

REVISIÓN DEL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE JOSÉ LUIS ALONSO PONGA SOBRE RELIGIOSIDAD POPULAR NAVIDEÑA EN CASTILLA Y LEÓN

REVISION OF THE ANTHROPOLOGICAL STUDY BY
JOSÉ LUIS ALONSO PONGA ON CHRISTMAS POPULAR
RELIGIOSITY IN CASTILE AND LEÓN

Secundino Valladares

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este ensayo se propone realizar una revisión crítica de la literatura etnográfica en torno a la religiosidad popular navideña, tal como la describe José Luis Alonso Ponga en algunas aldeas campesinas de Castilla y León, en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Tras una valiosa revisión de los antecedentes históricos, los datos etnográficos obtenidos mediante el trabajo de campo en un régimen de opresión cultural proyectan una imagen de las comunidades de campesinos y pastores excesivamente homogénea, conformista e integradora. Una imagen muy próxima a la *folk-society* acuñada por Robert Redfield, caracterizada por el aislamiento, analfabetismo, homogeneidad, un alto grado de solidaridad, y propuesta como unidad de estudio para las investigaciones del mundo rural.

Sin embargo, un escrutinio minucioso de los textos de los pastores, principales actores de los eventos dramáticos navideños, nos devuelve la imagen de una sociedad desigual y asimétrica, donde una élite dirigente y hegemónica impone los dictados de su cultura dominante a los grupos marginales y subalternos, legitimando así el desigual acceso al conocimiento, la riqueza y el poder. La resistencia a la integración y el conflicto son la norma de cualquier relación asimétrica, hasta el punto de que, a veces, los grupos subalternos (esto es, los pastores) se atreven a desafiar la universalidad de la cultura dominante mediante rituales de rebelión y protesta social, mediante la instalación del reino de la risa como un disolvente social o, finalmente, mediante la propuesta alternativa de una utopía pastoril.

PALABRAS CLAVE: Sociedad hegemónica, cultura dominante, grupos subalternos, rituales de rebelión, trabajo de campo.

ABSTRACT

This paper intends to do a critical review of the ethnographic literature on Christmas popular religiosity, as it was described by José Luis Alonso Ponga, in some peasant villages of Castile and León during the seventies and eighties of past century. After a valuable revision of the historic background, ethnographic data produced by fieldwork in a regime of cultural repression project an image of peasant and shepherd communities too homogenous, conformist and integrated. An image very close to the folk-society invented by Robert Redfield, characterized by isolation, illiteracy, homogeneity, a strong sense of group solidarity, and proposed as a subject matter for social research in rural world.

However, a more detailed examination of the texts recited by the shepherds, the main actors of the Christmas dramatic events, reveals the image of an unequal and asymmetric society where a ruling and hegemonic class enforces the dictates of its dominant culture on the marginal and subaltern groups. In this way, the ruling class legitimizes the unequal access to knowledge, wealth and power. Resistance to integration and conflict are the marks of any asymmetric relation to the point that, sometimes, the subordinate groups, the group of shepherds, dare to challenge the universality of the dominant culture through rituals of rebellion and social protest, through the instalment of laughter as a social solvent or, finally, through an alternative proposal of a pastoral utopia.

KEY WORDS: Hegemonic society, dominant culture, subordinate groups, rituals of rebellion, fieldwork.

1. PERFIL DE JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Con el paso del tiempo, José Luis Alonso Ponga (en adelante JLAP) se ha decantado en el campo del conocimiento antropológico como uno de los más sólidos trabajadores de campo en Castilla y León, con amplias incursiones en las áreas del folklore, la etnografía y la antropología social. Ya en sus primeros estudios, JLAP nunca desoyó la advertencia de Unamuno contra los *hechólogos*, aquellos que nada ven detrás del hecho cultural. «Porque detrás del hecho más despreciable, decía Unamuno (1959: 492), se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Y es que a JLAP le ocurre lo mismo que a Julio Caro Baroja cuando encaraba el trabajo de campo, el *fieldwork* anglosajón: le invadía un respeto cuasi religioso, especialmente cuando venía acompañado

de los grandes paradigmas de interpretación de los hechos socioculturales, no siempre de fácil encaje en las unidades de estudio de la antropología española.

Así, por ejemplo, las investigaciones folklóricas y etnológicas sobre cultos y creencias de finales del siglo XIX llevadas a cabo en España siguiendo el evolucionismo de Taylor pecan todas de un intelectualismo unilateral y mecánico. Un intelectualismo que pretende crear un vocabulario científico como en las ciencias físico-naturales. Y lo único que consigue es la elaboración de un vocabulario escolástico que no da para crear modelos, regularidades o leyes generales. Según este intelectualismo, los hechos de religiosidad popular debían ser interpretados a raíz de ciertas experiencias universales como el animismo o la magia, todos ellos elementos de un pensamiento religioso universal. Se pueden agrupar todos los «ejemplos» de magia y animismo que se quieran. Pero cuando se estudia el sistema de creencias y ritos de un pueblo europeo determinado, las definiciones clásicas y los paradigmas universales resultan más que problemáticos. Bajo el magisterio de Julio Caro Baroja (1988b: 347), JLAP siempre fue consciente de que el empeño de alcanzar leyes o regularidades bajo el impulso de un falso cientifismo puede arruinar una investigación si no va acompañada de una cierta reflexión filosófica. Así, las investigaciones «evolucionistas» parten de una idea insuficiente del progreso tanto lineal como unilineal, mientras que las investigaciones «funcionalistas» prescinden del factor tiempo en aras de un análisis holístico y sincrónico.

Como etnólogo de los pueblos de España, JLAP es ante todo un historiador preocupado, no tanto por los rasgos del hombre primitivo de Australia o África, sino por los sucesos locales del último rincón de Castilla y León. Un folklorista español no extrae datos orales de un grupo de gentes ágrafas de las que no se sabía qué hacían hace 200 años. Del último rincón de Castilla y León hay noticias escritas hasta una fecha respetable. Del archivo de cualquier ayuntamiento rural, salen noticias sobre la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, el siglo XIX o el desarrollo industrial del siglo XX. El mundo del campesino español es más complejo de lo que afirman los paradigmas antropológicos. A mediados del siglo pasado, Robert Redfield acuñó la expresión *folk-society* y la definió como sociedad pequeña, aislada, iletrada, homogénea, con un alto sentido de la solidaridad del grupo. ¿Pero en dónde se da esa sociedad? En España esa sociedad no existe desde hace tiempo. Un *fieldworker* no encontrará sociedades aisladas, homogéneas y ágrafas en Castilla y León. En cambio, un *fieldworker* deberá estudiar ordenanzas municipales, reglamentos de montes, testamentos y contratos *postmortem*. En definitiva, un estudio histórico en toda regla. Para el estudioso de las fiestas religiosas, ritos y cultos populares ¿de qué le sirven los criterios de aislamiento, pequeñez o analfabetismo de su objeto de estudio? ¿Quién comprenderá las leyes de una sociedad campesina pensando «en función» del mundo primitivo de África u Oceanía? Esta orien-

tación historicista está muy presente en los trabajos antropológicos de JLAP. De dicha orientación podemos extraer las conclusiones siguientes: toda investigación etnológica europea debe ser incluida dentro de un horizonte histórico y geográfico muy preciso; la comparación desenfrenada entre ritos australianos, griegos clásicos y aldeanos de Europa no da nada de sí; la observación de las clases campesinas es tarea más propia del antropólogo social que del historiador; tanto el folklorista como el etnólogo no arrancan su estudio de fechas protohistóricas, dando un salto del siglo xx a la protohistoria, sin pasar por etapas intermedias.

2. ESTADO SEMIPERMANENTE DE CARNAVAL

Esta orientación historicista de JLAP aparece de forma manifiesta en su obra de madurez titulada *Religiosidad Popular Navideña en Castilla y León. Manifestaciones de Carácter Dramático*. La obra, a la que me ceñiré a lo largo de este artículo, se abre con una serie de notas históricas que dan al estudio una profundidad temporal que no solo explica los orígenes del objeto de estudio sino también la dinámica de los cambios socioculturales que a lo largo de los siglos han hecho de la unidad de estudio lo que es. Comienza JLAP afirmando que para principios del siglo XIII eran más que manifiestos los abusos cometidos en las representaciones sacras del ciclo navideño. De dichas representaciones, sabemos por la partida de Alfonso X el Sabio, Partida 1, Ley 34, tit.VI, referida a los clérigos que no deben hacer juegos de escarnio y en caso de que otros hombres los hicieren, no deben mezclarse en ellos los clérigos por las villanías y desaposturas que implica hacer estas cosas dentro de las iglesias. Antes decimos que los deben expulsar de ellas, porque la Iglesia de Dios está hecha para orar, no para hacer escarnios en ella... Aunque hay representaciones que sí pueden los clérigos hacer como el Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, el pregón del Ángel a los pastores, la adoración de los tres Reyes Magos. Todo lo cual se debe hacer con gran dignidad y gran devoción, y en las ciudades grandes donde hay arzobispos u obispos con la correspondiente potestad de mando... y no se deben hacer en las aldeas o lugares míseros ni tampoco para ganar dinero con ellos.

De todo ello, JLAP concluye, siguiendo el dictado ponderado de Schack y Jovellanos, que a mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones dramático-religiosas dentro y fuera de las iglesias, representadas no solamente por clérigos sino también por laicos, con el fin por parte de ambos de ganarse la vida. Se trataba no solo de pantomimas burlescas sino de textos recitados donde los temas navideños estaban siempre presentes. Pero la conclusión más preocupante es que desde el siglo XIII hay leyes que prohíben las representaciones irreverentes dentro de la iglesia. Los juegos de escarnio, compendio de gestos soeces y textos procaces, propios de ciegos de taberna,

habían establecido en la sociedad oficial un estado semipermanente de Carnaval. El Carnaval, por definición (Burke 1991: 262), es un tiempo de éxtasis y de liberación, un tiempo en que los grupos subalternos, desposeídos de información, poder y riqueza, intentan imponer a la sociedad oficial y a su cultura dominante un proyecto de mundo al revés: la gente camina cabeza abajo, los peces vuelan, el caballo corre hacia atrás, el caballo convertido en herrero y calzando a su dueño, el buey convertido en carnicero despiezando al hombre, el pez comiéndose al pescador, las liebres asando a un cazador, los criados ordenando a sus amos, el pobre dando limosna al rico, el laico predicando a los curas, el rey caminando y el campesino a caballo, el marido hilando junto al bebé mientras la mujer sostiene la escopeta y fuma. Todo este conjunto de imágenes surrealistas expresa el impulso irrefrenable, a la vez que contenido, de los campesinos por asaltar el poder feudal. Se trata de un periodo de desorden institucionalizado mediante agresivos rituales de inversión y rebelión social en los que se suspenden temporalmente las normas de la cultura dominante para dar paso a la cultura subversiva de los grupos subalternos.

El Carnaval como fiesta de locos está indisolublemente unido a la fiesta navideña de los Inocentes. Organizada por el clero joven, sin oficio ni beneficio, durante la celebración se elige un obispo o abad de locos, se monta una procesión con falsa misa, los curas vestidos de mujer sostienen el misal boca abajo, juegan a las cartas, comen salchichas hasta el hartazgo, cantan canciones obscenas y, en vez de despedir a los fieles con una bendición, los maldicen, eso sí, en occitano que es la lengua del pueblo, y no en latín, que es la lengua de la cultura dominante, propia de la jerarquía culta y eclesiástica. El aparato legitimador de este estado carnavalesco tenía sólidos argumentos bíblicos que convencen plenamente al pueblo llano: uno de ellos se encuentra en el *Magnificat* cuando proclama que «deposuit potentes de sede et exaltavit humiles». El otro argumento de peso era el mero nacimiento del Hijo de Dios en un pesebre, un ejemplo insuperable de lo carnavalesco, del mundo al revés. Dejando a un lado la fecha precisa del carnaval, las Navidades es un buen momento para comer y beber, representar obras de teatro, juegos de escarnio y poner el mundo al revés.

Fray Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*, de 1480, considera sacrilegio el hacer zaharrones dentro de las iglesias y otras representaciones deshonestas, como los juegos de escarnio. A pesar de ello, la costumbre ha durado hasta el siglo xx. De la mano de Julio Caro Baroja (1988a: 262), propongo un ligero repaso de lo que son y cómo han evolucionado las bromas de Inocentes en el «campo» de Murcia a mediados del siglo xx y cómo esa sociedad subalterna, en estado semipermanente de Carnaval, se las ha arreglado para pervivir hasta nuestros días. Arranca Julio Caro Baroja con la obligada conexión histórica entre las inocentadas murcianas y las saturnales romanas

brindándonos un buen ejemplo de cómo la etnografía y el folklore pueden acudir en ayuda de las indagaciones históricas, tal como nos las presenta JLAP en el estudio que nos ocupa. En los días previos a la Navidad, recorre las alquerías y cortijos del campo murciano un grupo de inocentes previamente elegidos por el pueblo para hacer lo que les dé la gana. Dicen los inocentes que están haciendo una cuestación por el eterno descanso de las Ánimas, pero lo que realmente hacen es dar los pasos previos para la instalación de un modo de Carnaval o fiesta de locos en el campo murciano. Antes de comenzar la misa de Inocentes, el más atrevido de ellos sube al púlpito de la iglesia y larga toda una serie de chismes infames y secretos de alcoba provocando las carcajadas de los feligreses. Este y no otro es el protocolo de los ya conocidos como juegos de escarnio. A renglón seguido, se apoderan del misal dispuesto sobre el altar y lo esconden bajo las sayas de una de las mozas arrodilladas a un escalón del presbiterio. Cuando el sacerdote sale a oficiar, pregunta por el misal y pide a los inocentes que lo busquen. Entonces levantan con aparente discreción, pero con una gran dosis de irreverencia, las faldas de las mujeres una por una, hasta dar con el libro. Ante la falta de vergüenza de las mujeres y el descarado regocijo de los mozos, todo novio se siente muy honrado si el misal aparece bajo las sayas de su novia. Señal de buen augurio.

A continuación, comenzado el ofertorio de la misa, uno de los inocentes vestido de mamarracho se coloca detrás del cura imitando todos sus gestos. En el momento de consumir las sagradas especies, al levantar el cáliz el sacerdote, el inocente levanta ostentosamente la bota de vino y bebe del generoso chorro provocando las risotadas entre el público. Como dice Julio Caro Baroja, se trata de un *Abbas Stultorum* medieval, consciente de inaugurar una sociedad al revés mediante un ritual de rebelión social. Max Gluckman (Burke 1991: 286) siempre pensó que estos rituales de rebelión y protesta social no amenazaban seriamente el *statu quo* de la sociedad. Es más, llegó a pensar que dichos rituales, tal como aparecen descritos en la etnografía africana, lejos de amenazar el *statu quo*, contribuían a preservar e incluso reforzar el orden establecido. Victor Turner, en cambio, no vio tan claro que estos rituales de inversión contribuyeran necesariamente a reafirmar el principio de jerarquía social. ¿Por qué las clases dirigentes toleran el mundo al revés durante las fiestas de locos y carnavales? se preguntaba Turner. Una sociedad con profundas desigualdades de riqueza, poder y status no podría sobrevivir sin una válvula de seguridad mediante la cual las clases subalternas purgan su resentimiento y ven compensadas sus frustraciones. ¿No revientan alguna vez los pellejos de vino si no se abre de vez en cuando la espita o respiradero? Nosotros también somos viejos pellejos...

La teoría de la válvula de seguridad sugiere un escape controlado del vapor que garantice el regreso sobrio a la realidad cotidiana y que no todo esté permitido en la fiesta

de locos o Carnaval. Tanto Gluckman como Turner están más preocupados con el consenso que con el conflicto social. A diferencia de África, en Europa los rituales de protesta social coexistieron con profundas alteraciones del orden social, político y religioso. Las formas ritualizadas de la protesta social no siempre fueron capaces de contenerla y, en algunos casos, el pellejo de vino estalló a través de rebeliones y motines. Pero no estoy seguro que esto vaya a ser así en el caso de la religiosidad popular en Castilla y León.

Siguiendo el desarrollo histórico de JLAP, observamos que el escaso efecto de la *Ley de las Partidas* quedó patente en 1473 con la celebración del concilio de Aranda. Dicho concilio constata que en las iglesias y catedrales de «nuestra provincia», por las fiestas de Navidad y de los Inocentes, mientras se celebra el culto divino, se ofrecen en las iglesias juegos escénicos, máscaras, monstruos, espectáculos y otras ficciones igualmente deshonestas, donde se oyen torpes cantares y pláticas burlescas, todas ellas prohibidas por los Ordinarios del lugar asistentes al Concilio. Asimismo, los padres conciliares decretan que los clérigos que mezclaren estas diversiones deshonestas con los oficios divinos han de ser castigados. El mismo P. Mariana, en su obra *De Spectaculis*, hace constar cómo el concilio de Toledo de 1565 prohíbe las representaciones teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces, y que era obligación del Ordinario del lugar examinar tales representaciones y no permitir que se celebrasen. Pero los abusos debían estar a la orden del día, porque en 1522, siglo XVI, en la catedral leonesa se encuentra documentación que indica cómo se deben celebrar los Inocentes con piedad y devoción, sin el desconcierto de años anteriores.

3. INSTALACIÓN EN EL REALISMO GROTESCO

Ante este cúmulo de prácticas soeces, se debe concluir que las elites dirigentes de la Iglesia empiezan a sentirse desbordadas por los grupos subalternos que no se arredran ante prohibiciones o amenazas de excomunión. La alternativa ideológica propuesta contradice abiertamente el proyecto espiritualista de la jerarquía eclesiástica y es denominada por Mijail Bajtin (1998: 115) una ideología de realismo grotesco basada en el sustrato material y corporal del ser humano, tal como lo desarrolla Rabelais en sus personajes icónicos de Pantagruel y Gargantúa. En resumidas cuentas, que el desconcierto anunciado por la catedral de León no es otra cosa que la instalación, contra viento y marea, del realismo grotesco, inspirado en el sustrato inferior del ser humano.

El realismo grotesco consiste en la plenitud contradictoria y dual de la vida, que contiene la negación y destrucción de lo antiguo, considerado como fase indispensable para la emergencia de algo nuevo. Así es como el sustrato material y corporal de lo

grotesco (alimentos, vino, virilidad, órganos corporales) adquiere un carácter positivo. En el realismo grotesco (un hipérbaton de comida y bebida) como en los carnavales, las exageraciones tienen un sentido positivo, piénsese en las enormes salchichas de Nuremberg en los siglos *xvi* y *xvii*. Según Víctor Hugo, el centro topográfico de Rabelais es el vientre. El vientre es lo inferior por antonomasia, degenera en orgía. Este carácter grotesco, piénsese en el Orson Wells de las *Doce Campanadas*, puede ser hasta indicador de genialidad. De nuevo, nos encontramos aquí con las fiestas de locos a cargo de colegiales y clérigos con motivo de San Esteban, Año Nuevo, los Inocentes. Al principio, celebradas en el interior de las iglesias, declaradas después ilegales, se celebraban en las tabernas y plazas públicas con sus correspondientes inversiones de sexo, disfraces, mascaradas y danzas desenfrenadas. En esas fiestas de locos, el realismo grotesco prestó mucha importancia a la fiesta del asno, el burro como símbolo de lo inferior, material y corporal. En torno al burro y su rebuzno se organizaban misas del asno. El cura, a modo de bendición, despedía a los feligreses con tres rebuznos a los que los fieles contestaban *amén* con otros tres. Así fue como el asno y su rebuzno se convirtieron en temas esenciales de las fiestas medievales.

Los curas, escolares, estudiantes marginales de la sociedad eran los participantes más activos de estas fiestas populares. A través de la sociedad al revés se liberaban de los principios y valores eternos, inmutables y absolutos. Estos escolares parodiaban plegarias como el Pater Noster, Ave María y el Credo, practicaban la liturgia de los borrachos y tramitaban los testamentos de cerdos y asnos. Se puede uno imaginar hasta qué punto el lenguaje de los clérigos medievales estaba saturado de obscenidades y groserías. En definitiva, la cultura emergente de la Edad Media era el drama de la vida corporal, la urgencia del coito, del nacimiento y crecimiento y demás necesidades naturales. Tales eran los temas de sus canciones báquicas de sobremesa sobre el universalismo de la vida y de la muerte, el lado inferior del amor carnal y el sentimiento efímero de la vida. Los grupos subalternos estaban descubriendo en el nuevo lenguaje romance la forma secreta de nombrar lo innombrable, a la vez que imponían a los grupos dirigentes el léxico rahez del realismo grotesco que escandalizaba a las personas cultas. Así fue como las palabras quedaron sometidas a la fuerza degradante del principio material inferior.

4. DIVERSIDAD DE LENGUAJES

Volviendo a las notas preliminares históricas del estudio de JLAP, se nos dice que a comienzos del siglo *xvii* irrumpe la revolución audio, diríamos hoy, de los villancicos que nos distraen de la devoción debida en estas fiestas navideñas, particularmente aquellos villancicos que tienen diversidad de lenguajes. Ya el P. Mariana en su obra *De spectaculis* dice que fue el concilio de Toledo de 1565 el que prohibió las representaciones

teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces. Y que era obligación del Ordinario examinar tales representaciones y no permitir que se celebrasen al mismo tiempo que el Oficio Divino. Esta ambigua expresión de diversidad de lenguajes hace referencia a la situación diglósica en que vivía la sociedad global del siglo *xvi*. Una diglosia según la cual las dos lenguas presentes, el latín y la lengua romance, se repartían las funciones y contenidos de la alta cultura y la baja cultura, marcando fronteras intransferibles entre el latín culto de la cultura dominante y el castellano popular de la cultura subalterna. Ni que decir tiene que esta separación de dominios nunca fue estable y que los amagos de ocupación de un dominio sobre el otro siempre estuvieron a la orden del día en la llamada guerra de las lenguas.

Fue Hernando de Talavera el que comienza a sustituir los responsorios litúrgicos cantados en latín por canciones en castellano que evolucionaron rápidamente. Para finales del siglo *xvi*, se habían desarrollado grandemente las canciones en castellano conocidas como romances, letras, chanzonetas y, finalmente, villancicos que suplantaron a los responsorios litúrgicos en latín. En este momento, el latín, lengua misteriosa y desconocida para el común de los mortales, pierde su función de comunicación denotativa para convertirse en un conjunto de «divinas palabras» con una exclusiva función litúrgica sacramental de hacer aquello que significa. Mientras tanto, el castellano, dueño ya de la taberna, el mercado y la plaza pública, comienza a introducirse en los dominios de la cátedra, la jurisprudencia y la tribuna política. Por eso el tránsito de una lengua a otra, como el emprendido por Hernando de Talavera, tiene un trasfondo revolucionario y subversivo.

Pero la diversidad de lenguas propia de los villancicos guarda otras connotaciones. Nos dice JLAP que los personajes de los villancicos que irrumpen en las celebraciones navideñas, son negros, asturianos, gallegos, gitanos, esto es, grupos étnicos, marginales, excluidos de la sociedad hegemónica, que se resisten abiertamente a la integración en la cultura dominante y que aprovechan estas celebraciones para reforzar su identidad y autoestima. Todos estos grupos marginales se caracterizan por la posesión de una variedad dialectal del castellano o simplemente de un dialecto. Cualquier variedad fonética o léxica de los negros, asturianos, gallegos o gitanos al hablar castellano, provoca risotadas entre el público, máxime cuando ese público es gente monolingüe que experimenta un divertimento infantil o un cabreo épico, dependiendo de la situación, cuando un asturiano bableparlante, por ejemplo, a la barriga la llama *banduyu* y a un agujero lo llama *furacu*. Si a esto se le añade la chusma de versificadores bufones que hacia finales del siglo *xviii* introducen en los templos conceptos y chistes obscenos que ni los gentiles admitirían en los templos dedicados a sus deidades, el nivel de alteración

raya en lo apoteósico. Por si esto fuera poco, se establece la costumbre hacia finales del XVIII de componer villancicos de mal gusto al estilo burlesco que decía el P. Feijóo, como si las cosas de Dios fueran un entremés. Imitan el habla de los campesinos y gente inculta, práctica que alcanzaba a todas las ciudades en 1793. Para ello, echaban mano del tosco y grosero Pascual, uno de los pastores imprescindibles en esta bacanal pastoril; del molinero y juglar Bato, hazmerreír del pueblo llano y del desvergonzado Antón, maestro de las insinuaciones sexuales. Ahí siguen los tres llenando de estiércol las limpias pajas del portal, atormentando los oídos de su purísima madre María y del casto San José e irritando a las bestias que con su silencio brindan un obsequio más digno que el de los pastores con sus coplas.

En contra de todo ello, un grupo de escritores y poetas ilustrados protestarán contra estas composiciones chabacanas. Todavía duran, dice Moratín, estas composiciones llenas de bajeza y chocarrería, impropias del culto y más propias de ciegos a la puerta de las tabernas, y que luego se entonarían en las solemnidades del culto. De ahí la importancia, sigue Moratín, de que la autoridad eclesiástica esté vigilante para la corrección de tales abusos. En definitiva, esto es lo que se ve y oye en los motetes entonados durante los siglos XVII y XVIII. Ante una situación tan confrontativa entre la cultura dominante de la Iglesia y la cultura popular de los grupos subalternos, no tiene nada de extraño que se produzcan deserciones de ideología contrapuesta. Así nos lo hace ver JLAP (1986: 17) mostrándonos personas tan indevotas que no entran en la iglesia ni una sola vez al año y que pierden misa los días de precepto solo por pereza, por no levantarse de la cama, Pero en oyendo que hay villancicos, no hay personas más devotas y vigilantes que estas, pues no dejan iglesia, oratorio o humilladero que no anden, ni les pesa levantarse a media noche, por mucho frío que haga, solo por oírlos. No puede expresarse mejor el debate entre la propuesta ideológica de la cultura dominante y la propuesta de los grupos emergentes de la cultura popular.

5. ESTADO PERMANENTE DE RISA *PASCHALIS*

Frente a la gravedad y autoritarismo de la sociedad oficial de los siglos XVII y XVIII, los grupos subalternos combaten su cosmovisión tenebrosa y culpable mediante una invitación universal a la risa. Tratan así de desbancar los dogmas del catolicismo con una serie de gestos divertidos y soeces. Así, tanto la música como la letra irreverente de los villancicos no tienen otro efecto que obligar a los oyentes a reírse y burlarse, y hacer de la Iglesia de Dios un auditorio de comedias, convirtiendo una sala de oración en una sala de divertimento profano. Así es como están concebidos los personajes marginales de los villancicos, negros, asturianos, gallegos y gitanos, personajes que con su sola presencia provocan la risa del público. Así también la chusma de versificadores bufones encargada

de contar chistes obscenos en los templos con la colaboración inestimable de los rústicos pastores Pascual, Bato y Antón, personajes graciosos por groseros. Se diría que todos ellos representan el impulso de los grupos subalternos por desbancar a la cultura dominante mediante la instalación en la sociedad de un estado permanente de risa *paschalis*.

La risa *paschalis* en los siglos xvii y xviii (Bajtín 1998: 75) era un estadio de jolgorio burlesco permitido en el interior de las iglesias durante las Pascuas. Desde lo alto del púlpito, el sacerdote ensayaba mimos y burlas para provocar la risa de los asistentes: tras los rigurosos ayunos del Adviento y la Cuaresma, la risa volvía a ser autorizada igual que la carne o el sexo. Además de la risa *paschalis* existía la risa navideña. Mientras que la primera consistía en burlas y bromas más o menos escenificadas, la segunda giraba en torno a canciones disparatadas sobre temas profanos apoyados por música callejera de taberna. La risa navideña se refiere a lo nuevo, a lo que germina, a la muerte de lo viejo, expresado todo ello en canciones subversivas callejeras. Va de suyo, que tanto la risa *paschalis* como la navideña están asociadas a las saturnales romanas.

Según Bajtín (1998:65), la época de Rabelais, Cervantes y Shakespeare impone un cambio capital en la forma de entender la risa, su papel subversivo en la lucha ideológica, su función curativa y especialmente su indispensable papel en la configuración de una cosmovisión que habrá de desbancar la cosmovisión medieval, oscura y autoritaria, de la cultura dominante.

A partir del Renacimiento, la risa se convierte en un elemento indispensable para una emergente concepción del mundo, una forma a través de la cual se expresa el mundo, la historia, el hombre. En definitiva, la risa es un punto de vista particular y universal al mismo tiempo sobre el mundo, diferente pero no menos importante que el punto de vista serio que mantiene la sociedad hegemónica y autoritaria. La doctrina de la virtud curativa de la risa como su filosofía estaban muy presentes, las dos, en la facultad de Medicina de Montpellier donde Rabelais estudió y enseñó. Para Aristóteles el hombre es el único ser viviente que ríe. Privilegio supremo del hombre sobre las bestias; la risa, don divino, junto con la razón y el espíritu.

Las tradiciones romanas reconocían un amplio margen para la libertad de la risa. Y su carácter subversivo y revolucionario aparecía en las saturnales donde una risa crítica y demoledora podía poner en tela de juicio tanto las ceremonias de las victorias militares como las honras fúnebres de los dignatarios. Marcial reconocía que la risa tenía permiso para ridiculizar emperadores, jefes militares y que mientras que los dioses homéricos reían, para los cristianos la risa era de inspiración diabólica. El carácter universal de la risa construye un mundo propio opuesto al mundo oficial, una iglesia igualitaria opuesta a la iglesia oficial, un estado opuesto al oficial. En definitiva, la risa

crea una liturgia y hace profesión de fe. En esta confrontación ideológica, la risa se comporta sabiamente, como atestigua Bajtín (1998:87) en su cita de Herzen: «Nadie se ríe en la iglesia, en el palacio real, en la guerra, ante el jefe de oficina, el comisario de policía o el administrador alemán. Los sirvientes domésticos no pueden reírse delante de sus amos. Solo los pares se ríen entre sí. Si las personas inferiores pudieran reírse de sus superiores, se acabarían todas las distinciones de rango social. Reírse del buey Apis es convertir el animal sagrado en un toro vulgar». La risa, como arma de liberación en las manos del pueblo no solo es capaz de superar la censura exterior sino también la interior, ese miedo a lo sagrado, un miedo anclado en el espíritu humano desde hace miles de años. Por eso la risa es la visión de lo nuevo, un futuro por descifrar. La risa no es dogmática, autoritaria o amenazante. Está por el amor, la procreación, la abundancia y la fecundidad. El hombre medieval participa de dos existencias: la vida oficial y la del carnaval, dos formas de ver el mundo: una seria de opresión, temor y miedo, y otra cómica como la del Quijote que con una carcajada ensordecedora acabó con las bases eternas del feudalismo.

6. UNA SOCIEDAD HOMOGÉNEA LAMINADA POR LA OPRESIÓN

Frente a estas dos sociedades enfrentadas por propuestas antagónicas en el trasfondo del análisis histórico, veamos la sociedad que resulta de la observación etnográfica realizada en las décadas de los 70 y 80 del siglo xx. Comenzamos con los ramos de Navidad que según J LAP son la expresión más característica de la liturgia popular. Es la liturgia de una sociedad homogénea, exenta de conflictos y contradicciones, una sociedad utópica y consentidora, libre de cualquier antagonismo social. Veamos. Los cánticos del ramo, composiciones de literatura popular, «conectan con el pensar y sentir de la colectividad». En efecto, la cultura, y la cultura popular lo es, son formas de sentir, pensar y actuar de la mayoría de los miembros de una comunidad. Pero no necesariamente de todos. Siempre hay disidentes proponiendo alternativas disidentes que funcionan como motor del cambio. El canto del ramo es un ritual seguido por todos «con una emotiva y silenciosa devoción». Suena excesivo. Lo normal es que los rituales se rutinicen, pierdan eficacia sacramental y se conviertan en un simple cascarón donde navegan a sus anchas los ritualistas de que hablaba Merton en su teoría de la conducta desviada. Lo de «emotiva y silenciosa devoción» hace pensar más en una institución cerrada (monasterio, hospital) que en una ruidosa comunidad abierta. «Los protagonistas (si hubiera que hablar de ellos) son el pueblo entero». Esto es, una representación navideña donde no hay antagonistas, ni mazarrón ni zancarrón disfrazado de diablo repartiendo zurriagazos, como quien reparte fertilizantes. «El pueblo entero» es una expresión tan unanimista que borra de un plumazo a los grupos marginales, subalternos, que tal vez

quisieran participar en la escena con un papel no tan convencional. El pueblo entero «viviendo de forma profunda lo que en ese momento se está haciendo». La sintonía entre la fe, la piedad y el valor simbólico del ritual es de tal calibre que difícilmente lo igualaría la espiritualidad ignaciana con su estrategia de la *imitatio Christi*. Y no es que no se pueda hablar de antagonistas, es que la identificación con las palabras y el rito del ramo es de tal intensidad que no se podría hablar ni de espectadores si no fuera por la presencia de los pueblos vecinos. Porque en lo que refiere a las personas del pueblo, «viven la escena como si fueran ellos mismos los que la realizan», asistiendo a ella «con la devoción y respeto que la ocasión exige». E identificándose con las palabras y los ritos del ramo. Este perfil de sociedad homogénea no se compadece con los modelos teóricos más comunes en la antropología social como son el evolucionismo, el funcionalismo en su versión más templada que admite las alternativas como motor de cambio o el materialismo histórico dialéctico con la supuesta superación de contradicciones. Observar los elementos contestatarios de la cultura popular desde la hipótesis del enfrentamiento de clases puede ser un correctivo al tradicionalismo conservador que, atraído por los elementos pintorescos y poco significativos de la cultura popular, contribuye a perpetuar la estructura de dominación. Porque la cultura subalterna, se quiera ver o no, desarrolla explícita o implícitamente concepciones del mundo opuestas a la oficial. La cultura subalterna, por el mero hecho de existir, cuestiona la universalidad de la cultura oficial. Se fija en los grupos étnicos como una fuente de conflicto entre clases sociales demostrando así que la sociedad está compuesta no de forma homogénea sino por diversos grupos con diversos intereses, una sociedad compuesta de grupos subalternos, sectores oprimidos, minorías étnicas, pueblos marginados. Pues no se olvide que uno de los mecanismos de legitimación mediante el cual se realiza la dominación es el siguiente: los grupos dominantes tienden a ignorar la estratificación social y económica de la que se benefician, presentando una imagen de sociedad homogénea y asumiendo la representación de la totalidad del grupo. Esta negación del otro es un rasgo exclusivo de la cultura global actual, compartido por todos los grupos dominantes. Como consecuencia, el grupo dominante reclama para sí la universalidad y distingue a los demás por sus rasgos específicos disimuladamente desvalorizados. Sea o no sea resultado de la negación de la estratificación social y económica, esta imagen plana y homogénea de la sociedad del ramo advierte al antropólogo menos avisado de los estragos que puede causar en una población subalterna el control persistente de una cultura dominante y autoritaria.

7. PERSONAJES DEL RAMO

Sin duda, las primeras figuras del ramo son las cantoras, siempre mujeres, normalmente mozas, el mozo que porta el ramo, el mayordomo que recoge las ofrendas y el

sacerdote («hasta cierto punto») en un doble papel algo disimulado: ser el dueño de las llaves de la iglesia, sin cuya entrega no hay entrada ni celebración, y el de presidir los cánticos desde el presbiterio «como un espectador más» que no suele tomar parte activa en la celebración. Se nos dice que, en esta liturgia popular, como quien quita importancia al asunto, el sacerdote no hace de intermediario entre Dios y el pueblo. Cierto, él actúa como intermediario entre la clase dirigente (léase cúpula eclesiástica) y el pueblo sometido, perpetuando así la estructura de dominación.

El mecanismo de dominación más habitual pasa por el control de los canales de información. Tanto la cultura dominante como la subalterna juegan una partida desigual con dados trucados. Así, los grupos subalternos deben aprender a través de instituciones que no controlan (escuela, radio, libros, catecismo) cuál es la forma correcta de relacionarse con el medio físico (agricultura, ganadería), con sus pares, (familia y vecinos) y con sus superiores. Los grupos subalternos, por mera supervivencia, participan de los valores de la cultura global, aceptan las sanciones a cualquier conducta desviada, así como los estigmas que la clase dirigente asigna a los subordinados: el estigma de la ignorancia a campesinos y pastores, el de la inmadurez a las mujeres de estos grupos, y la falta de refinamiento a los pobres de toda laya. El control de esos canales de información por parte de los campesinos y pastores ha sido siempre muy precario debido a las condiciones de dispersión y aislamiento en que han vivido. Por otro lado, los índices tan altos de analfabetismo les han privado del recurso alternativo de los libros. Así pues, la única oportunidad de intercomunicación de campesinos y pastores con la élite de la clase dirigente vendría dada por esas celebraciones periódicas del ciclo navideño si no fuera porque el representante de la cultura dominante en tales eventos no era otro que el sacerdote.

El sacerdote como autor, coautor del texto del Ramo, como informante del antropólogo, como eslabón originario o final del texto, se convertía, casi sin quererlo, en el eje central del flujo informativo. Entrevistados varios curas de la diócesis de Astorga sobre su participación en la composición de los ramos y loas, el que estaba a cargo de Santa María del Páramo responde abiertamente: «Yo compuse muchas en los pueblos donde estuve de párroco. El núcleo central era el mismo para todos los pueblos, pero los detalles variaban según la parroquia». «En Ferrerueta (Alonso Ponga 1986: 44) hice una bendición de campos y escenas de la República que quitaba el crucifijo de las escuelas, les pintaba un panorama tremendo, estaban locos de contentos». En definitiva, son los curas los que controlan el más pequeño detalle del proceso informativo: son ellos los que deciden el mayor o menor nivel de cultismo teológico informando los textos, los que deciden el grado de rusticidad de los pastores «componiendo» las migas y provocando las sonoras carcajadas del pueblo, vigilando el tono más o menos cáustico de los dichos

satíricos contra los taberneros y el «santo clero». En otras palabras, y volviendo al papel de intermediario del sacerdote entre la cúpula de poder y el pueblo sometido, el cura tenía la función de transmitir una ideología elaborada en otros centros de poder y, por tanto, ajena a los intereses del grupo subalterno. El sacerdote tenía la función de controlar y sancionar, como acabamos de ver, cualquier desviación populista. Resumiendo, el cura rural era miembro de una clase social distinta de la de los pastores y campesinos y como tal representante de los valores y normas de la sociedad estratificada y hegemónica.

Sin duda, estas funciones de centralizador de la información del grupo quedaban muy reforzadas por las prácticas pastorales de la confesión y del sermón semanal. Pero lo más preocupante de todo esto es que la ideología transmitida por el cura rural desvalorizaba las virtudes del pastor y campesino y postulaba otras como la resignación, obediencia y respeto que contribuían a la perpetuación del sistema sociocultural asimétrico. La desvalorización del campesino viene motivada por un conjunto de intereses espurios, desde la tergiversación interesada de los mitos bíblicos, como son los casos de Abel pastor amado por Jehová y Caín labrador rechazado por el Dios judío, hasta el acaparamiento de bienes provenientes de gentes muy vulnerables por la quiebra de su autoestima. El hecho es que esta desvalorización es interiorizada por los mismos campesinos que en los siglos medievales se insultaban unos a otros llamándose rústicos ignorantes. Hasta interiorizaban como una desgracia la tez morena y cuerpo enjuto con que la naturaleza les había dotado, avergonzándose así de sus antepasados. Una vez más la cultura dominante impone su propia visión del mundo a las culturas subalternas y logra que tal visión (con valoraciones negativas de los grupos dominados) sea interiorizada por los mismos grupos discriminados. En la Tierra Llana Leonesa siguen desvalorizando su ofrenda, aunque conservan un pequeño rasgo de autoestima: «El pañuelo que traemos es de seda y viene pobre. Recíbelo, Virgen pura, que viene de gente noble». Y en Velilla del Río Carrión se siguen cantando las llamadas «estrofas de humillación» con el único fin de desvalorizar la ofrenda: «recíbelo complacido (el ramo) aunque en sí no valga nada». Y un poco más adelante: «Este ramo es muy sencillo aunque no tenga valores...»

Detrás de cualquier desvalorización de un grupo étnico, laboral, cultural, hay un mecanismo que trabaja al servicio del sector discriminador, el cual se beneficia materialmente de las valoraciones negativas adjudicadas a los grupos subalternos. Un mecanismo que extrae recursos económicos de los sectores discriminados y los acumula en manos de los discriminadores. A mayor desvalorización de un grupo, menor será el valor de su trabajo hasta el punto de llegar al trabajo gratuito, un trabajo que no vale nada. Así es como el trabajo desvalorizado, sin retribución, se conceptualiza como no trabajo. La mayor desvalorización del trabajo condena a la servidumbre personal. En el

tercer mundo los salarios son muy inferiores a los del primer mundo industrializado. La razón es que los primeros son atrasados e incultos mientras que los segundos son exponentes de la cultura global. Establecer una tabla de relaciones entre la desvalorización conceptual y la explotación económica sería un buen comienzo para una revolución salarial. Pero ocurre todo lo contrario. En el proceso de intercambio económico, los bienes del grupo dominante cada vez se tornan más simbólicos, más prestigiosos y rentables, mientras que los del grupo dominado siguen siendo materiales y concretos y, cada vez, más desvalorizados.

8. EL SEÑOR DE LAS LLAVES

Todos los textos del ciclo navideño están salpicados de gestos desvalorizadores de la conducta de los grupos subalternos, perpetuando así, como ya sabemos, la asimétrica relación de poder entre el grupo dirigente y los grupos sometidos. «Las velas no son muy grandes, ni tampoco muy pequeñas, que está la cera muy cara y son pobres las doncellas», se dice en la ofrenda del ramo. La humillación y reconocimiento de la pobreza de la ofrenda son el siguiente paso en el proceso de interiorización del desvalor, una interiorización que queda expresada con candor pueblerino: «Este ramo es muy sencillo y aunque no tenga valores, pero en él van incluidos todos nuestros corazones».

En la despedida del ramo, se felicitan las Pascuas al Sr. Cura y se le pide perdón por las faltas cometidas: «Perdonen *usted*, señores, por lo poco y mal cantado, que *semos* niñas doncellas, no lo hemos estudiado». En Aliste, se le pide al Sr. Cura como primera cabeza «que nos perdone las faltas de nuestras rústicas lenguas». De nuevo, una situación diglósica de una lengua rústica para el ámbito privado de la baja cultura y una lengua oficial para el ámbito público de la alta cultura pone de manifiesto la desvalorización a que están sometidos los aldeanos en el ejercicio de su propia lengua. En Ríofrío de Aliste dicen los versos del ramo: «Al Sr. Cura imploramos el perdón y la indulgencia, y su santa bendición de rodillas en la tierra». Como se ve, una relación medieval más estamental que contractual. Pero independientemente de todos estos gestos desvalorizadores, está el rasgo esencial del Sr. Cura como el Señor de las Llaves que desvaloriza radicalmente al pueblo llano, cuestiona su condición de sujetos de sacramentos y les niega el derecho de «entrar» en la iglesia a su conveniencia. Por supuesto que para entrar en la iglesia hay que abrir las puertas, que para abrir las puertas se necesitan llaves, que para disponer de las llaves hay que solicitárselas al señor que las guarda... todo el proceso protocolarizado abusivamente convierte al Sr. Cura en un personaje siniestro, una especie de *deus ex machina* que decide arbitrariamente quién juega, no ya los viejos juegos de escarnio, sino las inocentes ofrendas del ramo, la cordera o los autos de Reyes.

La petición de licencia al sacerdote figura en toda antesala del ramo: «Licencia, pido licencia al Sr. Cura primero, a las monjitas del coro y a la justicia del pueblo». Mas cuando se trata de un asunto grave como es liberar a un quinto del servicio militar en África, se recurre al Sr. de las Llaves: «Y también al Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo. Vamos a besar la mano de aquel ministro de Dios». En Aliste, la licencia del ramo «se la pido al Sr. Cura, que es nuestro pastor y guía, y a todos los de este pueblo prefiriendo a la Justicia». En Santiago de Peñalba, el protocolo de la licencia va así: «Para empezar a cantar a todos pido licencia, y primero al Sr. Cura que es el que manda en la iglesia. A nuestro buen Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo». Como se ve, en Santiago de Peñalba abandonan las zarandajas retóricas y se dirigen primero al Sr. Cura diciendo abiertamente: «que es el que manda en la iglesia». Y en la Tierra Llana Leonesa se dice explícitamente que el Sr. Cura no se representa a sí mismo sino a la alta institución del Santo Clero, que es quien elabora en última instancia las propuestas ideológicas que el Sr. Cura transmite a los aldeanos; «a los señores Curas, pastores del Alto Clero les damos felices Pascuas en unión de todo el pueblo... Primero a Don Salvador que celebra el sacramento». Y una vez conseguida la licencia, en Rebollar de los Oteros, los actores del ramo dicen estar «aguardando al Sr. Cura que nos mande comenzar». Queda así confirmado que él es el que dirige la celebración. Y en Velilla del Río Carrión repiten: «Con permiso, Sr. Cura, entraremos en la iglesia». Y en Portilla de la Reina: «A Dios le pido licencia y a toda la autoridad. Si el señor nos da licencia para poder empezar». Como dice la liturgia romana: alfa y omega, principio y fin de la celebración. Señor de llaves y conciencias. Y en las décadas que comentamos, garantía del orden público en calles y plazas.

9. ¡QUÉ CATERVA DE MUJERES!

En el retablo donde JLAP dibuja la estructura social aldeana aparece casi indiferenciado un grupo subalterno con una subcultura marginal sometida al dictado de la cultura popular masculina. Este grupo es el de las mujeres, un grupo doblemente sometido al dictado de la cultura dominante y a la conducta machista de sus pares, pastores y campesinos, quienes al subestimar las formas de vida de los grupos inferiores desprecian a las mujeres como los blancos pobres de USA desprecian a los negros.

En el ramo de la Cabrera, dice el caporal encarándose con el público: «¡Qué caterva de mujeres! Esto paece la praga. Fase llo que lla llangosta, que non val para nada». La costumbre de satirizar a las mujeres es muy típica de estos autos navideños, nos dice JLAP. Hay corderadas de la Tierra Llana Leonesa donde el pastor que pide sitio golpea a las mujeres con una vejiga mientras recita versos satíricos que provocan la risa del público. Ejemplo de esos versos jocosos: «dexairles sitio, señoras, a estas toscas ramerás,

que todas quieren dir delante y *nninguna a lla traseira*». A veces, el golpeo se produce con una caña cargada de vallinas, esto es, vainas de frejol con alusiones simbólicas a la fertilidad. Sin duda, toda la escena reviste una carga de desvalorización de las mujeres mediante la imposición del machismo pastoril.

Pero donde queda patente la posición inferior y desvalorizada de la mujer es en la loga de la cordera celebrada en Ríofrío de Aliste en la noche de Navidad de 1939. Los pastores se presentan con un despliegue de atuendos: capas, zahones, polainas, cholas y cayado. El pastor principal entra en el templo con el cayado levantado. El cura, sentado en un sillón del presbiterio, le da la bendición y la licencia, el pastor baja el cayado y se sienta en unos banquillos del presbiterio cara al público, mientras el resto de pastores van entrando y cantando estos versos: «Levántense las mujeres y dejen amplio el carril, traemos las cholas herradas y os rompemos el mandil. Levántense las mujeres y dejen el carril amplio, tenemos las patas tuertas y necesitamos mucho campo. Levántense las mujeres, no estén tan arranadas, que parecen mis ovejas cuando están *amariciadas*». Por el texto y el contexto, toda la representación escénica es un acto de desvalorización y de agresión verbal contra las mujeres que están arranadas, tiradas literalmente por el suelo, como ovejas *amariciadas*, ovejas que se defienden del calor del verano metiendo unas la cabeza debajo de las otras en busca de sombra y formando así una masa indiferenciada que no hay forma de mover. Llama la atención la gratuidad de la agresión verbal, el ensañamiento reiterativo, los símbolos de género como el mandil y las cholas herradas, y la construcción de un grupo subalterno, las mujeres, sometido a otro grupo subalterno de pastores bendecido por la autoridad de la cultura hegemónica.

Como cualquier grupo subalterno, las mujeres están sometidas al control de los canales de información. Se impide cualquier tipo de comunicación entre mujeres, se dice que hablan demasiado y que lo que hablan ni es importante ni significativo. El área de información de las mujeres sobre mujeres queda desvalorizada respecto al área de información de los hombres. La mujer que dispone de buena cantidad de información es tildada de chismosa, mientras que el hombre que dispone de la misma cantidad es considerado competente. La relación con otras mujeres queda estigmatizada logrando así que el encierro en el hogar cumpla las mismas funciones que el aislamiento del campesino y pastor en su condición de grupo subalterno hasta el punto que la interpretación de la llamada naturaleza femenina corra a cargo, no de mujeres, sino de hombres médicos, psicólogos, juristas.

Los mitos bíblicos (Juliano 1986: 27) también han contribuido a la legitimación de esta asimetría social desvalorizando el papel de la mujer, desde la caída original de Eva, pasando por la mujer e hijas de Lot, hasta la mujer de Putifar. Estos estereotipos desvalorizadores han sido interiorizados por el grupo de las mujeres, perpetuando así este

estado de dominación. A pesar de que las mujeres han sido las encargadas de reproducir la cultura dominante en el ámbito familiar, sin embargo, las mujeres no se han limitado a enseñar a sus hijos los valores masculinos propios de la cultura dominante. Antes, al contrario, las mujeres han ido reelaborando sutilmente cuentos, nanas, oraciones de devocionario para ir creando una escala de valores propia. Así es como el ámbito doméstico se convierte en portador de una cultura popular contestataria que desafía la universalidad de la cultura dominante. Esta resistencia no es exclusiva de las mujeres. En la cultura rural hay cuentos y relatos donde pastores y campesinos, lejos de demostrar torpeza intelectual son los listos del cuento, logrando así un reconocimiento social. Por regla general, los campesinos y pastores piensan que los que han estudiado saben más del medio productivo y laboral que ellos mismos desvalorizando así sus conocimientos del medio y avergonzándose de sus propias tradiciones laborales y técnicas. Los sectores sin poder se ven a sí mismos como carentes de saberes en el ámbito del medio físico e interiorizan su posición desfavorable como consecuencia de sus propias limitaciones. Pero no siempre es así. En la cultura rural, tanto los hombres como las mujeres han conseguido un reconocimiento mediante sus aportaciones a la cultura global. Unas veces convirtiendo en deportes nacionales simples competiciones locales. Y otras veces mediante la crítica directa de las condiciones de la clase dominante. Así los pastores critican abiertamente la conducta arbitraria de los amos del ganado: «El amo alguna vez cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda, se marcha refunfuñando». Le molesta que la cordera propiedad de la cofradía de la Virgen esté más gorda que las ovejas de su propiedad. Y en caso de que los lobos hagan de las suyas, «los amos se echan a reñir y con el reñir se quedan: pagadla, villanos, pagadla». Es lo menos que puede hacer un amo por la cordera extraviada o devorada. Pero donde realmente se manifiesta la agudeza intelectual de los pastores es en el acto de entrega de la cordera de la Virgen al mayordomo. Los pastores saben muy bien, como grupo subalterno que son, que al recibir una orden del grupo dirigente, hagan lo que hagan, nunca acertarán actúen en un sentido o en el otro. Es lo que los anglosajones llaman la ley del doble compromiso o *double bind*. Pues bien, en Valer de Aliste los pastores, en el momento de hacer entrega de la cordera al mayordomo, dicen así: «Levántese el mayordomo, que no esté tan sentado, que le prepare un buen pasto por la mañana temprano». Si el mayordomo se levanta, el coro de pastores le endilga el siguiente reproche: «Quieto, quieto el mayordomo, no sea tan licenciado, que el que la trajo p' aquí, la llevará pal ganado». Pero si el mayordomo no se levanta, el coro de pastores le recriminará: «Pero mira que es perezoso, no se quiere levantar, los brazos tengo cansados, la cordera voy a posar.» Según JLAP, en Sesnando de Tábara, el pastor retiró la cordera cuando el mayordomo se disponía a recibirla, quedando en ridículo delante del pueblo, un ridículo que tan bien conocen todos los grupos subalternos cuando interaccionan con sus superiores. A partir

de ese momento, la situación se ha institucionalizado y el mayordomo es un personaje más de la comedia que actúa primero levantado y luego sentado.

10. OFICIO DE PASTOR, OFICIO DE PAN PERDIDO

En el ramo de la Cabrera Baja un pastor se dirige al sacerdote en los siguientes términos: «Buenos días, Sr. Cura, un favor vengo a pedirle: Aunque you ñon lle cunozco no más que pa servirle, vengo a pedirle casa cubierta pami y tres pastorcillos y un rebañito d'ouveyas». La distancia social que se desprende de este diálogo nos muestra a los pastores como seres marginales que por oficio estaban alejados del pueblo, de la iglesia y del culto. Solo pisaban la iglesia el día de Nochebuena y eso con el tiempo recortado y bajo el ojo vigilante de los amos que no les daban tregua. Por eso el pastor de Sesnández de Tábara se queja con cierto amargor: «Porque ando a mandar de amos y el que manda no quiere fueros, y por eso, gran Señora, no puedo venir a veros». Y en Ríofrío de Aliste el pastor se despide con la misma carga de servidumbre: «Quedaros con Dios, señores, hasta otro año si Dios quiere. Como ando en poder de amos, no os puedo venir a ver».

Los pastores pasaban todas las noches del año en el monte, excepto el día de Nochebuena en que se les aparece el Ángel, y el día de los Santos, porque ese día las Ánimas andan sueltas por el campo y no es bueno andar solos sin compañía. Así fue como en la Nochebuena de 1939, en Ríofrío de Aliste, cuando una devota hizo la ofrenda de la cordera para que su hijo, preso de los rojos, volviera a casa, los pastores abandonaron los apriscos y bajaron al pueblo a celebrar la loga de la cordera vestidos de capas, zahones, polainas, calzando cholas y portando cayado. En Sesnández de Tábara dice un pastor en la despedida de la loga de la cordera: «El oficio de pastor es oficio muy abatido, por mucho que se desvele, le han de llamar pan perdido». Y es que al pastor se le pagaba en especie mediante hogazas de pan y en función del número de ovejas de cada casa de la aldea. La expresión de «pan perdido» es brutal porque, cuando los lobos hacían de las suyas o una cordera se extraviaba o se volvía modorra, las hogazas que se pagaban al pastor era como tirar pan a los perros. Y eran las mujeres, las amas de casa, quienes ajustaban con los pastores el contrato de las hogazas. De ahí la querencia de los pastores: «Es el tiempo de la esquila, es tiempo de primavera, nuestras amas muy contentas nos dicen de esta manera: bienvenido seas, pastor, bienvenido, enhorabuena, qué linda y qué hermosa nos traes la cabañuela». Aquí la astucia del pastor de Valer de Aliste descubre un ambiente propicio para sus reivindicaciones salariales: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofrecer más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos». Y a continuación, se despachan a placer con las amas: «Digo y encargo a las amas, y le encargo muy de veras que nos lleven buenos caldos y bien grandes las pucheras, que nos las llenen de garbanzos, que

siempre nos llevan berzas mal cocidas y sin sal, sin aceite y sin manteca. Cuando nos lo llevan para el campo, siempre nos lo llevan frío, nos lo llevan aderezado solo con agua del río». El portavoz sindical no encuentra resistencia a sus reclamaciones y se crece. La celebración navideña le brinda una oportunidad de oro. Sigue con su lista de agravios: «Digo y encargo a las amas, y no se crean que es pamema, que nos den buenos aguinaldos, que el día pronto se llega, que nos den del jamón viejo y de la longaniza nueva. Morcillas que no nos den porque es comida de viejas. Y también de las costillas que nos den un buen pedazo y si puede ser también, un cachito de espinazo». Termina el portavoz dando por enterados a todos los vecinos del pueblo. Terminada la lista de agravios comparativos, los pastores de Riofrío de Aliste se despiden: «Y aquí termina la historia de los pastores alistanos, que hoy día de Nochebuena vienen a ver a sus amos». No sin un toque burlón: «Quedaros con Dios, señores, que me marchó muy de prisa, que quedó mi ama en casa cociendo la longaniza, y si la come ella sola, sé que se hartará de risa».

Resumiendo, en la estructura social donde se desenvuelven las celebraciones religiosas del ciclo navideño, los pastores conforman el grupo subalterno más desvalorizado y estigmatizado por la cultura dominante con la excepción de sus propias mujeres que ocupan el estrato inferior de la escala social. Como grupo marginal, los pastores vivían alejados de cualquier actividad religiosa y social que no fueran las celebraciones navideñas. De ahí que estos eventos les brindan la oportunidad de demostrar su religiosidad como función explícita y manifiesta. Al tiempo que les permite denunciar públicamente sus condiciones laborales y económicas, como una función latente del sistema estructural en que viven. Estos pastores ni son propietarios del ganado ni son trashumantes: son simples trabajadores asalariados con unas condiciones laborales que les obligan a dormir en el monte con el ganado todo el año y a mantener unas relaciones familiares absolutamente precarias. Establecen una jerarquía en el cuidado del ganado donde el mayoral, rabadán, anciano rezador, zagalón y zagales desempeñan papeles diversos y complementarios. Y disponen de un atuendo propio: zamarra, zajones, zancos, zurrón. Desde un punto de vista analítico, se observa entre los pastores una intencionalidad de preservar la risa en un medio sociocultural excesivamente grave, adusto, autoritario. La risa, tal vez ellos lo desconocen, como un elemento liberador, algo subversivo y revolucionario.

En la Pastorada Leonesa, despertados los pastores por el Ángel, deciden hacer migas. Esta sencilla escena ha cautivado al público que rompe a reír con sonoras carcajadas y ha escandalizado al clero hasta el punto de llegar a prohibirla por considerarla una escena irreverente que atentaba contra los principios de la cultura dominante y clerical. Basta que el mayoral inicie los versos «el calderillo ya hierve, las sopas ya están migadas» para que el público asistente prorrumpa en una sonora carcajada. Primero, se establece

la norma no escrita de la subcultura pastoril: «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo es menester que sepa migar sopas en caldero». En el Auto de Reyes de Navatejera, el pastor Juan Lorenzo dice: «Y tú también, zagalón, vente conmigo al momento, nos haremos unas migas bien componidas con sebo, y después de bien compuestas cogeremos las cucharas y nos las echaremos al coletto». A lo que responde el zagalón: «Tienes razón, Juan Lorenzo, que como dice el adagio, de la panza sale la danza.» Y dice Antón: «Miga aprisa y miga fino, Chamorro, que esas no son migas, son mendrugos». Chamorro: «¿Tienes hambre, Antón? Pues te aguantas. Y si migo gordo, mejor. Más hartura en menos tiempo. Compañeros, acudir a comer migas al caldero». Zagalejo: «Zagalón, qué cuchara tan grande traes». Zagalón: «Vaya, hombre, reparos en la cuchara, reparos de poca cosa. Cada uno tiene la cuchara a la medida de la boca».

Blas, el pastor: «La bota que ande para que el viejito no se atragante.» Bato, con su estilo rústico y zafio interviene: «Voto a mí que están las migas con el vino más sabrosas, quién llenara de estas cosas cada noche diez barrigas. Pascual, Tirso, Jila, presto, si comer queréis las migas y llenaros las barrigas, llegad todos a este puesto». Pascual: «Qué cuchara tan gallarda, ¿Quién, di Bato, te la dio?» A lo que Bato responde: «Mayor bobo fuera yo si perdiera cucharada. Después, Pascual, lo diré porque ahora esto ocupado. ¿Hay más gusto que tener que echar sopas y sorber toda el alma a este botixo?» Sin duda, esta proclama de realismo grotesco, al mejor estilo Rabelais, debe sonar irreverente a los oídos del alto clero.

El siguiente procedimiento por el cual los pastores introducen la risa como disolvente de una sociedad autoritaria es el de burlarse del latín como lengua de la alta cultura. La situación diglósica del latín como lengua de alta cultura al lado de la lengua romance como lengua de baja cultura, contribuye sin duda a la desvalorización de los grupos subalternos y marca la raya de separación y aislamiento, perpetuando así la posición asimétrica de los grupos sociales y su desigual acceso al poder, la riqueza y el conocimiento. Por eso los pastores, cuando disponen de una efímera oportunidad de enfrentarse a sus dueños, les dan donde más les duele: en esa misteriosa lengua de las «divinas palabras» que es el latín. Cuando los pastores son preguntados por los zagales qué han visto en el Portal de Belén, responden que han visto al Niño Dios y al sacerdote entonar el embrujo de unas palabras misteriosas: «*Peronia secula seculorum*,» un milagro semejante al de la Encarnación.

Incrustado en la parte central de la Pastorada Leonesa, se encuentra el texto del *tiologeo*, (Alonso Ponga 1986: 148) un manual de latín para paletos que dispara las risas del público cuando escuchan una sarta de latinajos en boca de unos pastores rudos y analfabetos. Juan Lorenzo, el más rústico y zafio de los pastores, ejerce de dómine Cabra al introducir el *tiologeo* a sus compañeros: «Mas vosotros, modorroneos, que no sabéis

vuestro empleo, tomad allá ese librito que se llama *tiologeo*, que si vierais lo que manda, verías cuál es lo primero». «Dámelo acá, Juan Lorenzo», le dice el rabadán. «Veamos: capítulo loborum». «No es ese», niega Juan Lorenzo. «Capítulo ovejorum». «Sigue, sigue», anima Juan Lorenzo. «Todo pastor entendido y letrado ha de saber distinguir las ovejas blancas de las negras», dice el Rabadán riéndose a dos mandíbulas. Por fin, «capítulo pastorum». «¡Ese, ese es el nuestro!», dice Juan Lorenzo. «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo, es necesario que sepa migar sopas en caldero». Y todos cierran el capítulo con una estruendosa carcajada.

El tercer intento de establecer la risa como un elemento liberador de las rigideces de una sociedad cerrada sobre sí misma es el recurso a los dichos satíricos, un recurso que las celebraciones del ciclo navideño ofrecen generosamente y que harían las delicias del público y de los lectores si las relaciones de los informantes con el antropólogo no fueran un persistente ejemplo de relaciones fallidas. A todos los actores del ramo, la loa, la pastorada o el auto navideño se les ofrece la oportunidad de denunciar públicamente los llamados dichos satíricos, esto es, los sucesos de corrupción y ventajismo que han ocurrido a lo largo del año. Ciertamente se menciona la emigración como un fenómeno social sin causas aparentes ni consecuencias, se menciona la peligrosidad del servicio militar en Marruecos del que se libran los hijos de la burguesía por las famosas 2.000 pts. del reemplazo, y muy ocasionalmente la guerra civil y el ejército rojo. Hasta se mencionan los viejos trucos de los taberneros para convertir el agua en vino. Pero del grueso de las corrupciones, de las injusticias y contumacia de los amos, del control de las conciencias por parte del Sr. Cura de aldea, en fin, de toda la lista de agravios comparativos, incluidas las agresiones sexuales de la élite dirigente contra los grupos subalternos, ni una sola palabra, ni una sola línea. En ese momento, se produce un cortocircuito entre el torrente de relatos de los informantes y el interés del etnógrafo por transcribir todo un repertorio folklórico.

Y es que, lo recuerda Joan Prat, (Juliano 1986: 55) cualquier grupo marginado tiene miedo de expresar sentimientos u opiniones que no tengan la aprobación social. Detrás de cada grupo homogéneo y estable suele estar el autocontrol de los disidentes que no quieren revelar las fracturas sociales. Hay mucha autorrepresión entre los informantes por la sencilla razón de que para las sociedades ágrafas todo documento escrito se supone estar a favor de las clases con poder para que lo utilicen en función de sus intereses. Los grupos subordinados son los destinatarios, no los protagonistas, de los textos del antropólogo. En ellos, se consignan no tanto los intereses y opiniones de los subalternos, sino las expectativas que sobre ellos tienen los poderosos: obedecer, respetar, trabajar. El documento escrito tiene un efecto disuasorio entre los analfabetos, más allá de las prohibiciones y el propio analfabetismo: solo lo importante debe ser

escrito, y lo que escriban grupos sin poder no lo es. Los subalternos saben que no saben y así interiorizan su propia desvalorización: sus vivencias personales no son dignas de ser escritas. En otras palabras, los informantes con relatos se resisten a comunicárselos al antropólogo porque no merecen ser recogidos, y si lo son, lo son en función de los intereses del recopilador. Así es como se ha perdido cantidad de relatos por ser considerados absurdos y faltos de sentido. Desde la perspectiva de las clases cultas, muchos relatos eran desechables por su carga de ignorancia y superstición. Desde el punto de vista de los subalternos, otros relatos lo eran por entrar en contradicción con las formas de conducta de la sociedad dominante. En definitiva, para el grupo de pastores, no era de recibo aprovechar la oportunidad de los dichos satíricos para instalar el reino de la risa como el gran disolvente de una sociedad pérfida y autoritaria.

11. LA CORDERA DE LA VIRGEN, METÁFORA DE LA UTOPIA PASTORIL

Para terminar, quiero fijar la atención sobre una pieza de literatura oral que resulta ser de un simbolismo sobresaliente por sus insinuaciones utópicas y milenaristas. Se trata de la presentación de la Cordera de la Virgen, esa cordera que va con el ganado pero que no es propiedad de los amos, sino de la cofradía de la Virgen del Rosario y que es exquisitamente cuidada por los pastores y administrada por el mayordomo de la cofradía para su ofrecimiento anual en el ciclo navideño. Existen varias versiones de la Cordera de la Virgen. La de los pastores de Riofrío de Aliste dice así: «La cordera que os ofrezco no es muy buena ni es muy mala. Es hija del mejor marón que ha pisado la cabaña. Pues el día que nació, me valga la Virgen Santa, la madre no la quería, la leche había que buscarla. Y dándole biberones por las noches y mañanas, así me la fui criando, hasta que el pan encañaba. Se me enseñó tan perversa, tan ladrona y tan mala que nunca quedaba un día que no llenara la panza. A los perros no temía, ni tampoco a mi cañada. De los perros se reía, también de mí se burlaba, la vi luchar con el lobo en una noche estrellada. Cuando va para el sembrado, repica bien la cencerra. Cuando vuelve para atrás, la repica que la quiebra. Si el regidor me la coge y el alcalde me la prenda, si uno me cobra un azumbre, el otro azumbre y media. Yo no sé si es por beber o es por guardar la facera. San Antonio os la guarde de noche, yo la guardaré de día, y si acaso se nos pierde, aquí le traemos esta esquila. Y líbrala del moquillo, roña, papo y viruela y de ese lobico pardo que se tira a la trasera y nos coge las más gordas y nos deja las enfermas. Y luego riñen nuestros amos y con el reñir se quedan que la que una vez se marcha, tarde ha de volver a verla».

En Sesnández de Tábara, dicen los pastores: «A la Virgen del Rosario le ofrecemos la cordera. Es verdad que no está gorda, como nuestro gusto fuera, porque no ha cogido otoño ni tampoco primavera. Y por eso la cordera arrastra tanta miseria. La cordera no

es muy buena ni tampoco es muy mala, la mejor que se ha criado en toda tierra Tábara. San Antonio os la guarde y vos dé fortuna en todas, que vos críen todos los años y no vos queden machorras. San Antonio vos la guarde de aquel perrico bardino, que nos come las más gordas y nos deja las más feas. Yo soy un humilde pastor que vengo de altas sierras de comer pan del zurrón y migas de la puchera, y por eso la cordera se me enseñó zurrонера. Ahora cuando *vai* al pan, bien repica la cencerra, y cuando vuelve pa'tras, la repica que la quiebra».

En Valer de Aliste dicen así: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofreceros más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos. No crean que está modorra, ni está papuda ni enferma, que se ha mantenido siempre de nuestra propia merienda. Hierbas no quiere pastar. Solo que la descuidamos, se marcha a las herrañas, a las berzas y a los prados. Los dueños de que la ven nos echan mil amenazas. El amo alguna vez, cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda se marcha refunfuñando. Ahora pido a San Antonio como abogado de hacienda que la libre del carnicero, también de las malas hierbas. También de la astuta zorra, del papo, roña y viruela, que nunca se ponga coja, ni contagio ni epidemia».

En la pastorada leonesa de Joarilla de las Matas se dice: «La cordera no es muy grande ni tampoco muy pequeña, que es de las mejorcitas que crió la primavera. La lana que tiene poca, la poca que tiene buena, que poniéndola en la rueca se hilará como la seda. Avisen al mayordomo que reciba la cordera y que la entregue a un pastor que sepa dar cuenta de ella. Y si acaso se le pierde, que pague con otra nueva, y si acaso se le muere, que pague con la pelleja».

En un mundo aldeano y subalterno, intervenido férreamente por la cultura dominante, estos relatos de la Cordera de la Virgen son como un proyecto utópico milenarista donde quedan establecidos el reino de la gracia, el reino del perdón y el reino apocalíptico del mundo al revés. El primer rasgo identitario de la Cordera de la Virgen es su carácter de cordera consentida. Su madre la rechaza al nacer, pero los pastores la van criando a base de biberones con un cariño exquisito. Tanto la consintieron, que se enseñó ladrona y zurrонера hasta el punto de que, no contenta con comerse su merienda, se alimentaba del pan de sus zurrones con el beneplácito implícito de los pastores. Y así fue criándose como una hermosa cordera por pura gratuidad de los pastores y el malestar de los amos a quienes molestaba que la Cordera de la Virgen fuese la más lucida del rebaño.

La Cordera de la Virgen es una transgresora incorregible. No hay sembrado que respete. Tan pronto como el pastor se descuida, se escapa a las berzas de los huertos y los prados. Dichosa edad de oro en que no había tuyo y mío. La gente amenaza con tomar represalias. Ante tanto destrozo, el regidor la multa con un azumbre mientras que el al-

calde la prenda con azumbre y medio, una buena ocasión para bebérselo alegremente en la taberna, mientras los pastores transigen con tanta transgresión y siguen apostando por la Cordera de la Virgen.

Donde está la cordera, el mundo se vuelve al revés. A los perros no temía ni tampoco al cayado de los pastores. De los perros se reía y se burlaba del silbido del pastor. Algunos dicen haberla visto luchar con el lobo en una noche estrellada. No teme a la astuta zorra. Hierbas no quiere pastar y ante el más mínimo descuido asalta las verduras de las herrañas.

Recapitulemos. Estamos ante un texto programático, un manifiesto lírico y contradictorio como el de las Bienaventuranzas que anuncia el advenimiento de un mundo feliz, una utopía pastoril donde el lobo jugará con el cordero y donde todo el mundo tendrá acceso a los sembrados del edén, sin un corregidor y alcalde que lo impidan. En un mundo tenebroso, donde los grupos subalternos han sido desposeídos de su acceso al poder, la riqueza, el conocimiento, hay algo que se resiste a morir, el poder de la imaginación, el poder de soñar nuevos mundos, mundos al revés, donde no llegue la sombra de la sociedad hegemónica, ni la cultura dominante ni el alto clero. Y este sueño lo han contado unos pastores analfabetos mediante una fábula de fantasía popular, mediante el simple relato de la Cordera de la Virgen. Un relato difícil de entender por los sectores cultos de la aldea y, tal vez, poco significativo, para el repertorio etnográfico del trabajador de campo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1986): *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*. Salamanca, Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León.
- BAJTIN, M. (1998): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza Editorial.
- BURKE, P. (1991): *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial.
- CARO BAROJA, J. (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid, Akal Editor.
- CARO BAROJA, J. (1988^a): *Del viejo folklore castellano*. Valladolid, Ediciones Ámbito.
- CARO BAROJA, J.(1988b): *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona, Ediciones Península.
- JULIANO, M^a. D. (1986): *Cultura Popular. Cuadernos de Antropología*, 6. Barcelona Editorial Anthropos.
- UNAMUNO, M. de (1959): *Obras Completas, Tomo VII: Prólogo, Conferencias, Discursos*. Madrid, Aguado Editor, S.A.