

La comarca de Las Hurdes, una sociedad local entre herencia y maldición

1. Introducción

Desde el año 1979 miembros del C.N.R.S. y de la Universidad de Extremadura vienen desarrollando un proyecto de investigación antropológico-histórica acerca de la comarca de Las Hurdes, en la provincia de Cáceres¹.

El proyecto de trabajo, cuyo objeto de investigación lo constituye un territorio declarado de acción especial por la Administración, se desarrolla contando con la colaboración de especialistas en los campos de la sociología y de la historia, de modo interdisciplinario, en un intento de definir sobre el proceso diario de trabajo, evitando las abstracciones, un marco teórico-metodológico de encuentro de disciplinas científicas dispares, pero no divergentes, y con el patrocinio de la Universidad de Extremadura y la Diputación Provincial de Cáceres.

La primera fase del estudio, ya culminada, ha consistido en la investigación exhaustiva de archivos y bibliotecas con el objeto de lograr una completa relación de fuentes, lo que nos ha permitido

(1) En el ámbito de nuestra investigación véase, para un cuadro general relativo a la historia comarcal:

CATANI, M. y FERNANDEZ GOMEZ, L.: «Comarca de Las Hurdes». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome XIX/1, 1983.

FERNANDEZ GOMEZ, L.: «Las Hurdes: de la Prehistoria a la Baja Edad Media», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome XX, 1984. París. Diffusion De Boccard, págs. 64-82.

CATANI, M.: «La actitud del jurdano ante la vivienda». *Oeste*, revista de arquitectura y urbanismo del Colegio de Arquitectos de Extremadura, número 1, 1983, págs. 94-108.

Idem: «Le vol dans le canton de Las Hurdes: une question de vertu et de valeur personnelles», *Production Pastorale et Société*, número 13, 1983, pág. 55-70, ISSN 0245-7970.

Idem: «Come e quando accettare l'obbiettivo dell'estraneo. Rivedere luoghi e stereotipi filmici cinquant'anni dopo 'Terre sans pain' de Luis Buñuel», *Quaderni del Laboratorio antropologico universitario, Teorie e tecniche di antropologia visuale*, Palermo, 1985, número 4.

VEGA RAMOS, M. J.: «Cuentos hurdanos», *Anuario de Estudios Filológicos*, Fac. de Filosofía y Letras, Univ. de Extremadura, Cáceres, 1986.

establecer una cronología de los acontecimientos históricos más relevantes para la comarca hurdana (en el marco de su inserción dentro del señorío de Granadilla de la Casa Ducal de Alba)², así como una visión de conjunto de los aspectos etnográficos y sociológicos de la misma.

2. *Un rasgo peculiar de la sociedad local, el par «hijuela-acetuado».*

En 1979, trabajos precedentes al nuestro³ pusieron de relieve la importancia del «acetuado», institución consuetudinaria que nos parece ilustrativa del apego a la tierra, ponderado por Legendre⁴ y negativamente considerado por la opinión pública hoy. Sintéticamente la institución es ésta: cuando los padres son viejos y han criado a los hijos «parten el capital» de forma rigurosamente equivalente. Los padres se quedan así sin recursos o, muchas veces, con el simple usufructo de la casa. En contrapartida, los hijos se comprometen a dar a los padres una cantidad precisa de alimentos y, de forma general, amparo. El habla hurdano *conceptualiza* esta relación mutua con un par de palabras, *hijuela-acetuado*. Como la propiedad nominal de los bienes es todavía de los padres, los hijos tienen que cumplir su compromiso so pena de una siempre posible venta.

La situación tiene una variante: «estar a meses», o sea, quedarse el ascendente igual número de meses al año en casa de cada hijo. Solución que es la más adecuada cuando se trata de progenitores viudos que no desean vivir solos, aunque, como el capital está partido, se trata de un derecho más que de una relación afectiva y voluntaria en la mayoría de los casos.

Ahora bien, la voluntad de los hurdanos de permanecer en sus alquerías constatada desde hace siglos, rechazando reagrupa-

(2) Cf. FERNANDEZ GOMEZ, L.: *Op. cit.*

(3) En especial véase LUQUE BAENA, E.: «Informe antropológico sobre las Hurdes», en *La comarca de Las Hurdes. Estudio sociológico para su desarrollo integral*, SPOT, S.L., Madrid, 1978, Subdirección de Planes Provinciales. Ministerio del Interior (Informe dactilografiado).

(4) LEGENDRE, M.: *Las Jurdes. Etude de géographie humaine*, Bordeaux, —Feret & Fils— París, E. de Boccard, 1927, Bibl. Ec. Hautes Etudes Hispaniques, fasc. XIII.

Al respecto cabe destacar que, dentro del conjunto de aspectos etnográficos y sociológicos, fijándose en la cuestión de la pobreza, Legendre no dio importancia al problema de la *herencia*.

ciones propuestas por los obispos a lo largo de los siglos XVII y XVIII o por los poderes públicos en la época moderna, radica, en nuestra opinión, en esa reciprocidad entre generaciones y en la rigurosa igualdad en la partición de los bienes. En efecto, el afán de igualdad es tal que cuando los lotes están definidos se «echa suerte» para que nadie pueda ser favorecido. Lo cual implica una vigilancia constante y directa del «capital» en todas sus sucesivas modificaciones y un afán de igualdad en la entrega de lo que corresponde a los padres, alimentos u hospitalidad.

Claro que una situación en la que el equilibrio de los recursos materiales y de las relaciones personales está tan vigilado implica no sólo la presencia física, sino también la necesidad ideológica de no alejarse de la alquería. Y ello porque salirse uno del sitio conlleva la ruptura del equilibrio y la quiebra de la posibilidad de mantener y aumentar «el capital» a costa, en ese último caso, de los matrimonios contraídos dentro de la propia familia o, en todo caso, en familias cuyo estatus es similar. Aunque hoy la aparición de «la paga», la pensión de vejez, ha modificado el *equilibrio* puramente local, parece evidente que los hurdanos no abandonan sus valles, porque la organización social que se han dado a lo largo de los siglos pervive todavía.

En efecto, el par *hijuela-acetuado* envuelve la vida entera a través del matrimonio. Este no es sino una etapa que permite, mediante los hijos, la *reversibilidad* de la relación de amparo entre las generaciones por medio de la transmisión del «capital» por las vías materna y paterna, claramente distintas. Existe una tercera palabra que significa todo esto: cuando se trata de «particiones», los hijos no dicen «padre» o «madre» ni los yernos y las nueras «suegro» o «suegra». Los herederos dicen «abuelo» o «abuela» aunque no haya nietos todavía: *la continuidad de la familia es la condición de la reciprocidad*.

Vemos así en lo expuesto, aunque de forma parcial y simple, los lazos entre trabajo histórico e investigación de campo. Hechos históricos, tendentes a la «modernización» de las Hurdes y hechos sociales, encaminados a la conservación del sistema local, constituyen dos series paralelas. Nuestro propósito es llegar a formular una explicación de conjunto.

3. *Cuando el residuo individual parece ser más fuerte que el sistema social.*

Si consideramos ahora el declive del viejo cabeza de familia y la correlativa ascensión del nuevo, aunque la continuidad familiar se signifique por el par *hijuela-acetuado*, se puede intentar relacionarlas con el tema de la envidia y de la maldición.

Cuando los hijos que han recibido la hijuela y se han comprometido a dar el *acetuado* no atienden adecuadamente a sus progenitores, la continuidad de las *inversiones de niveles* a lo largo de dos generaciones está comprometida. El viejo puede, hoy, amenazar con hacer un testamento escrito que modificaría la *hijuela* igualitaria o pudo ayer pensar también en vender una parte de las tierras, ya que legalmente él es todavía propietario y dueño. Aunque la ley escrita del código, desde el punto de vista de la nación moderna, o la opinión del «público», aquél de la sociedad oral comarcal, reconozcan que, como el progenitor está todavía vivo, tiene derecho al *acetuado*, estas soluciones no son plenamente adecuadas porque no encajan en el sistema de valores local. Después de las «particiones», es un hecho que, socialmente, este progenitor ya no es sino un «abuelo» que partió entre los hijos, pero con vistas a la *continuidad* expresada por los nietos. Si un hijo le falta, negándole el *acetuado* y obligando al viejo a pensar en testamento o venta, ello significa que la sociedad, en el caso de las relaciones individuales, no llega a organizar el *residuo*, es decir, la «mala honra» de un individuo particular que no reconozca nada más que su supremacía sin dar el debido lugar, subordinado pero complementario, a la continuidad familiar (he aquí la explicación de la expresión «inversión de nivel»).

Pero esta sociedad «saca a la calle la mala honra» del incumplidor y reconoce, de tal forma, un cambio de nivel, último y englobante⁵: la maldición. Es decir: un recurso individual, pero a la vez socialmente reconocido, a las fuerzas sobrenaturales, cuando no divinas, que son consideradas ordenadoras del mundo. Se maldicen los «espíritus malos», que son a la vez «espíritus» en

(5) La palabra «englobante» remite al sentido empleado por L. Dumont: un principio superior que ordena e integra lo que queda contradictorio a un nivel subordinado.

DUMONT, Louis: *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar 1970, Col. Cultura e Historia.

sentido propio y «personas endiabrá», en este caso los hijos que no respetan a los progenitores.

Ahora bien, los «espíritus malos» —ya sean personas o espíritus— son manifestaciones, en ambos casos, de una serie de conflictos —en la propia familia o entre familias— que se conceptualizan con afrentas a la honra, individual o familiar. Estas afrentas pueden explicarse socialmente, ordenándolas como manifestaciones de la envidia. De esta forma la *sociedad* ofrece al caso individual o particular una forma de expresión que da un estatus al residuo ideológico también.

El caso de María

En diciembre de 1982 conocimos en Las Hurdes Bajas una mujer que se reveló una informante preciosa porque hablaba abundantemente y sin recelos, comentando ella misma sus informaciones, es decir, trazando espontáneamente el cuadro de su sistema de valores. Naturalmente se trata de *una* persona y metodológicamente la cuestión está en definir las condiciones que permiten considerar parte o todo un discurso como expresión del sistema de valores común a los hurdanos, separando los aspectos propiamente personales (cf. infra). Hecha esta salvedad, es a través de un discurso de este tipo como se puede concretar lo ya dicho, relacionando estatus, herencia, vivienda y «capital», continuidad intergeneracional y envidia, alcanzando la conceptualización del residuo individual que parece escapar al sistema de valores local. Cabe todavía resumir, antes de nada, la narración de María.

María tiene hoy sesenta años casi, tres hijos, dos hembras y un varón que ya no viven en casa si no es a temporadas. Vive con su marido, muy mayor ya, en una casita que fue partida a la muerte de sus suegros. María tuvo un novio natural de otro pueblo y de su «misma igualdad» (o sea, pobre), pero acabó por casarse en su mismo pueblo, con un hombre muchos años mayor que ella pero que poseía bastante «capital». El comentario de todo ello fue: «Más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer».

Cuando una de sus hijas, —Esa, tenía apenas doce años, empezó «a hablar» con un chico de otra familia, que no había hecho la mili todavía y que no era de la «misma igualdad». Por entonces —Esa estaba en un colegio de monjas estudiando «para ser maestra»— o, mejor dicho, tal era el proyecto de su madre. El padre ya no tenía

fuerzas suficientes para trabajar, como él quería, todo el capital y el varón era pequeño todavía. La salida entonces eran los estudios y la familia se veía «en apuros» porque la madre del pretendido novio era una «ricachona orgullosa», al tiempo que, en opinión de María, el mozo, aunque tuviera esperanzas de heredar, no era para tanto.

En esa situación, María cortó el «hablar», el «dar paso», y, refiriéndose a ello, comentó que en una familia «honrada» que se casó y educó a sus hijos «como Dios manda», al igual que respetaba a sus mayores dándoles el «cetua» según la «palabra del Señor», no se podía pensar en «razar» antes de que la educación escolar se concluyera alcanzando otras posibilidades de «igualdad». Concretamente, en aquella época María rechazaba para su hija un tipo de matrimonio, en el interior de la propia alquería, que es generalmente valorizado por el sistema de valores hurdano, tomando a contrapié el lema que había presidido su propia opinión: consideraba ella, en aquella época por lo menos, que el malo conocido no valía, para su hija, lo bueno por conocer.

La madre del mozo se consideró, naturalmente, ofendida y las dos familias riñeron. Angustiada, por cuanto además su madre había muerto en ese tiempo, María consideró que la «ricachona», *espíritu malo*, le había hecho la «embruja». El propio sacerdote habría participado en ella, dejándose convencer, con gran despliegue de velas en la misa, para dar a María la hostia de un modo no conveniente, empujándola además a cantar cuando no podía hacerlo, aunque se tratase de un canto religioso, porque estaba de luto por su madre.

María afirma haber visto el corro de brujas, la «ricachona», la madre de ella y muchos otros espíritus malos, recorrer las calles la noche de la fiesta, tocando el tamboril, todas juntas, dándose la mano, dando la vuelta al pueblo, sitiándola en su casa, mirándola a través de las ventanas, llamándola para hacerle daño.

En tales casos se presentaban dos posibilidades: plantar batalla, lanzando algo concreto, una capaceta encendida directamente relacionada con el «duende», contra el corro de mujeres, o bien, y ésta fue la elección de María, encender un fuego en la cocina, echarle algo para que subiera una columna de humo, marco visible de la purificación, hincándose de rodillas y rezando al tiempo el rosario a la Virgen de los Dolores sin volver jamás a la

capilla, especificando también que ella no volvería en tanto el sacerdote no abandonase su condición, casándose.

Por su parte, el comentario del marido fue: «No te preocupes, mujer, porque a mi madre también se lo quiso hacer. Pero cogió ella el rosario...». Integrada así en la tradición, María lo rezó durante un año, todos los días, para que viera «el público» de qué lado estaban la fe y las buenas costumbres, la honradez y el honor. Ella dice que sus oraciones le valieron porque la «ricachona» y su madre tuvieron que sufrir en sus hijos y nietos y, por fin, le mandaron pedir «el perdón». Perdón que ella no concedió sino a medias: «Todavía no están perdonados. Pero si venís por la voluntad de Dios y por lo que me hicisteis, que levante un poco Nuestro Señor la pena». Tres enfermos de aquella familia, en efecto, parece que sanaron después, pero María todavía no les habla, no les perdona.

Claro es que si María se presenta en su narración como la paciente de la «embruja», sus actos —el fuego y la columna de humo o simplemente su ausencia de la capilla, sus rezos y su manera de «decirlo todo»— han sido interpretados por la otra parte como una acción positiva. Para aquella familia el agente es María y los pacientes ellos.

En el ámbito de una sociedad local, la maldición —bajo un sin número de formas anecdóticas— tiene su *eficacia*, social y concreta, justamente porque los «espíritus malos» —cuya indefinición es necesaria y no accidental, el caso de María lo demuestra con su reversibilidad del ser agente o paciente— son un rasgo básico del sistema de representaciones, ideas y valores de la sociedad.

* * *

Para acabar con la demostración, queda aún por examinar de qué forma María reúne en un conjunto los distintos elementos ya mencionados y, en primer lugar, cómo pueden separarse los evidentes rasgos psicológicos que aparecen en este material biográfico oral, del sistema de valores al que no sólo se refieren, sino que compendian mucho más allá del individuo que habla⁶.

(6) Para una visión general del «approche» biográfico oral, y, en particular, el caso de la Historia de vida social, véase:

CATANI, M. y MAZE, S.: *Tante Suzanne, une histoire de vie sociale*, París, Ed. Méridiens-Klincksieck, 1982, Coll. Sociologies au quotidien.

4. *Un compendio de la realidad hurdana que señala una configuración específica, local, de los valores.*

Hay que distinguir varios elementos en el discurso de María y, en primer lugar, los aspectos *psicológicos* propios de la persona en las informaciones que ella ofrece. Puede parecer oportuno intentar, al menos teóricamente, una interpretación psicológica —aunque no lo permita el material porque es insuficiente— juzgándolo así sólo desde el punto de vista más común, lo psiquiátrico: ello porque las palabras de María podrían hacer pensar en una forma cualquiera de manía persecutoria. Pero encarar el discurso de María con estos instrumentos teóricos —a pesar de la falta de material— sería un error metodológico visto desde la sociología. Ya que, antes de nada, el sociólogo ha de buscar si hay coherencia interna en el discurso, y éste es el caso de María.

Las informaciones ofrecidas por María repiten por dos veces —de forma desigual pero sustancialmente idéntica— un *esquema global* en el que los elementos particulares, personales, no desaparecen, pero encuentran una sistematización social presentando un sistema coherente sancionado por su *eficacia social*. Las elecciones de María están de acuerdo con las *formas culturales* valorizadas por el medio. No hay discrepancias: las respuestas que ella da a un conjunto de situaciones se ajustan al *sistema* de representaciones, ideas y valores de la sociedad local a la que pertenece.

Más allá del sin número de observaciones puntuales que permite el discurso de María (verificadas con datos aportados por otros informantes, pero aquí necesariamente dejados de lado), los temas básicos de esta visión hurdana del mundo son cuatro: *las relaciones entre María y su marido*, lo cual conlleva representaciones relativas al tiempo de su soltería, del noviazgo y de su maternidad; *la educación de los hijos*; *las relaciones con los padres*; el tema de *la fe y sus desviaciones*.

Los tres primeros temas están, evidentemente, relacionados: el sujeto de mediana edad habla y tiene que situarse, naturalmente, frente a sus mayores y sus descendientes. Sin embargo, la forma como lo hace es algo muy particular por dos razones. La primera es que María no está *organizando* ella misma la relación de su vida⁷, sino contestando a un sin número de preguntas. No es fácil

(7) Por la diferencia que hay entre «*récit structuré*» y «*récit organisé*», véase *Tante Suzanne*, op. cit., capit. 1.

en tales circunstancias mantener un discurso coherente y sin fallos. A pesar de ello, la fuerza del sistema de representaciones es tal que María contesta más ampliamente de lo preguntado. No se deja apartar de un hilo conductor definido por dos expresiones (que a su vez definen un concepto, pero de ello hablaremos después): «ser formal» y actuar «como Dios manda». Aparece aquí la segunda razón de la forma particular de relacionarse con mayores y descendientes, y también la «raíz» del cuarto tema (cf. infra). La necesidad de hablar de las generaciones precedentes y descendientes no es únicamente un hecho explicable por el sentido común, como si Ego dijera: «he nacido de alguien, he criado tres hijos y, claro, esto me define como persona». Naturalmente, este elemento de sentido común existe en el discurso de María, pero está también la necesidad *social* de hablar de los mayores cuando se habla de los hijos. No es sólo el hecho biológico y psicológico el que mueve las declaraciones de María, sino también la necesidad social de situar el conjunto de las tres generaciones, que no podrían de otro modo entenderse en sus relaciones con las otras familias de la alquería, en la *totalidad* de la sociedad. «Ser formal», en efecto, es cosa que implica tanto una serie de elecciones con los padres, como otra serie, equivalente, con los hijos, y todo ello *frente* a la sociedad. El hijo, en este caso la narradora, tiene que ser formal con sus padres «ya viejinos» —el «cetuaio», la herencia en vida— como los hijos de la narradora han de serlo con ella, ahora en posición de madre y no de hija. Es Ego el que habla y da las informaciones, pero, claro, en Ego se tienen que distinguir dos cosas: el *sujeto* que dice «yo» y que organiza su discurso y el *agente* que significa, que con sus observaciones puntuales concretas, la posición recíproca de los elementos intergeneracionales —con una imagen, la posición de los anillos de la cadena intergeneracional— dentro de una sociedad específica. Estas relaciones «escapan» entonces al sujeto que dice yo y, si son formales en el sentido ético claramente presente en la consciencia de la narradora, cuando se considera ésta como *agente*, son también *formalizadas* en el sentido social porque definen las condiciones de realización de un *valor*. Este valor es pertinente para todas las generaciones porque es reversible (prole a su vez «genitora») e integrado en la sociedad: «ser formal».

El valor se integra en la sociedad por dos razones distintas, las

cuales significan dos *niveles* diferentes pero relacionados entre sí. La primera razón es que las elecciones matrimoniales reúnen, evidentemente, la sociedad: las referencias al valor no pueden ser sino compartidas —o rechazadas, lo cual es, desde este punto de vista, equivalente, porque constituye sistema—. He aquí el primer nivel en el que se conjugan —y también, lógicamente, se enfrentan— las diversas elecciones sustentadas por juicios de valor (las valoraciones del ser o no formal según las circunstancias), están subsumidas en un nivel superior, englobante, expresado por el lema «como Dios manda». La expresión «ser formal» adquiere aquí estatus de *concepto*: «ser formal» es definido, de forma no unívoca, como concretización de la ley divina, la cual reúne, mantiene y trasciende la totalidad social. He aquí el nivel superior, desarrollando la *raíz* ya citada, de la forma particular que tiene la narradora de poner en relación, en cuanto agente social y no únicamente como sujeto que dice yo, no sólo las generaciones, sino la totalidad social. Este es el primer punto fundamental del análisis del discurso de María, punto que demuestra cómo no se trata aquí de un simple testimonio, sino de un *compendio del sistema de relaciones sociales hurdano*. Pero existe otro punto, aún más importante, para tal demostración.

Hemos señalado en el párrafo precedente que «ser formal» es *concepto* porque está definido por la ley divina, pero hemos añadido que esta definición no es unívoca y que en el primer nivel, el de las elecciones cotidianas, éstas se conjugan —el caso del matrimonio es un ejemplo adecuado— pero se enfrentan también. Todo el discurso del sujeto María, la narradora que dice «yo», lo confirma. Ahora bien, es aquí donde aparece el cuarto tema: la fe y sus desviaciones. «Ser formal» viviendo su soltería, un status de casada, sus responsabilidades de hija y de madre «como Dios manda» no es una relación inmediata a la ley divina. Es, por contra, sólo una relación mediata. Las valoraciones cotidianas no acceden por sí mismas al nivel englobante de la ley divina. Son más bien *interpretaciones* dictadas por las circunstancias: «ser formal» es un principio, una lógica, no una guía para toda clase de elecciones. Y hay más: el «ser formal» de tal agente no es el «ser formal» de otro, de ahí los conflictos que aparecen en el primer nivel (María-«ricachona»). En el plano subjetivo, por otra parte y como señalábamos en el primer párrafo de este análisis,

aparecen aquí los aspectos presumiblemente psicológicos de la narración, pero, en el plano social, no son éstos los pertinentes.

Los conflictos entre las familias, y más concretamente entre dos mujeres, la narradora y «la ricachona», a causa de sus respectivos hijos tiene, evidentemente, rasgos psicológicos, pero la expresión de este conflicto es social. Se trata de hacer o de padecer «la embrujá». Tanto una como otra están convencidas de ser el paciente y no el agente de «la embrujá» y, al mismo tiempo, consideran «ser formales» en sus elecciones. La situación no es psicológica, sino social, porque las distintas fases del conflicto son vividas por ambas mujeres *delante del pueblo* y con formas, manifestaciones, directamente inteligibles por el pueblo: hay, por las dos partes, manifestaciones del «ser formal» a través de elementos rituales (ausencia de la capilla y rosario), y mediaciones en forma de buenos oficios (pedir el perdón).

Sin embargo, es sólo en el segundo nivel, el del englobante religioso, en el que los elementos contrarios del conflicto encuentran no una solución *de facto*, claro es, sino una *integración simbólica* la cual es, de manera muy específica, una solución tanto social como subjetiva. La doble univocidad subjetiva del «como Dios manda» —paralela a la contradictoriedad del mismo lema cuando es considerado por la parte adversa o por el observador exterior— es unificada por la presencia de la *referencia sobrenatural* y por su importancia absoluta. Lo que constituye conflicto se convierte en *cambio de nivel* (presencia de lo sobrenatural) y, *por ello, en principio explicativo de los hechos*.

El sobrenatural no es un elemento aislado, sino, exactamente como en el caso de la relación formal y formalizada entre generaciones, un elemento intergeneracional. El conflicto que vive la narradora, y que ella explica a través de la acción humana de «la embrujá» que llega a desencadenar fuerzas sobrenaturales y hasta pervertir al sacerdote, representante de la ley divina, tal conflicto y su exteriorización social sucedieron también a su suegra, una generación antes, y en otra familia; por su parte la «ricachona» tiene la ayuda de su propia madre que integra el corro de las brujas. Así, la continuidad social es manifiesta, como también la representatividad social de los hechos. He aquí, pues, más allá de estas consideraciones, el segundo punto básico del análisis. La respuesta del sujeto-agente a la presencia inmediata del sobrenatural, pre-

sencia que denuncia la ambigüedad de estas fuerzas de otro nivel a través de la perversión de sus representantes, es todavía el «ser formal»: encomendándose personalmente, pero con rituales piadosos, conocidos por todos y sancionados por las generaciones precedentes, a la divinidad: «El Señor y la Virgen Santísima».

La interpretación del lema «como Dios manda» se hace más inmediata, más personal, pero no subjetiva. El concepto de «ser formal» encuentra vigencia y, desde el plano de la formalización, o sea, del *valor* reconocido como constante directora de las elecciones sociales, adquiere una dimensión organizadora completa. *Todo* el discurso de María está organizado por el concepto de «ser formal»: no se trata por tanto sólo de una serie de observaciones puntuales, ni tampoco de cuatro temas básicos, sino de un *compendio de la realidad social hurdana* que indica una *configuración local*, específica, de los valores. Aunque ha sido necesario examinar puntualmente los distintos planes —las observaciones por otros informantes, los temas básicos—, la verdadera tarea analítica consistió en demostrar la unidad y la coherencia de la expresión concreta, por parte de un sujeto individual, de su calidad de *agente social*.

5. Conclusión

A la pregunta por antonomasia de las *élites regeneracionistas*⁸ ¿por qué si es una tierra tan pobre y mísera los hurdanos no se van de ella? se puede ahora contestar sencillamente pero no simplistamente. Se irán, cierto, pero no esta generación ni tampoco sus hijos, porque el honor hurdano está concretizado aún en sus huertos y en la continua lucha, cara a cara, con los iguales, y particularmente con aquellos que *pretenden* serlo.

(8) Consideramos oportuno aclarar que la expresión *élites regeneracionistas* se emplea aquí con un sentido algo distinto del que posee para el contexto histórico de los siglos XIX-XX. No se trata de identificar estrictamente lo que denominamos «regeneracionismo (pro) hurdano» con la corriente ideológica y política representada por Costa, sino de *caracterizar* un amplio movimiento de «hurdanófilos» de finales del XIX (activo en ocasiones todavía hoy) agrupados en los primeros años del siglo XX en torno a la sociedad benéfica «La Esperanza de las Hurdes» y de su órgano de expresión, la revista *Las Hurdes*. Allí convergieron clérigos, políticos, escritores, periodistas, aristócratas mecenas, etc. de dentro y de fuera de la región extremeña, bajo un objetivo común: la «regeneración» del país hurdano; propósito que alcanzó una notable expresión en la celebración, en 1908, del Congreso de Hurdanófilos en Plasencia. Existe todavía hoy el proyecto de repetir tal Congreso.

Es en *estas* sierras donde se mide el valor de uno y pueden utilizarse *todos* los recursos simbólicos, incluso hasta la envidia-brujería, para afirmarse Individuo moral que manda en su casa y en el exterior organizando, mejor que «como Dios manda», *como la sociedad manda*, el matrimonio de sus hijos, es decir, la transmisión del capital que representa, frente al público, su valor.

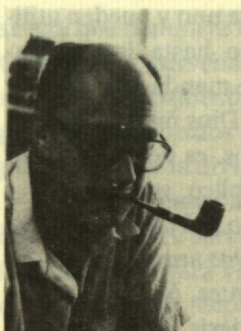
Cuando este sistema de valores, localizado y *fehado*, deje ya de tener sentido a sus propios ojos, *los hurdanos* aprovecharán las nuevas carreteras para irse y no volver, no antes. Y, claro es, las carreteras, y mucho más lo que significan, es decir, la llegada ahora preponderante de una economía monetaria, «apogeo de la ideología económica», traerán, poco a poco, el derrumbamiento de esta sociedad que pugnaba, hasta hace apenas veinte años, esencialmente con sí misma. Pero el investigador no es un profeta: puede ser también que los hurdanos encuentren otras formas de combinar sus valores, mejor dicho, sus rasgos peculiares, con los rasgos más pujantes del conjunto del sistema de valores nacional. Pero en ambos casos se tratará siempre de valores, es decir, de relaciones sistemáticas, no de intervenciones fragmentarias.

MAURIZIO CATANI

(1) Cf. LUCKMANN, Thomas: *The invisible religion*, New York, Oxford, 1967; traducción española: *La religión invisible*, Barcelona, ed. Siglo Veintiuno.

(2) Breve pero excelente estudio del tema y bibliografía en: CHAMBERLAIN, RINA: *Justo y Crimen*, 1971, ed. Anaya, 1971, pag. 48 y ss.

(3) Cf. la clasificación de MAL RAYO Y AL LARCA: *Anuario de Etnología y Folklore*, Barcelona, mayo-abril, número 1, Instituto El Financiero de la Sierra, 1952; GÓMEZ-TABANERA, José Manuel: «El estudio de las costumbres y tradiciones populares de Aragón y su importancia en la investigación etnológica y etnográfica», *Anuario del III Congreso Nacional de Etnología y Folklore*, Zaragoza, 1969, pag. 41 y ss.; MAL RAYO Y AL LARCA: «El estudio de las costumbres y tradiciones populares», *Anuario de Etnología y Folklore*, número 1, Madrid, ed. UNED, 1967, pag. 113 y ss.



Maurizio Catani, Sociólogo-antropólogo. *Chargé de Recherche* au C.N.R.S. Docteur de 3.º cycle en sociologie. Université René Descartes, 1972.

Temas de Investigación:

—Lingüística de la enseñanza en francés. Estatus de las lenguas maternas.

—Materiales biográficos orales. Historia de Vida Social.

—El fenómeno asociativo y la emigración.

—La ideología española: el caso de la comarca de las Hurdes.

Publicaciones:

Catani, MAURIZIO y MAZE, Suzanne: Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale, París, 1982.

Catani, MAURIZIO y VERNEY, Pierre: Se Ranger des Voitures. les 'mecs' de Jaricourt et l'auto-école. París, 1986.

«Le canton de las Hurdes», C.E.S. Informations. París, 1981.

«Le vol dans le canton de las Hurdes, une question de vertu et de valeur personnelles», Production pastorale et société, Bulletin de l'Equipe Ecologie et Anthropologie des sociétés pastorales. M.S.A. París, 1983.

«La actitud del Jurdano frente a la vivienda», Oeste, Revista de Arquitectura y Urbanismo del Colegio de Arquitectos de Extremadura. Cáceres, 1983.

«La comarca de las Hurdes. Investigación de las fuentes e investigación sociológica», Mélanges de la Casa de Velázquez. París, 1983.

«Variations á propos du territoire, de l'espace symbolique et des systèmes de valeurs á travers un dicton espagnol et un proverbe italien qui ne paraissent pas avoir d'équivalent satisfaisant en français», Revue de l'Institut de Sociologie. Univ. Libre de Bruxelles, 1984.

«Las categorías culturales que moldean la vivienda hurdana», Rev. Alcántara. Cáceres, 1986.