que esta exposición nos acerque a los montes interpretándolos como territorios minuciosamente aprovechados y modelados desde el ámbito rural. De ellos se obtienen unos rendimientos a veces imprescindibles, dentro de una economía de autoconsumo y subsistencia en la que prima la solidaridad del grupo. Aunque hoy nos pueda parecer desfasado o antieconómico, es un modelo que aún persiste y debe ser contemplado y respetado si pretendemos conservar nuestros montes.

BIBLIOGRAFIA

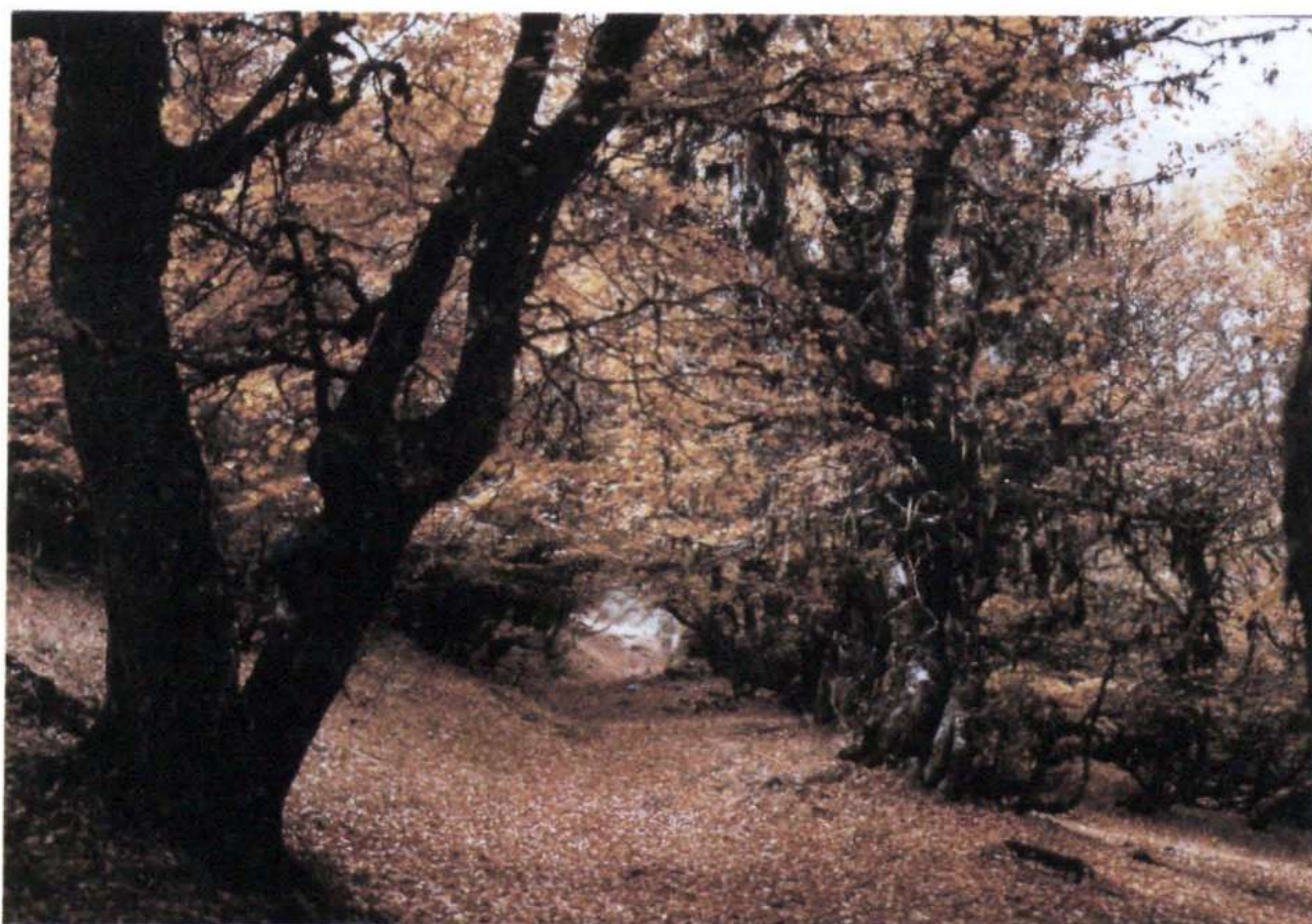
- ACEVES, Joseph (1973): *Cambio social en un pueblo de España*, Barral Editores, Barcelona.
- ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael (1981): *Historia de la propiedad comunal* (estudio preliminar de Alejandro Nieto), Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.
- ANES ALVAREZ, Gonzalo, y otros (1979): *La economía agraria en la historia de España, propiedad, explotación, comercialización, rentas*, Fundación Juan March y Editorial Alfaguara, Madrid.
- ARGEMI D'ABADAD, Lluís (comp.) (1988): *El pensamiento agrario de la Ilustración*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid.
- ALVARADO CORRALES, Eduardo (1981): *El corcho y el alcornoque en Cáceres*, Institución Cultural «El Brocense» de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres.

- ALVARADO CORRALES, Eduardo (1983): *El sector forestal en Extremadura. Ecología y economía*, Institución Cultural «El Brocense» de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres.
- BOUVIER, A. (1984): «Las formas tradicionales de utilización del monte, su evolución reciente. Las perspectivas de porvenir», pp. 11-28, en *II Jornadas de Estudio Sobre do tema: os usos do monte en Galicia. Seminario de Estudios Gallegos*, La Coruña.
- CABO ALONSO, Angel (1983): «Fuentes para la geografía agraria de España», pp. 223-240, en *Estudios Geográficos XXII*, Madrid.
- CAMACHO, Angel M.^a (1912): *Historia jurídica del cultivo y la industria ganadera en España*. Memoria que obtuvo el premio del Conde de Torrenaz concedido por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el tercer concurso de dicha fundación (trienio 1908-1911), Madrid.
- CAMPOS PALACIN, Pablo (1984): *Economía y energía de la dehesa extremeña*, Serie Estudios, Ministerio de Agricultura, Madrid.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia (1983): «La resina y otros jugos arbóreos», pp. 213-226, en *Wad-Al-Hayara*, núm. 10, Guadalajara.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia (1979-1980): «Carbón y carboneros en la provincia de Guadalajara», pp. 187-203, en *R.D.T.P.*, tomo XXXV, Madrid.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia (1988): «Cera y cerería en Guadalajara», pp. 133-150, en *R.D.T.P.*, tomo XLIII (Homenaje a Concepción Casado Lobato), Madrid.
- COSTA, Joaquín, y otros (1981): *Derecho consuetudinario y economía popular en España* (1.^a edición 1902), Editorial Guara, Zaragoza.
- COSTA, Joaquín (1911): *La fórmula de la agricultura española*, Biblioteca J. Costa, Madrid.
- COSTA, Joaquín (1983): *Colectivismo agrario en España* (1.^a edición 1915), II tomos, Guara Editorial, Zaragoza.
- COSTA MARTINEZ, Tomás (1918): *Apuntes para la historia jurídica del cultivo de la ganadería en España*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el 19.^o concurso especial sobre Derecho Consuetudinario y Economía Popular (año 1916). Madrid.
- CRUZ REYES, J. L. (1983): *Transformación del espacio y economía de subsistencia del valle del Jerte*, Institución Cultural «El Brocense» de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres, Cáceres.
- CUADRADO IGLESIAS, Manuel (1980): *Aprovechamientos en común de pastos y leñas*, Ministerio de Agricultura, Secretaría General Técnica, Madrid.
- DIAZ FUENTES, Antonio (1984): «Problemas históricos, jurídicos e estructurais do monte en Galicia», pp. 391-400, en *II Jornadas...*, La Coruña.
- DIEZ PATIER, E. (1981): *Factores que limitan la utilización de tierras a monte. II Análisis de ocho municipios en diferentes zonas de Galicia*, Ministerio de Agricultura y Pesca, Madrid.
- ESPEJO, Zoilo (1900): *Costumbres de derecho y economía rural consignadas en los contratos agrícolas usuales en las provincias de la Península española*. Memoria que obtuvo el 4.^o premio en el primer concurso especial sobre Derecho Consuetudinario y Economía Popular abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para el año 1897. Madrid.
- FERNANDEZ MONTES, Matilde (1990): *Cultura tradicional en la comarca de Buitrago*, PAMAM, Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid.

- FLAQUER MONTEQUI, Rafael (1979): «El aprovechamiento de los comunales (las ordenanzas de Buitrago)», pp. 323-334, en *Agricultura y Sociedad II*, Madrid.
- GARCIA FERNANDEZ, Jesús (1965): «Chams ouverts et champs clôturés en Vieille-Castille», en *Annales economies sociétés, civilisations*, pp. 692-718, París.
- GARCIA FERNANDEZ, Jesús (1988): *Sociedad y organización tradicional del espacio en Asturias*, Biblioteca Histórica Asturiana IV Centenario Principado de Asturias, Asturias.
- GARCIA RAMOS, Alfredo (1912): *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*. Memoria premiada con accesit por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el 13.º concurso especial de Derecho Consuetudinario y Economía Popular (año 1910). Madrid.
- GERARD KLEINPENNING, Johan Martín (1962): *La región Pinariega. Estudio geográfico del Noroeste de Soria y Sudeste de Burgos (España)*. Groningen, Bélgica.
- GIL CRESPO, Adela (1974): «Paisajes agrarios y reliquias comunales en la Cordillera Central», pp. 107-127, *In memoriam Antonio Jorge Dias III*, Instituto de Alta Cultura, Junta de Investigações Científicas do ultramar, Lisboa.
- GONZALEZ MONTEJANO, Nieves (1988): «Apuntes en torno a la organización comunitaria de la Comarca de Ayllón (Segovia)», pp. 171-180, en *Anales del Museo del Pueblo Español*, tomo II, Madrid.
- GRUPO DE ESTUDIOS DE HISTORIA RURAL (1978): «Contribución al análisis histórico de la ganadería española», en *Agricultura y Sociedad*, núm. 8, Madrid.
- HERNANDEZ BARRIOS, Manuel (1988): *La Garganta. Una comunidad de ganaderos transhumantes y agricultores de la sierra de Béjar*, Institución Cultural «El Brocense» de la Excm. Diputación Provincial de Cáceres, Cáceres.
- HUETE DE LEMPS, A. (1962): «Les terroirs en Vieille Castille et Léon: un type de structure agraire», en *Annales economies sociétés, civilisation*, pp. 239-251, París.
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de (1968): *Informe sobre la Ley Agraria (1795)*, Barcelona.
- LARRUGA Y BONETA, Eugenio (1787-1850): *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España*, 45 vols., Madrid.
- Tomo I: Memoria II: «Caza en la provincia de Madrid», p. 71.
- Tomo X: Memoria LIII: Ordenanzas de la Tierra de Segovia, 1514: «Caza», p. 255; «Animales que se pueden introducir en los pastos comunes», pp. 258-259; «Pastos de los concejos», p. 259; «Rozas», p. 260; «Madera para viviendas», p. 263; «Comercio de madera de roble y pino», p. 267; «Caza», p. 273; «Roturas del monte, pegujares/Prendas del ganado», p. 267.
- Tomo XI: Memoria LIV (Segovia): «Plantas medicinales y aromáticas», p. 47; «Maderas», pp. 70-71; «Caza y tipos de ganados que pastan en la Comunidad de Villa y Tierra de Segovia», pp. 73 y ss.
- Tomo XIV (Segovia y Guadalajara): «Plantas aromáticas y medicinales», p. 89; «Explotación de los pinos en la villa de Cercedilla», pp. 89-90.
- Tomo XX: Memoria XCVII (Avila): «Explotaciones de madera de pino, pez. Plantas medicinales», pp. 24-25. Memoria C (Soria), Fueros y leyes municipales dadas por Alfonso IX en 1256: «Título de la guarda de los montes, e del término de Soria contra los omnes estrannos», pp. 223-225; «Título de la guarda de los montes, e del término contra los vecinos», pp. 225-232; «Título de las defessas de las Aldeas», p. 232; «Título de los montaneros», pp. 252-253.

- Tomo XXIII: Memoria CX (Valladolid): «Montes y árboles», pp. 191-194.
- Tomo XXVI: Memoria CXXIV, Ordenanzas de Burgos de 1747: «Caza», p. 324.
- Tomo XXVII: Memoria CXXV, Ordenanzas de Burgos de 1747: «Avellana», p. 198; «Arboles y montes», pp. 252-259. Memoria CXXIV, Ordenanzas de Burgos de 1747: «Carbón y leña», p. 2; «Madera», p. 46; «Plantaciones de chopos», pp. 66-67.
- Tomo XXVIII: Memoria CXXVI (Burgos): «Producciones de cera y miel», p. 86.
- Tomo XXXIV: Memoria CL, Ordenanzas de Salamanca de 1567: «Título I 'De los montes, pacilgos y campos y lo a ellos tocantes'», pp. 251-264; «Título II 'De lo nuevamente plantado'», pp. 266-268. Memoria CL, Ordenanzas de Salamanca de 1510: «De la caza, su cría y conservación», pp. 230-231; «De leña y carbón», p. 231. Memoria CLI (Salamanca): «Cera y miel», p. 307. Memoria CXLVII (Toro): «Arboles y prados», pp. 23-24.
- Tomo XXXV: Memoria CLI (Salamanca): «Arboles, caza y hierbas medicinales», p. 22.
- Tomo XXXVII: Memorias CLX, CLXI y CLXII (Extremadura): «Montes, arbolados y caza», pp. 220-222; «Informe dado a Carlos III en 1763. Arrendamiento de prados y dehesas a transhumantes», p. 306.
- Tomo XXXVIII: Memoria CLXIV (Extremadura): «Dehesas de fruta y bellota y daños de su arrendamiento», pp. 136-143.
- Tomo XXXIX: Memoria CLXVI (Extremadura): «Tipos de tierras de Extremadura y modos para rozar en montes comunes, repartos de tierra en Extremadura», pp. 27-94.
- Tomo XLII: Memoria CLXXIX (Galicia): «Enumeración de los montes gallegos. Plantas medicinales, árboles y animales salvajes», pp. 215-218.
- LECEA Y GARCIA, Carlos de (1893): *La Comunidad de Villa y Tierra de Segovia. Estudio histórico legal de su origen, extensión, propiedades, derechos y estado presente*, Segovia.
- LOPEZ GARRIDO, C. (1984): «Alguns dados sobre a aproveitamento do monte nas serras orientais de Lugo», pp. 417-430, en *II Xornadas...*, La Coruña.
- LOPEZ LINAGE, Javier (1989): *Agricultores, Botánicos y Manufactureros en el siglo XVIII. Los sueños de la Ilustración Española*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, y Banco de Crédito Agrícola, Madrid.
- LOPEZ MORAN, Elías (1984): *Derecho consuetudinario leonés*, Diputación Provincial de León (1.ª edición 1897. Revista General de Legislación), León.
- MANGAS NAVAS, José M.ª (1981): *El régimen comunal agrario en los Concejos de Castilla*, Ministerio de Agricultura, Madrid.
- MENDEZ PLAZA, Santiago (1900): *Costumbres comunales de Aliste*. Memoria que obtuvo el primer accesit en el primer concurso especial sobre Derecho Consuetudinario y Economía Popular. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1897. Madrid.
- MORENO FELIU, Paz Sofía; FERNANDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio, y FIDALGO SANTAMARIÑA, Xose Antonio (1987): *Os traballos comunais no mundo rural*, II Premio de Etnología «Vicente Risco» do Museo do Pobo Galego, Orense.
- NIETO, Alejandro (1964): *Bienes comunales*, Madrid.
- PONZ, Antonio (1772-1794): *Viaje de España o cartas en que se da noticia de las cosas más apreciables o dignas que hay en ella*, 18 vols., Madrid. (Reedición Editorial Aguilar, Madrid, 1947.)
- RIGUEIRO, A. (1984): «Aprovechamiento mixto del monte», pp. 335-344, en *II Xornadas...*, La Coruña.

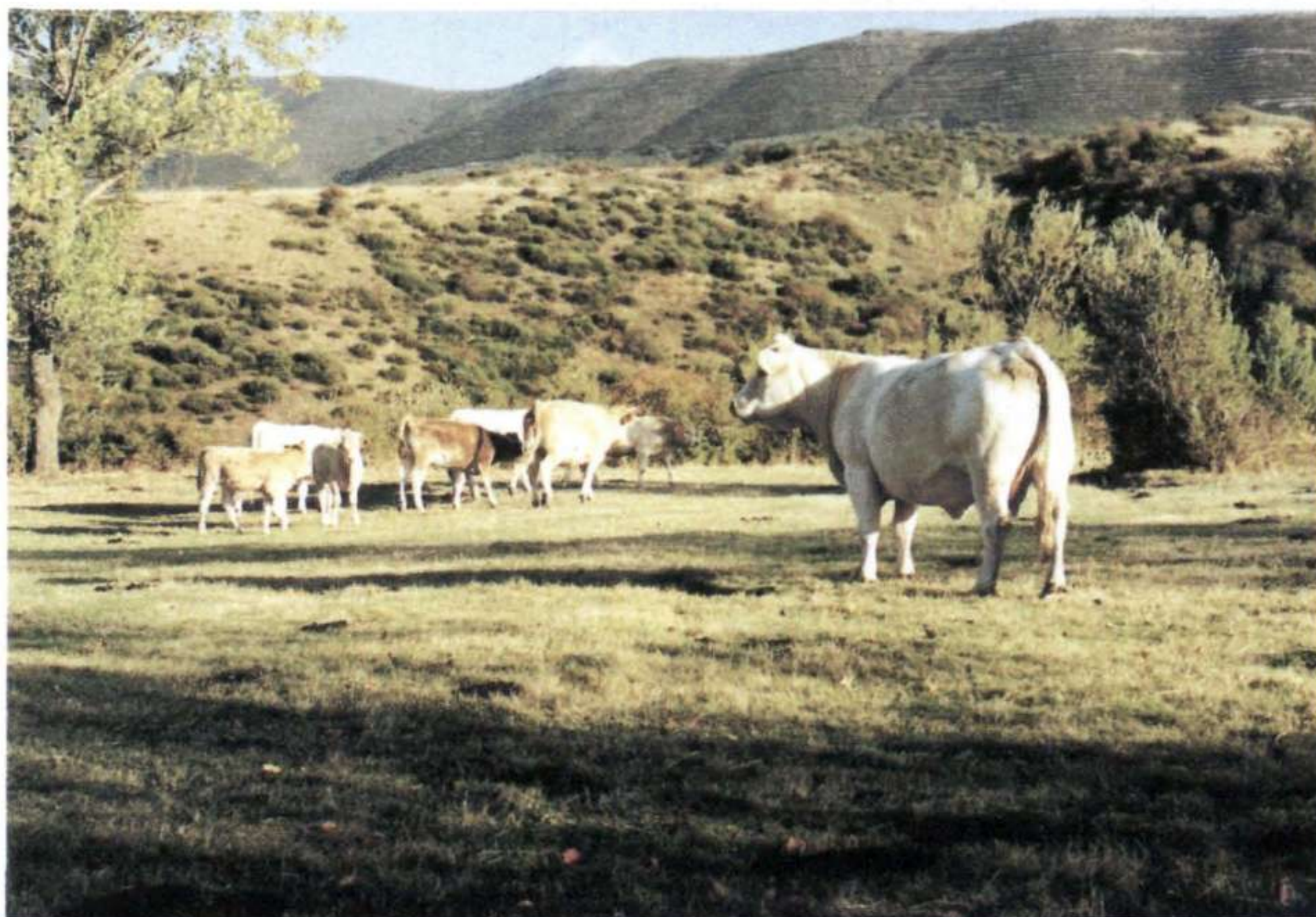
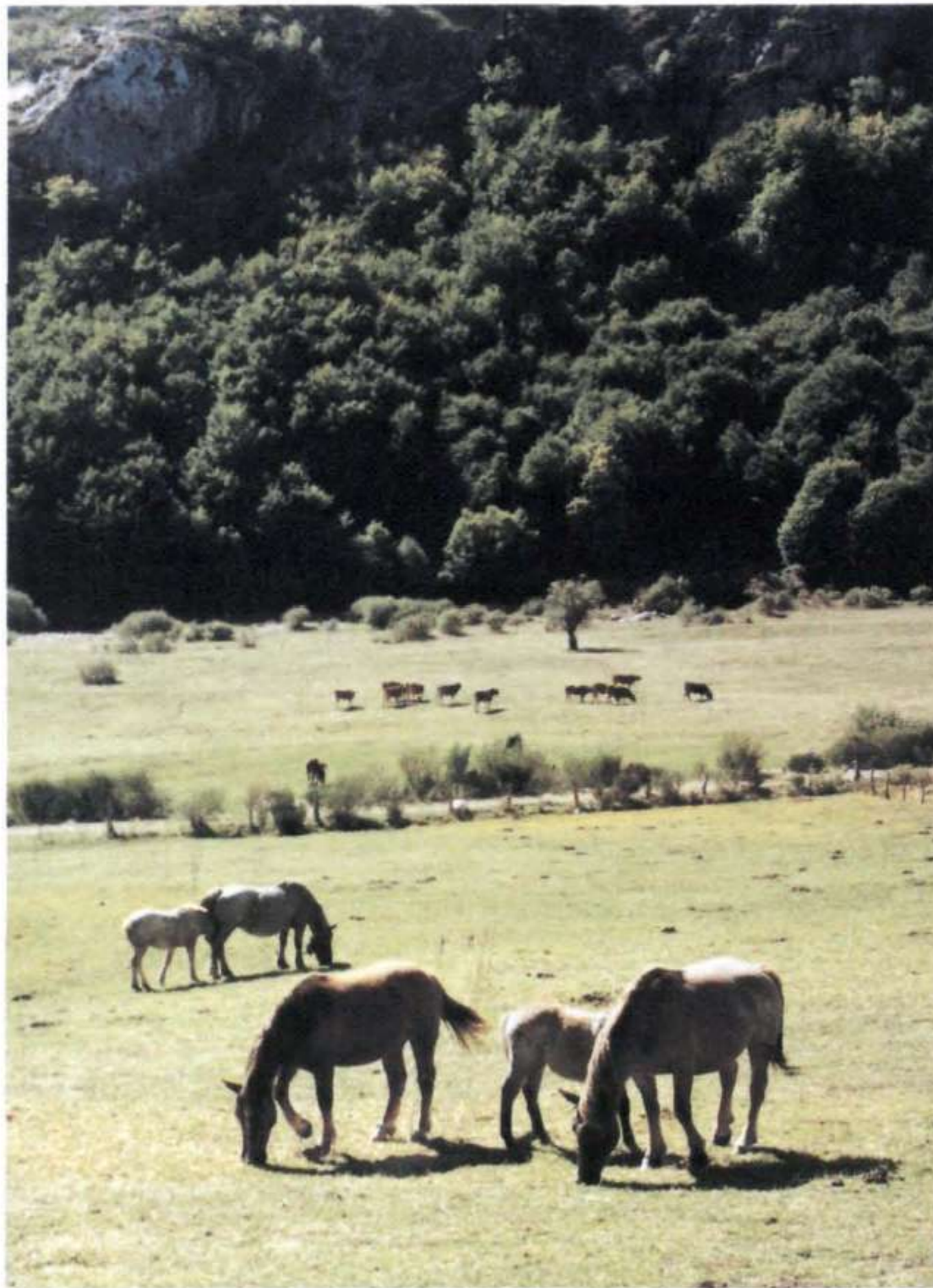
- RIGUEIRO, A. (1984): «Aprovechamiento múltiples del monte», pp. 329-333, en *II Xornadas...*, La Coruña.
- RODRIGUEZ TRONCOSO, Amador (1984): «Origem de algums montes vizinhais en mao comun», pp. 451-456, en *II Xornadas...*, La Coruña.
- ROBLEDO HERNANDEZ, R. (1989): «Política reformista del régimen de tenencia de la tierra. Salamanca, 1750-1808», en *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, Ministerio de Agricultura, Madrid.
- SANCHEZ SALAZAR, Felipa (1982): «Los repartos de tierras concejiles en la España del Antiguo Régimen», pp. 191-258, en *La economía del Antiguo Régimen. I Agricultura*, coordinador Gonzalo Anes; Alianza Editorial/Banco de España, Madrid.
- SANCHEZ SALAZAR, Felipa (1983): «Tierras municipales y extensión de los cultivos en la política agraria de la Ilustración», pp. 685-703, en *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, Ministerio de Agricultura, Madrid.
- SANZ FERNANDEZ, Jesús (1985): «La historia contemporánea de los montes públicos españoles, 1812-1930. Notas y reflexiones I», pp. 193-228, en *Historia agraria de la España contemporánea 2. Expansión y crisis (1850-1900)*, coordinadores Ramón Garrabou y Jesús Sanz Fernández; Editorial Grijalbo, Barcelona.
- SANZ FERNANDEZ, Jesús (1986): «La historia contemporánea de los montes públicos españoles, 1812-1930. Notas y reflexiones II», pp. 142-170, en *Historia agraria de la España contemporánea*, coordinadores Ramón Garrabou, Carlos Barciela y J. L. Jiménez Blanco; Editorial Grijalbo, Barcelona.
- TENORIO, Nicolás (1982): *La aldea gallega*, Edicións xerais de Galicia, S. A., Fuenlabrada (Madrid) (1.^a edición, Cádiz, 1914).
- TOMAS Y VALIENTE, Francisco (1978): «El proceso de desamortización de la tierra en España», en *Agricultura y Sociedad*, núm. 7, Madrid.
- URTEAGA, Luis (1987): *La tierra esquilmada. Ideas sobre la conservación de la naturaleza en la cultura española del siglo XVIII*, Serbal/CSIC, Madrid.
- ZAPATA BLANCO, Santiago (1985): «El alcornoque y el corcho en España, 1850-1935», pp. 325-340, en *Historia agraria de la España contemporánea*, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona.



Lám. I.—Hayedos con *invernal*. Puebla de Lillo-León (Foto M. Blanco Ramos).



Lám. 2.—Ganado ovino y bovino aprovechando los eriales. Puebla de Lillo-León (Foto M. Blanco Ramos).



Lám. 3.—Pastos bajos. Puebla de Lillo-León (Foto M. Blanco Ramos).



Lám. 4.—Puertos. Puebla de Lillo-León (Foto M. Blanco Ramos).

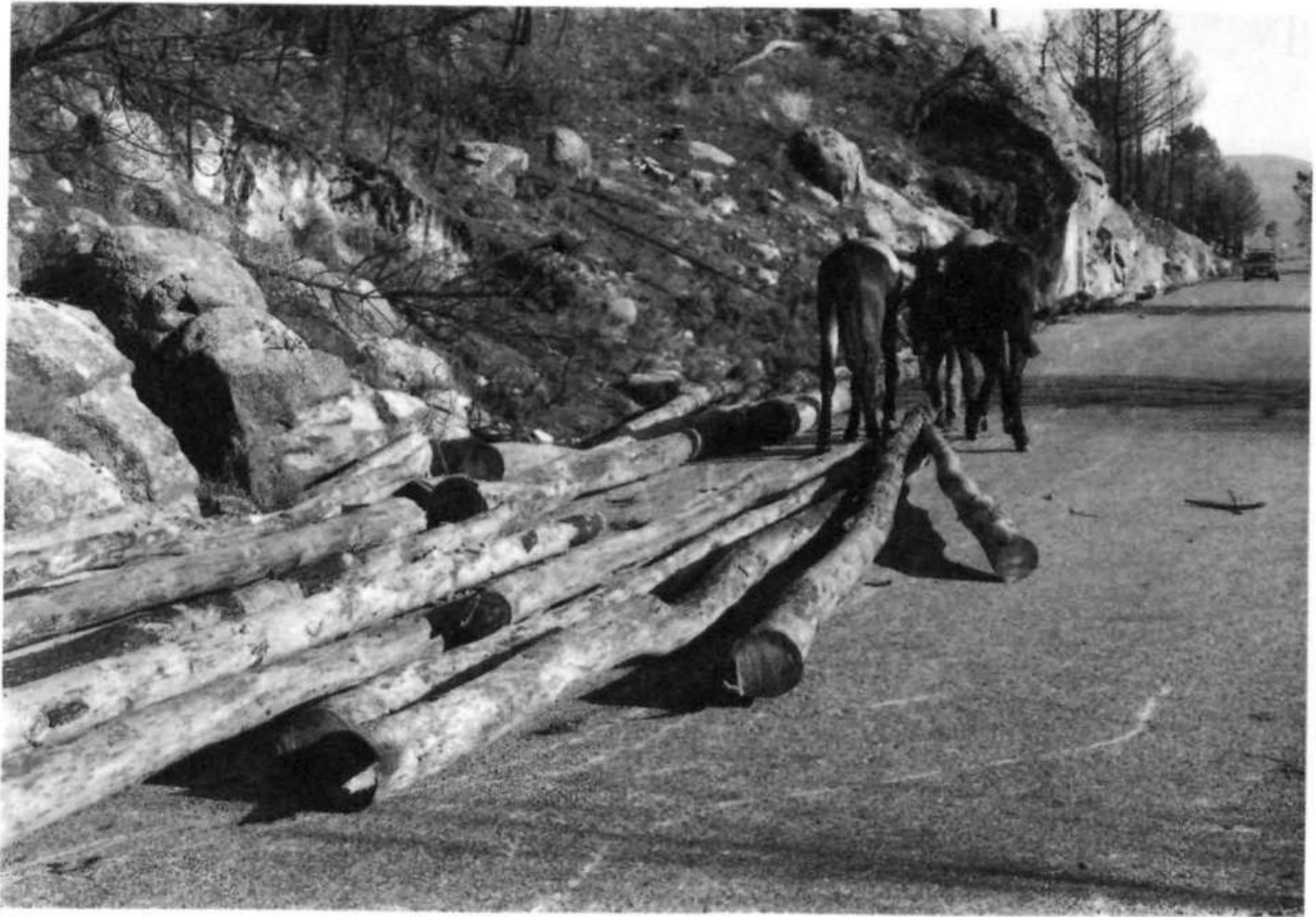


Lám. 5.—Transformación de la fisonomía de los árboles por medio del ramoneo y el leño: 1. Villavieja del Lozoya, Madrid (Foto C. Laffon), y 2. Puebla de Lillo-León (Foto M. Blanco Ramos).



Láms. 6, 7 y 8.—Transporte de troncos a través de un monte quemado. Pedro-Bernardos, Avila (Foto M. Blanco Ramos).







Lám. 9.—Instrumentos para el aprovechamiento del monte. Braóps, Madrid: 1. Rastrilla, batidora, rastrijo, rozador, hoz y hazadilla; 2. Podón o *guadaño*; 3. *Azadilla*, rozador y azadón, y 4. *Dalle* o *guadaña* (Foto C. Laffon).



Lám. 10.—Transporte de leña fina en carros. Navalperal de Tormes, Avila (Foto C. Laffon).



Lám. II. Transporte de leña fina en carros. Navalperal de Tormes, Avila (Foto C. Laffon).

EL COMUNALISMO INTEGRAL DE LA SIERRA DE LA DEMANDA A FINALES DEL XIX

Carlos Giménez Romero

En las páginas que siguen a continuación describo las Instituciones Comunes de los pueblos del Valle de Valdelaguna, enclavado en la Región Pinariega de Burgos y Soria. Se trata de un área con una muy arraigada región trashumante; dado que su comunalismo estuvo estrechamente interrelacionado con la trashumancia, dedico un primer apartado al ciclo anual de la actividad trashumante y un segundo a las distintas formas de colectivismo agrario, muchas de ellas vigentes hasta la década de los cincuenta y otras hasta hoy día. El trabajo de campo del que procede la información fue realizado entre 1973 y 1978 y dio origen a una memoria de licenciatura (Giménez, 1978). Para una más amplia información y un análisis más detallado del colectivismo agrario del Valle de Valdelaguna, puede consultarse también, aparte de la bibliografía referida al final del artículo mi tesis doctoral recientemente publicada (Giménez, 1991), en la que se compara este caso de comunalismo castellano con el existente en el Altiplano Mexicano, concretamente en el Valle de Toluca.

Uno de los rasgos sobresalientes del siglo XIX español fue, como en otros países europeos y latinoamericanos, la política desamortizadora.

Desde finales del siglo XVIII se sucedieron distintas etapas de desamortizaciones. Tomás y Valiente (1981:13) ha distinguido tres: a) las disposiciones de Carlos IV y Godoy (1798) sobre patrimonios eclesiásticos; b) las de Mendizábal (1836-1837) y Espartero afectando ya en general a los bienes del clero regular y secular; y c) la de Madoz (1855) en la que la política desamortizadora se amplía a otros tipos de bienes, entre ellos los propios y comunes de los pueblos (1964:221). Por su parte, Nieto ha expuesto que «la desamortización es una tendencia milenaria en la economía española».

La Región Pinariega, en general, y el Valle de Valdelaguna en particular apenas fueron afectados por las medidas desamortizadoras, pues sus terrenos comunales quedaban exceptuados al ser «de aprovechamiento común». A resultas de

ello el comunalismo vigente en Valdelaguna a finales del XIX estaba en toda su pujanza, siendo afectado más que por la política desamortizadora, por la decadencia de la trashumancia.

La característica más relevante del antiguo comunalismo existente en Valdelaguna era su *omnipresencia* en todos los ámbitos de la vida local: en el aprovechamiento de los recursos del medio, en la satisfacción de las necesidades colectivas y en los modos de participación y gestión.

Ese comunalismo «total» continuó vigente durante la primera mitad de este siglo y puede caracterizarse con las siguientes notas distintivas:

1. Fusión de lo concejil y lo comunal. El Ayuntamiento era más una institución cercana al común de vecinos, con el que coordinaba sus actividades, que una correa de transmisión del Poder central.

2. Participación vecinal. El consenso y la asamblea abierta eran los principales modos de decisión.

3. Importancia de las comisiones coyunturales y de los informes y acuerdos verbales. Se le otorgaba un gran valor a la experiencia y autoridad de los ancianos.

4. Contratación de especialistas para el cuidado del ganado.

5. Énfasis en los repartos igualitarios y en las relaciones de reciprocidad dentro del colectivo vecinal.

La omnipresencia o amplitud que el régimen comunal tuvo en Valdelaguna hasta hace cuarenta años se debe, en parte, a la actividad trashumante y, en parte, a la menor presencia estatal. Ambos factores convergieron en el mantenimiento de un comunalismo «total»: la trashumancia, al crear la necesidad de la ayuda mutua en unos pueblos, donde nueve meses al año desaparecían los cabezas de familia; la menor presencia estatal, al crear la posibilidad de autonomía local, por otra parte siempre relativa.

I. LA TRASHUMANCIA ANUAL A EXTREMADURA

La marcha de los rebaños, y con ellos de la mayoría de los hombres de las aldeas, se producía a primeros de octubre. Pocos días antes se había sembrado el trigo, el centeno, la cebada «ladilla» y el garbanzo. Octubre es el mes de la primera nevada. Los 16 ó 17° C de temperatura media del verano dejan paso a los 10° C de octubre. Los fríos, las lluvias y las nevadas impiden que las ovejas continúen aprovechando los pastos.

Antes de la partida tenía lugar una serie de preparativos entre los que destaca la contratación de los «zagales» o pastores, particularmente si se trataba de alguien que se apuntaba por primera vez. A los catorce años aproximadamente tenía lugar la primera ida como pastor. Aprovechando la estancia veraniega de los rebaños en localidades serranas como las Viniegras, Vinuesa, Palacios, Canicosa y la misma Valdelaguna, aquellos que querían ir como zagales se presentaban a los «rabadanes» o encargados de cada uno de los rebaños o «majadas»

en que se distribuía la «cabaña» total de un propietario. Era entonces, en el momento de la contratación de los pastores, cuando se acordaba la paga, el día de partida y el volumen de la «piara», o conjunto de ovejas y cabras, propiedad del pastor, que acompañaban al rebaño del amo. También entonces se le daban a conocer al zagal las normas que regían para los trashumantes. El tradicional poema «La vida del pastor», que muchos vecinos de sesenta y setenta años conocen y cantan, relata el momento de la contratación del zagal. Comienza así:

1. «... Llega un zagalanzuelo
con su montera quilada
haciendo mil cortesías
a los que allí se encontraban
5. y le dice al rabadán:
—¿Sabe Ud. si el Mayoral
acaso me acomodara?
El dice: —«Bien puede ser;
no des lugar que vaya
10. alguno de antemano
y te quitase la plaza»
Se presenta al Mayoral
y el Mayoral le repasa.
—«¿Hijo, qué se ofrece?»
15. —A ver si Ud. me acomodara
para servir en su cabaña».
—«Tengo la gente suficiente
contigo que me haces falta
pero si algún día ignoras
20. no alegrarás tu ignorancia
que ahora te voy a decir
y a leerte la Ordenanza
que es cuaderno de Mesta
que para los zagales manda.» (1)

(1) Recogí este poema oralmente en 1977. El «tío» Goyo, experto conocedor de todo lo relativo a la trashumancia de merinos, tuvo la amabilidad de recitármelo en su pueblo de Huerta de Abajo. El poema continúa así:

15. Lo primero que te encargo:
que has de guardar
la ley de Dios Todopoderoso,
no dejando tu Ordenanza,
al cumplir la obligación
30. del oficio que te encargas;
has de estar obediente
a lo que los demás te mandan

Con la partida quedaban en las aldeas las mujeres, los viejos y los niños. También algunos hombres que desempeñaban un cargo concejil, atendían uno de los llamados «oficios de concejo» —como el molino, la taberna, la carnicería, los guardas, los mesgueros o el maestro— o que, excepcionalmente, se dedicaban

-
- y al Rabadán mucho más
que si no... a dormir la...
35. Tú traerás también
toda el agua necesaria
que por cualquier urgencia
se gastara en la majada.
Tú serás el que a por pan
40. irás todas las semanas.
Mira que cuarenta pones
en la collera ajustada.
En el tiempo del agosto
en lo que estás en la montaña
45. siempre te toca ir
de repostero con las cabras,
y a las de tu Rabadán
en todo el tiempo ordeñarlas.
50. Limpiar con... y cuchara
el caldero, queda de tu cuenta;
no echarás con abundancia
porque harás al Rabadán pobre
y tendrás muy mala paga.
55. Cuando vas por los caminos
y encuentres sagaz quebrada
deso...rta y el zuran...
que espantos no te hagan falta
si acaso fuera a...
60. nunca llevarás la manta
porque te la quitarán
y andarás la zuribamba
y al llegar a Estremadura
a Dios le rendirás las gracias
65. Le pedirás que te dé
la paciencia duplicada
que se doblan los trabajos
en esta nunca abundancia,
que vendrá la paridera
70. y trae la vida arrastrada.
Has de estar toda la noche
al pie junto a una estaca
dando silbidos y voces
como una palma...
75. hasta que vengan las perras
que tras de las loban andan.
Haz de, ya vuelto a la rede,
llamar al de la mampara
a ver si hay estacas caídas

con exclusividad a la ganadería estante. En este último caso, por ejemplo, se encontraba Millán «el de Bazares». Millán Domínguez fue vecino de la aldea septentrional de Bezares, escasamente poblada pero rica en pastos. Millán fue y es famoso por sus versos populares. Allá por los años veinte compuso las siguientes estrofas comenzando por los versos archiconocidos por los lugareños de edad y que son uno de los símbolos de esta comarca:

1. «Ya se van los pastores
a Extremadura,
ya que se quedan las sierras
tristes y oscuras.
5. Por Bezares ya pasan
muchos rebaños,
los ganados de Ambrosio
y el de Epifanio
y también los de Gómez
10. van caminando,
El Mayoral Teodoro

80. o alguna malla cortada.
Tú de empellizcar también
y engorronar si te mandan.
Has de atizar muchas veces
que aunque la noche es larga
85. con estas ceremonias
grandemente les se pasan.
Y si es tierra de monte
de repostero con las cabras.
Ruega a Dios que sea buen año
90. que no ande el pan con tara,
que si no para saciar
te arrimarás a las jaras.
Tristes melancolías, trabajos
miserias y ansias,
95. y el mayor trabajo es
si el Rabadán tiene falta
como... tanto Baco miserable
mandar mucho y hacer nada,
que hay en el cuaderno de Mesta
100. mucho de estas circunstancias.
Pero si me das palabra
te premiaré un salario
y educado con zagas
y comprados estas gracias
105. han de pedir a Jesús
que es pastor de nuestras almas
que recoja en su redil
las ovejas descarriadas.»

- lleva su mando.
 Llevan unos cencerros
 como campanas
15. que a todos nos despiertan
 por las mañanas.
 Las ovejas balando
 por estos cerros,
 los pastores gritando
20. llaman los perros.
 Perdonadme, pastores,
 si os ofendo,
 como no tengo ovejas
 yo no lo entiendo» (2).

De forma muy diferente vivía el propio pastor aquellos momentos, repetidos una y otra vez en su vida, en que se despedía de su valle, de su aldea y de su familia por ocho meses. Don Vicente Sáez, que en 1977 contaba setenta y dos años y que había pasado más de cuarenta como pastor trashumante, me recitó y copió su poema «Despedida a la Virgen de Vega»:

1. «Virgen de Vega bendita
 por aquí pasó mi padre
 por aquí pasó mi abuelo
 y por aquí paso yo
5. y pasarán mis herederos.
 Virgen de Vega me marchó
 allá para Extremadura
 ahí te dejo a mi mujer
 y también a mis criaturas;
10. rebujaos entre la nieve
 a expensas del temporal
 pero tengo que marcharme
 para poder darles pan.
 Te pido que no me olvides
15. y que me los cuides bien
 que cuando vuelvan las flores
 allá por el mes de mayo
 entonces yo volveré
 y de lo poco que gane
20. una limosna yo te daré.»

(2) Este poema está incluido en el libro de Millán Domínguez, vecino de Bezares.

Junto a los pastores era frecuente que se marcharan otros vecinos que acompañaban a los ganados hasta las llanuras de Castilla donde se contrataban como jornaleros. En las montañas de León, concretamente en Bavía, se les llamaba «escoteros» (3).

Como máximo responsable de la cabaña trashumante figuraba el «Mayoral», que se ocupaba de los arriendos de pastos, pago de salarios, fijación de épocas de marcha y otras funciones generales. Bajo él se situaba en la jerarquía laboral el «Sotamayoral» con iguales atribuciones pero con grado y rango inferiores. Ambos eran los jefes de la cabaña y se entendían directamente con el amo. Las categorías en cada rebaño eran «Rabadán» o jefe de rebaño, «Compañero de Rabadán» o sustituto del anterior en su ausencia, y diferentes grados de pastores como «Ayudante», «Persona» y «Zagal», siendo este último el correspondiente a los que llevaban pocos años en el oficio. Algunas ganaderías disponían de la «ropería» o colectivo encargado de la elaboración del pan que consumían tanto los pastores como los perros. El «ropero mayor» tenía bajo su mando a los «mozos» o «roperos».

La cabaña se disponía generalmente de la siguiente manera: al frente iba el rabadán y sus «mansos» (perros) guiando los «morruecos» o carneros padres, tras el cual iban dos pastores y sus perros. Tras ellos, los rebaños de ovejas con sus respectivos rabadanes y pastores; por último, las yeguas «hateras» así llamadas por cargar los hatos y utensilios. En este último eslabón marchaban los potros y algunas reses; era el lugar destinado a los pastores muy jovencillos.

Las cañadas y cordeles que conducían a Cáceres pasaban por las provincias de Palencia, Valladolid y Salamanca (López Gómez, 1955). Treinta días a través de montañas, puertos, laderas y llanuras. Durmiendo en chozas de troncos, ramas y hojarasca. Comiendo «sopas» de pan por las noches y «migas canas» con pan y aceite por las mañanas.

Algunos informantes matizaban que la parca dieta se veía aliviada por distintos motivos. Había momentos especiales como la llegada a los llanos de Castilla cuando era costumbre que se permitiera algún «frite» o «caldereta» a base de carne de oveja así como vino. De vez en cuando los pastores se comían alguna oveja que moría, accidental o de forma intencionada, al cruzar el Tajo, al despeñarse en un risco o en cualquier otra ocasión. También se mejoraba la dieta del pastor con ocasión de las fiestas.

Así lo recuerda «Goyo», pastor trashumante cuarenta y dos años de su vida:

«Yo hambre no he pasado nunca. Nunca. Pan decente te daban, pero eran majadas (en las) que siempre había algunos gajes (ardides, mañas, astucias del pastor). Había algunos gajecillos, pocos, pero si había alguna 'ave-ría' de bichos, que siempre había, (como) ovejas muertas y reses (pues) las

(3) Según relato de Enrique Gil en «El pastor trashumante», texto con el que he completado la información sobre la organización de los rebaños trashumantes.

que no eran aprovechables se las echábamos a los perros, ahora que las que eran aprovechables nos las comíamos entre todos como locos. ¡Cómo nos gustaba a todos la carne! Pues con esas veces que había carne o había algunas vacas que ordeñar... Se componía así. Venían días que te daban alguna cosa. Vamos, venían carnavales, venía Semana Santa, venía Nochebuena. Ahora, ¿la vida luego? pan, sopas y migas por las mañanas y sopas por la noche. Las migas eran un almuerzo bastante bueno ¿eh? Pero en majadas que había a lo mejor dos o tres atajos de ganado parido, que había a lo mejor mil y pico cabezas, había años que en todo el invierno las sopas no se veían. Todas las noches había frites pero; ¡a base de buenos! Unos (buenos) y otros malos, pero cuando no eran buenos antes que sopas buenas queríamos frites malos. Y así se iba pasando. También había carne cuando había que degollar borregos después de la paridera. Había que quitarle el borrego a la oveja flaca y juntarla con otra oveja que no fuera tampoco muy buena para que entre dos criaran uno. Hoy ya no, hay que mirar que cada oveja tenga su borrego. Si hay que echar pienso se echa. Antes ni se echaba pienso, entonces había que degollar muchos borregos porque una oveja sola no era capaz de criar un borrego. Claro pues entonces el borrego no era muy bueno pero el aceite se encargaba de hacerlo bueno. Cuando había frites se gastaba tres veces más de aceite.» (4)

El camino hasta los llanos de Cáceres supone unos 400 kilómetros y el tiempo que tardaban en recorrerlo eran unos 30 días. Si bien eso implica una medida imaginaria de 14 kilómetros avanzados en cada jornada, el trecho real diario variaba mucho dependiendo de la topografía, del clima, de las actividades a realizar con el ganado, de los incidentes con los concejos o particulares y de las necesidades de aprovisionamiento. Aceleraban la marcha los terrenos llanos y el contar con buen tiempo. La retardaban el paso de zonas abruptas, la caída de lluvias y nieves, la dedicación a esquila la lana de las ovejas o curar enfermedades, la resolución de algún conflicto por daños en los sembrados y la compra de sal o panes de miera.

A comienzos de noviembre llegaban a los pastos de invierno de Extremadura. Los vecinos de Valdelaguna informan que ellos llegaban a Cáceres en el área de Brozas y sus alrededores. Levantaban los «chozos» donde se instalaban las camas a base de pieles y comenzaban los trabajos diarios de llevar las ovejas a apacentar, encerrarlas por las noches dentro del «redil» o red que atan a unas estacas clavadas en la tierra, hacer las rondas nocturnas vigilando la presencia de los lobos.

Los informantes recuerdan siempre con viveza el peligro de las fieras, especialmente los lobos. Las guardias nocturnas en chozos pequeños levantados específicamente para labores de vigilancia eran una tarea encomendada a los pastores de menor rango en la jerarquía y muy especialmente a los zagales.

(4) Entrevista a Goyo, agosto 1977.

En el pueblo de Huerta de Abajo y en 1977 pude recoger el siguiente romance que relata estas luchas entre pastores y lobos en torno a las ovejas. Nos lo cantó el tío Goyo acompañado de varios niños; los versos que riman en asonante a-a son estribillos que se van repitiendo a lo largo del cantar:

1. «Estando Gregorio
arremendando la zamarra
vio venir a cinco lobos
por una honda cañada
5. y en medio (de) los cinco lobos
una loba veterana.
—«no llegues loba traidora
No llegues loba malvada
que tengo cinco mastines
10. hijos de madre muy honrada
y si eres atrevida
la pagarás cara»
—«No tengo miedo a tus perros
ni a su madre tan honrada
15. me acompañan cinco lobos
y su madre que los guarda,
lobitos de buenos dientes
como puntas de navaja.»
Dio una vuelta al redil
20. no pudo sacarle nada.
Dio otra segunda vuelta
sacó una gran...
—«Arriba, arriba cinco mastines
arriba perra guardiana
25. que la tuna de la loba
se lleva la...»
La han corrido cuatro leguas
por unas grandes montañas
y otras cuatro la corrieron
30. por unas grandes llanadas.
Al cabo de tanto tiempo
la loba ya va cansada
Y al pasar por un arroyo
la loba se la entregara.
35. —«Toma perra tu cordera
que ya la traes bien ganada».
—«La cordera sí la quiero
que a ti no te debe nada

- y tu pellejo también
40. para Goyo una zamarra
la que tiene ya está rota
y no le sirve de nada.
¡Ay! Pobre de mí...
¡Ay! Pobre de mí...
45. que yo siempre le oí decir
que guardia no era muy brava
.....
pronto hacía Goyo la cama;
y por desgracia la mía
50. la quiere para una zamarra,
la oreja pa botines
y el rabo para polainas,
y si algo queda sobrante
54. para hacerse una corbata» (5).

Los meses de diciembre y enero resultaban particularmente intensos de trabajo debido a la paridera de las ovejas. Durante esos meses hay que «ayudar en las paridas» ya ocurran de día o de noche, con cielo despejado o bajo lluvia y ventisca. En ocasiones y generalmente debido a la falta de buenos pastos, las ovejas desechan las crías al no poderlas alimentar, por lo que hay que obligarlas a ello. Usualmente «se doblan», o sea, con dos ovejas se cría un cordero. Es por esta razón por lo que por esas fechas se degollaban bastantes corderos, ocasión a la que se refiere Goyo cuando explica que aprovechaban para hacer algunos «frites».

Hacia mediados de mayo finalizaban los arrendamientos de los pastos en Extremadura disponiéndose los preparativos para el regreso. La vuelta a las sierras de la Región Pinariega llevaba otro mes de camino.

Algunas cabañas realizaban el «esquileo» o corte de la lana durante el recorrido, otras lo hacían en Extremadura. En cualquier caso el corte no lo realizaban los pastores sino esquiladores contratados en el lugar donde se realizara la labor (García Sanz, 1976). Eran esquiladas también las veinte o treinta ovejas que formaban la «excusa» del pastor y cuya lana era para el amo. Este punto

(5) Este romance es una variante del «Romance de la loba parda» del que Menéndez Pidal incorporó un modelo en su *Flor Nueva de Romances Viejos* (20.^a ed., Colección Austral, Espasa Calpe, S. A., de México, 1977, pp. 244-246). Respecto a este romance comenta Menéndez Pidal: «Este gracioso romance, de pura cepa rústica, auténticamente pastoril, creo que nació entre los zagales de Extremadura, donde hoy (1938) es muy cantado al son del rabel, sobre todo en Nochebuena. Los pastores trashumantes lo propagaron por ambas Castillas y por León; lo oí cantar hasta en las montañas de Riaño, lindando con Asturias, esto es, en el pueblo en que termina la cañada leonesa de la trashumancia. Pero ya en el principado asturiano es completamente desconocido, así como en Aragón, Cataluña y Andalucía; lo cual quiere decir que las tierras que no reciben sus ganados de Extremadura tampoco recibieron esta composición pastoril.»

siempre fue conflictivo según relatan los vecinos de Valdelaguna. Los mayores recuerdan la «huelga de los 90 pastores» ocurrida poco antes de 1936. Vicente Sáez, al que antes me referí, fue uno de los protagonistas: «... por aquella época la gente empezaba a despertar, queríamos para nosotros la lana de la excusa..., estábamos dispuestos a tener incluso menos salario, que ya era poco, con tal de que esa lana fuera para nosotros».

Este pastor completó su poema de «Despedida a la Virgen de la Vega» con este titulado «Regreso de Extremadura»:

«Ya vuelvo de Extremadura
que el invierno ha transcurrido
andando por las cañadas,
trepando montes, pasando ríos,
viendo las flores nacer...
... y escucho a los pajarillos
que en su canto me dicen
ya vas a ver a tu mujer y a tus hijos;
de veinte duros que he ganado
al discurso todo un año
de los veinte aún tengo quince
que los tengo reservados,
diez para pagar el pan
que mi familia ha comido
y los otros nueve restantes
para comprarles vestidos.
El otro duro que me queda
se lo tengo prometido
para la Virgen de Vega
que lo tiene merecido».

En junio, ya en la Sierra, los rebaños se distribuían en los «puertos», alquilados a las localidades. Allí se construían los chozos para las parejas de pastores que —a turno semanal— cuidaban de cada majada. La semana que libraban la pasaban en el pueblo, en fechas de siega, cosecha y siembra así como de fiestas y celebraciones. La última de estas celebraciones era la comida especial, la entrega de regalos y la despedida en el día anterior a la salida para Extremadura.

Aquel ciclo anual repetido constituía la vida «exterior» de unas poblaciones serranas organizadas comunalmente.

2. LAS FORMAS COMUNITARIAS VIGENTES HASTA 1950

Los vecinos relatan hoy día viejos usos y costumbres ya prácticamente inexistentes. Coinciden con las descripciones, de finales del siglo pasado, realizadas por Serrano Gómez, militar liberal colaborador de Joaquín Costa y nacido en el municipio colindante de Barbadillo de Herreros (unido a Valdelaguna hasta 1844). La historia oral de los habitantes actuales tiene dos referentes inmediatos en los textos del geógrafo español López Gómez (1954, 1955a, 1955b), y del geógrafo holandés Kleinpenning (1962). Finalmente, he podido documentar ese conjunto de instituciones hoy en desuso, en los archivos locales de Huerta de Abajo, Huerta de Arriba, Tolbaños de Abajo y Tolbaños de Arriba.

He seleccionado siete aspectos de aquel comunalismo; destacaré en ellos únicamente lo relevante en cuanto a la transformación contemporánea del régimen comunal (6).

a) Repartos de leña

Los vecinos aprovechaban profusamente la leña de robles y hayas para sus cocinas, chimeneas, cercados, construcciones y reparaciones de casas y establos (7).

El aprovechamiento de la leña comunal se realizaba en tres fases. En la primera —observación del monte y determinación de la zona a podar— «el Ayuntamiento nombraba dos o tres hombres prácticos, generalmente ancianos» (Serrano, 1885; ed. 1983, 352). La comisión actuaba gratis, frecuentemente acompañada de colaboradores voluntarios, informaba verbalmente «ante el Ayuntamiento y gran parte del vecindario, en una de las muchas ocasiones que tienen de reunirse... sin que el asunto fuera objeto de discusión» (idem) y llegando en esa misma reunión a un acuerdo.

La segunda fase —o poda— se llevaba a cabo, en noviembre o diciembre, por otra comisión, ahora de ocho o diez hombres, «ágiles y robustos» y «a las órdenes de un individuo del Ayuntamiento», quedando los participantes exentos de las obras del concejo tantos días como durase la poda.

Una última fase —reparto y acarreo de leña— era también protagonizada por una comisión que «con uno o más regidores» dividía en lotes o zonas la leña cortada. Los lotes estaban destinados a grupos de vecinos, por lo general entre

(6) Una descripción más detallada de las instituciones comunitarias desaparecidas se encuentra en Giménez (1978).

(7) Además de la leña era utilizada la madera, si bien no en la magnitud de hoy. Los vecinos recibían sus «suertes» de pinos así como la madera necesaria para la construcción de una nueva casa o la reparación de las ya antiguas. Se vendía —o cedía— madera de haya para la fabricación de toneles, sillas, vigas, tablonés para el ferrocarril...

15 y 20. Los lotes se sorteaban públicamente, «unas veces en la Casa del Ayuntamiento, otras al aire libre». Hecho el sorteo cada grupo iba al monte, localizaba su montón y cortaba el ramaje reduciéndolo a «leños». En el lugar donde se fuera a cargar la leña se hacían tantos montones como miembros tenía el grupo y se sorteaban. Cada vecino era representado por un miembro de la casa; rara vez era el propio vecino titular o cabeza de familia, pues, en esa época del año, se encontraba en Extremadura.

Al recordar aquellos repartos, los vecinos insisten en la igualdad, buen ambiente y ayuda mutua que los presidían. Serrano Gómez indica que en el transporte de leña a las casas se manifestaba la cooperación: el que no tenía caballería la recibía de su pariente o amigo; por lo demás era costumbre el dedicar los domingos a acarrear los lotes que, por cualquier razón, hubieran quedado atrasados en el monte.

b) Ove y hayuco para el ganado de cerda: «montanera» y «malandares»

En forma similar a la leña, el Ayuntamiento designaba a «dos vecinos prácticos» para organizar, a mediados de octubre, el aprovechamiento de los frutos del monte para la porcada. Estos vecinos reconocían los montes y comunicaban cuántos cerdos se podían echar a la «montanera».

Según la cantidad de bellota y de ove (8) que hubiera en los bosques, se admitían de 1 a 4 cabezas por vecino, lo que se anunciaba con tiempo suficiente para que, el que no tuviera cerdos esa temporada, pudiera vender su «derecho», a otro vecino o a un forastero. En este último caso, el vecino vendedor quedaba comprometido ante la comunidad a dar alojamiento nocturno a los cerdos del forastero (Serrano, 1885; ed. 1983, 359).

Los cerdos eran marcados con hierro candente a comienzos de noviembre, pagando el vecino una cuota por cada uno. Para esas fechas el Ayuntamiento ya tenía «ajustados» a los dos porqueros mediante «remate» del que quedaba constancia en los «Libros de Remates» del Ayuntamiento o Junta Vecinal.

La montanera se dirigía en las primeras semanas de noviembre a los hayedos más distantes de los núcleos de población. La bellota de los robles se reservaba para la fase final en diciembre «ya por estar más cerca del pueblo, ya por estar más suave e igual el piso, lo cual conviene tener en cuenta por la agilidad que pierde la manada conforme aumenta el tiempo que lleva cebándose» (Serrano, 1885; ed. 1983, 360). Cada noche, y por tratarse de la piara para la ceba, se les daba abundante pienso.

Constituían los «malandares» la otra piara de cerdos que se formaba en cada núcleo de población. A diferencia de la «montanera» esta otra piara no estaba

(8) La bellota es el fruto del roble y el ove el fruto del haya o «hayuco».

destinada a ser sacrificada por Navidad sino a la recría o a su «matanza» en momentos ocasionales.

Los malandares estaban también a cargo de un porquero; se alimentaban en los montes y en los barbechos durante todo el año y recibían por la noche escaso pienso. Ayuntamiento y vecinos se distribuían así sus cometidos: el Ayuntamiento contratava al porquero y adquiría un verraco —o semental— de cuyo alojamiento quedaba encargado gratuitamente el alguacil; los vecinos, por su parte, pagaban al porquero, generalmente en centeno, alimentaban también con centeno al verraco (que necesitaba ese pienso adicional especialmente las noches de invierno) y construían en el monte la «zahúrda», o pocilga de piedra y ramaje, donde pernoctaban los malandares (Serrano, 1885; ed. 1983, 316-362).

Según López Gómez para 1954, solo se hacía porcada en otoño: «Salen al amanecer y vuelven a la tarde, primero con los de ceba, solamente uno por vecino; luego se incluyen los demás. Ya hace veinte o treinta años que se suprimió el verraco concejil...» (1954, 561).

c) Boyero concejil y pastor común: la «boyada» y la «churrada»

Tiene vigencia hoy día la agrupación en la «boyada» o «vacada» de los bueyes, vacas, novillos y becerros de todos los vecinos y la agrupación en la «churrada» de todas las ovejas no trashumantes. Lo que ha desaparecido es la contratación por concurso público de la plaza de *boyero* y la figura de un *pastor común*. Hoy día esas funciones se realizan en turnos rotatorios entre los vecinos propietarios.

El boyero era un puesto anual e iba ayudado por alguno de sus hijos (Serrano, 1835; ed. 1983, 362). Durante el invierno el boyero recogía los animales por la mañana, los llevaba a la dehesa boyal o a los pastos montuosos y regresaba con ellos al anochecer. En el pueblo sólo quedaban los animales que tuvieran que arar, arrastrar madera o realizar algún otro trabajo.

En el verano la boyada permanecía en todo momento fuera del pueblo «encerrándose de noche en una cerca o 'corral' cuyo estiércol subastaba el concejo» (López Gómez, 1954, 560).

«Cuando la boyada pernocta en el campo, se pone en movimiento al amanecer, y penetra en las márgenes de los sembrados, donde halla fresca y abundante hierba. Para esta operación no bastan los boyeros; y por turno, que una vez iniciado nadie necesita nombrar, salen de auxiliares dos o tres *adreros*, que así llaman a quienes desempeñan este servicio: suele ser gente menuda, y se dirigen a donde va la boyada, ayudando a los boyeros para que los animales no entren en los sembrados» (Serrano 1885; ed. 1983, 363).

Los animales que han de trabajar se recogen por la mañana y se llevan por la tarde, y los no aptos todavía («cerriles») se dejan a veces solos en los pastos de las alturas durante casi todo el verano» (López Gómez, 1955, 560).

Antes de la crisis de la trashumancia, la «churrada» de ovejas y carneros, estaba al cuidado de un solo pastor fijo. En este caso no era contratado por el Ayuntamiento sino que la «churrada»

«se halla confiada a un solo pastor, que a la vez es propietario, en muchos casos del mayor número, y al mismo tiempo que guarda sus ovejas, admite las de sus parientes, vecinos o amigos gratuitamente.

El pastor utiliza los estiércoles en verano, así como la leche si hay también cabras. Los dueños se quedan con la recría y la lana...» (Serrano, 1885; ed. 1983).

d) La «cerrada» de concejo

Los vecinos de Huerta de Abajo y Huerta de Arriba me mostraron el lugar donde estaba el terreno de cultivo colectivo que se denominaba «cerrada». El nombre le viene de que era un lugar, acotado y cercado, donde se encerraba al ganado con la finalidad de utilizar los ingresos del estiércol para servicios públicos. Serrano Gómez describió así esta institución a finales del siglo XIX:

«Hasta mediados del presente siglo, había en terreno concejil de este pueblo (Barbadillo de Herreros) algunas tierras, en diferentes pagos llamadas *cerradas de concejo*, de cuatro a seis fanegas de cabida cada una (9), que por iniciativa y bajo la dirección del Ayuntamiento eran cultivadas de año y vez, gratuita y equitativamente, por todo el vecindario, poniendo uno las yuntas de bueyes para ararlo, otros la simiente (centeno), cuando al Ayuntamiento no le quedaba remanente, otros el personal para cerrarlo con bardas contra los asaltos de animales monteses y domésticos, otros con caballerías para la trilla, acarreo, etc. Se estercolaban abundantemente, majadeando en ella rebaños de ovejas de la vecina provincia de Logroño a su paso camino de Extremadura y al regreso. El producto de tales cerradas se destinaba, en todo o en parte, a la dotación del maestro de instrucción primaria, o a la manutención del verraco de concejo y a otras atenciones» (Serrano, 1885; ed. 1983, 379.)

En Valdelaguna, donde la trashumancia fue decayendo paulatinamente en la primera mitad de este siglo, las cerradas de concejo perduraron hasta los años treinta. Posteriormente estos predios continuaron siendo bienes de propios; el Ayuntamiento los rentaba a los vecinos que lo solicitaran.

La organización de un trabajo comunitario gratuito; la finalidad de satisfacer necesidades colectivas educativas y pecuarias; el papel impulsor y coordinador

(9) Equivalen a 1 Ha. o a 1,5 Ha. según sean cuatro o seis fanegas; «la fanega aquí es de 3.072 varas cuadradas, o sea 5.268,19 metros» (Serrano, 1885; ed. 1983, 376). La otra medida de superficie es el *celemín*, equivalente a 2,15 áreas aproximadamente (López Gómez, 1954, 558-559).

del concejo; y, finalmente, su ligazón con la actividad trashumante, son rasgos que destacan en la institución de la «churrada».

e) Sorteos periódicos de tierras de labor: los «sexmos» y las «suertes»

Las anteriores costumbres se relacionan con lo forestal y lo ganadero. En cuanto a los usos agrícolas no vigentes hoy día el más significativo era la distribución cada cierto tiempo de las tierras comunales y/o concejiles (10) entre los vecinos.

Los sorteos periódicos se llevaron a cabo tanto en los terrenos mancomunados (Patria, Villanueva y Urdiales, Trashomo, Las Villas...) como en los locales (La Mata, en Huerta de Abajo, Santa Ana, la Rosa, Jarrin y en Huerta de Arriba...). Un determinado «pago» o campo roturado, era dividido por los «vareadores» (11) comisionados a tal efecto, en una serie de «sexmos» o «fajas», franjas longitudinales que cruzaban el pago de uno a otro extremo y cuya anchura oscilaba entre los 50 y los 100 metros. Cada sexmo era subdividido en tantas partes, parcelas o «suertes» como vecinos hubiera. Para finales de siglo las suertes eran de una fanega (un cuarto de hectárea); para mediados del actual, apenas llegaban a los 3 celemines (6,5 áreas) (Serrano, 1885; ed. 1983, 376 y López Gómez, 1954, 558). El vecino recibe un «lote», lo que equivale a dos o tres suertes o parcelas en diferentes lugares del pago; de esa forma se trataba de hacer más igualitario el reparto.

Los vecinos sembraban sus suertes con trigo o centeno. Al igual que hoy, los pagos sembrados se guardan desde el 21 de septiembre hasta el 8 de septiembre del año siguiente, fecha a partir de la cual pueden entrar los ganados. En las tierras sorteadas se guardaba el «año y vez» o alternancia de la sementera y del barbecho.

Cuando el pago quedaba situado en un terreno mancomunado, cada pueblo se veía beneficiado con un «sexmo» existiendo diferentes modalidades de acuerdo sobre los cultivos, las rastrojeras y los barbechos. En ocasiones los sexmos

(10) En los archivos locales, en el informe de Serrano y en la información oral hay superposición y ambigüedades en cuanto a la clasificación de las tierras y en el uso de las expresiones «comunal» y «concejil». No la hay respecto a bienes de propios específicos, esto es, los que producen renta. Así la cerrada de concejo, los «puertos», la pradera concejil, etc. Pero sí se observa en lo referente a tierras de labor no particulares. Esta superposición es producto del proceso histórico. En el capítulo V se expuso la teoría de Nieto sobre la «interposición municipal», según la cual la primitiva masa indiferenciada de bienes comunales se fue diferenciando en dos tipos: los de utilización por y para el vecino, y los dedicados a satisfacer necesidades colectivas, o sea los comunales o de aprovechamiento común y los bienes propios (Nieto, 1964, 267).

(11) Los vareadores, al igual que las comisiones para la leña o la montanera, eran eximidos «por los días invertidos (en las operaciones del trazado de los sexmos) de la asistencia durante otros tantos a las demás obras del concejo» (Serrano, 1983, 377).

eran proporcionales al número de vecinos de cada pueblo (como en el Pago Viejo de Trashomo) y en ocasiones eran iguales (como en el Pago Nuevo de Trashomo o como en Patria). En cuanto a la rastrojera a veces era aprovechada por los vecinos de todos los pueblos propietarios, otras veces cada cual aprovechaba su rastrojera y otras la rastrojera se subastaba. En el año de barbecho el aprovechamiento era comunal a todos los propietarios.

El interés ganadero en el régimen abierto de rastrojeras y barbechos frenó la tendencia a privatizar las suertes y a dividir los mancomunados. Serrano, testigo presencial de los cambios de finales de siglo, lo expresó así:

«Ahora discute el vecindario si convendría o no hacer un reparto definitivo de la tierra, a la cual oponen los ganaderos una resistencia pasiva. Los partidarios del reparto definitivo se fundan en el riesgo de que el Gobierno en algún apuro disponga la venta de estos terrenos, y en que por lo mismo que la tierra es de todos, no tiene dueño que la mire con interés y mejore su cultivo con abono y labores» (Serrano, 1885; ed. 1983, 375.)

La periodicidad más frecuente de los repartos, documentados en los «Libros de Vareo», es la de ocho años, si bien el sistema tuvo una gran discontinuidad. La mayor continuidad se produce durante el siglo XIX y el XX, hasta el punto de poder caracterizarse como una institución que se consolidó no en la Edad Media sino en la Contemporánea (ver los datos históricos a este respecto de López Gómez, 1954, 557-558). Ello apoya la tesis que se defiende en este trabajo de una recreación constante de comunalismo.

El sistema de sorteos periódicos refleja, como otros usos comentados anteriormente, el papel coordinado de las autoridades concejiles, la participación directa vecinal y la búsqueda, al menos en la forma y en el símbolo, del igualitarismo:

«El día del sorteo, que es siempre festivo, acude el vecindario al terreno que se va a repartir. El secretario del Ayuntamiento va provisto de lápiz, o de pluma y tintero, y un cuaderno en blanco, que después de escrito se denomina 'Vareo, de tal término o pago', y se archiva en la secretaría, sirviendo para aclarar las dudas que ocurran entre los vecinos. Llegados éstos al término designado, se constituyen en el primer *sexmo*, y en las intermediaciones de la primera suerte del mismo echan en un sombrero todas las papeletas, escrito en cada una el nombre de un vecino: las revuelven un poco, y mandan a un muchacho que extraiga una sola cada vez. El primer nombre que sale designa la persona a quien corresponde la primera suerte y el primero también que el secretario apunta en el cuaderno; al de la segunda papeleta se adjudica la segunda suerte; y así, sucesivamente, hasta concluir aquél los siguientes *sexmos*. Para cada serie de éstos, que corresponde a terrenos de primera clase, de segunda, etc., se lleva cuaderno distinto» (Serrano, 1885; ed. 1983, 377).

Queda patente aquí la tradición de escriturar y formalizar los usos locales en «Ordenanzas» así como en Libros de «Acuerdos», de «Vareo», de «Remates» y de «Oficios». Esa práctica contrasta con el caso mexicano donde el derecho consuetudinario local es básicamente oral, no está sistematizado ni sujeto a registros.

f) Oficios concejiles

Las necesidades de la colectividad no quedaban satisfechas con los recursos productivos, como la leña, la madera, los frutos para el ganado de cerda, las hierbas, los pastos y las rastrojeras o las tierras sorteadas. Los habitantes actuales del Valle de Valdelaguna de más de cincuenta años de edad recuerdan perfectamente cómo también tenían régimen comunal o concejil la carnicería, el molino, la taberna, la escuela, la ganadería, el mesón, la tienda, los guardas...

La realización de estas actividades recaía siempre sobre los propios vecinos y rara vez sobre algún forastero. Existían dos modalidades: *a turno* o *por contrata*. En el primer caso la actividad era comunalizada igual que hoy día lo es el pastoreo: a cada vecino le tocaba hacer, por ejemplo, de tabernero un período de tiempo; si no podía responsabilizarse, debía compensar esa falta. En los oficios a turno, el Ayuntamiento se limitaba a vigilar su cumplimiento y a dejar constancia escrita. En los oficios por contrata o «remate», la actuación de las autoridades concejiles incluía la convocatoria del puesto, la selección y asignación, el ajuste del salario y otros estipendios, la cancelación del contrato, etc.

La coexistencia de estas dos modalidades vuelve a poner de manifiesto —como en otros usos y costumbres— el solape de lo comunal y lo concejil, de lo que es propio de la agrupación de vecinos y de lo que está atribuido a los representantes locales o Corporación. No había delimitaciones rígidas entre uno y otro ámbitos de la organización local. Un oficio como el de tabernero fue desempeñado por turnos en la aldea de Quintanilla y por contrata en Barbadillo de Herrero, en Huerta de Arriba y Huerta de Abajo, en cuyo caso era denominada «taberna de concejo» (12). Otro ejemplo de fusión de lo comunal y concejil es el de la carnicería, también denominada «obligación», y que «siendo del

(12) «Constituye el despacho de vino una como *venta estancada*. La taberna se adjudica al mejor postor en pública licitación. Entre las condiciones de la subasta figura la de proveer gratis al Ayuntamiento de cierto número de cántaros de vino al año, con destino a las obras de concejo, reuniones, etc. Es otra, conceder al tabernero una ganancia equitativa en el vino que venda al por menor.

También se hace trato con el arriero que, en recuas de mulas o de burros, trae el vino al pueblo; ha de entregar al Ayuntamiento algunos cántaros de vino y comprometerse a tener surtido al pueblo; y en cambio el Ayuntamiento ha de tomarle el vino todo el año con preferencia a cualquier otro arriero en igualdad de condiciones por lo tocante a calidad y precio» (Serrano, 1885; ed. 1983, 385-386).

Concejo, la actividad manual del carnicero iba por turno (Huerta de Abajo, los dos Tolbaños); cuando era por contrata, las reses tenían derecho a pastos en lugares especiales...» (López Gómez, 1954, 567) (13).

El caso del molino refleja el arraigo que estos arreglos llegaron a tener en la economía y sociedad local. Los molinos fueron afectados por las leyes desamortizadoras y defendidos por el común de los vecinos:

«Hacia el año 1860, el Estado vendió estos molinos. En mi pueblo, y presumo que otro tanto harían los demás, lo compró un vecino, comisionado al efecto, para transferirlo inmediatamente, como lo transfirió, al vecindario entonces existente. Así, el molino continúa prestando los mismos servicios que antes y en idénticas condiciones. Desde aquella época, el vecindario ha aumentado; pero socios o no, todos entran en turno para moler su reducida cosecha» (Serrano, 1885; ed. 1983, 385.)

El Ayuntamiento se ocupaba de la conservación del molino y los vecinos tenían derecho a su turno de veinticuatro horas para moler, rotación conocida como «adra» (14).

La forma en que estaba organizada la vigilancia comunal aporta otro perfil de la simbiosis entre el común de vecinos y el Ayuntamiento. De ella se ocupaban los *guardas* y los *mesegueros*; los primeros eran costeados por los pueblos, iban armados, los nombraban los alcaldes y vigilaban todo el territorio; los segundos eran vecinos a turno obligatorio y gratuito, encargados de vigilar los pagos locales, desde marzo a julio, época en que los ganados, pueden dañar las mieses. (15). Los oficios de guarda y mesegueros fueron desapareciendo durante el siglo actual al establecerse por las autoridades centrales que la vigilancia forestal era competencia del Estado. Ya en 1885 Serrano se quejaba de esa tendencia: «En mala hora libró el Estado de este cuidado a los municipios» (1885; ed. 1983, 379).

La proporción de cuántos y cuáles oficios eran de un tipo u otro —en cada lugar y en cada época— es indicativo del grado de formalización de la institución municipal y de la mayor o menor diferenciación del municipio respecto del co-

(13) «La obligación empieza en junio y acaba en septiembre o poco más tarde..., se adjudica en pública subasta... El Concejo surte de pastos al rematante. A este efecto, ya a la salida del invierno se acota un terreno de piso suave y buenos abrevaderos, donde crezcan hierbas selectas y copiosas, para que en el mes de abril pueda el contratista introducir en él las reses que destina al matadero» (Serrano, 1983, 387).

(14) Estas veinticuatro horas «se reducían a doce cuando había mucha prisa; procurándose a quien le tocó de noche, al volver el siguiente turno le tocara de día, para acercarse todo lo posible a la igualdad. El que no tenía grano para moler, cedía, rarísima vez vendía su turno a alguno de sus convecinos» (Serrano, 1885; ed. 1983, 385, subrayado mío). La afirmación del igualitarismo y de la reciprocidad aparecen aquí manifestados una vez más.

(15) «Hay también *mesegueros* para los tardíos, con cuyo nombre se designan las legumbres y las patatas que se siembran en marzo, a diferencia de los cereales, cuya siembra se hace en octubre» (Serrano, 1885; ed. 1983, 380).

mún de vecinos. Los oficios «a turno» están más presentes en las aldeas que en las cabeceras municipales. Allí donde predominan los oficios «a remate», el Ayuntamiento supone un órgano diferenciado y ligado a los «merineros» (amos de rebaños trashumantes). Es el caso de Huerta de Arriba, sobre cuyos oficios observó López Gómez: «En esta localidad, de mayor importancia, todos los oficios eran contratados» (López Gómez, 1954, 567).

g) Reuniones vecinales: «mesturas» y «comparanzas»

Los aprovechamientos comunales y el desempeño de oficios concejiles obligaban a decidir frecuentemente sobre numerosos pormenores. La toma de decisiones era, básicamente, un proceso de consenso colectivo. Se hacían necesarias reuniones para comunicar los días de recogida de leña, de comienzo de la montanera o de sorteo de los sexmos; para discutir los contratiempos originados con un boyero, un pastor o un porquero; para imponer sanciones, etc. La reunión vecinal local que atendía estas cuestiones recibió el nombre de «mestura», término con el que se designaba el toque de campana que congregaba a los vecinos todos los domingos a la salida de misa. A veces la reunión era en el mismo pórtico de la iglesia, a veces el colectivo se trasladaba a la Casa-Ayuntamiento.

Otro tipo de reunión era la que juntaba a vecinos y representantes de distintas localidades, para resolver conflictos o adoptar acuerdos respecto al aprovechamiento de los terrenos. Eran denominadas «comparanzas» y el motivo más frecuente solía estar relacionado con los ganados, bien porque traspasaran la línea establecida, bien porque entraran en un pago antes o después de la fecha convenida. Las comparanzas eran necesariamente frecuentes en un territorio con terrenos mancomunados de muy diferentes tipos («comunidades», «ledamias», «alcances», «pertenencias»...) y en una economía ganadera diversa en el tipo de ganado así como en su régimen trashumante o estante.

Los acuerdos sobre el uso de los terrenos mancomunados adquirirían distintas formas, que variaban a lo largo del tiempo. Su adopción y revisión eran objeto de comparanzas:

«Hay pueblos que tienen bien precisado con mojones el límite que separa su término municipal de los colindantes, pero otros tienen una zona intermedia, especie de campo neutral, donde pueden pastar indistintamente los ganados de uno y otro pueblo, a no ser que lo arrienden. Si optan por el arrendamiento, los dos pueblos comuneros se reparten el producto por partes iguales, salvo excepciones, como la de Barbadillo de Herreros y Bezares, en que la proposición es de 4/5 para el primero y 1/5 para el segundo. Más extraño es lo que sucede entre los pueblos Canales de la Sierra (provincia de Logroño), Barbadillo de Herreros y Monterrubio (provincia de Burgos); que hay en el terreno *comunero* zonas que llaman so-

lanas, no porque estén más o menos inclinadas al mediodía, sino porque los rebaños de Canales no pueden permanecer en ellas más que de sol a sol, es decir, durante las horas en que, según la indicación del calendario, permanece el sol en el horizonte, mientras que los de Barbadillo y Monterrubio pueden disfrutarlas siempre, lo mismo de día que de noche» (Serrano, 1885; ed. 1983, 383).

Las «mesturas» y «comparanzas» reflejan la participación vecinal, ya sea en pleno, como las primeras, o en comisión como las segundas, casi como la existencia de un mecanismo consuetudinario para la resolución de los conflictos. Este tipo de juntas de negociación refleja —junto a los demás rasgos señalados— la amplitud institucional y el alto grado de cohesión social de un régimen comunal que estuvo en su apogeo hasta bien entrado el siglo XX.

BIBLIOGRAFIA

- GARCIA SANZ, Angel (1978): «La agonía de la Mesta y el hundimiento en sus exportaciones laneras. Un capítulo de la crisis económica del antiguo régimen en España», *Agricultura y Sociedad*, núm. 6.
- GIMENEZ ROMERO, Carlos (1991): *Comunalismo rural en el Valle de Valdelaguna (Burgos)*, Gabinete de Estudios y Asesoramiento de la Fundación Hogar del Empleado, Madrid, Valdelaguna y Cuatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- KLEINPENNING, J. M. G. (1962): *La región pinariega. Estudio geográfico del noroeste de Soria, sureste de Burgos (España)*, Groningen.
- LOPEZ GOMEZ, A. (1954): Valdelaguna: «Colectivismo agrario en las comarcas burgalesas», *Estudios Geográficos*, noviembre, pp. 561 o 567 pp.
- NIETO, Alejandro (1964): *Los bienes comunales*. Ed. Revista de derecho privado, Madrid.
- SERRANO GOMEZ, J. (1985): «Soria, Burgos, Logroño» en Joaquín Costa, *Derecho Consuetudinario y Economía en España*, tomo II, Guara Ed., Zaragoza, 1983.
- TOMAS y VALIENTE, F. (1981): «El proceso de desamortización de la tierra en España», *Agricultura y Sociedad*, núm. 7, Madrid.

MUSEOS REGIONALES - MUSEOS INTEGRALES

M. Dolors Llopart

INTRODUCCION

El presente artículo recoge substancialmente el contenido de la conferencia dictada el 22 de marzo de 1990 en Santa Cruz de Tenerife en el marco del Seminario «*Los museos, la ciencia y la sociedad contemporánea*» de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Agradezco a la redacción de los *Anales del Museo del Pueblo Español* la oportunidad de publicar esta reflexión sobre el papel de los museos regionales.

El propósito de esta reflexión no es otro que tratar de dilucidar la naturaleza y el papel que corresponde asumir a ciertos museos (que sólo a efectos simplificados denominaremos regionales) cuya característica común básica no es otra que su enraizamiento en el territorio donde se asientan, así como hacer unas consideraciones que nos ayuden a esclarecer el sentido de las palabras con que calificamos, tal vez sin demasiada reflexión, a estas instituciones, generalmente públicas pero no pocas veces privadas, ocupadas de velar por el patrimonio de un territorio definido.

¿REGIONALES O INTEGRALES?

Para empezar conviene hacer algunas consideraciones en torno a su propio título. Determinado inicialmente por el necesario reparto de roles entre los ponentes del Seminario citado, me condujo finalmente a una reflexión acerca del porqué y el cómo estos dos calificativos —regional e integral— aparentemente tan alejados e incluso contradictorios se confunden y se dan en la nomenclatura de museos como sinónimos.

De alguna manera creo que la raíz —digamos— confusión la hemos heredado de los geógrafos llamados regionales. Si analizamos el concepto de *región* observaremos que, según las escuelas, los geógrafos le han dado a la palabra contenidos distintos. Los geógrafos de principios de siglo —más concretamente Pierre Vidal de la Blache y su escuela— definieron unas *regiones naturales* configuradas como unos espacios determinados por el medio natural y que ofrecían al hombre unas posibilidades determinadas y limitadas por ellos mismos y donde

el hombre desarrollaba, en las condiciones definidas por su entorno natural, un «modo de vida». Como la naciente ecología del paso del siglo XIX al XX la escuela de geografía «regional» hunde sus raíces en la geografía botánica ochocentista que había impulsado una reflexión acerca de la distribución sobre la Tierra de las plantas en relación con el clima y el suelo.

El concepto de *región natural* fue criticado más tarde porque el calificativo natural parecía no incluir a los humanos, que son quienes de hecho delimitan y utilizan el espacio en su beneficio. Así se abrió paso una nomenclatura que establecía regiones en función de diferentes criterios y no de los solos naturales (regiones fisiográficas, biogeográficas, sociológicas, económicas, etc...). Actualmente los geógrafos estudian y definen espacios (que no necesariamente «regiones») en razón de múltiples variables (políticas, económicas, culturales, étnicas, etc.) y no nos corresponde discutir semejantes opciones.

Regional significaría pues, en definitiva, obviamente, «perteneciente o relativo a una región». Pero bajo el concepto de región pueden ocultarse como vemos realidades muy distintas y, de hecho, realidades muy distintas encontramos, a causa de esto, en los museos regionales.

Desmenuzado brevemente el alcance del calificativo *regional* aplicado a los museos vamos a tratar de hacer lo mismo con el adjetivo *integral*. Si acudimos al diccionario hallaremos que *integral* es el calificativo que se aplica a aquello que comprende absolutamente todas las partes o todos los elementos que puede tener. Creo pues que cuando se emplea este adjetivo aplicado a un museo es para dar una idea de exhaustividad de su contenido respecto a un todo de referencia definido previamente, en el caso concreto que nos ocupa la «región».

Parecería pues que el pensamiento implícito al enlazar «regional» e «integral» al calificar un museo sería el de que se estima generalmente que tales museos (y ésta sería su diferencia respecto a otros) deben considerar el hecho patrimonial de su «región» como un todo integrado o, por lo menos, deben aspirar a hacerlo.

LA ECLOSION DE NUEVOS MUSEOS

Y, ya que hemos desmenuzado el sentido de los adjetivos de nuestro título, ¿por qué no intentar esclarecer el del sustantivo que a todos nos preocupa: el museo? Sin duda ya se ha hablado mucho de él en los días precedentes, no voy pues a definir qué cosa sea un museo (tarea que ciertamente me supera) sino a preguntarme y a preguntaros por qué nos preocupa tanto hoy semejante institución cuando museos los ha habido desde hace ya por lo menos dos siglos y, hasta hace pocos años, la inmensa mayoría de los que existían languidecían penosamente. Es un hecho que en los últimos treinta años se han creado la inmensa mayoría de los museos que existen en el Estado Español (55 museos creados entre 1951 y 1960; 173 entre 1961 y 1970; 168 entre 1971 y 1980 y 93 entre 1981 y 1986 según el Libro Rojo de los Museos del Estado) y que buena parte de es-

tos nuevos museos se denominan a sí mismos: locales, regionales, insulares, comarcales, integrales, ... es decir, llevan añadido al sustantivo (arqueológico, etnográfico, de arte, de ciencias, de ciencias naturales) un adjetivo que delimita el territorio.

La primera pregunta a plantearnos es muy general pero es la que nos ha de dar las pistas para dilucidar la causa de esta profiteración; se trata de preguntarnos cual es —o cual debiera ser— la finalidad que subyace a la creación de un museo. La respuesta casi inmediata y casi obvia y la que nos viene primero a la cabeza es que la finalidad de un museo es la de preservar y conservar un patrimonio. Pero lo cierto es que, en el transcurso de estos últimos decenios, el concepto de patrimonio no ha cesado de evolucionar y de extenderse. Hoy podemos incluir en el concepto de patrimonio toda producción arquitectónica, artística, arqueológica, monumental, histórica, folklórica, científico-técnica, mecánica, etnológica, natural, ... De hecho formas de vida, lenguajes, ritos, se incluyen en el concepto. Incluso, en el Japón, algunos artistas están protegidos y funcionarizados como «tesoros vivos». Todo lo que existe en un momento y un espacio dados es patrimonio y lo es desde dos o más puntos de vista; todo en alguna medida es digno de ser protegido y conservado y, por lo tanto, todo puede transformarse en objeto de museo y en todas partes se puede hacer un museo que proteja o conserve algún que otro fragmento de este patrimonio.

Al mismo tiempo el patrimonio se ha vuelto más «frágil» y puede destruirse con más facilidad debido a la velocidad del cambio social y cultural que impone el progreso científico-técnico y a los problemas de contaminación ambiental que genera la sociedad industrial. Es como si con una mano salváramos el patrimonio mientras con la otra lo destruyéramos y esta situación esquizoide nos angustia y nos empuja a actitudes tal vez no menos contradictorias.

MUSEOS Y TERRITORIO

Pero vayamos ya a centrarnos y a hablar en concreto y con más detalle de esos museos llamados locales, comarcales, insulares o regionales, en una palabra aquellos museos en los cuales la variable que los «unifica» no es la disciplina (arte, arqueología, ciencias naturales, antropología) sino el territorio. Porque es evidente que estos museos así adjetivados pueden tener (y tienen ciertamente) colecciones absolutamente diversas y dispares: de aperos de labranza, de locomotoras, de animales naturalizados, de máquinas pre-industriales, de objetos de artes decorativas e incluso de obras de arte... Y en verdad, frente a semejante muestrario de objetos dispares, nuestra perplejidad ante el localismo, el regionalismo o el comarcalismo que de manera tan disparatada es susceptible de ser presentado puede ser grande en muchos casos.

Local, comarcal, regional, son palabras con las cuales definimos la pertenencia

cia de unos objetos o unos hechos a un lugar determinado y particular que jerarquizamos en relación a otros espacios o territorios. Un museo local, comarcal y/o regional debería pues, según esto dedicarse a conservar, estudiar y difundir el patrimonio de un lugar determinado en todos sus aspectos posibles y/o apreciados/requeridos de la realidad (arte, arqueología, zoología, etnología, etc.) tratados de manera más o menos universal desde la perspectiva de la respectiva disciplina académica. Pero, ¿cual sería la disciplina desde la perspectiva de la cual pueda vertebrarse como un todo coherente esa diversidad de muestras parciales que componen un museo de este tipo? Ahí es donde la museología, como disciplina independiente, debería dar sus frutos más genuinamente propios.

Pero local, comarcal, insular, regional, significan también (y esta es la acepción más generalizada en los medios de comunicación, así como entre las administraciones responsables de la gestión de la mayoría de los museos) un nivel político-administrativo determinado, el de las propias entidades administrativas y políticas a cuyo cargo está aquella gestión.

COLECCION, RECUERDO, IDENTIDAD

De todas maneras, sigamos una u otra acepción (y de lo que no hay duda es que en buena parte las dos se superponen la mayor parte de las veces), el hecho que resulta evidente es que existe una voluntad muy extendida en el tejido social de nuestro país —parecido al que se detecta en toda Europa— de salvaguardar, juntar y conservar todo aquello que, situado en un espacio temático o territorial suficientemente restrictivo, pueda hacer posible todo el conocimiento y toda vivencia referente a este espacio a un público directamente interesado que, por medio de una circulación inmediata de información a partir de las colecciones y las actividades del museo, se conecta.

No hemos de olvidar que un museo es ante todo una *colección*, es decir un conjunto de objetos ordenados según un sistema complejo que los transforma en elementos comunicadores de sensaciones e ideas. Baudillard (1968), citando a Maurice Rheims, desgrana esta relación entre objetos y hombres y dice:

L'objet est pour l'homme comme une sorte de chien insensible qui reçoit les caresses et les rend à sa manière, ou plutôt les renvoie comme un miroir fidèle non aux images réelles, mais aux images désirées.

(El objeto es para el hombre como una especie de perro insensible que recibe las caricias y las devuelve a su manera, o más bien las proyecta como un espejo fiel, no a las imágenes reales, sino a las imágenes deseadas.)

El museo pues ¿recogería de esta manera solo los objetos susceptibles de devolver las imágenes deseadas de la realidad? Pensemos que la idea de espejo también nos las indicaba Riviere (1977) cuando, refiriéndose a los ecomuseos, decía de estos que debían ser para la población de los lugares donde se asentaban:

Un miroir où cette population se regarde pour s'y reconnaître, où elle recherche l'explication du territoire auquel est attachée, jointe à celle des populations que l'ont précédée dans la discontinuité ou la continuité des générations.

(Un espejo en el cual esta población se mira para reconocerse y en el que busca la explicación del territorio al cual se siente ligada junto a la de las poblaciones que la han precedido, en la discontinuidad o la continuidad de las generaciones.)

Porque —y esto nos ha de llevar a otro elemento de reflexión— cuando una persona o un colectivo hacen un museo, buscan que los objetos expuestos expresen aquellas cosas que quieren que se recuerde de ellos y los transforman así en vehículos de comunicación del recuerdo que quieren dejar. He aquí el *recuerdo*, otra y muy importante de las dimensiones que nos ha de permitir acercarnos al significado profundo del museo. Recuerdo, en el sentido más banal y material de la palabra, en el de objeto asociado a la memoria de una persona o un acontecimiento relevante por una u otra razón en la vida de quien conserva tal objeto. Seguramente no os descubriré nada si concluyo que la voluntad de afirmación de una familia, de una comunidad, de cualquier colectivo en suma, se manifiesta de muchas maneras: por una apropiación y señalización de un espacio, por la adopción de un nombre, por la elección y confección de símbolos distintivos, etc. pero también muchas veces (y esto es significativo en nuestro discurso) creando lo que en un marco familiar sería una vitrina o armario de recuerdos. Y esto es cierto tanto si nos referimos a las vitrinas con objetos familiares y *souvenirs* (recuerdos) de viajes que podemos ver en los salones de casi todas las casas, como si pensamos en la vitrina con las copas y trofeos de un club deportivo. [Por cierto, dicho sea de paso, que me comentaba recientemente un colega que el museo más visitado de Barcelona no era como se creía el Museo Picasso sino el de Fútbol Club Barcelona]. Es decir, ¿que mejor vitrina de recuerdos, cuando el colectivo es más amplio o poderoso, que un museo?

De todas maneras para mejor alcanzar a entender que suponen los museos del territorios conviene también acercarnos al concepto de *identidad cultural* que según Joan Frigolé (1980) se basa en la existencia y el conocimiento de un número limitado de elementos culturales. Entendiendo aquí cultura como un conjunto integrado de conocimientos que permite al humano —en cualquier momento de la historia y en un lugar determinado— aprovecharse de los elementos de su entorno en beneficio propio.

Analizados así, desde la perspectiva de la antropología, la colección, el recuerdo y la identidad cultural, podemos enfrentarnos de nuevo al tema de los museos locales, comarcales, insulares, regionales. Tras este análisis podemos empezar a comprender algunas de las motivaciones que impulsan a un pueblo, una ciudad, una comunidad (o a sus instituciones) a abrir un museo pero llega también el momento de exponer las cuestiones polémicas que pueden avivar un cier-

to debate. ¿Debemos dar por buenas todas las iniciativas?, ¿cabe una «planificación» museística a una escala territorial dada? y si cabe ¿a qué escala territorial?, ¿qué se debe primar más para valorar una iniciativa de creación de un museo de este tipo: el proyecto museográfico, las colecciones disponibles o el papel de los colectivos que se proponen crearlo?, ¿Hay que permitir preservar todo lo que supuestamente es patrimonio o deben imponerse algunas limitaciones?

No hay que olvidar la caricatura de Berthod (1980) acerca de los tres tipos de situación que pueden plantearse en un colectivo en relación con su patrimonio:

1. Una situación, que él llama *obsesiva*, en la cual lo conservaríamos todo por miedo a perder alguna cosa cuyo posible valor no es desconocido. Construiríamos una enorme e inexpugnable torre de Babel con objetos y material simbólico.

2. Una segunda situación, que él llama *histórica* y que es propia de situaciones «religiosas», de los fundamentalismos y las vueltas a los orígenes. Es decir preservar solo lo *auténtico*, lo *antiguo* según unas directrices dadas.

3. Una tercera situación, que él llama *paranoica*, —utilizada por los estados totalitarios— en la cual solo hay que guardar aquello que desdibuja las tensiones sociales y esconde los cambios rápidos de la sociedad dando pautas de cohesión y de unidad prefijados y absolutamente artificiales.

Ni que decir tiene que ninguna de las tres situaciones esquematizadas por Berthod es buena ni deseable y, de hecho, afortunadamente, no se encuentran en estado puro en ningún museo. pero de seguro todos podríamos citar ejemplos de museos cuyo planteamiento responde de manera más o menos matizada a alguna de estas formas o a combinaciones de más de una. Para clarificar lo que pudiera haber de adherencias de semejantes actitudes maximalistas en las propuestas de gestión del patrimonio que surgen en cualquier colectivo o institución, la función del museógrafo —si le dejan— debiera resultar decisiva.

El museógrafo debe intervenir en los proyectos de gestión del patrimonio y es necesario que lo haga con profesionalidad y con actitud científica. Se deben emprender trabajos de inventario del patrimonio y es necesario valorar de manera prudente —buscando un equilibrio temático y territorial y, claro, sin olvidar la legitimidad del derecho de cada persona, colectivo o institución a conservar aquello que considera parte de su patrimonio— qué es lo que se debería conservar y qué no. Hay que tener una actitud humilde pero dispuesta. Berthod (1980) dice a propósito de este hecho:

Il faut simplement se faire à l'idée que notre approche du patrimoine restera toujours lacunaire et imparfaite, ce qui n'empêche pas de chercher à la compléter et à la perfectionner.

(Hay que hacerse simplemente a la idea que nuestro enfoque no evitará jamás las lagunas y las imperfecciones, lo que no impide tratar de completarlo y de perfeccionarlo.)

EL MUSEO COMO EQUIPAMIENTO

Y esto significa que sí, insisto, que sí que hay que hacer museos, que son para mí equipamientos vertebradores de las más variadas actividades. Porque estoy convencida de que los museos pueden ser *aulas* en las cuales diversos colectivos, desde los escolares hasta las más diversas categorías de profesionales, pasando por los artistas, los estudiantes universitarios, los diseñadores, los fotógrafos, encuentran la posibilidad de acceder a un tipo de conocimiento que no encuentran en los libros, que no se transmite por medio de los signos de la escritura sino a través del contacto sensible con aquel concreto (y, a veces, único) objeto, obra de arte, ejemplar o documento. Pueden también ser *espacios de ocio* en los cuales jóvenes y adultos pueden pasear entre objetos bellos o portadores de evocaciones o de informaciones gratas o interesantes de las cuales pueden gozar con relativamente pocas limitaciones. Pueden ser *espacios de creatividad* en los cuales personas de todas las edades pueden descubrir, por sí mismas o con ayuda de los expertos del propio museo, habilidades insospechadas o intereses creativos nuevos que tal vez no se hubieran manifestado nunca si no hubiera sido por los estímulos del museo. Y también *espacios de sociabilidad* en los cuales se pueden relacionar grupos distintos de la comunidad en la cual radican los museos movidos por intereses y experiencias más o menos comunes. Así lo he defendido en un artículo reciente (Llopart, 1990).

De todas maneras también es cierto que muchas veces sucede que cuando un colectivo se propone hacer un museo, lo que de hecho busca es poder disponer de un equipamiento cultural donde sea posible desarrollar unas actividades. Y que también es cierto que la materia de buena parte de estas actividades es precisamente el territorio con el cual el colectivo se identifica (o que reivindica) y el patrimonio en sentido amplio vinculado a él. Y para desempeñar este cometido, me parece que no siempre el mejor equipamiento pueda ser un museo. Porque, aun reuniendo todas las potencialidades que acabo de mencionar, un museo sigue siendo ante todo una institución con una triple función respecto al patrimonio que recoge: conservarlo, investigarlo y difundirlo. Y ningún museo puede merecer este nombre si no puede cumplir estas tres funciones de una manera u otra. Cosa nada fácil, pues hoy se requiere, para llevar a cabo las tres, una especialización y una profesionalización difíciles de alcanzar sin una preparación de nivel superior que, hoy por hoy, a pesar de la proliferación de museos en todo el estado español, ninguna universidad española imparte.

Lo que sí es cierto es que se siguen abriendo todos los días nuevos equipamientos que llaman museos a los cuales se les cuelga la etiqueta de locales, comarcales, insulares, provinciales o nacionales según el nivel administrativo o el color político de la institución o del colectivo promotor sin tener en cuenta, la mayoría de las veces, la función de servicio a la comunidad que ha de llevar a cabo y sin los mínimos de infraestructura requeridos y sin ninguna asistencia técnica que cada una de estas «etiquetas» debería conllevar.

La cultura material en medios semejantes suele ser similar; no ocurre de tal suerte, en cambio, tratándose de contextos ecológicos diversos. Y Extremadura es rica, justamente, en variedad de marcos naturales. Una consecuencia adaptativa de esta realidad es la polimórfica tecnología tradicional que en la región se da en función de los sistemas ecológicos y su aprovechamiento por el hombre extremeño (sierras, valles, campiñas cerealistas, vitivinícolas y olivareras, dehesas, etc.).

El museo debe contemplar las producciones materiales en íntima conjunción con la vida social, económica, tecnológica e ideológica de los grupos presentados. No se olvide que la cultura material es resultado de unos conocimientos técnicos, pero también de unos gustos estéticos, de un sistema de valores y de los condicionamientos que el medio impone. Ahora bien, si las morfologías, la funcionalidad —el uso— y la finalidad de los objetos y cacharros previsiblemente es similar en casi todo el territorio de competencia de la Comunidad, la existencia de particularidades comarcales y variantes locales no hacen sino enriquecer el patrimonio colectivo, aunque quede restringido a veces al nivel denominativo o de campos semánticos (*Dialectología-Etnografía*: palabras y cosas).

Un Museo del Pueblo/s Extremeño/s o de Artes y Costumbres Populares debe registrar y conservar para las generaciones presentes y venideras los aspectos materiales, sociales y animológicos de las gentes de la Comunidad, del grupo humano que se asienta en Extremadura; pero también las expresiones de sus minorías (étnicas, culturales, sociales, económicas, sexuales, etc.). De aquí, justamente, que deseemos subrayar la capacidad de autoidentificación de los grupos allí representados. Conciencia de identidad que nace de unas peculiaridades culturales, plasmadas en nuestro caso en objetos y producciones fuente del patrimonio etnográfico.

La creación de los Museos Etnológicos contribuye favorablemente a la conservación de no pocos bienes materiales y sociales, resultando las más de las veces de formas plásticas «autóctonas», de unos valores supuestamente propios, pero también de unas tecnologías precisas, tradicionales, y de una organización social y laboral que hasta el presente ha venido protagonizando la vida de los sectores portadores y consumidores de una forma particular de cultura; es decir, la Cultura Popular.

Creemos que valorando lo propio, lo vernáculo, lo más inmediato y cercano, es como se forman ciudadanos universales, umbilicalmente unidos a sus raíces. Consideramos, en definitiva, que en el actual proceso de concienciación y definición regional los Museos Etnológicos suponen un favorable medio para su desarrollo. Uno de los vehículos que mejor traducen el grado de adscripción y conciencia de pertenencia a una comunidad son, sin género de dudas, los Museos Etnológicos.

El patrimonio etnográfico, fundamentalmente conservado en estos museos, está constituido por aquellas manifestaciones de la vida popular, tradicional, consuetudinaria, cotidiana y festiva en su vertiente tanto material como inmaterial

creadas por los diferentes segmentos sociales, y principalmente por las clases desfavorecidas económicamente, tanto en el pasado como en el presente. Al abarcar el patrimonio etnológico tan amplio campo, se hace necesaria una mínima clasificación y ordenación por categorías culturales (véanse apéndices I y II).

II. EL ESTATUTO DE AUTONOMIA DE EXTREMADURA

En su título preliminar establece que la Comunidad Autónoma tiene entre sus objetivos básicos: «Potenciar las peculiaridades del Pueblo Extremeño y el afianzamiento de la identidad extremeña a través de la investigación, difusión, conocimiento y desarrollo de los valores históricos y culturales del pueblo extremeño en toda su variedad y riqueza» (Art., 6-2 g.). Más adelante, el artículo 12 del título primero manifiesta más explícitamente si cabe: «Corresponde a la Comunidad la defensa y protección de las peculiaridades de su derecho consuetudinario y las culturales, así como el acervo de las costumbres y tradiciones populares de la región, respetando, en todo caso, las variantes locales y comarcales.»

Creemos y partimos, como el legislador, de una afirmación para nosotros incontestable: la existencia de una identidad extremeña fruto de una rica variedad cultural intrarregional. Entendemos la identidad cultural de Extremadura como el resultado de la transformación y adaptación de un pueblo, el extremeño, a su entorno natural y social en el devenir histórico en un proceso de interacción ininterrumpido.

Un Museo Etnológico es el instrumento válido en las obligadas tareas de rescate, protección, investigación y divulgación de las realizaciones de la Cultura del Pueblo, y de sus específicas particularidades.

Conviene recordar, asimismo, que son precisamente aquellas regiones donde existe una fuerte conciencia regional, las que desde hace tiempo vienen preocupándose por todo lo característico y peculiar sobre sus modos de ser, su cultura. La relación entre conciencia regional e interés por la singularidad es de naturaleza dialéctica. La existencia de conciencia regional —construida a partir de los aportes locales y comarcales— induce a conocer los pilares de esa singularidad, al tiempo que el descubrimiento y la divulgación de esas singularidades contribuye a afianzar la conciencia regional.

No debemos olvidar, por otra parte, que junto a Andalucía y Cataluña, Extremadura fue la primera región que inició, hace más de un siglo, los estudios de Etnografía y Folklore en España. De aquellas fechas (1881) parten los primeros intentos por crear Museos de Artes y Costumbres Populares en la región. Los municipios que primeramente se ocuparon en recoger materiales y apilar colecciones fueron los de Jerez de los Caballeros, Burguillos del Cerro y Olivenza. Desde entonces se está pidiendo a las distintas administraciones la creación de museos populares.

BASES PARA LA CREACION DEL MUSEO ETNOLOGICO DE LA COMUNIDAD AUTONOMA DE EXTREMADURA (I)

Javier Marcos Arévalo
Etnólogo

I. INTRODUCCION

El modelo que proponemos es el ideal. El futuro museo, naturalmente, responderá a la diversa realidad sociocultural, etnográfica, de Extremadura. Y dado que la realidad ofrece una diferencialidad cultural intrarregional, así como diversas áreas de subrayable permeabilidad cultural, es por lo que proponemos el nombre de MUSEO ETNOLOGICO DE LA COMUNIDAD AUTONOMA EXTREMEÑA o MUSEO ETNOLOGICO DE EXTREMADURA.

La estructura del museo deberá establecerse en consonancia con los objetivos y los fines, los recursos presupuestarios y de personal, el edificio destinado a albergar las piezas y colecciones y otros aspectos menos relevantes.

El tipo de Museo Etnológico que sugerimos debiera poseer un ámbito espacial regional; y contemplarse en él aspectos representativos de las distintas «subáreas intrarregionales» que configuran la Comunidad Autónoma Extremeña. Ahora bien, convendríamos también en incluir los materiales significativos, «propios», de las *culturas de frontera*, de tránsito; de las que, por otra parte, tan gráficas muestras presenta Extremadura. Pensamos en las creaciones de los grupos que pueblan la raya portuguesa, de una y otra parte; o en los de las sierras del suroeste, por tan sólo poner un ejemplo. Téngase presente que los criterios de definición por los que se rige un Museo Etnológico no son los administrativos o de territorialidad, sino los culturales. Bien es verdad, empero, que a partir de la nueva geografía política del Estado español, aquéllos deben tenerse en cuenta, sobre todo a la hora de contemplar competencias administrativas.

Las áreas de influencias de las culturas traspasan las barreras políticas y la interacción cultural se establece, en dispar grado, al menos en una doble dirección, biunívocamente, nunca en un solo sentido. La situación geográfica de Extremadura, aparte sus circunstancias y devenir histórico, explican más si cabe el enunciado arriba formulado.

(1) La primera redacción del presente trabajo se realizó en el año 1987.

La cultura material en medios semejantes suele ser similar; no ocurre de tal suerte, en cambio, tratándose de contextos ecológicos diversos. Y Extremadura es rica, justamente, en variedad de marcos naturales. Una consecuencia adaptativa de esta realidad es la polimórfica tecnología tradicional que en la región se da en función de los sistemas ecológicos y su aprovechamiento por el hombre extremeño (sierras, valles, campiñas cerealistas, vitivinícolas y olivareras, dehesas, etc.).

El museo debe contemplar las producciones materiales en íntima conjunción con la vida social, económica, tecnológica e ideológica de los grupos presentados. No se olvide que la cultura material es resultado de unos conocimientos técnicos, pero también de unos gustos estéticos, de un sistema de valores y de los condicionamientos que el medio impone. Ahora bien, si las morfologías, la funcionalidad —el uso— y la finalidad de los objetos y cacharros previsiblemente es similar en casi todo el territorio de competencia de la Comunidad, la existencia de particularidades comarcales y variantes locales no hacen sino enriquecer el patrimonio colectivo, aunque quede restringido a veces al nivel denominativo o de campos semánticos (*Dialectología-Etnografía*: palabras y cosas).

Un Museo del Pueblo/s Extremeño/s o de Artes y Costumbres Populares debe registrar y conservar para las generaciones presentes y venideras los aspectos materiales, sociales y animológicos de las gentes de la Comunidad, del grupo humano que se asienta en Extremadura; pero también las expresiones de sus minorías (étnicas, culturales, sociales, económicas, sexuales, etc.). De aquí, justamente, que deseemos subrayar la capacidad de autoidentificación de los grupos allí representados. Conciencia de identidad que nace de unas peculiaridades culturales, plasmadas en nuestro caso en objetos y producciones fuente del patrimonio etnográfico.

La creación de los Museos Etnológicos contribuye favorablemente a la conservación de no pocos bienes materiales y sociales, resultando las más de las veces de formas plásticas «autóctonas», de unos valores supuestamente propios, pero también de unas tecnologías precisas, tradicionales, y de una organización social y laboral que hasta el presente ha venido protagonizando la vida de los sectores portadores y consumidores de una forma particular de cultura; es decir, la Cultura Popular.

Creemos que valorando lo propio, lo vernáculo, lo más inmediato y cercano, es como se forman ciudadanos universales, umbilicalmente unidos a sus raíces. Consideramos, en definitiva, que en el actual proceso de concienciación y definición regional los Museos Etnológicos suponen un favorable medio para su desarrollo. Uno de los vehículos que mejor traducen el grado de adscripción y conciencia de pertenencia a una comunidad son, sin género de dudas, los Museos Etnológicos.

El patrimonio etnográfico, fundamentalmente conservado en estos museos, está constituido por aquellas manifestaciones de la vida popular, tradicional, consuetudinaria, cotidiana y festiva en su vertiente tanto material como inmaterial

creadas por los diferentes segmentos sociales, y principalmente por las clases desfavorecidas económicamente, tanto en el pasado como en el presente. Al abarcar el patrimonio etnológico tan amplio campo, se hace necesaria una mínima clasificación y ordenación por categorías culturales (véanse apéndices I y II).

II. EL ESTATUTO DE AUTONOMIA DE EXTREMADURA

En su título preliminar establece que la Comunidad Autónoma tiene entre sus objetivos básicos: «Potenciar las peculiaridades del Pueblo Extremeño y el afianzamiento de la identidad extremeña a través de la investigación, difusión, conocimiento y desarrollo de los valores históricos y culturales del pueblo extremeño en toda su variedad y riqueza» (Art., 6-2 g.). Más adelante, el artículo 12 del título primero manifiesta más explícitamente si cabe: «Corresponde a la Comunidad la defensa y protección de las peculiaridades de su derecho consuetudinario y las culturales, así como el acervo de las costumbres y tradiciones populares de la región, respetando, en todo caso, las variantes locales y comarcales.»

Creemos y partimos, como el legislador, de una afirmación para nosotros incontestable: la existencia de una identidad extremeña fruto de una rica variedad cultural intrarregional. Entendemos la identidad cultural de Extremadura como el resultado de la transformación y adaptación de un pueblo, el extremeño, a su entorno natural y social en el devenir histórico en un proceso de interacción ininterrumpido.

Un Museo Etnológico es el instrumento válido en las obligadas tareas de rescate, protección, investigación y divulgación de las realizaciones de la Cultura del Pueblo, y de sus específicas particularidades.

Conviene recordar, asimismo, que son precisamente aquellas regiones donde existe una fuerte conciencia regional, las que desde hace tiempo vienen preocupándose por todo lo característico y peculiar sobre sus modos de ser, su cultura. La relación entre conciencia regional e interés por la singularidad es de naturaleza dialéctica. La existencia de conciencia regional —construida a partir de los aportes locales y comarcales— induce a conocer los pilares de esa singularidad, al tiempo que el descubrimiento y la divulgación de esas singularidades contribuye a afianzar la conciencia regional.

No debemos olvidar, por otra parte, que junto a Andalucía y Cataluña, Extremadura fue la primera región que inició, hace más de un siglo, los estudios de Etnografía y Folklore en España. De aquellas fechas (1881) parten los primeros intentos por crear Museos de Artes y Costumbres Populares en la región. Los municipios que primeramente se ocuparon en recoger materiales y apilar colecciones fueron los de Jerez de los Caballeros, Burguillos del Cerro y Olivenza. Desde entonces se está pidiendo a las distintas administraciones la creación de museos populares.

Lo más importante de un Museo Etnográfico no es su dimensión conservadora, expositora, científica, pedagógica, sino *el servir de memoria y homenaje a los grupos y las personas que nos antecedieron*, y cuya cultura y maneras de ser se encuentran en proceso acelerado de transformación, sino en peligro de extinción. El museo debiera mostrar lo más representativo de los distintos grupos en función de las clases económicas y sociales por medio de los objetos, útiles, instrumentos, aperos, tecnologías y maquinaria tradicional, enseres domésticos; trajes, fiestas, alimentación, modos de producción; sus sistemas ideológicos, económicos, su relación con el medio físico; los juegos de la infancia; las actividades, prácticas y los oficios de la juventud y adultez; sus aficiones, inquietudes, sus deseos, preocupaciones religiosas; es decir, la vida en las esferas cotidianas, de trabajo, familiar, social, de fiesta, de las generaciones actuales y de las que lucharon para alcanzar hoy el grado de desarrollo y satisfacción material, social y/o espiritual que compartimos.

Un Museo de Artes y Costumbres Populares es un museo del pueblo, de su forma particular de cultura. En él deben estar presentes las producciones que el pueblo genera de forma no institucionalizada; que transmite de generación en generación, de padres a hijos (conocimientos, saberes...). Se ha escrito que el pueblo no tiene cultura; que la única cultura es de élite, la universitaria, la intelectual. Falso. El pueblo a lo largo de su experiencia ha creado objetos, tecnologías, instituciones, formas de diversión y relación que son tan válidas como las transmitidas regladamente. La cultura del pueblo es el Folklore, saber popular, pero no sólo en el estrecho ámbito a que ha sido reducido en ciertos momentos políticos. Este saber popular, fruto de una larga siembra, es el que debe contemplarse en un museo de las características del que venimos exponiendo.

En la actualidad en la región hay creados dos museos etnográficos: el Municipal, de Olivenza (2); y el de Plasencia, dependiente de la Diputación de Cáceres. Y en proceso de gestación, el comarcal de Azuaga. Existe, también, una sección de Etnografía en el arqueológico provincial de Cáceres e intención de fundar otros municipales en la Vera, Almendralejo, Montijo, Mérida y Badajoz. Conocemos, de otro lado, algunas aisladas colecciones: Fuente de Cantos, Piornal, Don Benito, Trujillo, Castilblanco, Tejeda del Tiétar...

III. ESTATUTOS DEL MUSEO

Los estatutos del futuro Museo debieran contemplar, entre otros, los siguientes apartados:

- El patronato.
- El patrimonio y su origen. La propiedad.

(2) En 1991 el presidente de la Junta de Extremadura, señor don Juan Carlos Rodríguez Harra, inauguró el Museo Etnográfico Municipal «González Santana», en Olivenza.

- El régimen Interior:

Departamentos (administrativo, archivo y documentación, medios audiovisuales, catalogación y registro, conservación...).

- Cargos del patronato —simbólicos.
- Funciones del director.
- Personal: administrativo, guía-vigilante, limpieza...
- La categoría de miembros de honor del Museo.
- El régimen económico y el origen de los recursos (presupuestos de la Comunidad Autónoma —Consejo de Educación y Cultura—, otras instituciones públicas y privadas, subvenciones, donaciones particulares, legados, etc.).
- Las salas y dependencias. El edificio.

IV. LA ESTRUCTURA

Existen varias posibilidades a la hora de crear un museo:

1. Que parta de una exposición previa de Artes y Costumbres Populares (materiales y fotografías).
2. Que nazca a partir de alguna colección particular.
3. Que se cree a partir de, por ejemplo, la reconstrucción real de una vivienda, casa tradicional, cuyo eje básico se nuclearizaría en torno a la cocina y, también, en relación con la celebración de una matanza doméstica.
4. Que se piense hacer un museo monográfico, es decir, dedicado exclusivamente a algún aspecto incardinado fuertemente en la cultura extremeña. Podría ser, se nos ocurre, la vida pastoril, la ganadería, la transhumancia, la dehesa, etc.; los diversos tipos, métodos y las prácticas cinegéticas y de pesca; la cocina y la alimentación; las fiestas y los juegos; la viticultura y enología; la cultura olivarera y cerealista; la vida familiar y el ciclo de la vida; la artesanía; la vida en los ríos regionales, etc.
5. Reproducción de las específicas adaptaciones culturales a los diferentes medios naturales y sociales. Las diferencias que encontramos en las diversas subáreas —comarcas— pueden explicarse como adaptaciones particulares.
6. Agrupando los objetos por sus semejanzas formales y conforme a cierta distribución geográfica.

Conforme a principios exclusivamente tipológicos, con independencia de la diferente estructura sociocultural a la que puedan pertenecer los objetos por separado, y con independencia de su cronología y de su continuidad o discontinuidad espaciales.

Se trata, de cualquier forma, de presentar los materiales de modo funcional, contextualizando para transmitir ideas y conceptos, significados. Uno de los criterios de presentación de los objetos relaciona semejanza morfológica con hábitat, unidad ecológica. Otro modo de presentación se basaría en el principio evo-

lutivo, es decir, en los distintos grados de desarrollo o estancamiento de los grupos humanos que pueblan la región, sus etapas históricas representativas.

Otro tipo de exposición sería el que presentara las producciones más basadas en criterios tipológicos y formales que funcionales, etc. Lo ideal, en nuestra opinión, es que el Museo sea de *Etnografía Regional General*; y que cada factor relevante cuente con una sala monográfica independiente.

En última instancia, cada museo debe organizarse en su estructura y servicios dependiendo de la temática expuesta, las finalidades y los objetivos, los ámbitos, el edificio que albergará los materiales, los recursos económicos, de personal y técnicos.

Aparte los espacios dedicados a salas de exposición, es necesario contar con un espacio habilitado para administración, archivo y documentación, sala de medios audiovisuales, servicios y depósito. Sería conveniente contar, igualmente, con una sala para realizar actividades pedagógicas, profesionales, de restauración, etc. En ella podrían combinarse las actividades tanto de mantenimiento de los materiales como de enseñanzas de los procesos de fabricación de artesanías; muestras de degustación culinaria y concursos de cocina tradicional; exhibición de música y bailes populares —grupos folklóricos...—; jornadas, congresos; taller de restauración, etc.

Lo que nos parece absolutamente necesario es que los objetos expuestos, previa catalogación, se coloquen interrelacionados, transmitiendo el sentido funcional y de conjunto que tienen o tuvieron. Es decir, no interesan los útiles por separado, aisladamente.

Los museos etnográficos tienden cada vez más a exponer conjuntos funcionales de piezas tratando de transmitir una idea global, correcta y clara, de los conceptos, procesos y mecanismos culturales tanto presentes como históricos.

Una función que le resulta propia a los museos etnológicos es la de ayudar a conservar, transmitir, y en su caso potenciar, las tradiciones populares, fiestas, giras campestres, romerías, bailes, ritos, juegos, indumentaria, devociones, gastronomía, etc., de las sociedades donde están imbricados.

Sin perder nunca la conexión con el marco sociocultural, un museo no debe ser un batiburrillo de objetos descontextualizados, hay que enfatizar en el hecho de que los materiales recogidos, y expuestos posteriormente, deben ser representativos, tradicionales. Entre otras, proponemos las siguientes esferas que han de contemplarse si se establece el sistema de salas monográficas. Cualesquiera de las que ahora enumeramos pueden ser sustituidas por otras más significativas:

1. La vivienda. La cocina popular y la matanza.
2. Vida pastoril. La dehesa. El queso.
3. Vida agropecuaria.
4. El regadío.
5. Las industrias vitivinícolas y olivarera.
6. El corcho.
7. La vida ribereña: el Tajo y el Guadiana. Los pantanos.

8. La caza y la pesca. La economía de subsistencia. La recolección y el aprovechamiento de los recursos naturales.
9. Los medios de transporte tradicionales. Vehículos y métodos. Artilugios.
10. Los oficios y las artesanías tradicionales.
11. La alimentación.
12. El tiempo festivo.
13. La escuela. El juego. El ciclo de la vida.
14. La industria textil. La indumentaria popular.
15. La religiosidad popular.
16. Música, danza y teatros populares.
17. El carnaval. Las máscaras y los disfraces y artefactos.
18. Tecnologías tradicionales y maquinaria popular.
19. La vida fronteriza.

Un material que enriquece el museo y los objetos expuestos son las fotografías, tanto actuales como antiguas.

V. FUNCIONES DEL MUSEO Y FUNCIONES DEL DIRECTOR

I. Funciones del Museo

- Conservación del patrimonio etnológico.
- De trabajo de campo y labor investigadora.
- Registro y documentación.
- Custodia, conservación y exposición.
- Sala de reserva —almacén—.
- Bibliografía, archivo y laboratorio.
- Talleres y servicios de mantenimiento, restauración y vigilancia.
- Servicio pedagógico, de difusión y de publicación.
- Comisión de valoración y adquisiciones.
- Sección de medios audiovisuales.

En síntesis, museográficas, de investigación, recuperación, didáctico-pedagógicas, potenciar la vida social y cultural de la región, fortalecer el estatus cultural de la Comunidad Autónoma, etc. Pero el museo también es un eficaz instrumento para valorar lo propio, y, por tanto, un medio para crear o fortalecer la conciencia de pertenencia a una colectividad precisa.

2. Funciones del director

- Entre otras, las funciones del director pueden sintetizarse en las siguientes:
- Si se establece un patronato, hacer que se cumplan sus acuerdos en el caso, claro es, que se le otorgue poderes reales.

- Rescatar, recibir, clasificar y conservar los objetos y bienes ingresados.
- Protección, recolección, adquisición, conservación de los bienes del museo.
- Inventario y catalogación.
- Investigación.
- Coordinar las actuaciones de los departamentos.
- Presentar anualmente una Memoria de las actividades del Museo.
- Asistir a las reuniones del patronato en su caso.
- Redactar el anteproyecto de presupuesto anual.
- Política interior del Museo.
- Estructurar las salas y organizar la estructura del edificio.
- Ciclo de actividades.

VI. DEPARTAMENTOS

I. Archivo y Documentación

Debe registrar dos tipos de materiales documentales: la documentación que complementa la información que transmite el propio objeto, y la documentación gráfica del tipo de fotografías, grabados, ilustraciones, postales, dibujos, cuadros, etc.

Es decir, este apartado contemplaría tanto la documentación histórica como la que genera el trabajo de campo durante el desarrollo del método etnográfico y en la recogida y clasificación de los materiales. Las fuentes documentales básicas son, en consecuencia, archivísticas, de hemeroteca, el trabajo sobre el terreno y los testimonios dispersos o en colecciones, orales, impresas, gráficas y cartográficas, que ayudan a perfilar la identidad cultural de los materiales y sus contextos.

Un capítulo importante es el de *cartografía* y *planimetría*. Mediante los mapas se sitúan y localizan cortijos, casas de campo, molinos, batanes, pozos de nieve, etc. y se puede distinguir la distribución de las propiedades e incluso realizar la geografía de los cultivos.

El Archivo es el lugar indicado para depositar y clasificar los materiales obtenidos en las entrevistas y mediante las encuestas de campo.

2. Medios Audiovisuales

La cámara de vídeo, la fotográfica, la grabadora y el proyector, son medios técnicos fundamentales en la labor de museografía etnográfica.

Este apartado debiera comprender:

VIDEOTECA	<ul style="list-style-type: none"> • Filmes etnográficos. • Filmes histórico-etnográficos. • Vídeos.
FONOTECA	<ul style="list-style-type: none"> • Discografía. • Cassetes. • Sección de tradición oral: cuentos, canciones, romances, juegos... • Cintas trabajo de campo: <ul style="list-style-type: none"> — De informantes. — De entrevistas. Temas.
FOTOGRAFIA	<ul style="list-style-type: none"> • Colecciones antiguas y modernas. • Confección de diaporamas.

Uno de los principales objetivos a alcanzar dentro de la filmografía etnográfica será el rodar las distintas actividades y prácticas agrarias y pastoriles no ya sólo por ciclos naturales, estaciones, sino también por tipos de cultivos y especies ganaderas.

3. Biblioteca

Una biblioteca especializada es la herramienta fundamental en la tarea de investigación.

Tres secciones: una, teoría y método Antropológico, Etnología, Etnografía, y sobre Artes y Costumbres Populares y estudios de Cultura Popular-Tradicional. Otra, especializada en bibliografía sobre Museografía etnográfica. Y una tercera, sobre Extremadura en general (aspectos culturales, socioeconómicos, geográficos, comarcales, etc.) y sobre cuestiones particulares (Etnografía Regional).

VII. PROCEDENCIA DE LOS MATERIALES

El rescate del patrimonio etnográfico puede realizarse mediante las siguientes vías:

1. Adquisición de colecciones (compra a anticuarios, chamarileros, particulares).

2. Recoger *in situ* cuando se ejecuta el trabajo de campo. (Se pueden confeccionar unas octavillas en las que se pida la colaboración popular) (3).

(3) Este sistema, combinado con otras técnicas, se ha experimentado en el Museo de Olivenza, y particularmente en el Museo Etnográfico Comarcal de la Sierra y la Campiña Sur (Azuaga). Tres mil piezas, de los fondos del museo de Azuaga, proceden de la donación y la cesión temporal que han hecho sus vecinos y las gentes de la comarca.

3. Donaciones. Legados.
4. Cesiones de Artesanos.
5. Intercambio de materiales.

Como la cultura material en sí misma apenas nos transmite información, y dado que no se produce por generación espontánea, es conveniente que recojamos información, oral y escrita, de los sistemas ideológicos, económicos, ecológicos, culturales, de organización social, etc., donde se genera.

VIII. LOS RECURSOS

1. Presupuestarios (económicos y de servicios).
2. Humanos.
3. Materiales: (edificio, medios técnicos, paneles, vitrinas...).

IX. PERSONAL DE GESTION Y VIGILANCIA

1. Un director-conservador. Técnico: (etnógrafo, etnólogo o antropólogo experto en etnografía regional).
2. Conserje.
3. Guía-vigilante. O, en su defecto, animador sociocultural.

X. UN PLAN DE ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS

Aparte las propias y regulares:

1. Muestras de colecciones particulares o de materiales de otros museos.
2. Muestras de fotografías modernas y antiguas... (En la región existen colecciones como las de Garrorena, Vidarte y otras.)
3. Construcción de planos y mapas de distribución de los elementos y rasgos culturales propios de la Comunidad: (vías pecuarias, costumbres, leyendas, aperos de labranza, arados, instrumentos, indumentaria, gastronomía, arquitectura tradicional, hornos, batanes, telares, fraguas, lagares, tornos, martinetes; mapas de distribución de edificaciones religiosas; molinos de aceite, harineros; de los cultivos, etc.). Elaboración de mapas etnolingüísticos; de comunicaciones tradicionales y cañadas, cordeles, etc.
4. Conferencias, mesas redondas, tertulias...
5. Proyección de audiovisuales y diaporamas.
6. Actividades en vivo (prácticas).
7. Actividades específicas según las fechas rituales: en tiempo de la caza y la pesca, actividades o muestras con ellas relacionadas; en las fiestas, aspectos

con ellas relacionados. Por ejemplo, en Carnaval, exposición de caretas, disfraces, máscaras, etc.

8. Tertulias con personajes populares y mayores de la región. (Reconstrucción oral de la Historia reciente de la población.)

9. Grabación en vídeo de todos los aspectos representativos de la cultura popular y tradicional de la Comunidad Autónoma: aspectos cotidianos, sociales, domésticos, festivos, laborales, etc. Asimismo, filmación de los mercados, mercadillos, círculos, casinos, tabernas, bares, tiendas, peluquerías, etc. Y también de los oficios a extinguir (o extinguidos): pregonero, carbonero, afilador, artesanos, etc.

APENDICE I

SISTEMA CLASIFICATORIO

I. ERGOLOGIA o Subsistema INFRAESTRUCTURAL (Cultura Material, subsistemas tecnoambientales, ecológicos, económicos...)

Técnicas de Adquisición

- Recolección.
- Caza.
- Pesca.
- Ganadería.
- Animales de corral.
- Agricultura.
- Minería.

(En algunos de estos epígrafes hay que contemplar a su vez: 1. Productos y especies. 2. Instrumentos y trampas utilizados. 3. Técnicas. 4. Economía. 5. Animales auxiliares. 6. Ciclo vital. 7. Animales de silla, tiro y carga. 8. Perros. 9. Distribución. 10. Recolección.)

Técnicas de Consumo

- Alimentos: relación y técnicas de preparación.
- Bebidas y estimulantes: preparación, ingestión (bebidas alcohólicas, estimulantes, refrescantes, no alcohólicas, curativas y medicinales, drogas...).
- Vestido, higiene y adorno: distinguir por sexos, edades, clases sociales, fiesta y faena, según el material, la manufactura, etc.

Técnicas de Transformación

- Cantería.
- Fundición y forja.
- Cestería.
- Tejidos.
- Latón.
- Cordelería, redes y esteras.
- Piel, palo y lana.
- Cerámica, corcho, orfebrería, carpintería, bordado, enea, etc.
- Otras industrias: derivadas del olivo, alcohólicas —fábrica de vinos y licores, alcoholes—, fabricación de pan...

(Estos epígrafes incluyen: 1. Materias primas. 2. Instrumentos. 3. Técnicas. 4. Economía. 5. Edificaciones. 6. Industrias relacionadas. 7. División del trabajo...).

Habitación. La Vivienda

A. En los Núcleos Urbanos: Dentro del pueblo.

1. Construcciones para el hombre (vivienda, tipos de materiales, técnica, decoración, conservación, tipos, distribución de los espacios, instalaciones, mobiliario y ajuar).

- Edificios y servicios públicos: religiosos, escuelas, casa cuartel de la Guardia Civil, matadero, teatros, casinos, mercado, comedores, bares, tabernas, tascas, bodegas, hospital, cementerio, plazas, parques, fuentes, lavaderos, abrevaderos, pilares...

- Edificios comerciales: comestibles, tiendas, carnicerías, pescaderías, panaderías, droguerías, tejidos, mercería, carbonería, confitería, quioscos, bares, estancos, fondas, posadas, ventas...

- Edificios recreativos y culturales: casinos, bibliotecas, cines, futbolines y billares.

- Edificios bancarios.

- Edificios industriales: herrerías, carpinterías, talleres, hojalatería, fábricas e industrias, molinos, aceites y jabones, hielo, hornos de pan, lagares y bodegas, chacina...

2. Construcciones para animales. (Materiales, técnicas y tipos: para productos agrícolas —graneros y silos, pajares, leñeras y carboneras, bodegas...); para instrumentos agrícolas: aperos, vehículos.

B. Habitación en el campo.

1. Construcciones para el hombre (materiales, técnica, decoración, conservación, reparación...).

- Tipos de vivienda: según materiales (permanentes).

- Chozas/os.

- Mixtas.
- Cortijos. Quintas.
- Haciendas.

De temporada:

- Para faenas agrícolas.
- Para faenas ganaderas.
- Caza y pesca.
- Veraneo.

2. Construcciones para los animales (materiales, técnica, tipos —según animales—: caballerizas, establos, porquerizas, cebaderos, gallineros, cobertizos, conejeras —de superficie o subterráneo— palomares, perreras, picaderos, cerrados y tentaderos, tinados, apriscos, cabrerizos, abrevaderos...

3. Construcciones para depósitos y almacenamiento...

4. Otras construcciones (materiales, técnica, tipos según función: era, pozo, noria, hornos, molinos...).

Transporte

A. Humano.

- Método: carga, tracción...
- Instrumentos.

B. Animal.

- Método: carga, tracción según animal, arrastre... Con silla (para personas).
- Instrumentos (para cargar, portear y auxiliares: pala, serones, angarillas, sacos, aparejos, albardas, sillas, yugos, látigo, calzados, manta, campanilla...).

C. Tracción mecánica.

- Vehículos: tipos y conservación...
- Instrumentos para cargarlos.
- Conservación y reparación.

D. Navegación.

- Según el medio (fluvial o marítima).
- Métodos (remo, vela, motor, por arrastre desde tierra, con pértiga...).
- Tipo de embarcaciones (balsas, barcas, botes, piragüas).
- Instrumentos, materiales, conservación...

E. Vías de comunicación.

- Relación: sendas, veredas, caminos, carreteras, puentes, puertos, cordeles, cañadas..., pistas...

- Tipos:

- Según el material.

- Según su uso: personas, animales, vehículos.

- Técnicas de construcción, reparación, conservación...

F. Medios de comunicación: (Entre el pueblo y la capital; entre el pueblo y

los pueblos vecinos; entre el pueblo y las fincas del término; entre las fincas; dentro del pueblo.)

II. ETNOGRAFIA SOCIOLOGICA (Estructura sociopolítica)

I. La Familia

- A. Matrimonio:
 - 1. Cortejo.
 - 2. Noviazgo.
 - 3. Boda y luna de miel.
- B. Otras formas de matrimonio:
 - 1. Matrimonios secundarios (entre viudos/as).
 - 2. Matrimonio por poderes.
 - 3. Matrimonios en intercambio.
 - 4. Uniones.
- C. Familia nuclear.
 - 1. Residencia (neolocal, patrilocal, matrilocal...).
 - 2. Actividades propias del marido, la esposa, los hijos...
 - 3. Actividades de la familia en conjunto: económicas, sociales, religiosas...
 - 4. Relaciones entre los esposos.
 - 5. Relaciones entre padres e hijos.
 - 6. Relaciones entre hermanos
 - 7. Relaciones de la familia con la comunidad, patrones de conducta, apodosos...
- D. El parentesco y la parentela.
 - 1. Concepción y alcance del parentesco.
 - 2. Patrones de conducta.
 - 3. Parentesco espiritual y patrones de conducta.
 - Padrinazgo.
 - Compadrazgo.
 - Razones que determinan la elección, importancia social.
- E. Estructura social.
 - 1. Estatus del individuo (según sexo, edad, clase social, profesión, cargo, cualidades humanas, tradición familiar, nacimiento, tipos humanos...).
 - 2. El grupo:
 - Determinación de los grupos (según sexo, edad, bienes económicos, profesión, aficiones, vecindad, pandilla, asociaciones...).
 - Relaciones de los grupos.
 - Estratificación social: definición de las clases, conciencia de clases...
 - Delimitación de las clases según: ocupación, riqueza, residencia, vivienda,

ajuar, actividades no profesionales, diversiones y lugar de reunión, vestido, comida y bebida, medios de transporte, nivel de instrucción, religiosidad...

- Movilidad social y relaciones entre las clases.
- Relaciones del pueblo con comunidades vecinas.

F. El ciclo vital.

1. Medidas para evitar la descendencia.

2. La concepción.

3. El embarazo.

4. El nacimiento (según sexo).

- El parto.

- El bautizo.

- Cuidado del niño en el primer año.

5. Infancia (según sexo y clase social).

- Educación.

- Vida social (amistades, pandillas, juegos...).

- Vida antisocial:

- Riñas y peleas.

- El niño retraído.

- El niño antisocial.

- Vida sexual.

6. Pubertad.

7. Juventud.

8. Matrimonio.

9. Solterones (según sexo...).

10. Viudos (según sexo...).

11. La ancianidad.

12. Enfermedades y accidentes.

13. La muerte: tipos, agonía y fallecimiento, preparación del cadáver, la vela del cadáver, traslado y entierro, el cortejo, el funeral, la tumba y la lápida, el duelo, el luto...

G. El ciclo diario (sucesión de las actividades ordinarias de un día típico).

1. Niños.

2. Adultos.

3. La mujer en la casa (madre e hijas adultas).

4. Rutina diaria de los ancianos.

5. Rutina del día de fiesta.

H. Orden social.

1. Delitos y sanciones.

I. Etiqueta y reglas de hospitalidad (según sexo, edad y rango).

1. Saludos y reverencias.

2. Fórmulas y tratamientos.

3. Etiqueta de la mesa.

4. Etiqueta del vestir.

5. Etiqueta en la Iglesia y otros lugares públicos.
6. Cortesía especial según sexo, edad y rango.
7. Normas de decencia y pudor en las funciones fisiológicas y en las conversaciones.
8. Hospitalidad.
- J. El trabajo y la propiedad.
 1. Abundancia o escasez de trabajo: el paro, la emigración.
 2. Concepto sobre la dignidad del trabajo.
 3. Condiciones de trabajo.
 4. Relaciones entre patrones y trabajadores.
 5. Propiedad de la tierra: latifundio, minifundio; concepto y valor social de la propiedad de la tierra.

En este capítulo, aunque como epígrafe aparte, con personalidad propia puede contemplarse La Escuela.

II. La Escuela

1. Elementos materiales:
 - Mobiliario del aula.
 - Mobiliario del profesor.
 - Mobiliario del alumno.
2. Elementos didácticos:
 - Material impreso (libros, cuadernos, el Rayas...).
 - Material de escritorio.
 - Material complementario (mapas, globos terráqueos, caledoscopios, modelos anatómicos...).
 - Material disciplinario (palmetas, chascas, orejones, campanillas...).
 - Material administrativo (diplosmas, orlas, certificaciones, calificaciones...).
 - Indumentaria (guardapolvos, babis, uniformes...).
3. Elementos lúdicos:

JUEGOS

 - Masculinos/femeninos/mixtos.
 - Con materiales/sin materiales.
 - Con canciones/sin canciones.
 - Al aire libre/bajo techo.
 - Según las estaciones, edades, sexos.

JUGUETES

 - De fabricación propia/adquiridos en el comercio.
 - Estructura simple/estructura compleja.
 - Masculinos/femeninos/mixtos.

TRUCOS Y BROMAS

 - Formas de copiar, etc.

III. ANIMOLOGIA (Superestructura, sistema ideológico, de valores, creencias, cosmovisión)

- A. Artes mayores de carácter popular.
 - 1. Arquitectura: santuarios, ermitas...
 - 2. Escultura: devociones.
 - 3. Pintura: murales, exvotos...
 - 4. Objetos-promesas.
- B. Música.
 - 1. Música instrumental: descripción de instrumentos populares, música religiosa —Navidad, Semana Santa, fúnebre, en honor del patrón—; música profana; orquestas, bandas, chirigotas...
 - 2. Música vocal:
 - a) Religiosa: villancicos, saetas, cantos marianos, auroros, albricias, alboradas...
 - b) Profana: de cuna, infantil, de juegos, de trabajo, de amor —serenatas de boda—...
 - c) Cante flamenco y otras especialidades.
- C. Danza: nombre, descripción, estilo, técnica, acompañamiento musical, vestuario y adorno, número de ejecutantes, sexo, edad y estatus social, ocasiones y significados.
- D. Literatura oral.
 - 1. Cuentos.
 - 2. Leyendas y tradiciones.
 - 3. Poesía popular y religiosa.
 - 4. Compositores en prosa y verso para representar.
 - 5. Dichos, refranes, idiotismos, acertijos, chascarrillos propios del lugar.
 - 6. Pregones:
 - Oficiales.
 - De ventas.
- E. Fiestas y ferias.
 - 1. Fiestas y ferias anuales...
 - 2. Romerías...

Ciencias

- A. Matemáticas.
 - 1. Sistemas para medir (distancia, tiempo, superficie, volumen...). Unidades populares/métodos e instrumentos.
 - 2. Sistema para pesar.
 - 3. Sistemas para contar.
- B. Herbolaria aplicada a la medicina.

1. Relación de hierbas.
2. Aspectos científico (poder curativo...).
3. Aspecto social (actitud de la comunidad, el médico, el farmacéutico...).
- C. Medicina popular (la medicina basada en creencias falsas).
 1. Enfermedades.
 2. Medicinas preventivas.
 3. Provesa de la enfermedad (nombre popular y científico, diagnóstico casero, cura, alimentación y dieta...).
 4. Accidentes.

Creencias

- A. Creencias, prácticas y ritual en relación con:
 1. Agricultura.
 2. Caza.
 3. Pesca.
 4. Ganadería y animales domésticos.
 5. Alimentos y bebidas.
 6. Fuerzas y fenómenos de la naturaleza (lluvia, granizo, helada, nieve, tormenta, rayo, trueno, terremoto, huracán).
 7. Fuego/agua.
 8. Árboles y plantas.
 9. Astros.
 10. Accidentes geográficos.
 11. Sueños.
 12. Calendario (fechas).
 13. Números.
 14. Ciclo vital: concepción, embarazo y parto; crianza; pubertad, noviazgo y casamiento; matrimonio; vida sexual; vejez; enfermedad y accidente; muerte.
 15. El más allá.
 16. Buena suerte/mala suerte.
 17. Predicción del futuro.
- B. Hechiceros, magos, curanderos, adivinos, brujos, sabias.
 1. Tipos humanos.
 2. Actitud social.

IV. Religión católica

- A. Manifestaciones auténticas.
 1. Prácticas religiosas (misa, confesión, comunión, rosario parroquial, sep-

tenarios, novenarios, rosario en familia, vinculación a cofradías y otras asociaciones religiosas, actividades apostólicas, de caridad...).

2. Promesas, exvotos, hábitos, etc.

3. Contribución personal de los fieles: trabajo, dinero, especie.

4. Festividades (aspectos folklóricos...).

B. Manifestaciones adulteradas (creencias y prácticas supersticiosas con respecto a:

1. Dios.

2. La Virgen.

3. Los Santos.

C. Manifestaciones negativas o contrarias a la religión:

1. Actitudes negativas: incumplimiento consciente de ayunos, abstinencia y otras normas.

2. Ignorantes, indiferentes, ateos.

3. Actitudes contra la religión: anticlericalismo, blasfemia, juramentos, maldiciones, actos sacrílegos, irreverentes...

D. Religión y sociedad.

1. Actitud del niño ante la religión.

2. Actitud de la mujer: soltera, casada, viuda...

3. Actitud del hombre.

4. La religión y el prestigio social.

APENDICE II

A. EL ASENTAMIENTO HUMANO

I. El Ambito

- La meteorología popular: refranes, proverbios, etc., sobre el tiempo. Las cañañuelas y la canícula (predicción popular de tiempo).

- La naturaleza mineral: rastros de la actividad minera, de canteras; vestigios de explotaciones antiguas...

- La naturaleza vegetal: mapas botánicos sobre la distribución de las especies silvestres, los bosques, la flora, los pantanos, las corrientes de agua, el agua estancada —charcas, albuernas, etc.—. Los recursos vegetales, las rozas, la transformación del carbón de madera; los tipos de paisaje...

Las flores populares, la medicina tradicional, la recolección de especies silvestres...

- La naturaleza animal: mapas zoólicas, la fauna popular; narraciones sobre lobos, zorros, víboras, alicantes, etc.

- Los itinerarios y la repartición humana del espacio. Senderos, caminos, itinerarios de trashumancia, cañadas, cordeles, caminos de cabra, de herradura... Los calvarios, las cruces indicadoras de antiguos límites del territorio, mojones, mapas históricos...

II. El Hábitat

- Los tipos de aglomeraciones. Fotos aéreas de pueblos concentrados o dispersos, de sus aldeas, de casas aisladas o agrupadas en el campo, de las fincas en el territorio del término municipal, con los caminos que conducen a las distintas parcelas, cortijos, casas de campo... Construcciones antiguas y formas de delimitar la propiedad —chumberas, alambres, árboles, piedras, etc.—. Casas de pastores...
- Los límites culturales de los tipos de vivienda y de los materiales de construcción; algunos planos-tipo de casa...

B. LA EXPLORACION DE LOS RECURSOS NATURALES

III. La Agricultura y la Ganadería

- Las especies vegetales cultivadas; su introducción su origen —cereales, leguminosas, árboles frutales—. Documentos antiguos y narraciones de viajeros sobre la agricultura. Los utensilios agrícolas tradicionales y las distintas maneras de cultivar. (Fuentes museográficas.) El calendario agrícola: proverbios y refranes...
 - La primera transformación de los productos agrícolas: molinos, prensas, barricas, toneles, tenerías, etc. Charcos para el cáñamo...
 - Las especies animales domésticas: su historia, su descripción, la formación de razas locales... Arte veterinario popular. Proverbios, consejas, refranes sobre los animales, la reproducción, las enfermedades, los cuidados...
 - La primera transformación de los productos animales: el cuero, la lana, el queso. Utensilios para la fabricación de los quesos, estancias para la conservación. (Fuentes iconográficas y museográficas.) La carne, la mantequilla, los moldes de mantequilla, su decoración...
 - Las ferias y los mercados: mapas de ferias, calendario, postales antiguas. Las minas...

IV. La Alimentación

- La preparación de los alimentos. Matanza del cerdo: el rito, los productos, los útiles, la distribución. Hacer el pan tradicional de horno de leña: variedades locales, pasteles, dulcería, repostería... Proverbios y refranes.

- La cocción y los instrumentos de cocción: las chimeneas, los hogares, los asadores, morillos, calderos, las llares...
 - La conservación, la despensa, alacenas, las orzas, las tinajas, las tacas, aguaderas...
 - La nutrición. Los platos, las cucharas. La mesa, las sillas. Los menús (diario, fin de semana, fiesta, onomástica, aniversarios, ciclo de la vida...), las recetas —los antiguos recetarios—, la cocina local y comarcal...
- (Para todo este capítulo fuentes iconográficas y museográficas. Textos de recetarios).

C. LAS TECNICAS DE TRANSFORMACION Y DE COMERCIALIZACION

V. La Transformación

- Rastros de antigua siderurgia y metalurgia. Textos de herreros. Hornos y horneros. Martinetes, herradores y cerrajeros, armeros. Arsenales.
- Alfarería, tejería. Las tierras, los hornos: instalaciones alfareras, signos, marcas, producción. Fábricas de loza...
- Leñerías, carpintería de obra, carpintería de trabajo.
- Tejedores, cordeleros, zurradores, curtidores, batanes. (Fuentes museográficas, iconográficas y de archivo.).

D. LA ORGANIZACION DE LOS OFICIOS Y LA COMERCIALIZACION

- Las Corporaciones. Localización de los gremios. Cofradías especializadas.
- Los mercados semanales, anuales (callejeros). Las tiendas tradicionales (zapaterías, ultramarinos, sastre, carniceros, especieros, de drogueros, barnerías...). La decoración de las tiendas. La historia de los cafés, bares, tascas, bodegas, tabernas, ventas, mesones, figones: su función social, política... Correos, los bancos. Imágenes antiguas de tiendas, bares. Los carruajes, las diligencias, los simones, serrés, carros, volquetes, tartanas, berlinas...

E. SIMBOLOGIA Y ESTRATIFICACION SOCIAL

VI. Formas de Sociabilidad y de Organización Social

- Ciclo de la vida individual y ritos de pasaje.
- Parentesco y organización social.

- La organización sociopolítica a nivel municipal.
- Las asociaciones voluntarias: cofradías, peñas, vecinos, pandillas, los círculos recreativos, de diversión, los casinos, liceos de artesanos, centros obreros, círculos de labradores, mercantiles, etc.

VII. Casa, Vestido y Estratificación Social

- La casa: la arquitectura interior, la organización del espacio doméstico, el mobiliario... enseres, ajuares...
- Los trajes impropriadamente llamados regionales, los locales —según el tiempo, la clase social, la actividad, el sexo...—. (Iconografía, estampas, fotografías antiguas, láminas, álbumes). Los peinados, los moños, el aderezo...
- Los trajes de fiesta y los trajes de faena. Uniformes y atuendos profesionales.
- La separación de los sexos, las edades, las clases marcadas por el vestido.

VIII. Santuarios, Santos y Peregrinaciones

- El espacio sagrado: las iglesias y cementerios. Las cruces. Los Cristos y los santos. Diferentes estatus de los santos. Estatuillas, cuadros.
- La especialización de los santos, sus atributos, sus funciones profesionales o terapéuticas. Textos, exvotos, promesas.
- Estandartes de cofradías y otros bienes materiales...
- Los itinerarios de peregrinaciones, procesiones, las reliquias.
- La localización de abadías, monasterios, conventos, casas de Ordenes Religiosas...
- La mitología popular: leyendas y creencias religiosas: amuletos, talismanes, filacterios...

F. LA EXPRESION

IX. La Lengua y la Literatura Oral

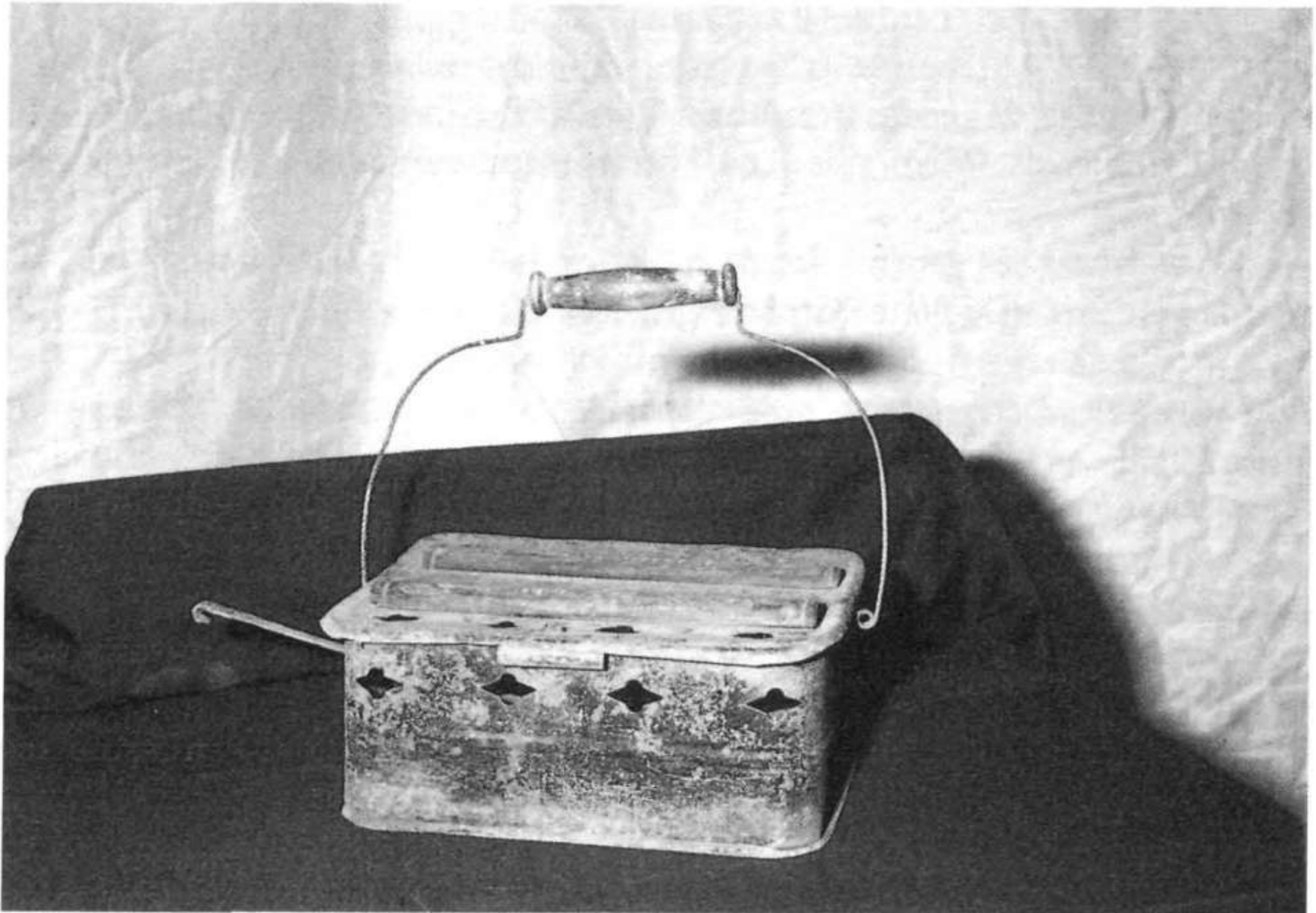
- Pertenencia lingüística. Las lenguas, los dialectos, las hablas locales. La distribución y las fronteras lingüísticas.
- Atlas etnolingüísticos.
- La cultura popular: gesticulación, anécdotas, poesía popular, dichos. Proverbios y refranes.
- Los cuentos y la literatura narrativa: tipos y su dispersión (mapas).
- Las leyendas profanas: tipos, dispersión, versiones...

X. La Música, el Teatro y la Danza

- Repertorio de géneros, temas y formas de la comarca. Modalidades de ejecución, grupos de intérpretes. Los instrumentos musicales y su distribución geográfica.
 - Las danzas, los géneros, los pasos, las circunstancias en las que se baila, los grupos de danza. (Documentos iconográficos.)
 - Areas de repartición de los géneros. Influencias.
 - Las fiestas, ceremonias, procesiones: fecha, organización, temática, signos y mascaradas o disfraces, hogueras de Nochebuena...
 - Los juegos: destreza, fuerza, puntería, habilidad... Las competiciones...
 - El teatro popular: pastorales, autos sacramentales, de reyes magos, belenes...



Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).



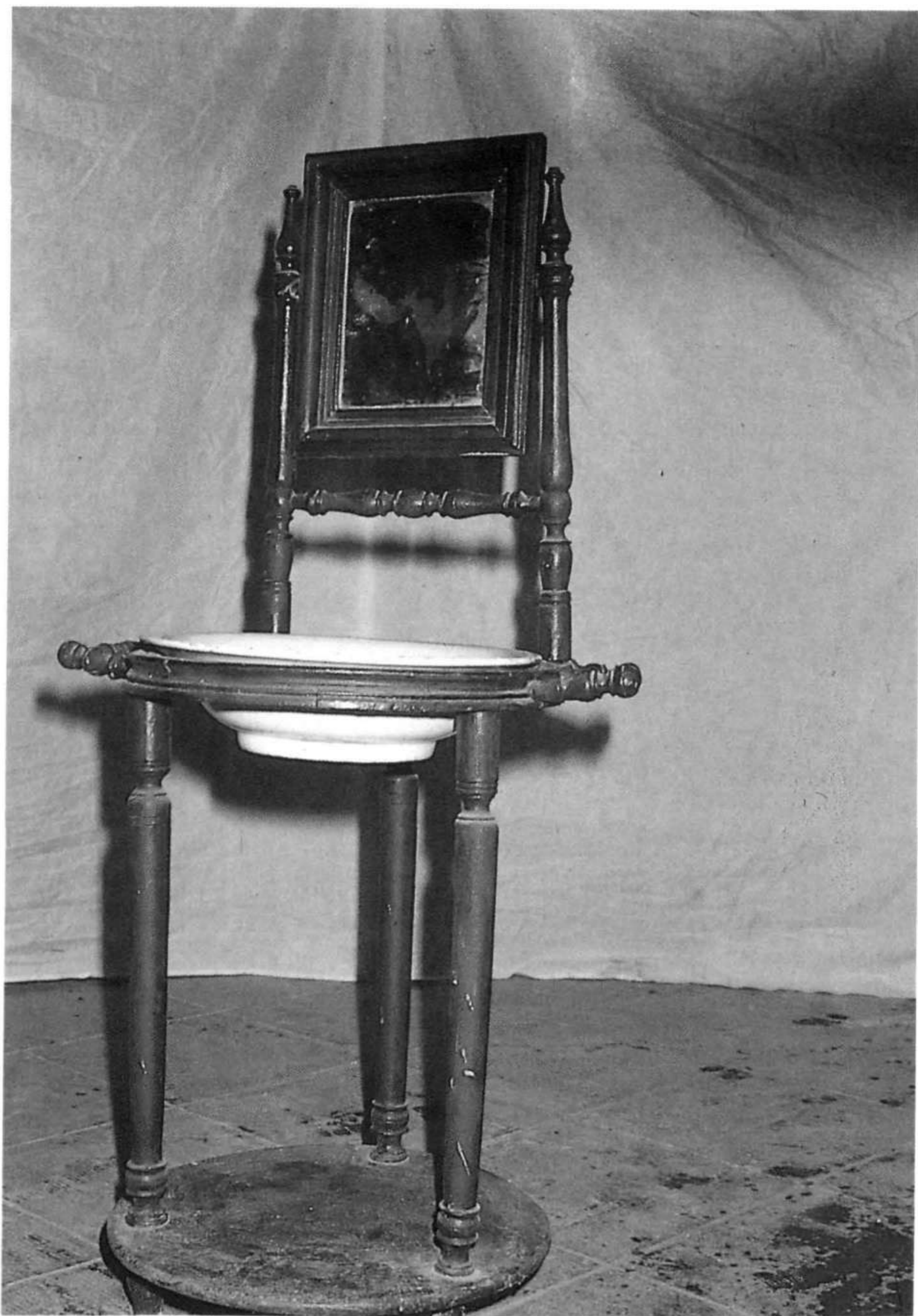
Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).



Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).



Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).



Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).



Museo Etnográfico Comarcal (Azuaga).

MUSEO

LUIS DE HOYOS SAINZ. FUNDADOR DEL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL

Carmen Ortiz García
C.S.I.C., Madrid

RESEÑA BIOGRAFICA DE LUIS DE HOYOS

Luis de Hoyos Sáinz nació en Madrid el 21 de junio de 1868, hijo único del matrimonio formado por Miguel Hoyos Gutiérrez —natural de Matamorosa (Reinosa, Cantabria) y establecido en Madrid, en el sector del comercio de ultramarinos— y María Sáinz y Saiz, nacida en el mismo pueblo y hermana del conocido pintor campurriano Casimiro Sáinz.

Después de seguir sus primeros estudios en colegios privados, Luis de Hoyos cursa el bachillerato en el Instituto del Cardenal Cisneros. Tras un primer intento de seguir la carrera de Ingeniero Agrónomo, se decide por la de Ciencias, licenciándose en la Sección de Naturales en la Universidad Central de Madrid en 1890. A continuación inicia estudios de Derecho, que termina en 1893. Su paso por la Facultad de Ciencias coincide con un momento de renovación de la Universidad y con la presencia en ella de naturalistas destacados, caracterizados por sus ideas científicas y políticas progresistas (1). Entre los profesores, son I. Bolívar y F. Quiroga con los que mantiene contactos más estrechos. A su primera vocación agronómica (que mantendrá a lo largo de toda su vida) se une en estos años la afición por la Geología (sobre la que también aparecen algunos trabajos en su bibliografía, referidos a la comarca de la que era oriundo). Pero, ya en esta época, Hoyos se decanta definitivamente hacia la materia a la que dedicará todo su esfuerzo como investigador: la Antropología.

En 1885 comienza a asistir a la Cátedra libre de Antropología que Manuel Antón desempeñaba en la Sección dedicada a la materia que él mismo había creado en el Museo de Ciencias Naturales de Madrid en 1883. Así es como Hoyos entra en relación con el que será su maestro, Antón, y con otros antropólogos de la generación anterior como F. Olóriz y R. Salillas. Allí conoce también a Telesforo de Aranzadi, algo mayor que él, con el que establecerá una intensa colaboración intelectual, además de una estrecha amistad que durará toda su vida. En los últimos años de carrera actúa como ayudante de Antón en la Sección de

(1) Alberto Jiménez Fraud, *Historia de la Universidad española*, Madrid, 1971, p. 396.

Antropología, donde su primer trabajo fue la colaboración en los estudios que éste realizó sobre la Exposición General de Filipinas de 1887 (2). Sus primeras publicaciones en revistas científicas son del mismo año de su licenciatura en Ciencias y consisten en pequeñas notas sobre Antropología, Geología y Prehistoria (1898) (3).

La intención de Hoyos era proseguir con su formación en Antropología y, dada la inexistencia de tales estudios en la universidad española, debe hacerlo en el extranjero. Patrocinado por Antón, consigue una pensión, otorgada por la Diputación de Madrid, que le permite cursar la especialidad en la cátedra de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural de París (donde también había estudiado su maestro) entre 1891 y 1893. La concepción de la Antropología, como historia natural del hombre, de la escuela positivista francesa, iniciada por P. Broca (4), tendrá gran influencia en los antropólogos españoles y en L. de Hoyos, sobre todo en la primera etapa de su trabajo, en la que prima la Antropología física sobre la Etnología y predominan las investigaciones craneométricas, como base para el estudio del hombre hispano, prehistórico y actual, en sus variaciones morfológicas.

Pese a que la inmensa mayoría de su trabajo se centrará en el hombre español, su tesis doctoral se dedica a un tema americano: «Cráneos normales y deformados del Perú». Con este trabajo obtiene Hoyos, en 1895, el título de doctor, siendo la suya la primera tesis presentada en la cátedra de Antropología que se había creado en la Universidad Central de Madrid en 1892 (5).

Entre los trabajos que publica en la última década del siglo XIX, uno de los fundamentales es el realizado con Aranzadi, «Un avance a la Antropología de España», que es la primera síntesis de conjunto sobre la caracterización de los grupos étnicos del país y servirá de base para sucesivos avances y modificaciones llevados a cabo por sus autores y por otros antropólogos (6). Otra obra de colaboración muy importante en este período de cambio de siglos son las *Lecciones de Antropología*, escritas por Aranzadi y Hoyos para los estudiantes de la cátedra de Antón (7). Las *Lecciones* —concebidas como un manual de antropología general, en el que tienen cabida desde las cuestiones acerca del origen del hombre, hasta la etnografía de los pueblos del mundo— muestran claramente la

(2) Ver los artículos sobre antropología de Manuel Antón y Ferrándiz, en *Exposición filipina. Colección de artículos de «El Globo»*, Madrid, 1887.

(3) La bibliografía de L. de Hoyos y una biografía amplia pueden verse en Carmen Ortiz García, *Luis de Hoyos Sáinz y la antropología española*, Madrid, 1987.

(4) Elvira Archiola, «Paul Broca y la antropología positivista francesa», *Asclepio*, XXVIII, 1976, pp. 51-92.

(5) La tesis no fue publicada hasta 1923-1924 en forma de tres memorias en las *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, II, pp. 151-184; III, pp. 3-37 y 185-230.

(6) *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural*, XXI, 1892, pp. 31-101.

(7) La primera edición se publicó en dos volúmenes (1893-1894). La segunda, casi completamente nueva, en cuatro vols. (1899-1900).

visión integrada de las Ciencias Antropológicas que tenían los autores, según la cual el estudio del hombre no se atiene sólo a los caracteres físicos de los grupos, sino también a los variados elementos sociales y culturales que definen su comportamiento.

En 1895 comienza la carrera docente de L. de Hoyos, que no se desarrolló nunca en la materia en cuya investigación estaba especializado. Su primer destino fue como catedrático de Agricultura en el Instituto de Figueras, del que se trasladó al de Toledo en 1898. En los once años (hasta 1909) de permanencia en esta ciudad se dedica prioritariamente a la agricultura, en múltiples facetas: enseñanza, estudio, divulgación e incluso su práctica, de forma que es en este período cuando su vocación de agrónomo se perfila más intensamente.

Dentro de la prolífica personalidad de Hoyos destaca la labor periodística, que se formaliza por primera vez al ser encargado, en 1894, de la crónica científica de la revista *La España Moderna*. En Toledo escribe colaboraciones en los periódicos locales (como continuará haciéndolo siempre en los diarios de Santander y Madrid). Pero, las que le proporcionarán fama como periodista especializado serán sus crónicas agrícolas, que comienza a publicar primero en *El Imparcial*, en 1904, y se continuarán luego con gran éxito en *El Sol*, entre 1917 y 1924 (8). En Toledo se intensifica también su dedicación a la política. Hoyos era, desde su juventud un republicano convencido y había tenido cierta participación política en su época de estudiante, pero es en Toledo donde ocupa por primera vez un cargo, al ser elegido regidor síndico del ayuntamiento en las elecciones municipales de 1903, dentro de la candidatura de Unión Republicana, partido que había contribuido muy activamente a implantar en la provincia. Permaneció en el puesto hasta 1909 y su actuación se centró en la modernización de los servicios públicos dedicados a salubridad e higiene y la introducción de instituciones pedagógicas municipales modernas.

A pesar de su destino «provincial», Hoyos mantiene los contactos con las instituciones científicas establecidas en Madrid y con centros extranjeros. Acude a congresos, como el *IX Congreso Internacional de Higiene y Demografía*, donde presenta, con Aranzadi, una importante memoria (9), origen de otra línea de investigación, la referente a la Demografía, que mantendrá siempre, y no abandona sus trabajos antropológicos. Sin embargo, en 1909 se produce un cambio en su destino docente, con el que se inaugura una nueva etapa en su vida. En ese año se crea, según un proyecto auspiciado por M. B. Cossío y otros institucionistas, la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio y L. de Hoyos es nombrado catedrático de Fisiología e Higiene escolar del nuevo centro (10).

(8) Algunas de las crónicas de *El Sol* se publicaron en forma de libro: *Por la España agrícola. Seis meses de propaganda y defensa de la agricultura española*, Madrid, 1918.

(9) «Interpretación de la nupcialidad, natalidad y fecundidad en España», *IX Congreso Internacional de Higiene y Demografía*, 1900, XII, pp. 55-92.

(10) Antonio Molero y M. del Mar del Pozo (eds.), *Escuela de Estudios Superiores del Magisterio (1909-1932)*, Madrid, 1989.

Recién incorporado a su puesto, emprende un viaje para perfeccionar estudios de Fisiología en Francia y Alemania, entre 1911 y 1913. Durante estos dos años, compagina la asistencia a las cátedras y laboratorios especializados en esa materia, con el seguimiento de cursos de Antropología en el Institut d'Anthropologie de París y en el Volkerskunde Museum de Berlín. Durante esta estancia renueva sus contactos europeos y publica artículos en revistas como *L'Anthropologie*, el *Bulletin de la Société d'Anthropologie* o el *Journal de la Société des Americanistes*. Asimismo, es el delegado de España en el *XIV Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, celebrado en Ginebra en 1912(11).

En la Escuela encontró el ambiente necesario para desarrollar al máximo su capacidad como maestro. Además del desempeño de su cátedra, buena parte de su labor se dedicó a la organización de seminarios en los que los alumnos no sólo aprendían disciplinas que no estaban explícitamente incluidas en los planes de estudio, sino que también se iniciaban en investigaciones individuales, muchas de las cuales culminaban en la realización de sus memorias de fin de carrera (equiparadas a las universitarias). En estos seminarios, junto a la Fisiología, Craneometría, Demografía y Geografía, aparece la Etnografía.

Aunque ya vimos que la Etnología formaba parte, desde el principio, del esquema conceptual de la Antropología manejado por Hoyos, en estas primeras décadas del siglo XX se produce una dedicación intensa a esta disciplina que abarca tanto la investigación individual como toda una serie de iniciativas de organización. Estas comienzan con la creación en la Escuela del Magisterio del *Seminario de Etnografía, Folklore y Artes Populares* en 1914, que mantuvo una gran actividad, produciendo cuestionarios, memorias y colecciones de datos y objetos hasta 1931, en que es suprimida la Escuela. Al pasar Hoyos a ser catedrático en la nueva Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras, traslada el Seminario a la facultad, donde sigue funcionando entre 1933 y 1936.

En los Seminarios Hoyos marcó una serie de líneas de investigación etnográfica, elegidas en función de varios criterios. En primer lugar pensó en aquellos aspectos que, por un lado, era necesario rescatar antes de su segura y pronta desaparición y, por otro, podían ser más sencillos de recoger y de mayor interés para sus alumnos (trajes, medios de transporte, fiestas, arquitectura, alimentación). Pero además, Hoyos concebía sus trabajos etnográficos en función de un objetivo general. Su idea de la unidad de las ciencias antropológicas, concretada en el estudio del hombre hispano, implicaba la definición de áreas homogéneas, conseguida conjuntando la distribución geográfica de ciertos rasgos, ya fueran éstos de índole física (índices cefálicos, talla, demografía, grupos sanguíneos) o cultural (tipos de traje, de utensilios, ritos festivos, etc.).

(11) En las Actas del Congreso aparecen publicadas dos comunicaciones de Hoyos: «Crânes préhistoriques de Sepúlveda (Espagne)» y «Caractères généraux de la 'Crania Hispanica'», *XIV Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, Gêneve, 1914, II, pp. 399-408 y 446-464.

El método seguido para lograr estos objetivos se basaba en la posibilidad de contar con la mayor cantidad posible de datos empíricos, acopiados según un esquema homogéneo y que tuvieran una densidad tal que permitiera la elaboración de análisis regionales, sobre los cuales poder abordar luego la síntesis de alcance nacional. Pensaba que en lo referente a los caracteres morfológicos físicos de los grupos étnicos, habitantes del territorio hispano desde la prehistoria hasta la actualidad, el trabajo estaba avanzado, en parte debido a su propia labor, la de Aranzadi y otros investigadores. En lo relativo a las variedades culturales, faltaba aún mucho que hacer, y a ello se dedicó, ayudado por sus alumnos, a partir de esta segunda década de nuestro siglo.

Hoyos dirigía muy directamente a sus discípulos, proporcionándoles en el Seminario una formación básica en lo que él llamaba «el método etnográfico» y a través de la redacción de cuestionarios que, además de un guión de preguntas, proporcionaban un marco general de referencia acerca de la información que interesaba recoger y una serie de pautas para su elaboración posterior. Este método de acopio indirecto de datos, coherente con los objetivos antro-po-geográficos que informan su estrategia metodológica, proporcionó en estos años un riquísimo caudal de información, utilizado en sus propios trabajos además de en las monografías elaboradas por los alumnos de la Escuela del Magisterio.

Quizá la característica más sobresaliente de la personalidad de L. de Hoyos sea su polifacetismo. En los años que transcurren entre 1914 y 1936 su producción se intensifica al máximo. Su actividad profesional sigue repartiéndose entre la enseñanza, la investigación (antropológica y etnológica fundamentalmente, pero también geográfica, fisiológica, demográfica, etc.), la agronomía, el periodismo y la política. Estas facetas se integran con toda coherencia por una ideología que podríamos calificar como reformista (en el sentido amplio de este término), que impulsa su acción en campos tan diversos. En estos años, desde su vuelta de Europa, se integra, como una personalidad relevante, en el ambiente intelectual y político progresista madrileño. Ocupa cargos técnicos en bastantes iniciativas de la Administración, pero, aunque estos puestos suponían posibilidades de acción política, no cumplían sus expectativas, ya que ambicionaba ser representante parlamentario. En este sentido no tuvo fortuna; fue candidato, y obtuvo el suficiente número de votos, como diputado por Santander en 1916 y elegido senador por la misma provincia en 1923, sin llegar a actuar en las cámaras en ninguna de las dos ocasiones por motivos distintos. Abandonada la militancia en la Unión Republicana, al llegar a Madrid se integró en el Partido Republicano Reformista de Melquíades Álvarez, al que se mantuvo siempre fiel, incluso cuando no estuvo de acuerdo con sus alianzas y connivencias poco claras en los años de la II República. La llegada de ésta supuso, de forma paradójica, cierto alejamiento de Hoyos de la política y, excepto algunos nombramientos —por ejemplo, como miembro de la Comisión Técnica Agraria formada en 1931 con el encargo de preparar la Reforma Agraria—, no obtuvo ningún papel en los sucesivos gobiernos republicanos.

Donde sí se produce una presencia constante de Hoyos es en las instituciones culturales y científicas más importantes de la capital. Es miembro muy activo de la Sociedad Española de Historia Natural, la Sociedad Geográfica y, en 1933, después de varios intentos fallidos, elegido miembro de la Real Academia de Ciencias (aunque no leerá su discurso de entrada hasta 1943). Pero, de entre ellas, mostrará una preferencia notable por el Ateneo de Madrid. En el curso de 1911 a 1912 es nombrado vicepresidente de la Sección de Ciencias Naturales, que presidirá entre 1914 y 1919, siendo bibliotecario en 1918 y 1922. Las actividades antropológicas en el Ateneo habían sido importantes en el último cuarto del siglo XIX, gracias a las iniciativas de M. Antón, R. Salillas, J. Costa y otros. Una de las plasmaciones más importantes fue la organización de la encuesta sobre las costumbres y ritos en torno al ciclo vital del individuo en 1901, en la que Hoyos participó como corresponsal, remitiendo las respuestas al cuestionario referentes a Toledo (12). Siendo Hoyos presidente de la Sección de Ciencias del centro organiza, en 1914 y 1915, unos cursos en los que debían exponerse los fundamentos y conceptos básicos de una serie de disciplinas adscritas a la sección, por los autores españoles más cualificados en cada una. En este ciclo, él mismo se asignó el encargo de ocuparse de la Antropología y la Etnografía, impartiendo esta última materia en colaboración con Aranzadi. Las conferencias tuvieron resonancia y se publicaron en 1917 bajo el título de *Etnografía. Sus bases, métodos y aplicaciones a España* (13). Este libro constituye, como lo habían sido más de veinte años antes las más generales *Lecciones de Antropología*, una de las primeras obras sistemáticas sobre la materia debidas a autores españoles.

Las primeras décadas de este siglo son una etapa de gran actividad en el campo de las ciencias antropológicas en nuestro país. Se consigue consolidar una mínima infraestructura académica, comenzada a fines del XIX, y, por primera vez, se llevan a cabo iniciativas de investigación amplias y bien fundamentadas en el terreno de la Etnografía. En 1910 se crea el Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria, uniendo el antiguo museo antropológico del doctor González de Velasco (cuyo edificio será la sede del nuevo centro), la Sección de Antropología del Museo de Ciencias Naturales y los fondos etnográficos del Museo-Biblioteca

(12) Sobre la historia del Ateneo ver Francisco Villacorta Baños, *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*, Madrid, 1985. Respecto a la Encuesta de 1901 ver: L. de Hoyos, «Un cuestionario de demografía etnográfica», *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, I, 1922, pp. 91-95; C. Lisón, «Una gran encuesta en 1901-1902 (Notas para la historia de la antropología social en España)», *Antropología Social en España*, Madrid (2.^a ed. 1977), pp. 105-179; A. Limón, «Avance de la edición crítica sobre la información que en el campo de las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte, en España, promovió la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid en 1901-1902», *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sáinz*, VIII, 1976, pp. 303-403.

(13) Hoyos publicó también un folleto con la materia del otro curso de 1915: *La Antropología. Métodos y problemas*, Madrid, 1917.

de Ultramar (14). La dirección del Museo la ostenta M. Antón. Su idea era formar un Instituto de Antropología, integrado por la cátedra de la Universidad, el museo y sus laboratorios. Para completar esta obra parecía necesaria la existencia de una sociedad científica en la que la incipiente comunidad de antropólogos pudiera reunirse e identificarse, donde se debatieran las cuestiones fundamentales y el avance de la disciplina y que sirviera de apoyo para incorporarse al movimiento de la antropología en los países de Europa y América más avanzados. En 1921 se funda la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, en cuya creación y funcionamiento Hoyos tendrá un papel, secundario en cuanto a cargos, pero fundamental tras el verdadero gestor que fue Antón. Desde la primera Junta Directiva hasta 1926, Hoyos es el secretario; fue elegido vicepresidente en 1927, pasando a ser el presidente de la Sociedad en 1928 y abandona la Junta Directiva al año siguiente (15). Además de ocuparse en los primeros años, como secretario de la entidad, de gestionar y dirigir la publicación de su órgano de expresión (*Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*), y de haber llevado a cabo ciertos trámites importantes —por ejemplo, la cesión a la Sociedad de la copia de las respuestas a la Información sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España, de 1901, por parte del Ateneo— a él se debe la inclusión en los planes de la institución de actividades etnográficas. Con su dedicación personal a esta materia y los trabajos de algunos de sus discípulos contribuye a equilibrar, dentro de la Sociedad, el peso de las tres ramas que le daban título, que se inclinaba más del lado de la Antropología física y la Prehistoria (16).

Como veremos más adelante, el núcleo de investigación etnográfica dirigido por Hoyos en la Escuela del Magisterio tuvo una proyección pública importante en los años veinte; incluso, sus actividades llegaron a ser conocidas en Europa. En octubre de 1928 se celebró en Praga, patrocinado por el Institut International de Coopèration Intellectuelle de la Sociedad de Naciones, el *I Congrès International des Arts Populaires*, para el cual Hoyos fue nombrado delegado oficial de España. Consiguió reunir una gran cantidad de comunicaciones, de tal forma que la contribución española, con 71 trabajos presentados, fue la mayor de entre los países que acudieron. Al Congreso asistió una representación formada por él mismo, su hija Nieves, J. Subirá y R. del Arco, que leyeron todas las comunicaciones, y, a pesar de que en la publicación de los resultados de la reunión se re-

(14) Pilar Romero de Tejada, «La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974)», *Antropología de España y América*, Madrid, 1977, pp. 295-322.

(15) Luis Angel Sánchez Gómez, «La Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (1921-1951)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLV, 1990, pp. 61-87.

(16) Por ejemplo, en el primer tomo de las *Actas y Memorias de la Sociedad*, correspondiente a 1922, publicó los siguientes trabajos: «Un cuestionario de demografía etnográfica», pp. 91-95; «Medios naturales o primitivos de transporte en las diversas regiones de España», pp. 108-118, y «Etnografía española. Cuestionario y bases para el estudio de los trajes regionales», pp. 91-129 (paginación correspondiente a las «Memorias»).

sumieron mucho los artículos, Hoyos se sintió siempre especialmente orgulloso de esta iniciativa en el terreno internacional (17).

El período álgido en la vida intelectual de Hoyos coincide con los años de existencia de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio (1901-1931). Ya hemos visto su intensa participación en instituciones científicas, apoyada en su prestigio como investigador, pero también en su rango como catedrático (equiparado con el de Universidad) de la Escuela, de la que fue el director en los últimos años. Sus trabajos en el campo de la museología los veremos en un epígrafe posterior, pero su dedicación a éstos y a la Etnografía no es excluyente con la continuidad de sus investigaciones en Antropología física. En la primera década del siglo algunas de sus publicaciones todavía están centradas en la Craneología del hombre actual, pero se incrementan los análisis sobre Raciología prehistórica, con estudios monográficos sobre cráneos aparecidos en contextos arqueológicos y el inicio de algunas síntesis más generales, que culminarán en los trabajos de los años 40 y 50 (18). Sin embargo, ya en este momento la Antropología física había perfeccionado sus métodos de forma considerable y la Craneometría, como única técnica y casi un fin en sí misma, característica del período finisecular, había entrado en crisis. Se produce un cambio de dirección hacia la Biología y la implantación de nuevos métodos para la definición de los grupos raciales. Hoyos será un verdadero pionero en la introducción en España de estas nuevas técnicas, concretadas en la utilización discriminatoria de la frecuencia de los distintos grupos sanguíneos. Aunque será después de la guerra civil cuando se produzcan los resultados más importantes, ya en 1930 presenta dos avances sobre Seroantropología española en dos congresos internacionales (19). La misma tendencia de perfeccionamiento y avance en el estudio físico de los grupos humanos en España le lleva a interesarse cada vez más por la Genética, la Psicología experimental y la Demografía, en que llegará a hacer contribuciones importantes en los últimos años de su vida.

Como ya mencionamos, al quedar suprimida la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, en 1932 Hoyos pasa a formar parte del claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, como catedrático de Higiene escolar en la Sección de Pedagogía. Pero este cambio académico no tiene gran influencia, ni modifica sus líneas de trabajo docente e investigador. De hecho, el centro de interés se traslada de la Universidad al Museo del Pueblo Español, que es al proyecto al que se dedica con toda intensidad en los años republicanos. Se producen sus dos últimos viajes fuera de España por motivos pro-

(17) *Art Populaire*, Paris, 1931, 2 vols.

(18) Ver su discurso de entrada en la Academia de Ciencias, *Raciología prehistórica española*, Madrid, 1943 y su obra póstuma, *Investigaciones de Antropología prehistórica de España*, Madrid, 1953, 2 vols.

(19) «Distribución de los grupos sanguíneos en España», *I Congrès International de Microbiologie*, Paris, 1930, II; «Contribution à l'étude de la séroanthropologie de l'Espagne», *XV Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques (Portugal, 1930)*, Paris, 1931.

fesionales, para participar en el *XIII Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias* (Lisboa, 1932), en el que tuvo a cargo el discurso inaugural de la Sección de Ciencias, dedicado al tema «Antropología de los grupos sanguíneos. Su estado actual y aplicaciones a España». Dos años después, en 1934, asiste como delegado oficial al *I International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, celebrado en Londres, en el que presentó tres trabajos, significativos de sus tendencias de investigación: «Synthèse de la crâneologie en Espagne», «Étude démographique de la mortalité et de la natalité en Espagne» y «Ethnographie et Folklore des fêtes populaires espagnoles».

La guerra de 1936 sorprende a Hoyos en Santander, donde pasaba los veranos, siendo algunos de sus familiares perseguidos. En vista del peligro de la situación, huyeron por Francia a la zona nacional, estableciéndose en San Sebastián, donde pasaron casi toda la contienda. En 1938 quedó jubilado en sus puestos como catedrático y director del Museo del Pueblo Español. Vuelto a su casa de Madrid, se readapta a la situación impuesta por el nuevo régimen, en la que se dan circunstancias contradictorias y ambiguas respecto a su persona, no exentas de peligro. Lo más sorprendente de esta última etapa es la asombrosa cantidad de trabajos que llega a publicar (incluso bastantes que ven la luz después de su muerte), teniendo en cuenta además que las dificultades visuales, que había tenido desde bastante joven, se agravaron hasta convertirle prácticamente en ciego los últimos veinte años de su vida.

Como ya se mencionó antes, las tendencias novedosas que había empezado a poner en práctica en los años treinta tienen ahora su culminación. En Antropología física se centran en la Raciología prehistórica y en terminar el primer esbozo sobre la repartición provincial de la frecuencia de los grupos sanguíneos: *Distribución geográfica de los grupos sanguíneos en España: Ensayo de seroantropología* (1947). También publica sus trabajos más depurados sobre demografía, cuya última representación es el libro que, como homenaje, editó el Instituto de Geografía «Juan Sebastián Elcano» del CSIC en 1952: *La densidad de población y el acrecentamiento en España*. Los estudios sobre etnografía son también muy abundantes y entre ellos el más importante es el *Manual de Folklore*, escrito en colaboración con su hija Nieves (1947). En este libro se recoge la considerable información, acumulada en más de cuarenta años, sobre la cultura tradicional en España. Pero, además del valor que el *Manual* tiene como intento de hacer una síntesis global sobre datos tan primarios y dispersos, estaba pensado para abrir una serie de la *Revista de Occidente*, dedicada a obras sistemáticas sobre etnografía, dirigida por Hoyos. Sus publicaciones etnográficas en esta época tienen otras vertientes. Por ejemplo, utiliza los datos de la encuesta del Ateneo de 1901, con algunas adiciones, en tres artículos sobre las costumbres y ritos en torno a la gestación y la muerte (20). Y, sobre todo, insiste en cuestiones programáticas y metodológicas (21).

(20) «Supersticiones y prácticas populares, acerca de la gestación en España», *Congreso Na-*

Sin ser posible hacer referencia a todas, lo que es un hecho es que el promedio de sus publicaciones entre 1940 y 1953 es superior al de etapas anteriores. No obstante, y a pesar de cierta marginación a la que queda sometido por el régimen franquista, tampoco se aísla de los medios académicos instalados en la posguerra. El panorama está dominado por el recién creado Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el que desde el primer momento se integra a la antropología, organizando el Instituto «Bernardino de Sahagún» de Antropología y Etnología, dirigido con mano férrea por la figura dominante en nuestra materia en los años del franquismo más duro, J. Pérez de Barradas. De este centro es nombrado Hoyos director honorario y en su *Revista de Antropología y Etnología* publica un buen número de trabajos. La *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, acoge sus últimos artículos etnográficos, al igual que otras del CSIC como la *Revista Internacional de Sociología*, *Estudios Geográficos*, *Revista de Indias*, etc.

A pesar del penoso ambiente intelectual que se vivía en España, se seguía considerando a Hoyos como una figura prestigiosa y, debido a los rasgos optimistas y bonancibles de su carácter, muy sociable, seguía rodeado de un núcleo grande de amigos, discípulos y colaboradores (22). Tal reconocimiento se plasmó en un homenaje que empezó a organizarse en 1948 con motivo de su ochenta aniversario. Siguiendo la forma habitual en los medios académicos europeos, se pensó en un libro-homenaje que refrendara la fama del investigador y maestro al finalizar su carrera, recogiendo las colaboraciones, escritas en su honor, de sus deudores intelectuales y los especialistas más prestigiosos en las disciplinas cultivadas por aquél. La comisión organizadora consiguió una gran acogida a la iniciativa y el libro de unas 450 páginas proyectado se convirtió finalmente en dos volúmenes (23). El primero, que se terminó en 1949, contiene el curriculum profesional de Hoyos, su bibliografía y, después, los trabajos de los investigadores extranjeros invitados a participar. El segundo volumen (1950) acoge los estudios de los autores españoles.

Luis de Hoyos siguió trabajando con bastante intensidad hasta el final. Su última aparición pública de carácter profesional fue la asistencia a un curso de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en julio de 1951 (24). Pero ya le que-

cional de Ciências da População, Porto, 1940, II; «Folklore del embarazo en España», *Las Ciencias*, VII, núm. 4, 1942, pp. 821-829; «Folklore español del culto a los muertos», *Revista de Tradiciones Populares*, I, 1944, pp. 30-53.

(21) «Los métodos de investigación en el Folklore», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I, 1945, pp. 455-490; «Lo que es el Folklore y sus esencias», *Escorial*, 52, 1945, pp. 347-366; «La etnografía y el folklore en el último decenio», *R.D.T.P.*, II, 1946, pp. 33-41; «Lugar y límites de la etnología y el folklore en las ciencias sociológicas», *R.D.T.P.*, VIII, 1952, pp. 26-30.

(22) Manuel Cardenal de Iracheta, «Don Luis de Hoyos Sáinz», *Comentarios y Recuerdos*, Madrid, 1972, p. 229.

(23) *Homenaje a don Luis de Hoyos Sáinz*, Madrid, 1949-1950, 2 vols.

(24) Su trabajo apareció publicado un año después: «Unidad y variedad antropológica en la cuenca del Ebro», *Unidad y variedad del Valle del Ebro*, Santander, 1952, I, pp. 85-166.

daba poco tiempo de vida y su salud estaba muy deteriorada. El 4 de diciembre de 1951 falleció repentinamente.

LA LABOR MUSEOGRAFICA DE L. DE HOYOS

La vinculación con los museos es una constante en la vida de Hoyos. A través de su relación con Antón, trabaja, como ayudante, en la Sección de Antropología del Museo de Ciencias. Fue auxiliar de la Sección de Etnografía y Antropología en la Exposición Iberoamericana, organizada en Madrid dentro de los actos de conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892 y alguna labor desempeñó también en la instalación del Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria en 1910, en el que durante un tiempo, desde 1928, fue conservador de etnografía (25). En estos casos se trataba de museos etnográficos, o antropológicos, de los que pueden considerarse coloniales; es decir, dedicados a pueblos exóticos y lejanos a nuestra propia cultura. Pero la idea en la que Hoyos más trabajó fue la necesidad de existencia de un Museo Etnográfico Español. En esta línea coincide también con las iniciativas de sensibilización social respecto al tema emprendidas por Aranzadi a principios de siglo (26). Los dos se unen para buscar en la Administración del Estado la ayuda necesaria. Presentan en 1915 una detallada memoria al Centro de Estudios Históricos, pidiendo la creación de un Museo del Pueblo Español, petición que les fue denegada (27). En el curso dedicado a la Etnografía dado en el Ateneo (1915) Hoyos vuelve a insistir en la necesidad de que exista un Museo Etnográfico Nacional, del estilo de los que se estaban creando, a veces como secciones de los etnográficos generales, en muchas ciudades europeas (París, Berlín, Hannover, etc.). También intentó que la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria colaborara en el proyecto. En una de sus intervenciones, que recoge la planificación del curso 1922/23, insiste en que la Sociedad deberá ocuparse en la organización de las colecciones de fotografías y dibujos referentes a la cultura material de las regiones españolas y procurar adquirir objetos etnográficos para comenzar la fundación del «Museo del Pueblo Español» (28).

Una buena oportunidad se le presenta a Hoyos para llevar a la práctica sus ideas sobre museografía etnográfica, cuando se le encomienda la dirección técnica de la Exposición sobre el Traje Regional Español en 1924, en función de sus

(25) Ver *Homenaje a don Luis de Hoyos Sáinz*, Madrid, 1949, p. 16 y Julio Caro Baroja, «Don Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951)», *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sáinz*, III, 1971, p. 14.

(26) Telesforo de Aranzadi, «Museos de Folklore», *España Moderna*, XXII, núm. 260, 1910, pp. 5-32.

(27) Luis de Hoyos Sáinz y Nieves de Hoyos Sancho, *Manual de Folklore*, Madrid, 1947, p. 78.

(28) *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, I, 1922, pp. 88-90.

propios trabajos y los del Seminario de la Escuela del Magisterio sobre indumentaria.

Como había hecho ya en dos ocasiones anteriores (1891 y 1911) al introducirse en un campo nuevo, buscó la posibilidad de obtener una especialización fuera de España. Consiguió una beca de la Junta para Ampliación de Estudios con el fin de «estudiar los métodos modernos de organización de Museos Etnográficos en Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Alemania, Suiza e Italia» durante el curso 1924/25. Con este viaje consiguió contrastar sus ideas respecto a los objetivos, métodos y funciones que debía cumplir un museo de etnografía nacional, y la plasmación más directa de las mismas será la forma en que organizó la Exposición del Traje Regional, inaugurada en el edificio de la Biblioteca Nacional de Madrid en la primavera de 1925. En la Junta Organizadora, creada en 1922 y presidida por el Conde de Romanones, abundaban los aristócratas —Duquesa de Parcent, Marquesa de La Rambla, Vizconde de Güell— y los artistas, lo que hace pensar que la dirección de la muestra habría sido más hacia lo artístico e histórico que hacia lo etnográfico. Sin embargo, la intervención de Hoyos convirtió la exposición en la primera gran muestra etnográfica, dedicada a la cultura popular, habida en nuestro país.

La organización técnica, desde la coordinación de los comités provinciales que debían acopiar los objetos, la clasificación de éstos (para lo cual ideó dos fichas de inventario), y el diseño de la exposición fue obra de Hoyos que, desde su estancia europea, dirigía el montaje, ayudado por la Junta y sobre todo por Angel Vegué (colaborador en el Seminario de la Escuela) y dos alumnas, Jacinta García Hernández y Carmen Gutiérrez Martín (29). La preocupación por los maniqués que debían vestir los trajes y el aspecto de falseamiento de la realidad del objeto que esto podía producir, junto a otros detalles del plan de la exposición, aparecen en esta carta del Director del Museo Arqueológico Nacional, José Ramón Mélida, a L. de Hoyos, fechada el 7 de marzo de 1925:

Mi querido amigo: Al regresar de las excavaciones de Mérida he recibido la carta de Vd.. He estado en la Exposición y creo que ya va siendo necesaria la presencia de Vd.. Aunque lentamente aquello avanza. Está hecha la acometida de la luz, están quitados de enmedio los feos aparatos de pupitres que parecían biombos y están hechas nuevas tarimas. Muñecos vestidos hay muchos más. En suma ya es posible llevar a término la organización de que Vd. es el alma.

No sentirá Vd. me parece que se haya duplicado el n.º de tarimas, para ocupar con los muñecos el campo del salón, pues en cada tarima no pueden colocarse más de diez muñecos, según ensayo que hicimos; y aun así ya verá Vd. como sobran muñecos cuya colaboración será difícil; y además

(29) Carmen Ortiz García, «Contribución de la Escuela Superior del Magisterio al estudio del traje regional español (1914-1936)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIII, 1988, pp. 445-455.

que han de distribuirse conforme a la clasificación de Vd. El salón no permite otra cosa. En cuanto a evitar el aspecto de batallón que Vd. teme ya lo evitaremos con la colocación por grupos, parejas, etc. rompiendo la monotonía. Para este trabajo me brindo (30).

La Exposición tuvo un enorme éxito, debido al montaje espectacular, que incluía una serie de «escenas» en que los trajes se mostraban ambientados en estancias o situaciones representativas de regiones o localidades: cocina asturiana, amanecer de un día de boda en una alquería valenciana, chozo de pastor manchego, etc. En una segunda sección se exponían los distintos trajes característicos de cada una de las diez regiones etnográficas que Hoyos había distinguido en función precisamente de la tipología indumentaria. Finalmente, y además de los trajes históricos, se mostraban también series de prendas agrupadas tipológicamente y materiales fotográficos, dibujos, maquetas y objetos de carácter complementario (31).

Los objetos (y los medios de instalación) que se consiguió reunir para el certamen eran muy numerosos y, aunque muchos de ellos habían sido cedidos sólo en depósito, con los fondos adquiridos se creó el Museo del Traje Regional e Histórico, nombrando Director a Mateo Silvela (que había formado parte del Comité Organizador de la Exposición) y con un Patronato del que Hoyos pasó a formar parte. Su consideración como una figura prestigiosa en el terreno museográfico hace que sea nombrado, posteriormente, miembro de varios patronatos más como el del Museo Naval (1932) y el de Artes Decorativas (1934).

Mencionamos antes una diferencia básica en la concepción de la Exposición del Traje entre la idea histórica, sustentada por la mayoría de los miembros de la Junta Organizadora, y los objetivos etnográficos defendidos por Hoyos. Con la creación del Museo del Traje se impusieron las primeras. En una carta de Miguel de Asúa (Patrono del Museo del Traje y, posteriormente, del Pueblo Español) a L. de Hoyos, fechada el 2 de julio de 1925, y en la que se comentan varios aspectos de la Exposición, aparecen estas diferencias referentes al futuro museo:

(...) Respecto del nombre, Museo del Traje o de la Indumentaria, habría que llamarle, en tanto no haya en él otra cosa; si el local es capaz, habrá cuadros de todas las provincias o de casi todas y poco a poco, se irá ampliando con todo lo que haga falta; pero desde luego, no creo poderle llamar Museo del Pueblo Español, porque ello parece que implica una idea de popularidad, que sí, tiene ahora, pero que el día de mañana no habría de tener, dado que pensamos en los trajes, incluso de malla de los antiguos guerreros; en procedimientos industriales; en trajes señoriales; en muebles (...) El nombre ya lo buscaremos para hacer la transformación Mu-

(30) Archivo Particular de Luis de Hoyos. Correspondencia.

(31) *Exposición del traje regional. Guía*, Madrid (2.^a ed. 1925).

seo de España —¡qué se yo!—. Lo principal es tener el local espacioso, que ya irán viniendo las cosas (...) (32).

Por tanto, la creación del Museo del Traje fue en gran parte un fracaso para Hoyos, porque él no compartía el sentido histórico que se le iba a dar, ni renunciaba al nombre que desde hacía diez años llevaba proponiendo para la colección etnográfica nacional. El punto de coincidencia era que tanto Asúa y Silvela como Hoyos pensaban en la Exposición de 1925 como el punto de partida para la creación de un centro permanente. Respecto a éste, Hoyos tenía ya la caracterización muy bien definida:

(...) y ampliaban el valor artístico y científico de la Exposición los objetos etnográficos (...), formando un completo folklórico y etnográfico que nos confirmó en la necesidad de aspirar a organizar el Museo del Pueblo español, y no concretamente del traje, ya que éste no era más que uno de tantos elementos o unidades constituyentes de la vida y la cultura tradicional española (...) (33).

Su idea programática era, por tanto, mucho más ambiciosa y estaba en la línea de conseguir que España superara, con la creación de un museo etnográfico nacional, el evidente atraso respecto a otros países europeos en este aspecto, que había podido constatar en sus estancias en el extranjero. Así pues, europeos son los modelos que sigue en la planificación del museo, para cuya definitiva creación tuvo que esperar todavía nueve años. Por fin, el 28 de julio de 1934 se publica en la *Gaceta* el Decreto fundacional del Museo del Pueblo Español, firmado por el Presidente, Niceto Alcalá-Zamora, y el Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Filiberto Villalobos González. El nuevo centro se creaba fundiendo el Museo del Traje Regional e Histórico, el Museo del Encaje (cuyas colecciones, al igual que los fondos indumentales y textiles del Museo Pedagógico que también se quisieron incorporar, nunca fueron anexionadas) y el Museo de Arte Popular de nueva creación. El M.P.E. quedó alojado en la que había sido la sede del Museo del Traje, el palacio llamado de Godoy en la plaza de la Marina de Madrid.

El M.P.E. fue el único museo creado por los gobiernos de la II República. El discurso político que da pie a la iniciativa, aparece explícitamente en el preámbulo del Decreto fundacional, donde se dice:

Cumple el Gobierno con la deuda cultural y política contraída por la República con el «Pueblo Español», que no tiene, por excepción única en Europa, Museo adecuado que recoja las obras, actividades y datos del saber, del sentir y el actuar de la masa anónima popular, perdurable y sostenedora, a través del tiempo, de la estirpe y tradición nacionales (...) Correspondía el hecho, ciertamente, al criterio histórico de que el Rey y

(32) Archivo Particular de Luis de Hoyos. Correspondencia.

(33) Hoyos Sáinz y Hoyos Sancho, *op. cit.*, p. 83.

la Corte ocuparan totalmente el primero y destacado plano del cuadro nacional, quedando el pueblo en un término vago y oscuro (...) (34).

Sin dudar de la intención y la oportunidad política que pudo haber en la creación del M.P.E. —teniendo en cuenta la coincidencia existente, también en otros países, entre regímenes políticos izquierdistas o progresistas (del tipo frente popular) e interés por los museos nacionales de artes y tradiciones populares— no se debe olvidar que, en el caso que nos ocupa, fue decisiva la antigua amistad y relación política existentes entre el promotor del proyecto, o sea L. de Hoyos, y Filiberto Villalobos, que había llegado a ocupar la cartera de Instrucción Pública. Mencionamos antes que Hoyos no llegó a desempeñar ningún cargo importante en la etapa republicana, pero sus contactos políticos eran de muy alto nivel. Tengamos en cuenta, por ejemplo, que compañeros suyos, e incluso alumnos, de la Escuela del Magisterio, como L. Zulueta, D. Barnés o R. Llopis, llegaron a ocupar importantes puestos en los gobiernos de la República. M. Azaña, J. Besteiro, G. Marañón, por citar solo nombres de inequívoca importancia, eran amigos, los dos últimos bastante íntimos, de Hoyos.

El ministro Villalobos respetó muy estrictamente la definición del museo preconizada por Hoyos. En el Decreto fundacional se advierte no solo el espíritu que éste pretendía que el nuevo centro tuviera, sino también su peculiar estilo de expresión. De la implicación personal de F. Villalobos puede servir de muestra esta carta, dirigida a Hoyos, fechada en Salamanca el 24 de abril de 1935 —cuando ya había dejado de ser ministro— agradeciendo el reconocimiento del Patronato del M.P.E. por su apoyo como Ministro de Instrucción Pública. (Tal voto de gracias se había aprobado en la sesión de constitución del Comité Ejecutivo del Museo, el 25 de febrero de 1935):

Muy distinguido señor y amigo.

Para Vd. y para el Patronato, mi gratitud por su testimonio de afecto. Me satisface mucho que mi nombre vaya unido al decreto de creación del Museo del Pueblo Español, deseando que esta institución no sea modificada por mis sucesores en el Ministerio, a no ser para perfeccionar lo que aconseje la práctica, que debe ser corregido. Cuando un hombre como yo se entrega tan fervorosamente a la exaltación de la enseñanza, es muy doloroso la lectura de la Gaceta, en la que se anulan o se rectifican las más sanas y honestas orientaciones, para abrir portillos por donde puedan penetrar y hacer asentamientos de amigos y paniaguados, o para servir intereses particulares con grave y notorio daño del bien público.

Cuenten siempre con mi modesta colaboración y con mi entusiasmo

(34) El Decreto fundacional, los nombramientos oficiales del personal directivo y el reglamento del Museo del Pueblo Español se reprodujeron en el primer tomo de los *Anales del Museo del Pueblo Español*, Madrid, 1935.

para la obra, que seguro del éxito, les confió el Estado, pues la designación del Patronato fue quizá mi mayor acierto (...) (35).

En el artículo 4.º del decreto fundacional se establecía que el M.P.E. debía estar regido por un Patronato, un Comité Ejecutivo, con un Director al frente, y los funcionarios técnicos y administrativos que se considerase necesarios. En cumplimiento de esta orden, durante el mes de septiembre de 1934 fueron apareciendo los distintos nombramientos, en los que se observa una búsqueda de equilibrio entre los directivos del extinguido Museo del Traje y los colaboradores de Hoyos. Los miembros del Patronato fueron: Presidente, Gregorio Marañón y Posadillo (en sustitución del inicialmente nombrado Manuel B. Cossío que presentó su dimisión por motivos de salud); Presidente honorario, Trinidad Scholtz Hermerdorf (Presidenta del Patronato del Museo del Traje); A. Ovejero y Bustamante, T. Hernando Ortega, E. Hernández-Pacheco, F. L. Sánchez Cantón, R. Gutiérrez Abascal, F. de las Barras de Aragón, A. Vázquez Humasqué, D. de Cos y Panedas, J. Soler y Díaz Guijarro, J. Nogueras, A. Santa Cruz, M. Matesanz, M. Medina, E. M. Aguilera (Patrono y Subdirector del Museo del Traje), G. M. Vergara, R. Jaspe, J. Cavestany, M. Luxán y Zabay, C. Velázquez de Castro, J. Alcántara, A. Vinent y Portuondo y J. Sanz Martínez (36). El Comité Ejecutivo quedó formado por G. Marañón, Presidente; Jacobo Fitz-James Stuart y Falcó y Alvaro de Figueroa y Torres, Vicepresidentes; Mateo Silvela (Director del Museo del Traje), Miguel de Asúa y Campos (Vicepresidente del Patronato del Museo del Traje), Carmen Baroja de Caro (Inspectora del Taller-escuela de Encaje), Ramón Cabanillas Enriquez, Victorina Durán, José Ferrándis Torres, Luis Quintanilla, Eduardo Martínez Torner, Leopoldo Torres Balbás y, finalmente, Luis de Hoyos, Angel Vegué y Goldoni (ex-catedrático de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio) y Luis Navia-Osorio Castropol (anteriormente Secretario del Museo del Traje), en su calidad de Director, Subdirector y Secretario del Museo respectivamente.

El Patronato y el Comité parece que fueron bastante activos en esta etapa primera del M.P.E., pero, entre sus componentes, y además de la protección buscada en el prestigio de algunos de sus amigos, Hoyos tuvo un núcleo más cercano, del que formaron parte A. Vegué, C. Baroja, J. Ferrándis, L. Torres Balbás, G. M. Vergara, J. Cavestany y F. J. Sánchez Cantón. Asimiló también, en tareas auxiliares, a su hija Nieves de Hoyos y sus discípulas Francisca Vela, Máxima Oliver y Francisca Martínez Meléndez (37). No consiguió vincular a otros compañeros, cuya presencia en el Patronato le hubiera interesado mucho. Es el caso de Telesforo de Aranzadi que, tanto en Barcelona (en cuya Universidad era catedrático) —a través de su vinculación con el Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya y la Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria— como

(35) Archivo Particular de Luis de Hoyos. Correspondencia.

(36) *AMPE*, I, 1935, pp. 21-22.

(37) Hoyos Sáinz y Hoyos Sancho, *op. cit.*, p. 79.

en el País Vasco —Museo de San Telmo, Sociedad de los Estudios Vascos—, había participado activamente en iniciativas museográficas. Gracias a la copia de una carta (fecha en Barcelona, el 25 de abril de 1935), conocemos la actitud displicente (lo que no era nada raro en él) que Aranzadi mostró hacia la posibilidad de colaboración con su viejo amigo en este proyecto:

Amigo Luis: Ya antes de mi viaje a San Sebastián y Bilbao tuvimos una reunión de la directiva de la Assoc. Cat. de Antrop., Etnog. y Prehistoria y en ella se trató el asunto del Museo de Madrid después de lo del Museo de Barcelona; como ya te habrá escrito Alcobé se acordó que, puesto que lo primero es atender a lo de casa, en cuanto a lo que interesa al Museo de Madrid es estar al *intercambio* (*sic*).

A mi vuelta del viaje contestó a tu carta personal que yo no sirvo para patrono de esta provincia (Barcelona) (que por cierto no sé si existe); no porque no conozca el asunto, sino porque no sé hablar con los payeses; además la cantidad para compras de objetos y para gastos de viajes es el hilo, pero quedaría medio sastre del Campillo en cuanto a coser de balde, y lo que a mí me falta es tiempo. Justificar viaje completo a Madrid de ida y vuelta en 1.^a ordinaria con cinco días de dietas sin hacer el viaje no veo como; tampoco me preocupa porque no he de ser patrono y no quiero esa clase de líos de justificar sin justificación ni justificantes. Artículo para los Anales no tengo tiempo ahora para escribirlo.

Con recuerdos de mi familia y saludos a la tuya, se despide hasta cuando quieras tu amigo (38).

En los órganos directivos del M.P.E. Hoyos procuró que hubiera una representación de «la casi totalidad de las actividades técnicas, sociales y económicas» (39), porque, como manifiesta en muchas ocasiones, en la creación del Museo Etnográfico Nacional es necesaria, como ha ocurrido en otros países, la colaboración desinteresada de ciudadanos pertenecientes a todas las clases sociales (40). La llamada a la participación general en esta obra «patriótica» aparece repetida en el preámbulo del decreto fundacional del M.P.E. Su Director consiguió llevarla a cabo a través del establecimiento de una red de corresponsales, repartidos por todo el país, gracias a la cual se pensaba conseguir un incremento rápido de los fondos. Esta estructura estaba formada en primer lugar por los Patronos regionales, escogidos entre las personas relevantes de la vida intelectual y conecedoras de su región. En un nivel inferior estaban los Correspondientes provinciales, cuya labor se ceñía concretamente al ámbito provincial y entre los cuales abundaban los inspectores de primera enseñanza y profesores de escuelas

(38) Archivo Particular de Luis de Hoyos. Correspondencia.

(39) «Circular General» reproducida en *A.M.P.E.*, I, 1935, p. 33.

(40) Telesforo de Aranzadi y Luis de Hoyos, *Etnografía. Sus bases, métodos y aplicaciones a España*, Madrid, 1917, p. 233.

normales, que habían sido alumnos de Hoyos en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio. Estos tuvieron una respuesta muy activa y, por su posición clave de contacto y control de la red del magisterio español, contribuyeron directamente a extender las posibilidades de acción del museo. Muchos maestros estaban integrados precisamente en las zonas rurales, de donde procedía la mayor parte del material e información que interesaba, de forma que su colaboración tuvo gran importancia, facilitando la obtención de objetos y posibilitando la recogida de la documentación complementaria necesaria sobre ellos.

Pero veámos ahora los objetivos y la estructura que se quería para el M.P.E. Según la redacción del artículo 1.º del Decreto fundacional, su función era «proteger, conservar y estudiar los objetos etnográficos de la cultura material, las obras y actividades artísticas y los datos folklóricos del saber y la cultura espiritual en sus manifestaciones nacionales, regionales y locales» (41). A las labores de acopio, conservación, exposición e investigación de la materia a la que se dedica el museo, se unía la tarea aplicada o docente: «orientar las manifestaciones útiles y adaptables a la época presente de las artes y fiestas populares y cumplir las condiciones docentes que le fueron encomendadas» (42).

Trataremos de cada una de estas funciones, tal y como estaba previsto que se desarrollaran (43). Respecto a la adquisición, ya nos hemos referido a los fondos iniciales con que se constituyó el M.P.E., que se encuentran pormenorizados en el artículo 2.º del Decreto de Fundación (44). La idea de Hoyos, expuesta en numerosas ocasiones, y apoyada en que ésta era la manera de proceder de otros museos extranjeros del mismo tipo, era que se debía minimizar la adquisición por compras (sobre todo indirectas); no tanto en previsión de problemas presupuestarios, sino por las particularidades de los materiales etnográficos, que requieren una documentación previa y tomada sobre el terreno, imprescindible para su posterior exposición museográfica (45). El Patronato y la red de correspondientes debía ser el cauce por el cual se consiguieran mayoritariamente los fondos, aunque la labor de acopio estuvo en realidad, en los dos primeros años de funcionamiento del M.P.E. (hasta 1936), muy directamente dirigida por Hoyos.

Para organizarla recurrió de nuevo al método de las circulares y cuestionarios (que ya vimos que mantuvo en toda su obra etnográfica). En la Sección oficial del tomo inaugural de los *Anales del Museo del Pueblo Español* publica una circular general y otras especiales dirigidas «a los artistas, a los maestros y profesores de todos los grados, a las clases sanitarias y agricultura, ganadería y montes», que fueron repartidas por todo el país para interesar al público en la cola-

(41) A.M.P.E., I, 1935, p. 7.

(42) *Ibid.*

(43) Un análisis preciso sobre la metodología de Hoyos en lo que se refiere a la museología puede verse en C. Ortiz, *Luis de Hoyos Sáinz y la antropología española*, Madrid, 1987, pp. 443-453.

(44) A.M.P.E., I, 1935, pp. 7-8.

(45) L. de Hoyos Sáinz, «Estado actual del conocimiento antropológico del pueblo español», *Congreso de Bilbao de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, 1915, Separata, p. 42.

boración con el museo. La circular iba acompañada por un guión de aquellos objetos que convendría adquirir y las indicaciones sobre cómo debía hacerse esta recogida y la de la documentación complementaria. El «Cuestionario» aparece subdividido en varios apartados, incluidos en los dos grandes epígrafes de cultura material y espiritual, y es realmente completo, acogiendo también las divisiones de bibliografía y archivo gráfico.

Es evidente que las colecciones más importantes del M.P.E. eran (siguen siendo aún hoy) las de indumentaria, pero en la guía de recogida de Hoyos y en las secciones en que se dividía el centro se observa la búsqueda del equilibrio en los fondos y el interés por que éstos fueran representativos de todos los aspectos de la cultura tradicional. La respuesta de los patronos parece que fue buena si juzgamos por la manifestación hecha en la segunda sesión del Comité Ejecutivo (20 de mayo de 1935): «Igualmente se aprobaron, con un voto de gracias a los elementos técnicos del Museo y a los patronos Provinciales, las adquisiciones de objetos que en número superior a 2.000 aseguran la constitución del Museo» (46).

Las tareas de catalogación estaban regladas según una ficha redactada por Hoyos, que ya antes había creado el sistema de registro de los objetos de la exposición del traje de 1925 (47). Sus alumnas, C. Gutiérrez, F. Vela, N. de Hoyos, J. García y M. Oliver, familiarizadas perfectamente con el sistema de trabajo del director, llevaron a cabo la catalogación de objetos, documentos y libros, aún sin tener vinculación administrativa-laboral fija con el Museo.

La exposición de los fondos del M.P.E. no tuvo lugar en los dos años transcurridos entre su fundación y el inicio de la guerra civil. Sin embargo, los fundamentos de lo que debía ser quedaban recogidos en el artículo 3.º del Decreto de creación. Los fondos debían ordenarse en series tipológicas, geográficas y de conjunto, dividiéndose en las siguientes secciones: casa, muebles y ajuares; medios de transporte, carrocería, arneses, aperos de cultivo y aprovechamiento forestal; pastoreo, ganadería e industrias derivadas; oficios e industrias de la madera, los metales y el barro; artes de caza y pesca; artes textiles y del traje y sus elementos y accesorios; bordados, encajes y mallas; orfebrería, joyas y objetos de ornamentación; materiales empleados en las fiestas y juegos populares; instrumentos de música y accesorios de la danza; objetos de superstición y culto; amuletos, exvotos y materias de uso curativo. A éstas se añadía la continuación de una sección especial dedicada al traje histórico. Teniendo en cuenta esta división, estaba previsto instalar 21 salas y se pensaba comenzar, en función de la riqueza de los fondos y la experiencia en su tratamiento museográfico, con la del traje histórico y de los trajes populares, y, «a ser posible», la de cerámica (48).

El espíritu que guiaba la exposición del Museo, expresado en el personal estilo de Hoyos, era:

(46) A.M.P.E., I, 1935, p. 30.

(47) Ver C. Ortiz, *op. cit.* en nota 43, pp. 449-450.

(48) A.M.P.E., I, 1935, p. 30.

(...) reunir en una unidad científica y geográfica todas las manifestaciones de las culturas populares regionales que como unidades elementales integran la unidad superior nacional, con la evidente ventaja de poder compararlas, hallar lo que tienen de común y destacar las diferencias (49).

Los criterios museográficos que utiliza no difieren de los empleados en sus investigaciones antropológicas. El concepto de distribución geográfica era básico en éstas, al considerar la región como unidad de estudio fundamental. Si, como hemos visto más arriba, el M.P.E. tenía que mostrar la síntesis de un conjunto (llamado España), no podía ser más que en base a la comparación interregional de las diversas unidades que la conforman. Por otra parte, la distribución por áreas geográficas en la exposición de las colecciones era un procedimiento habitual en los museos europeos de este tipo, y tenía también grandes posibilidades de atractivo para el público, porque, en base a elementos representativos, se podían reconstruir unidades o escenas figurativas sobre la vida o las costumbres características de cada zona (así se había llevado a cabo en la Exposición de 1925).

Sin embargo, este criterio no podía ser el único y, según la concepción de Hoyos, debía complementarse —siempre que la disponibilidad de fondos lo permitiera— con la exposición, más abstracta, de objetos agrupados en series tipológicas; es decir, una clasificación de estudio por materias. Esta estaría más dirigida a los especialistas y a fines de investigación, que se consideran prioritarios en la planificación del Museo (50). La funcionalidad de los dos tipos de exposición estaba clara, pero Hoyos pensaba que las dos debían estar presentes en un museo etnográfico y como objetivo general estaría el trascenderlas en una síntesis de conjunto (51).

Aunque todo lo expuesto sobre los criterios museográficos seguidos en el M.P.E. no se refiera más que al plano de las intenciones, hay un elemento más de interés. Al final del artículo 2.º del Decreto de fundación se establece que el Museo puede constituir, proteger o subvencionar instalaciones de conjunto al aire libre, que reproduzcan el ambiente, casa, vida y actividades domésticas, artísticas o industriales y talleres e industrias locales. Para este fin, podría colaborar con entidades nacionales, regionales o locales, haciendo las reproducciones o conservando, subvencionando e inspeccionando las más típicas en las localidades que considerase oportunas (52). Esta declaración supone que el proyecto de un museo al aire libre —similar a los que Hoyos visitara en su viaje europeo de 1924— existía ya en la etapa fundacional del M.P.E. y, si nos atenemos al último párrafo del artículo, incluso se pensaba en algo más que el museo al aire libre tradicional; en la utilización, con fines museísticos, de aspectos vivos, sin trasladarlos de su propia comunidad. Es decir, un elemento que forma parte del concepto actualmente en vigor de ecomuseo.

(49) Hoyos Sáinz y Hoyos Sancho, *op. cit.*, p. 20.

(50) C. Ortiz, *op. cit.*, pp. 445-448.

(51) T. de Aranzadi y L. de Hoyos, *Etnografía. Sus bases...*, Madrid, 1917, pp. 164-165.

(52) *A.M.P.E.*, I, 1935, p. 8.

Otro aspecto que aparece como radicalmente moderno en el proyecto museográfico de Hoyos es la importancia dada a las funciones docentes y de investigación a desarrollar por el centro. El M.P.E. debía ser, además de una exposición permanente abierta al público en general, un lugar vivo que cumpliera una más amplia gama de servicios. En primer lugar, debía ser un archivo documental, capaz de proporcionar información sobre todos los aspectos de la vida tradicional a las personas y organismos que la solicitaran. La función de centro documental aparece ligada al Museo tan orgánicamente que, al pormenorizar los fondos con que se constituye, se alude el Archivo documental de Artes populares y Folklore, del que formarían parte los originales, copias, fotografías, películas, grabaciones sonoras, fichas descriptivas, etc., que el Museo pudiera recoger y reproducir. Además del servicio al público, este archivo debía estar prioritariamente apoyando al Museo, por dos razones fundamentales. Primero, que muchos rasgos culturales de orden no material (literatura, música, etc.) debían estar al menos recogidos de esta forma documental, ya que su exposición podía resultar más problemática. En segundo lugar, los fondos del Museo debían tener el mayor apoyo documental posible para su exposición y estudio. Sobre algunas secciones (la de trajes o medios de transporte, por ejemplo) se contaba ya con la información recogida en el Seminario de Etnografía de la Escuela del Magisterio. Asimismo, Hoyos hizo que ingresaran en el M.P.E. muchas de las memorias de fin de carrera de sus alumnos, dedicadas a temas de etnografía. Pero el plan previsto era ampliar y mantener actualizado este núcleo inicial, con información de todos los elementos de la cultura tradicional en las diversas regiones de España. A este fin contribuyeron activamente muchos de los correspondientes provinciales, sobre todo los pertenecientes al sector del magisterio, que recopilaron datos relativos a fiestas, alimentación, indumentaria, medios de transporte y labranza, etc., siguiendo los cuestionarios redactados por Hoyos para guiar y hacer homogénea en lo posible esta recogida. Es de lamentar, sin embargo, que estos ficheros, así como gran parte de las fotografías y dibujos del Archivo, obtenidos antes de la guerra, no se conserven hoy en el M.P.E.

En estrecha relación con la función documental estaba la de investigación, igualmente centrada en los fondos del Museo, pero también con una vertiente externa a él. Para cumplirla estaba prevista la instalación de varios laboratorios, un gabinete fotográfico y de dibujo y una sección especial de folklore musical, provista de las instalaciones adecuadas para la recogida directa de música y dotada de una discoteca especializada (53). Teniendo en cuenta la experiencia de Hoyos, las labores de investigación se pensaban organizar en torno a seminarios especializados para las distintas secciones del centro, en los cuales se incluía el trabajo con cuestionarios y directamente en el campo («excursiones» es el término empleado).

También se proponía un fin pedagógico a cumplir mediante la celebración de

(53) Título VI. Artículo 16 de los Reglamentos del Museo del Pueblo Español.

conferencias y cursos sistemáticos de etnografía, que impartiría el personal del centro e investigadores nacionales y extranjeros invitados. Como órgano de difusión de las actividades y la investigación llevada a cabo se estableció la publicación de un anuario, *Anales del Museo del Pueblo Español*, en el que se recogieran los trabajos de los investigadores del centro, sus corresponsales y cuantos estudiosos quisieran colaborar; además se dedicaba una Sección oficial para dar noticia de los asuntos internos del Museo. El primer tomo de los *Anales* (con dos números) lleva fecha de 1935. Además de publicar en la Sección oficial el decreto fundacional, reglamento, componentes del patronato, actas del comité ejecutivo, etc., reproduce también las circulares y cuestionarios de Hoyos para la recogida de objetos. El director vuelve a editar aquí otros dos cuestionarios suyos, el referente a fiestas y el de alimentación, y varios de los artículos que, en forma muy resumida, habían salido en el libro producto del Congreso de Artes Populares de 1928. El tomo incluye también dos breves trabajos de Marañón y Cosío, y el largo y básico estudio de R. y B. Aitken sobre el arado castellano.

Si hacemos una valoración de conjunto, tanto del programa propuesto en su creación, como de la actividad desempeñada desde el otoño de 1934 hasta el verano de 1936, parece claro que el M.P.E. tenía unas claras posibilidades de desarrollo. El local no era demasiado adecuado para cumplir con fines de almacenamiento y exposición, pero el apoyo de la Administración parecía firme, el equipo directivo y el patronato prestigiosos, bien situados en posiciones de cierto poder, conjuntados y activos; había presupuesto y personal con situación estable, fondos en crecimiento, catalogación, planes de exposición, investigación y un órgano de difusión.

La guerra civil acabó con todo esto. El edificio sufrió daños y las colecciones quedaron en él abandonadas, el personal se dispersó por distintos puntos de las dos zonas. En la correspondencia de estos años de Hoyos con M. Silvela, Temboury, Galiay, R. Navarro, Monteverde, Ferrándis, Barras, Aitken, etc., se hacen constantes referencias al Museo y su personal, pidiendo noticias sobre su situación. Hoyos había sido un republicano destacado, aunque moderado, y, a pesar de que al comenzar la guerra ciertas cuestiones le llevaron a pasar al bando franquista (en una actitud dolorosa, que compartió con otros personajes de parecida trayectoria política e intelectual), fue jubilado en 1938, poco antes de cumplir los setenta años reglamentarios para el retiro y como signo claro de represalia política. A través de las cartas y otros documentos privados parece claro que pensaba seguir al frente del Museo una vez terminada la guerra, pero en 1939 fue nombrado director José Pérez de Barradas (puesto en el que permaneció hasta 1943) y se rehizo el Patronato, quedando Hoyos desde entonces al margen de la institución que se había creado gracias a su iniciativa y que, sin embargo, no tuvo tiempo de consolidar (54).

(54) Sobre la historia posterior del Museo ver J. Caro Baroja, «Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español», *Homenaje a don Mateo Silvela*, Madrid, 1948, pp. 9-14; *Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español*, Madrid, 1952.

MOVIMIENTO DE FONDOS EN EL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL (1981-1990)

**Pilar Barraca de Ramos
Mercedes Martín de la Torre**

Con este trabajo queremos mostrar las actividades que ha desarrollado el museo en los últimos diez años, destacando de todas ellas el fuerte incremento de sus colecciones que, prácticamente se han visto duplicadas. Es este motivo el que nos lleva a centrar el estudio sobre determinados aspectos museísticos, como pueden ser los ingresos de piezas y el préstamo de diversas colecciones, dejando para otro momento el análisis más concreto del movimiento interno del museo, con destino a fotografía, restauración o documentación.

Las fuentes documentales consultadas han sido en su mayoría y de forma exhaustiva los archivos administrativos del propio museo, actas (expedientes y otros documentos), además de los libros de registro. De la revisión de estas fuentes, se pueden deducir varios hechos:

En primer lugar, y como ya ha sido señalado, hay que destacar el notable incremento que ha habido de las colecciones, tanto ingresadas por compra como por donación.

En segundo lugar, este aumento ha sido mayoritario desde la instalación en 1985 del museo en la sede que ocupa actualmente. Con ello queremos decir que el aumento es, en cierto modo, debido a la mejora de las instalaciones museísticas en todos sus aspectos: almacenes, laboratorios, seguridad, etc., lo cual ha permitido la promoción de nuevos ingresos con las mejores garantías de su conservación.

En tercer lugar, debemos reflejar también el aumento de piezas en razón del interés creciente por parte de la Administración en cuanto a temas etnográficos, que se puede considerar en proporción con la oferta existente en el mercado actual de colecciones afines a nuestro contenido.

Referente a las adquisiciones señalaríamos:

Se efectúan compras de lotes o colecciones de gran importancia y contenido homogéneo que además de llenar lagunas en cuanto al contenido museístico, no suelen formar parte, de forma habitual, de los conjuntos sujetos a donaciones. Nos referimos por mencionar algunas a series de mobiliario, la colección Cueto

de Trajes populares, la colección Villamitjana de carteles, la colección de equipamiento doméstico, etc.

La compra de estas series, además de incrementar los fondos de secciones ya conocidas, como la de Indumentaria, nos demuestra un nuevo interés por adquirir y conservar aquellos objetos de cultura popular cercanos cronológicamente a nuestras generaciones, y que son susceptibles de ser integrados en nuestro museo como secciones paralelas a las existentes. Es el ejemplo de la colección de carteles, o las acuarelas, que nos obligan a tratar sobre Artes Gráficas, o la colección de equipamiento doméstico, muchos de cuyos objetos ya en desuso han formado parte de nuestra vida cotidiana.

En esta apartado de adquisiciones hay que distinguir las efectuadas a particulares y las que provienen del derecho de tanteo ejercido por el Estado. Todos ellos se tramitan a través de la Junta de Clasificación y Valoración de Obras de Arte, dependiente del Ministerio de Cultura, que decide la posible compra y su adjudicación al museo. Así, procedentes del derecho de tanteo, computamos el 30 % de las adquisiciones, aproximadamente. En este porcentaje, hay que tener en cuenta el aumento correlativo de los últimos años. El resto de las adquisiciones, se produce a partir de ofertas que son ofrecidas al museo o al Ministerio de Cultura.

Dentro de las adquisiciones a particulares, o bien son coleccionistas que venden sus colecciones (textiles, aparatos domésticos), hay casos aislados de compras de piezas sueltas e incluso son los mismos artesanos los que venden a donan sus obras. A los anticuarios únicamente se les ha comprado mediante el derecho de tanteo que el Estado ejerce..., y en las que han predominado las piezas de equipamiento doméstico (y textil).

Respecto a las donaciones, hay algunos hechos destacados:

Por un lado, la procedencia de las colecciones, muchas de ellas de ámbito rural y de ahí gran cantidad de objetos populares y agrícolas ya en desuso, y otras varias de núcleos familiares y artesanales, de ahí proceden lotes de textiles o prendas de vestir que han sido conservadas tradicionalmente por la mujer.

De otra parte, hay que considerar que el ingreso de colecciones o piezas sueltas por el sistema de donaciones, se puede considerar importante ya que supone un tercio de los ingresos totales.

A partir de 1986, la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura, hace entrega de las colecciones de fotografías correspondientes a los Certámenes Nacionales de Fotografía sobre Artes y Tradiciones Populares. Estas colecciones fotográficas engrosarán desde entonces la documentación etnográfica que, a través de métodos visuales, contiene el Museo del Pueblo Español.

Por otra parte, estos ingresos además de otros entre los que destacaríamos el de una colección de maquinaria agrícola (1920-1950, aproximadamente), cedida por la ETS de Ingenieros Agrónomos de Madrid, vienen a cumplir unos aspectos de gran importancia, ya que renuevan culturalmente el contenido del mu-

seo y de esta manera, se impide el posible estancamiento en cuanto al estudio de la evolución y del desarrollo de la cultura popular española.

Otro aspecto importante de los movimientos de fondos son los préstamos para exposiciones, de los que no ha sido ajeno el museo.

Los tipos de piezas habitualmente sujetas a préstamos han sido nuestras colecciones de textiles (sobre todo trajes populares) y complementos del traje (joyería, amuletos...), seguido de los instrumentos musicales y los relacionados con temas taurinos. En algunos casos el porcentaje de piezas prestadas supuso un volumen importante dentro de la exposición.

Al igual que señalábamos respecto al aumento del número de piezas del museo, desde que éste se instaló en su sede actual, el número de exposiciones en las que participó fue en aumento. Así, de 1981 a 1984 sólo hubo préstamos a tres exposiciones, mientras que desde 1985 se participó en trece.

En cuanto a la descripción que se ha hecho de los diferentes ingresos, queremos señalar por un lado la imposición del anonimato y por otro, la declaración nominal. El anonimato, obviamente se refiere a los ingresos efectuados mediante compra, cuyo trámite es a veces espinoso y por eso, mejor dejarlo sin identidad. Muy al contrario, las donaciones obedecen generalmente a generosas contribuciones y ello nos lleva a considerar más oportuno declarar quiénes han sido los donantes del museo.

Los listados se pueden consultar por años y dentro de su temática por este orden: adquisiciones, donaciones y préstamos de piezas.

Por último, queremos señalar como conclusiones generales que, tanto el incremento de las donaciones, como las ofertas de compra así como los préstamos de piezas para exposiciones dependerá de:

— La apertura del museo al público ya que ello supondrá la difusión y el conocimiento de los tipos de colecciones tan variadas que posee.

— La concienciación pública, general del valor de los fondos etnográficos y de muchos objetos actuales de uso cotidiano, en vías de desaparición.

INGRESOS EN EL MUSEO

Adquisiciones

1981

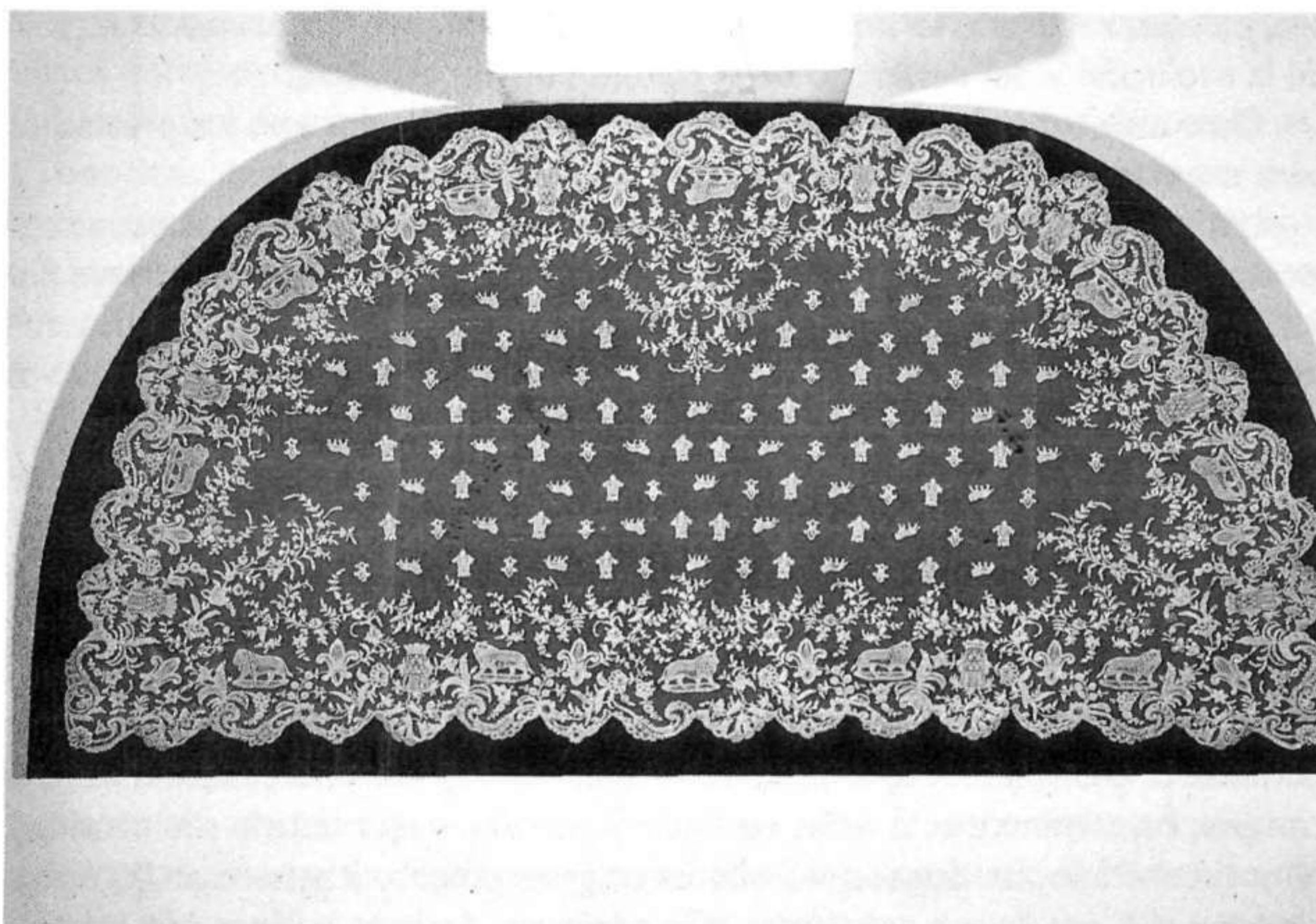
— Dos arcones de madera. Subasta el Quejigal. Núms. 17625 y 17630.

— Herrada procedente de Galicia. Núm. 17626.

— Figura de barro policromado de violetera madrileña, obra de Buendía. Núm. 17627.

— Escabel de madera. Núm. 17628.

— Zambomba de hojalata. Madrid. Núm. 17629.



Fot. I. Mantilla de la reina Isabel II.

- Lote de nueve figuras de nacimiento napolitano. Núms. 17631 a 17635.
- Lote de seis figuritas de nacimiento, en barro y madera. Núms. 17649 a 17654. Ambas de la Colección Duquesa de Parcent, procedente de la subasta de El Quejigal.
- Lote de prendas de vestir y ropa de casa. Núms. 17655 a 17673.
- Diez abanicos, dos misales, cuatro relicarios, dos colchas, dos cuadrantes, un espejo de Alcora, y un jarrón de Talavera. Núms. 17674 a 17695.
- Dos sombrillas de raso y seda. Núms. 17699 a 17700.
- Pareja de ángeles. Madera tallada y estofada, siglo XVII. Núms. 17701 y 17702.
- Faldón de piqué blanco, con entredoses y tiras bordadas a máquina, siglo XIX. Núm. 17703.
- Dos delantales, de algodón y percal. Núms. 17704 a 17705.
- Segueta para trabajo de marquetería, en hierro y madera, siglo XX. Núm. 17706.
- Lote de prenda de vestir: un mantón y dos mantillas. Núms. 17707 a 17709.
- Tres sombrillas, siglo XIX. Núms. 17710 a 17712.
- Colcha de cama. Núm. 17713.
- Lote de dos mantillas de encaje (Isabel II y doña Cristina) y dos faldones (Príncipe de Asturias). Núms. 17714 a 17717 (Fig. I).

BILBAO 1919.

CORRIDAS DE TOROS

LOS DÍAS
17, 18, 19, 20 Y 24 DE
AGOSTO

José Arsuaga

GANADERÍAS

HIJOS DEL EXCMO. SR. D. EDUARDO MIURA: DOÑA CARMEN DE FEDERICO IANES MURUBE
HIJOS DEL EXCMO. SR. D. FELIPE DE PABLO ROMERO: EXCMO. SR. CONDE DE SANTA COLOMA
EXCMO. SR. D. LUIS GAMERO - CIVICO (ANTES PARLADÉ)

MATADORES

CASTOR J. IBARRA
COCHERITO
JOSÉ GÓMEZ
GALLITO
JUAN BELMONTE

PRECIOS DE LAS LOCALIDADES

LOCALIDADES		PRECIOS	
Plaza	1.ª	1.000	1.000
Plaza	2.ª	500	500
Plaza	3.ª	250	250
Plaza	4.ª	100	100
Plaza	5.ª	50	50
Plaza	6.ª	25	25
Plaza	7.ª	10	10
Plaza	8.ª	5	5
Plaza	9.ª	2	2
Plaza	10.ª	1	1

MATADORES

JULIAN SAIZ
SALERI
MANUEL VARÉS
VARELITO
CON SUS RESPECTIVAS CUADRILLAS

* IMP. LIT. J. ORTEGA - VALENCIA

Fot. 2. Cartel de toros. Colección Villamitjana.

— Nueve pesas en estuche circular de bronce con tapa decorada. Núm. 17830.

— Traje de cristianar: faldón, capa y gorrito. Núms. 20507 a 20509.

1982

— Arcón de roble tallado y decoración de taracea. Procedente de El Quejigal. Núm. 17725.

— Lote de prendas de vestir: camisa de lienzo bordada, cuello bordado, vestido de niño, cinco pañuelos de nipis, par de guantes, par de mitones, dos corbatas de señora, un canesú y delantal de batista, etc. Núms. 17726 a 17744.

1983

— Lote de 13 abanicos. Núms. 17767 a 17779.

1984

— Traje de charra (Salamanca), siglo XIX. Formado por dos enaguas, dos mantillas, corpiño, delantal, manteleta, dengue, puños, faltriquera, cintas de talle, cintas de moño, medias, pañuelo de mano, dos pares de zapatos, cuatro collares, tres colgantes, alfiler, tres agujones, 11 agujas y postizos de pelo. Núms. 17800 a 17828.

1985

— Cama de madera pintada, siglo XX. Núm. 17854.

— Lote compuesto por: dos yugos de bueyes de madera, procedentes de Segovia y Cáceres. Mobiliario: sofá y cuatro sillas de madera, siglo XX. Viga de madera de castaño tallada, siglo XIX, procedente de Toledo. Núms. 17861 a 17865.

— Instrumentos musicales: tres cítaras. Núms. 17866 a 17868.

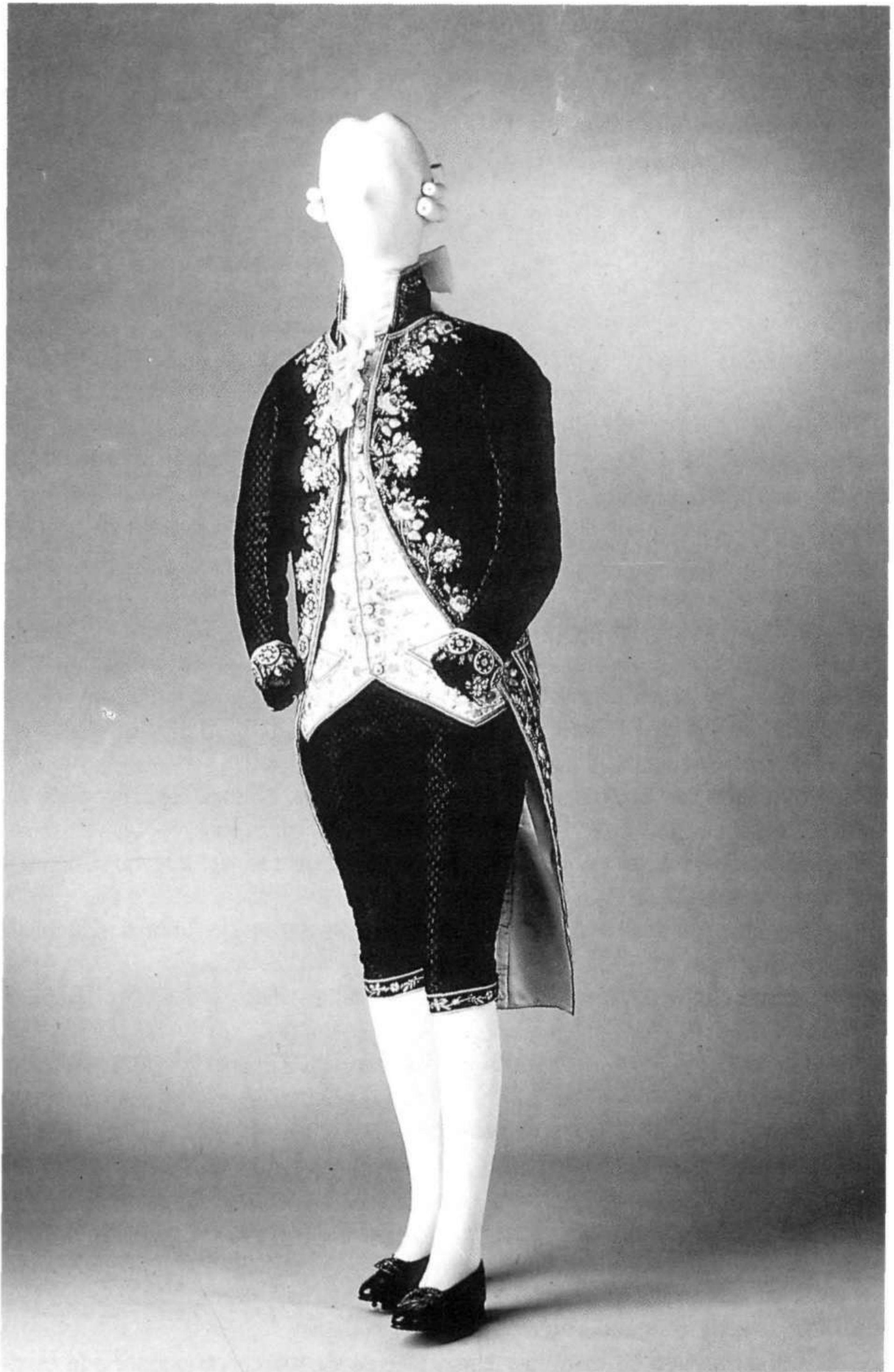
— Lote de siete mesas de madera, dos puertas de madera; portavelas, cuatro tapaderas de hierro, cama, vitrina y cómoda de madera. Núms. 18037 a 18051.

— Mesita, mesa y cómoda de madera. Núms. 18052 a 18054.

— Prensa de vino, de madera. Núm. 18065.

— Ventana con reja y reja con hierro. Núms. 18092 y 18093.

— Lote formado por: mantón y colcha de Manila, sábana, tres sacos de lino, máquina de coser calzado, cuadrado y cestos. Núms. 18103 a 18114.



Fot. 3. Traje de varón de principios del siglo XIX.

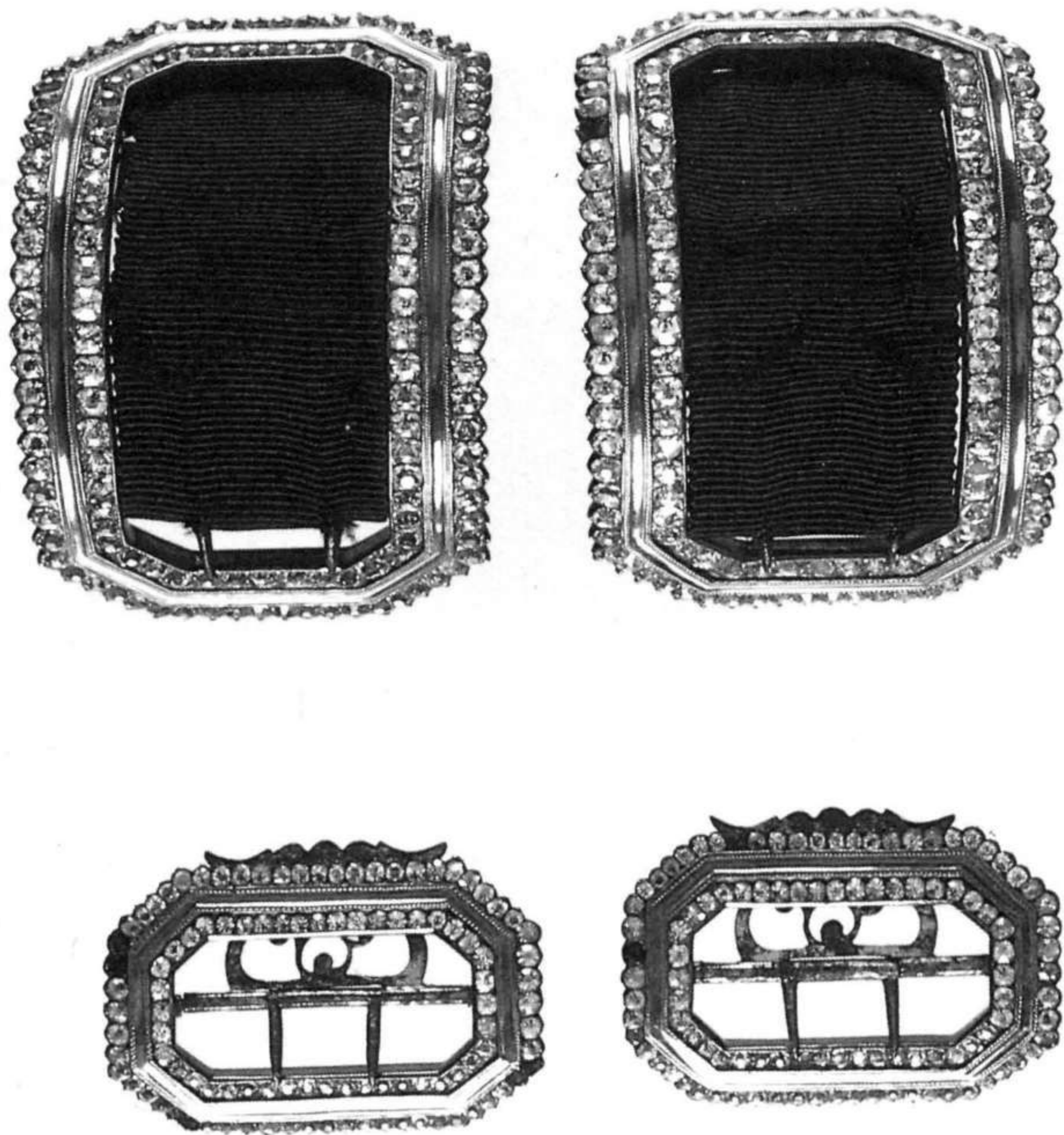
- Tres arcas de madera. Núms. 18115, 18270 y 18271.
- Colección de moldes de hierro y de madera para realizar cornisas y ladrillos. Procedente de Navas de Oro (Segovia). Núms. 20045 y 20082.
- Colección Villamitjana, de 10.000 carteles. Núms. 22001 a 32000 (Fig. 2).

1986

- Lote de ocho sillas, una reja de hierro y brocal de pozo. Núms. 18366 a 18375.
- Lote de cestería, procedente de Mozoncillo (Segovia). Núms. 18407 a 18412.
- Colección de trajes populares de la provincia de Zamora. Consta de 213 trajes, de ellos 139 son femeninos y 74 masculinos. También, 16 capas de paño, complementos y prendas sueltas: 14 pares de polainas de paño, bajeros, sayas, manteos, y rodas, cuatro enaguas, camisón y jubones. Núms. 18922 a 20031.
- Lote de prendas de vestir y otros objetos: velo granadino, velo de Chantilly, pañuelos, fleco, abanico, bolso, hacha, dos bastidores, encajes, mantón de lana, acerico y cojín. Núms. 20211 a 20226 y núms. 20234 a 20244.
- Dos camas de madera pintada y un arca. Núms. 20227 a 20229.
- Lote compuesto por: cuatro sombrillas de seda, varios paños de encaje y un delantal de encaje. Núms. 20245 a 20251.
- Mortero de hierro. Núm. 20262.
- Alfombra con urdimbre de hilo y trama de lana. Núm. 20282. Procede de Avila.
- Grada de hierro y tijeras de podar procedentes de Iniesta (Cuenca). Núms. 18736 y 18737.
- Lote de rastrillo, carro, rulo, horca procedente de Iniesta (Cuenca). Núms. 18752 a 18755.
- Lote de cestería procedente de Covarrubias (Burgos). Núms. 18762 a 18770.
- Lote de industria de batería de Covarrubias (Burgos). Núms. 18772 a 18810.
- Dos mayales y una rastra procedente de León. Núms. 18913 a 18915.

1987

- Lote compuesto por 10 morillos de hierro. Núms. 20304 a 20313.
- Hierro de chimenea. Núm. 20314.
- Lote: un yugo de madera y cinco hierros de marcar, tres pares de estribos, cinco estribos sueltos, cuatro candados de hierro y siete sellos de pan en madera. Núms. 20315 a 20320, núms. 20323 a 20333 y núms. 20510 a 20517.



Fot. 4. Hebillas de zapatos del traje de varón, de principios de siglo XIX.

— Lote de trece piezas de cerámica de diferentes medidas. Núms. 20334 a 20346.

— Traje de varón: casaca, calzón, tres chalecos y estuche con dos juegos de hebillas en pedrería. Principios del siglo XIX. Núms. 20352 a 20359 (Figs. 3, 4).

1988

— Colcha de lino procedente de Vega del Bolo (Orense). Núm. 20360.

— Lote formado por: yugo, cardadera, fiteira, huso, rueca, mantas, llave, fuelle, cajita para ovillo, estuche de agujas de ganchillo, baúl; lote de cerámica: orza, olla, sopera, fuente, dos platos; dos ceniceros de cobre, dos candiles, un par de botas de hombre y otro par de botas femeninas y un ovillo de lino. Núms. 20361 a 20381.

— Conjunto formado por: torno, aspadera, devanadora, cardadera, mesa amasadora de pan, banca, escurridera, mesa quesera, cuna, molinillo, dos planchas de hierro, barredera de juguete, azuela, dos jarras, máquina de coser y yugo. Núms. 20383 a 20398.

— Lote de cerámica: dos tinajas, ocho cántaras, tres portacántaros, 10 tinajas, 27 cántaros, ollas y cuencos, procedentes de los aifares de Alhama de Aragón y Fuentes de Ebro (Zaragoza). Mobiliario: dos bancos y dos sillones de madera policromada. Núms. 20426 a 20483.

— Lote textil: una colcha de lino y lana, dos manteles de lino, cuatro paños y un tapete de ganchillo, tres servilletas y dos manteles de lino, una jarapa, dos colchas de lana y dos platos de cerámica. Núms. 20484 a 20501.

— Tres aldabones, 20 aldabas y cuatro cerraduras. Núms. 21001 a 21027.

— Cuchillo de artesanía ibicenca, con hoja de acero cincelado. Núm. 21028.

1989

— Dos faldas de indumentaria popular. Procedentes de la provincia de Zamora. Núms. 21367 y 21368.

— Lote de 244 acuarelas sobre «La historia del vestido» realizadas por Jordi Ballester y Joan Cardells. Núms. 21037 a 21280.

— Colección de 11 piezas de azabache: collar de abad, figura de santa Catalina, colgante representando a Santiago, cuatro amuletos, medallón con montura de plata, perfumador en forma de piña, venera de Santiago, placa de la Virgen entre ángeles. Núms. 21352 a 21362.

— Libro cantoral. Núm. 21369.

— Caja de música victoriana, un perchero y una plancha de pantalones. Núms. 21370 a 21372.



Fot. 5. Televisor. Colección de equipamiento doméstico.

— Lote de encajes artesanales realizados con bolillos y agujas por encajeras madrileñas, de origen catalán, de los siglos XIX y XX. Núms. 21373 a 21421.

— Lote formado por: una reja, una mesa octogonal pintada, un armario pintado, dos rinconeras, una jarra majólica, y una jarra de cerámica valenciana. Núms. 21513 a 21519.

— Cuatro lotes formados por: 1) cinco mesas tocineras, dos ollas de hierro, una medida de grano, cuatro cencerros de madera, tres gamellas. 2) seis palas, tres horcas, seis candelabros de hierro, seis cepillos de carpintero, un cajón escritorio. 3) tres tinajas, dos cocios y parra, cuatro tinajas, cinco platos, cinco cuencos, un colgador de madera, una medida de estaño, diez cántaros. 4) cinco tinajas. Núms. 21520 a 21577.

— Colección de equipamiento doméstico formada por electrodomésticos y utensilios de cocina, principalmente, de los siglos XIX y XX. Núms. 32001 a 32814. Se acompaña de una colección de libros y catálogos (Fig. 5).

— Tres hostiarios de hierro. Núms. 20518 a 20520.

1990

— Barquillero antiguo. Núm. 21673.

— Lote de prendas de indumentaria civil y militar masculina. Núms. 21578 a 21620.

Donaciones

1981

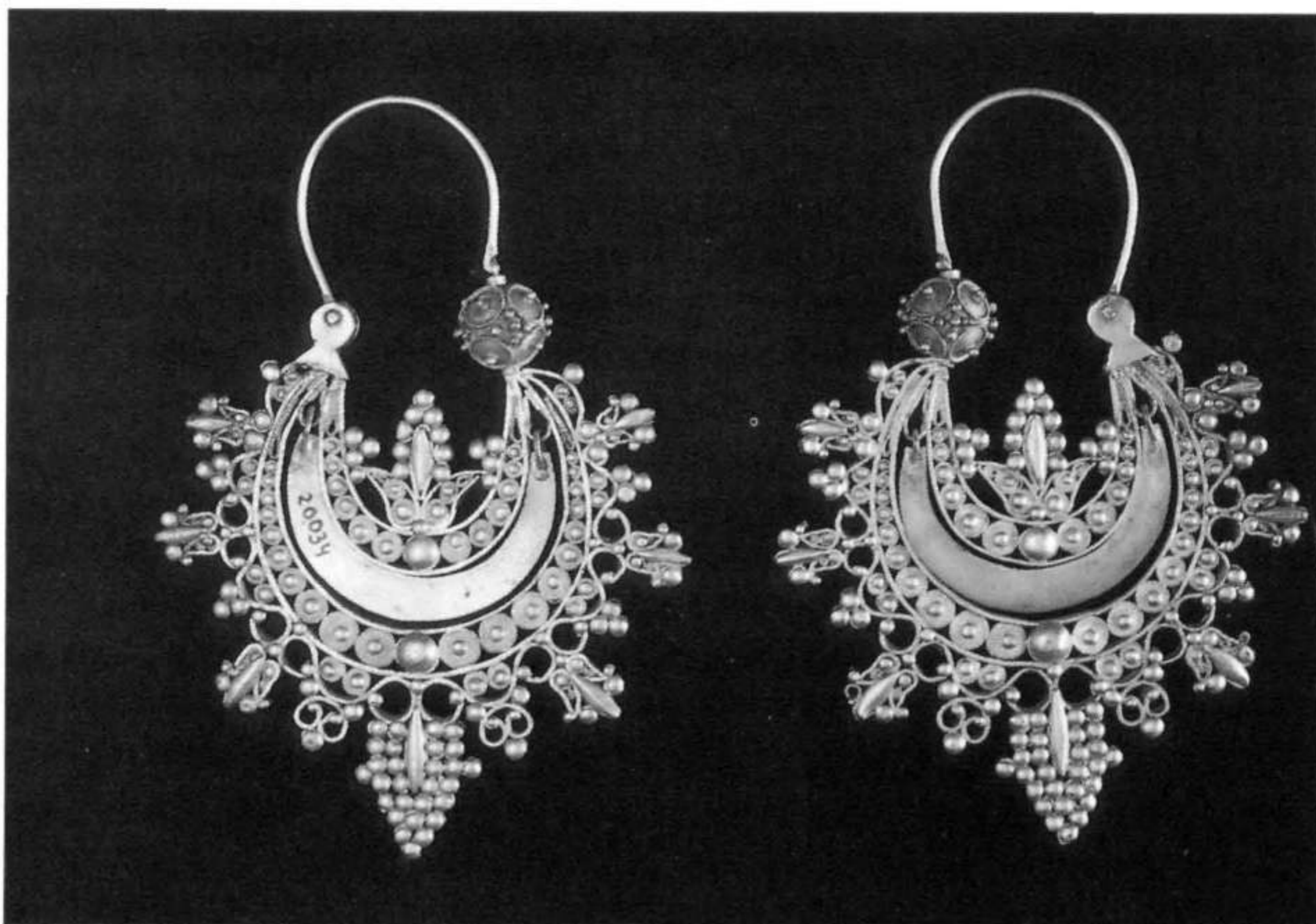
— Mantón de Manila, cuadro de seda para cojín, sombrilla del siglo XIX y fusta de piel con venturina en el mango. Núms. 17640 a 17643. Procede de Sotillo de la Adrada (Ávila). Donado por doña Carmen Caamaño.

— Medalla de plata de la Virgen de Jerusalén. Núm. 17644. Procede de Artajona. Donado por doña María Braña.

— Lote de medalla de oro, francesa, de la Milagrosa; pantalones femeninos de algodón con tiras bordadas, cubrecorsé con encaje de bolillos y puntillas, y enaguas de algodón con volante de entredoses. Núms. 17645 a 17648. Donado por doña Cruz Rodríguez.

— Lote formado por dos medallas de la «Virgen de los Ojos Grandes, plateadas». Núms. 17696 y 17697. Procede de Lugo. Donativo de doña Carmen Alvarez Builla.

180



Fot. 6. Pendientes de Lagartera. Donación de D.^a Pilar Primo de Rivera.

1982

- Lote formado por: cesto macón de castaño, dos cestos pagu de llima, rozón, dos pinas morcaza para coger castañas y una cordalera. Núms. 17718 a 17724. Donativo de don Valentín Valdés Braña.
- Sombrero de Montehermoso. Núm. 17745. Donativo de C. Millán.
- Escapulario de Pío IX, año 1877. Núm. 17746. Procede de Avila. Donativo de doña Cruz Rodríguez.
- Seis piedras del río Laraquete, forman cruz y son consideradas amuletos. Proceden de Aranco (Chile). Núm. 17747.
- Medalla de plata de Nuestra Señora de Roncesvalles. Núm. 17748. Donativo de doña María Braña.
- Medalla de plástico de Nuestra Señora de Gracia. Núms. 17749. Donativo de doña Paula Pérez de Barradas.

1983

- Medalla de aluminio de San Blas y Angel de la Guarda. Núm. 17750. Procedente de Almonacid del Marquesado. Donativo de doña María Braña.
- Una blusa de encaje de ganchillo, a mano. Núm. 17751. Donativo de don Francisco Craviato.

— Un traje completo masculino. Núms. 17752 a 17762. Donativo de la viuda de Martínez González.

— Lote formado por: una romana de hierro, un eje de peso de madera, una sierra y una tenaza de zapatería. Núms. 17763 a 17766. Donación de don Adolfo Gómez Berzal.

1984

— Artesa de juguete, en madera y un botijo de cerámica gris. Núm. 17781. Procede de Verdú (Lérida). Donación de doña María Braña.

— Cuatro cañas de pescar, una lavadora, un cojín de pañete, un estuche con plomos y un andador de niño. Núms. 17792 a 17799. Donación de don Francisco Chavarri.

— Molino de mano. Hallazgo aislado en un despoblado medieval. Núm. 17829. Procedente de Santa Eulalia (Teruel). Donación de don Félix y don José María Parino.

— Plancha de hierro. Núm. 17831. Donación de doña Nieves de Hoyos.

— Farol de latón. Núm. 17832. Donación de C. Izquierdo.

1985

— Juego de «crocket» de jardín formado por siete mazos, cuatro bolas y asidero. Núm. 17860.

— Aparato para hacer tapones, de madera, y salvamanteles de metal dorado. Núms. 17874 y 17875. Procedente de Galicia. Donativo de don Manuel Casamar.

— Botijo y ralla de cerámica. Núms. 18079 y 18080. Procedente de Tajueco (Soria). Donativo de don Andrés Carretero.

— Textiles: paño de algodón, bordado en lana negra, y chaleco de seda. Núms. 18113 y 19114. Procedente de Salamanca. Donativo de doña Teresa Leyras Martín.

— Lote formado por: reposavasijas de paja de centeno, hoz procedente de Bonete (Albacete) y hoz procedente de Padrón (Pontevedra). Núms. 18116 a 18118. Donativo de doña Belén Martínez Díaz.

— Manta trapera y lanzadera de madera. Núms. 18261 y 18262. Procede de Adrados (Segovia). Donación de don Lumen Colomo.

— Orza y caracolera de cerámica. Núms. 18288 y 18289. Procedente de Navarra (Rioja). Donativo de Hermanos Torralba, artesanos.



Fot. 7. Petacas y caja de rapé. Préstamo a la exposición «Las plantas y la Industria», 1990.

1986

— Puchero de cerámica. Núm. 18640. Procedente de Tajueco (Soria). Donación de don Andrés Carretero.

— Lote de 23 trajes regionales españoles. Núms. 18452 a 18637. Aderezos correspondientes a tres de estos trajes. Núms. 20032 a 20044. Donado por doña Pilar Primo de Rivera (Fig. 6).

— Lote de prendas de vestir: un gorro en tul y raso y dos gorros de algodón y ganchillo, hechos a mano. Ultimo tercio del siglo XIX. Proceden de Cuenca. Donado por doña Sagrario Rubio Mora. Núms. 20183 a 20185.

— Lote formado por: aparvadera, grada, mandil, silleta, collarón, horcate, agujada, y volvedoras. Procedente de Casas de Santa Cruz (Cuenca). Núms. 18728 a 18735. Donación de don Cirilo Pérez Navalón.

— Lote formado por: ballesta, agujada, cuévano, cuevanillo, sembradera, sarrieta, volvedoras, balancín, compuertas y costal. Núms. 18739 a 18748. Procedente de Iniesta (Cuenca). Donación de don Francisco Gómez.

— Materiales agrícolas: balancín, andarinas, yugo, palillo, carretilla y trillo. Núms. 18756 a 18761. Procedente de Iniesta (Cuenca). Donación de la familia Orozco.

— Fuscípula, o calibre de medir árboles. Núm. 18889. Procedente de Santa Eulalia (Teruel). Donación de don P. Manuel Bergés.

— Mayal. Núm. 18916. Procedente de Rodiezno (León). Donado por doña Obdulia Cañón.

— Lote formado por: telar, mural grande, bolilleros, bastidores, cesto mimbre con asa, cesto de mimbre de cuatro pisos, cuatro bastidores redondos, bolsa con una goyesca a medio hacer, dos muestrarios pequeños, muestras de telar de Granada, dos cajas rasquetas para curtir, 362 rasquetas para curtir, seis cuchillas pequeñas, 31 bolsas de 10 velos cada una. Entregado por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

— Colección de Fotografías premiadas y seleccionadas en el Certamen Nacional de Fotografía sobre Artes y Tradiciones Populares de 1983. Entregada por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

1987

— Un rosario y dos medallas de barro de Caleruega (Burgos). Núms. 20205 a 20207. Donación Convento Dominicas de Caleruega.

— Lote de abanicos, velos, mantillas, pañito, cortina. Núms. 20234 a 20244.

— Compás de madera. Procedente de Puente Arenas de Valdivieso (Burgos). Donado por el artesano don Heleodoro Martínez. Núm. 20290.

— Madeja de zarza. De Quintanaopio (Burgos). Donado por el cesterero don Felipe Fernández. Núm. 20293.

— Herramientas procedentes de Mozares (Burgos). Donadas por doña Consuelo Pereda. Núms. 20295 a 20300.

— Herramientas (cuatro y punzón) procedentes de Burgos. Donadas por don Francisco Verdés. Núms. 20301 y 20302.

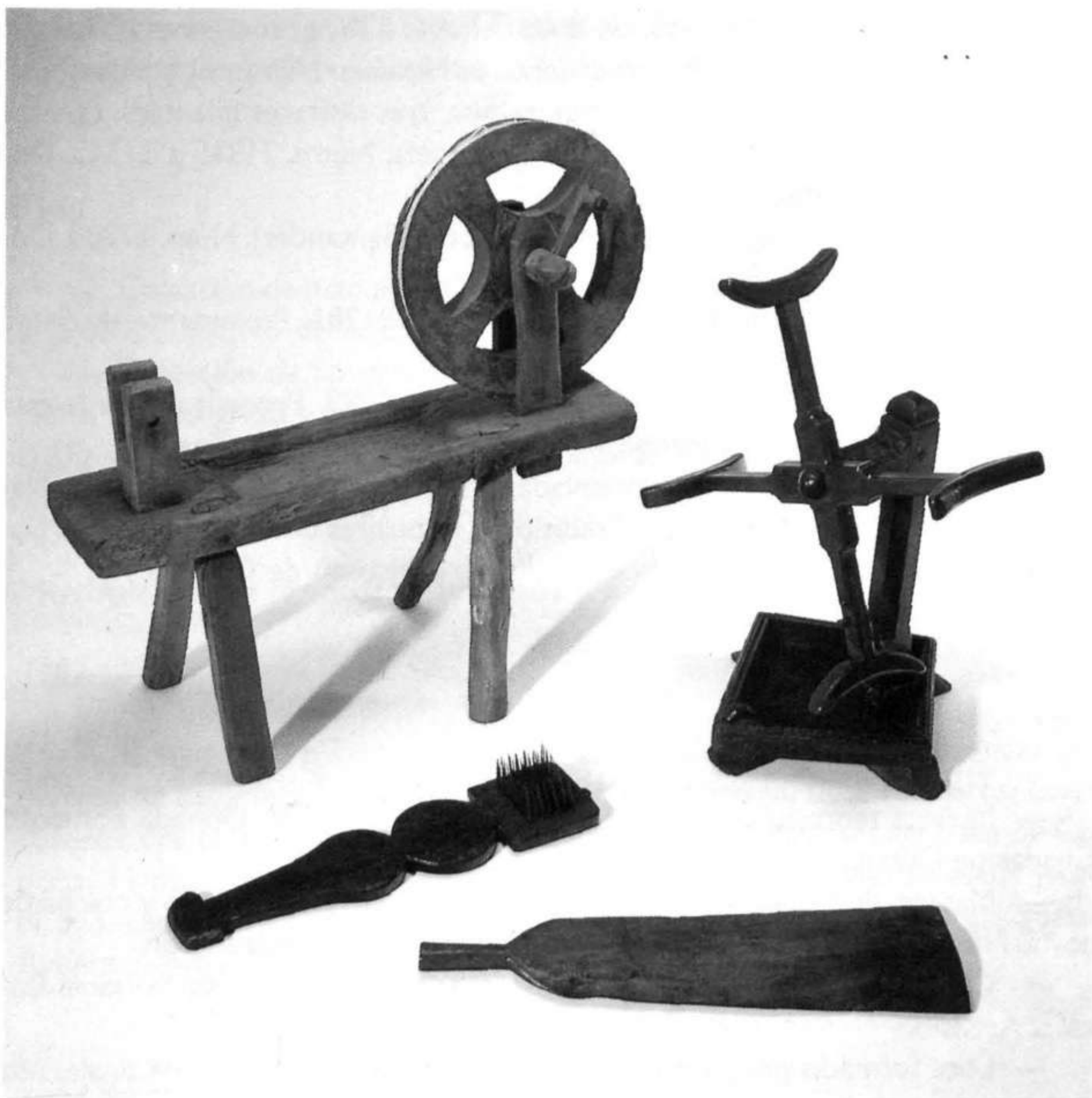
— Acordeón procedente de Illana (Guadalajara). Donado por don Mariano Polo García. Núm. 20321.

— Perola de cocina. Donada por don Ricardo Pascual Muñoz. Núm. 20322.

— Traje de época (1860) de mujer: blusa y falda. Núms. 20209 y 20210. Donado por doña Teresa Leyras Martín.

— Un traje de Turégano (Segovia) de mujer: mantilla, mantón de Manila, delantal y falda. Núms. 20263 a 20266. Donado por doña Cándida Sanz Escorial.

— Unas botas bajas masculinas artesanales. Procedentes de barco de Avila (Avila). Núm. 20283. Donado por don José Latova.



Fot. 8. Rueca, devanadera, espadadera y carda. Préstamo a la exposición «Las plantas y la Industria», 1990.

— Telar bastidor de madera con pie. Núm. 20284. Donado por doña Nieves de Hoyos.

— Colección de Fotografías premiadas y seleccionadas en el Certamen Nacional de Fotografía sobre Artes y Tradicionales Populares de 1984. Entregada por la Dirección General de Cooperación Cultural. Ministerio de Cultura.

1988

— Colección de 86 bolillos de madera. Núm. 21029. Donativo de doña María Teresa Posada Kubissa.

— Lote de prendas de vestir: ropa interior, traje de cristianar y cuatro pañuelos bordados. Núms. 21030 y 21036. Donado por doña María Teresa Lorín Cortés.

— Traje de época femenino, de fines del siglo XIX, procedente de Toledo; traje popular femenino, de 1890, procedente de Monóvar (Alicante); y piezas sueltas: refajo interior, refajo de niña, jubón, camisa, tres disfraces infantiles, canastilla, cobertor y estuche con dos velas de ceremonia. Núms. 21315 a 21343. Donativo de doña Francisca Bonmatí.

— Un yugo para bueyes. Procedente de Potes (Santander). Núm. 21280. Donado por don Pedro M. Bergés.

— Agujada de hierro, madera y cuero. Núm. 21281. Procedente de Santa María de Riaza (Segovia).

— Ocho horcas de madera. Núms. 21282 a 21289. Procedente de Iniesta (Cuenca). Donación de don Benigno Orozco.

— Colección de Fotografías premiadas y seleccionadas en el Certamen Nacional de Fotografía sobre Artes y Tradiciones Populares de 1985. Entregada por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

1989

— Muñeca reproducción de marca Schmidt. Núm. 2134. Donada por doña Guadalupe Durán.

— Mantón de Manila, delantal, mantilla de cabeza, falda de paño y colcha de novia. Núms. 21346 a 21350. Donado por doña Benita García Martín.

— Cubrecáliz de lino y algodón. Núm. 21351. Donado por doña Isabel Canales Asensio.

— Lote formado por: dos ruedas de carreta, tres cántaros, una tinaja, una cantarera, una tinaja, un caldero de cobre, una cuchilla, una pala de madera, una churrera, dos colleras de madera, una tinaja y dos clavos. Núms. 21422 a 21437. Donado por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

— Lote de prendas de vestir: tres mantillas, un corsé, un par de mitones, aplicaciones, pasamanería, entredoses y puntillas para vestidos, una corbata, dos puños, un cuello. Procedentes de Monóvar (Alicante). Núms. 21438 a 21467. Donado por doña Francisca Bonmatí.

— Conjunto de instrumentos de industria textil. Núms. 21468 a 21489. Donado por doña María Angeles González Mena.

— Lote de piezas: dos madreñas, una colodra de madera, un cazo de metal, un martillo y un yunque. Procedente de Villar de Huergo, Infiesto (Asturias). Fechadas hacia 1860. Núms. 21490 a 21496. Donado por doña Isabel Canales Asensio.

— Conjunto de prendas de vestir, fechadas a principios del siglo XX. Procedentes de Garray (Soria). Núms. 21497 a 21505. Donados por doña Gloria de Valor.

— Colección de Fotografías premiadas y seleccionadas en el Certamen Na-

cional de Fotografía sobre Artes y Tradiciones Populares de 1986. Entregada por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

1990

— Colección de maquinaria agrícola, de mediados del siglo XX. Núms. 21973 a 22000. Donativo de la Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

— Colección de Fotografías premiadas y seleccionadas en el Certamen Nacional de Fotografía sobre Artes y Tradiciones Populares de 1987. Entregada por la Dirección General de Cooperación Cultural, Ministerio de Cultura.

Movimiento de fondos: préstamos a exposiciones

1983

— Conjunto de piezas varias: trajes de niño de La Armiña (Salamanca), traje de niño de Lagartera (Toledo), traje de niño de Segovia, siete sonajeros, cuatro cuadros, una estatua yacente, 27 juguetes, colección de juguetes agrícolas de Córdoba, 11 muñecos de Guadalupe (Cáceres), dos muñecos dieciochescos y mobiliario: cuna, silla y carretón. Destino: Exposición «El niño, el juego y el juguete». Ayuntamiento de Ibi (Alicante).

1984

— Traje popular femenino de Salamanca. Destino: Exposición «Trajes Nacionales». Marzo de 1984, Sede de UNESCO en París.

— Instrumentos musicales: carracaña o arrabel, alboca, zanfoña, gaita balear, gaita lucense, gaita asturiana, laúd árabe, rabel toledano, rabel compostelano, rabel logroñés, rabel soriano, rabel toledano. Destino: Exposición «Alfonso X el Sabio». Toledo, mayo-agosto, y Sevilla, septiembre-octubre de 1984.

1986

— Seis maniqués de cartón-piedra, obra de escultor Planes. Destino: Exposición «Semana cultural tunecina», 24 noviembre-7 diciembre de 1986. Museo Arqueológico Nacional.

— Instrumentos musicales: un bajón y un bajoncillo. Destino: Exposición «Música del Renacimiento», octubre 1986. Real Conservatorio de Música, Madrid.

1987

— Escultura «Torero herido» de Rosendo Nobás, siglo XIX. Destino: Exposición «Toros y toreros en la escultura española». Madrid, mayo de 1987. Sala de Exposiciones del Banco de Bilbao.

— Lote de trajes populares: masculino y femenino de Hecho (Huesca), masculino y femenino de La Coruña, femenino de Montehermoso (Cáceres), femenino de Lagartera (Toledo), femenino de Aliste (Zamora). Destino: Exposición «Pabellón español en la Exposición Universal de París de 1937». Salas del centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 25 junio-15 septiembre de 1987.

— Conjunto relacionado con el tabaco: cuatro tabaqueras, cuatro petacas, dos fosforeras, un encendedor, un mechero, tres pipas, un limpiador de pipa, una choleta, dos recipientes de rapé, una caja de cerillas, unas tenacillas para ascuas. Destino: Exposición «Cultura y Drogas», Museo Nacional de Etnología, enero-junio 1987.

— Dos hierros de ganado, siete sellos para pan, y un troquel de herrero. Destino: Exposición «Sellar, un uso de ayer y de hoy». Archivo Histórico Nacional, Madrid, Febrero de 1987.

1988

— Conjunto relacionado con el tabaco. Destino: ampliación del préstamo a la Exposición «Cultura y Drogas» por su itinerancia por Tarragona, Barcelona y Gerona. Durante todo el año 1988.

— Conjunto de trajes populares: de Hecho (Huesca), La Coruña, Alosno (Huelva), Vega del Pas (Santander), Lagartera (Toledo), La Alberca (Salamanca), Canarias e Ibiza, además de la joyería que complementa estos trajes. Destino: Exposición «I Congreso Internacional de Historia de la mujer. Complutum 1988». Universidad de Alcalá de Henares, julio de 1988.

1990

— Colección de 20 amuletos. Destino: «Salón Nacional de la videncia y de las artes adivinatorias.» Mercado Puerta de Toledo, marzo de 1990.

— Cesta, rueca, serreta, cepillo de carpintero, gubia, producción alpargata, zueco, dos queseras, mesa quesera y un mortero con tapa y mano. Destino: Exposición «Certamen de fotografía sobre Arte y Tradiciones populares», edificio del antiguo MEAC, julio 1990.

— Conjunto: rueca devanadera, espadadera de cáñamo, rastrillo de lino y cáñamo, medida de cereal, dos sellos de pan, pintadera de panadería, hostiario, cinco chocolateras españolas con su molinillo, picadera de chocolate, cinco cajas de

cerillas, caja de rapé, cuatro petacas, una pipa rústica y un molinillo de café. Destino: Exposición «Las plantas y la industria». Real Jardín Botánico, mayo-septiembre de 1990 (Figs. 7, 8).

— Collar maragato y cuadro titulado «Pareja de maragatos». Destino: Exposición «Indumentaria tradicional de las comarcas leonesas». Diputación Provincial de León, diciembre de 1990-enero de 1991.

— Colección taurina: dos trajes de torero y ocho carteles de toros. Destino: Exposición «La exhibición de España en Japón», marzo-junio de 1990.

PUBLICACIONES DEL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL

TRABAJOS Y MATERIALES

	<u>Ptas.</u>
BAROJA DE CARO, Carmen: <i>Catálogo de la colección de amuletos</i> (h. 1945), 35 pp., XXXI láms.	500
BAROJA DE CARO, Carmen: <i>Catálogo de la colección de pendientes</i> . S. A. (h. 1947), 29 pp., XVIII láms.	500
CARO BAROJA, Julio: <i>Catálogo de la colección de instrumentos utilizados en la elaboración del lino y fabricación del hilo</i> . S. A. (h. 1950), 29 pp., XVI láms.	Agotado
CARO BAROJA, Julio: <i>Catálogo de la colección de cuernas talladas y grabadas</i> . S. A. (1950), 30 pp., VIII láms.	500
CARO BAROJA, Julio: <i>Catálogo de la colección de almoreces</i> . S. A. (h. 1951), 24 pp., XII láms.	Agotado
CONTRERAS Y LOPEZ DE AYALA, Juan, marqués de Lozoya: <i>Catálogo de la colección de collares</i> . S. A. (h. 1951), 18 pp., 12 láms.	Agotado
CONTRERAS Y LOPEZ DE AYALA, Juan, marqués de Lozoya: <i>Catálogo de la colección de rosarios</i> . S. A. (h. 1950-51), 19 pp., 10 láms.	Agotado
CONTRERAS Y LOPEZ DE AYALA, Juan, marqués de Lozoya: <i>Catálogo de la colección de relicarios</i> . S. A. (h. 1951-52), 34 pp., 6 láms.	Agotado
CARO BAROJA, Julio: <i>Catálogo de la colección de sonajeros</i> . S. A. (h. 1952), 23 pp., 5 láms.	500
PEREZ BUENO, Luis: <i>Catálogo de la colección de cruces del Museo del Pueblo Español</i> . S. A. (h. 1952), 23 pp., 12 láms.	Agotado
CONTRERAS Y LOPEZ DE AYALA, Juan, marqués de Lozoya: <i>Catálogo de la colección de medallas</i> . S. A. (h. 1952-53), 48 pp., 12 láms.	Agotado
BAROJA DE CARO, Carmen: <i>Suplemento al catálogo de la colección de pendientes</i> . S. A. (h. 1952-53), 28 pp., 8 láms.	500
PEREZ VIDAL, José: <i>Catálogo de la colección de tabaqueras y utensilios de fumador</i> . S. A. (h. 1956), 33 pp., XV láms.	500
PEREZ VIDAL, José: <i>Catálogo de la colección de cucharas de madera y de asta</i> . Madrid, 1958, 68 pp., XV láms.	500

NUEVA SERIE

Joyas Populares. Museo del Pueblo Español: <i>Catálogo de Exposición 1984-1985</i> . Madrid	1.000
ALARCON ROMAN, C.: <i>Catálogo de Amuletos del Museo del Pueblo Español, 1987</i>	1.500
MINGOTE CALDERON, J. L.: <i>Catálogo de Aperos Agrícolas del Museo del Pueblo Español</i> . 1990	1.200
<i>Catálogo «Moda en sombras», de la Exposición de Indumentaria del Museo del Pueblo Español 1991-1992</i>	3.000

OTROS

CARO BAROJA, Julio: <i>Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español</i> . Madrid, S. A. (h. 1944), 55 pp.	500
<i>Homenaje a D. Mateo Silvela</i> (Conferencias del curso 1946-47), S. A. (h. 1948), 56 pp.	500
PEREZ BUENO, Luis; HERNANDEZ-PACHECO, Francisco: <i>Conferencias dadas en el Museo del Pueblo Español por...</i> S. A. 37 pp.	500
EL CICLO VITAL EN ESPAÑA: (Encuentros del Ateneo de Madrid, 1901-1902). Tomo I, Vol. I, Nacimiento 1990. XLII, 576 pp. XXX	1.500
EL CICLO VITAL EN ESPAÑA: (Encuentros del Ateneo de Madrid, 1901-1902.) Tomo I, Vol. 2 Nacimiento 1190. (P. 579 a 1196, XXX)	1.500
ACTAS DE LA CONFERENCIA INTERNACIONAL DE COLECCIONES Y MUSEOS DE INDUMENTARIA. Madrid, 1991. En prensa	3.000

ANALES DEL MUSEO DEL PUEBLO ESPAÑOL

Vol. 1. Madrid, 1935. Ed. Fac. 1988, 216 pp.	1.000
Vol. 2. Madrid, 1988. 294 pp. con lám.	1.000
Vol. 3. Madrid, 1990	1.000
Vol. 4. Madrid, 1992	1.500
Vol. 5. En prensa	1.500

NORMAS PARA LA PRESENTACION DE ORIGINALES

Los originales dirigidos a la revista «Anales del Pueblo Español» deberán ajustarse a las siguientes normas:

- 1.º Los originales se enviarán a la redacción de la revista precedidos de una hoja en la que figure el título del trabajo, el nombre del autor/es, su dirección y teléfono, así como su situación académica y el nombre de la institución científica a la que pertenece/n. También se hará constar la fecha de envío a la revista.
- 2.º Los textos irán mecanografiados en una sola cara, ajustándose a un formato de 45 líneas y 65 espacios por línea, o en soporte informático indicando el procesador de textos utilizado.
- 3.º La lengua de la revista es el castellano, aunque se aceptarán textos bilingües que no excedan de 10 páginas.
- 4.º El consejo de redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos, así como el volumen en el que se publicarán. Asimismo, decidirá si se publican en el caso de que excedan de 45 páginas. Los originales que no se adapten a estas normas se devolverán a su autor para que los modifique.
- 5.º Las tablas y figuras deberán llevar un título y estar numeradas consecutivamente con claras indicaciones del lugar donde han de ir colocadas.
- 6.º Los originales reproducibles deberán presentarse en papel vegetal y enviados en pliegos separados, protegiéndolos de cualquier deterioro.
- 7.º Las referencias bibliográficas deberán ir al final del artículo, y estarán dispuestas alfabéticamente por el apellido del autor, seguido del año de publicación. Cuando se citen las obras de un mismo autor pertenecientes a un mismo año, éste será seguido por una letra (a, b, c, etc.), por ejemplo: 1990a, 1990b, desde la más antigua a la más recientemente publicada; después del año seguirá el título de la obra, la ciudad de publicación y la editorial.

- 8.º Las referencias profesionales y académicas de los autores deberán aparecer a pie de página y en la primera página del artículo. De la misma manera, se indicará cualquier información sobre el origen de la investigación sobre la que se basa el artículo.
- 9.º Las notas complementarias del texto aparecerán a pie de página numeradas consecutivamente.
- 10.º La publicación de artículos en la revista «Anales del Pueblo Español» no da derecho a remuneración alguna. Los autores recibirán gratuitamente 50 separatas de su artículo y un ejemplar del volumen en el que se publique.
- 11.º Durante la corrección de las pruebas —que se enviarán al autor— no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores deberán corregir las pruebas en un plazo máximo de quince días desde la entrega de los mismos.

