

INTRODUCCIÓN

El texto aquí presentado está centrado en las serranías septentrionales del Sistema Ibérico: territorio de una cierta unidad geográfica e histórica, más allá de las fronteras políticas provinciales y regionales establecidas en diferentes momentos históricos. La Sierra de la Demanda forma parte del murallón nororiental del Sistema Ibérico, que cierra la Meseta Superior, separándola de la Depresión Riojana. Esta sierra, junto a la de Neila, constituye una zona continua con los Picos de Urbión, configurando un triángulo que vertebra una serie de poblaciones que se encuentran a una altitud que oscila entre los mil y los mil seiscientos metros, asentadas en estrechos valles pertenecientes a las provincias de Burgos y Soria, y a la Comunidad Autónoma de La Rioja.

Los pueblos castellanos y riojanos, situados en el extremo oriental del Macizo Ibérico, comparten entre ellos grandes extensiones de terreno comunal del que los vecinos han venido aprovechándose de forma tradicional a lo largo de los siglos: bosques, pastos y campos roturados, según el momento histórico. *Vecindad y territorialidad* son los rasgos característicos de larga duración de las comunidades castellanas y riojanas a las que nos referiremos en nuestro estudio.

En este territorio se ha llevado a cabo la trashumancia de ganado ovino a los pastos de Extremadura durante siglos, apoyado este sistema en el medio físico serrano, que presenta excelentes pastos en verano, pero que se cubre de nieve y hielo durante varios meses al año. Este sistema ha producido una configuración social importante en relación a la construcción del género y del espacio, debido a que los hombres estaban ocho meses al año fuera del territorio serrano, mientras que las mujeres permanecían en los pueblos, ocupándose de la agricultura y *gestionando el territorio*. Todo esto

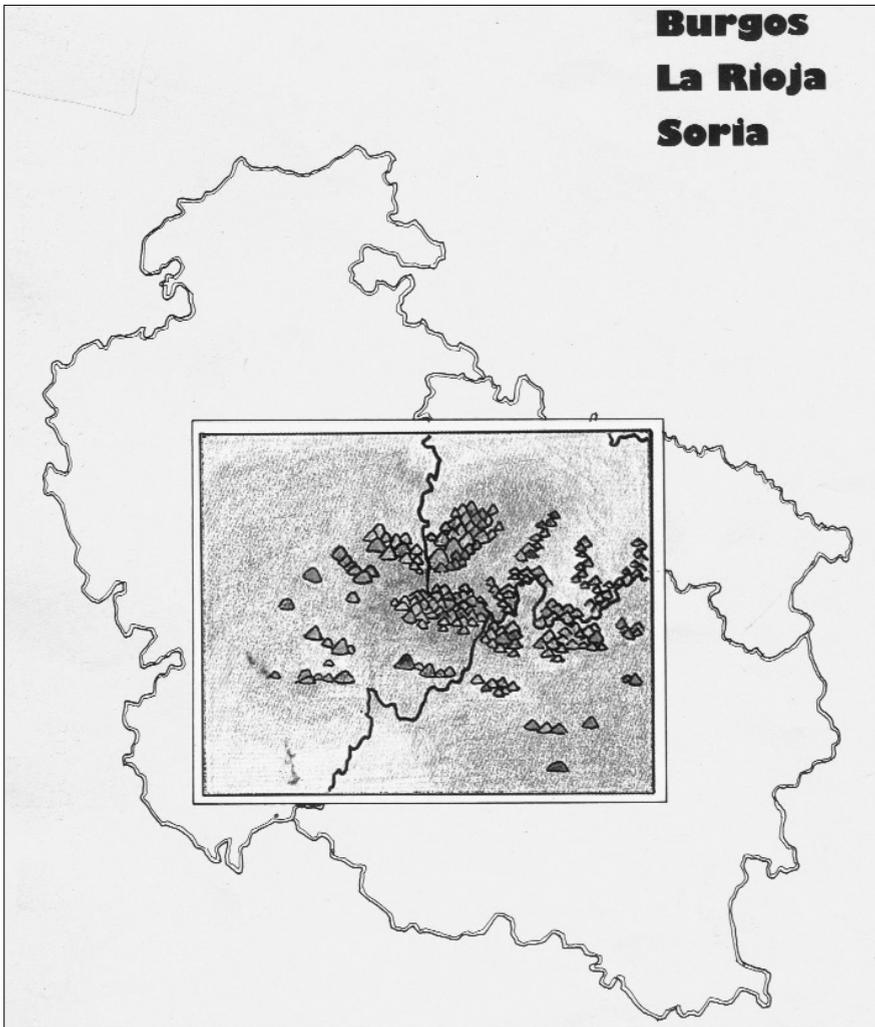


FIGURA 1. Zonas ganaderas y pinariegas del Macizo Ibérico.

no significa, evidentemente, que haya habido un nicho cultural al margen de la historia y del Estado, sino simplemente que la ecología y una especialización económica como es la ganadería trashumante han reafirmado durante siglos este sistema de persistencia de los pastos y montes colectivos, al igual que en los territorios pinariegos lo han hecho con sus carretas, dedicados al acarreo de madera proveniente de sus pinares, y al transporte en general.

Estos serranos formaban parte de dos importantísimas organizaciones estatales: el Honrado Consejo de la Mesta, institución que estuvo vigente entre los siglos XIII y XIX, y la Cabaña Real de Carreteros. En nuestro trabajo, pues, tendrán una especial importancia las referencias ganaderas, ya que no solamente *moldean* los estilos de vida y la construcción cultural de los habitantes de estos valles que se dedican a ella, sino que también inciden de manera importante en los modos de vida de los pinariegos.

Las estructuras igualitarias de estas comunidades serranas castellanas y riojanas se han manifestado simbólicamente porque todos sus miembros, en principio, han accedido a los mismos lugares de reunión y participación: escuela, juegos, rotación de los cargos concejiles y comunales, cofradías... Para dicho acceso ha sido necesaria una secuencia vital en la que el ciclo personal se ha integrado en un ritual colectivo. Las diferencias en el seno de estas comunidades han sido más representativas en referencia a los grupos de edad, subdivididos en función del género, que en la pertenencia a un grupo doméstico determinado. El mantenimiento del derecho consuetudinario de los aprovechamientos vecinales ha influido en estas estructuras igualitarias, por lo

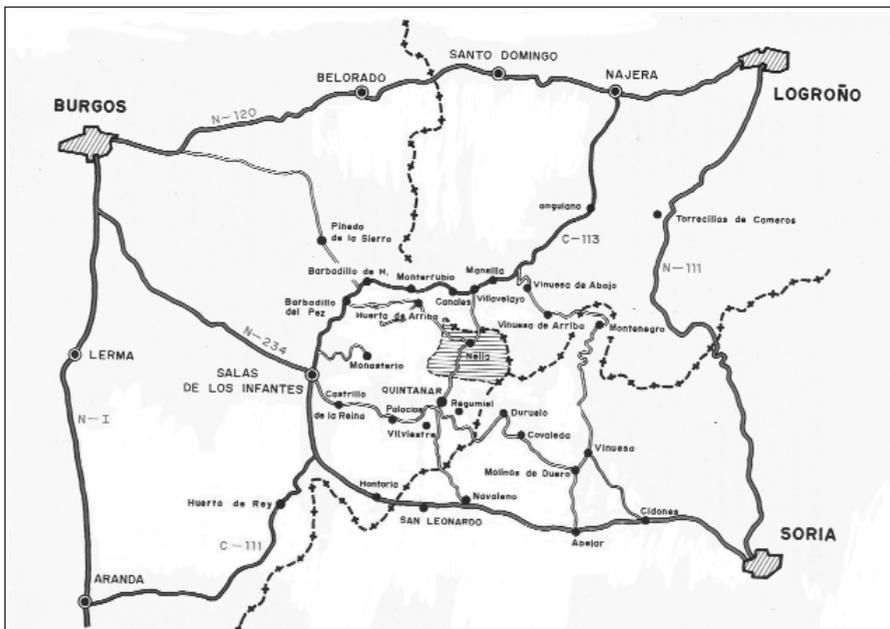


FIGURA 2. Mapa correspondiente a las poblaciones de las sierras de la Demanda, Cebollera y Urbión, siguiendo itinerarios desde las tres capitales de provincia.

que los rituales colectivos y cíclicos han cobrado una vital importancia, que es la que los ha sostenido hasta hoy en día, produciendo algunos de los más interesantes rituales dentro del folklore castellano.

El título: *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres*, es metafórico en parte. Si atendemos a la definición dada en el siglo XVII por Covarrubias (cf. 1976), tenemos que: «Comúnmente llamamos hombre noble al que es hidalgo y bien nacido». En el Valle de Valdelaguna (Burgos), la mayoría de los vecinos disfrutaban de hidalguía universal, que se mantuvo hasta que las Cortes de Cádiz suprimieron este privilegio. La hidalguía de nuestros vecinos, sin embargo, tenía muy poco que ver con el tópico del hidalgo castellano descrito en el Siglo de Oro, sino que se asemejaba a la hidalguía vizcaína o de la montaña de Santander, que no impedía desempeñar cualquier tipo de trabajo, como aquellos vizcaínos de los que se burlaba Cervantes, porque siendo nobles, no les importaba ser mozos de mulas.

Los vecinos a los que me referiré en mi estudio eran, como he dicho, ganaderos y pastores trashumantes adscritos al Honrado Consejo de la Mesta. Sus esposas se dedicaban a la agricultura, pero ambos géneros lucharon –no sólo en las leyendas y los rituales, sino también en la vida cotidiana, tal como queda registrado en los documentos legales sobre pleitos– por mantener sus fueros y su territorio contra las embestidas del Estado o de otros pueblos vecinos, preservando la pertenencia del lugar «clánico». Estos vecinos, agrupados en familias nucleares desde época medieval, han manifestado individualismo y autoestima, y podríamos decir incluso que una cierta visión aristocrática de la vida.

La importancia en estas zonas serranas de los territorios de carácter comunal –en bastantes casos perteneciendo incluso a varios municipios– y del sistema de aprovechamientos vecinales, reforzado durante los siglos XIX y XX, ha mantenido una enorme importancia ritual de los centros jurídico-religiosos y una transmisión cultural de larga duración que se ha perpetuado hasta el presente. Esto ha provocado que el territorio se haya mantenido indiviso, a pesar de que durante el siglo XIX se produjeran cambios importantes en relación con el Antiguo Régimen (supresión de la hidalguía universal, desmantelamiento de la Mesta, proceso desamortizador que afectó no sólo a las tierras de la Iglesia, sino también a los municipios), aspectos que más adelante desembocaron en una importante emigración a las zonas urbanas, y que en los años noventa del siglo XX reverdecen, al igual que en los mitos que se escuchan en estos territorios y que vuelven con fuerza a valorar aquellos aspectos que tienen que ver con la construcción y la transmisión del patrimonio natural y cultural.



FIGURA 3. Vallejimenó (Valdelaguna), puente sobre el río Urrea. El mantenimiento y la construcción de puentes era de vital importancia para la trashumancia del ganado ovino.

Hablar del *territorio de las mujeres* es una manera de resaltar este fenómeno, ya que este trabajo puede aportar, precisamente, la valoración que adquiere el territorio al referenciar un modelo de parentesco y residencia de carácter uxorilocal, donde los hombres nacen en el pueblo de sus madres y se casan y moran en el de su esposa. No es este un modelo muy difundido en la etnografía europea; más bien todo lo contrario. De carácter casi mítico, difícilmente hubiéramos podido estudiar este modelo etnográfico no demasiado lejano en el tiempo, sino a la luz de los registros parroquiales hasta el siglo XIX. Este aspecto ayuda a reanimar los debates teóricos sobre antropología y feminismo, pero también contribuye a la antigua discusión sobre los orígenes matriarcales o patriarcales de la organización social.

La importancia del texto y de las fuentes

El texto que aquí presento es el fruto de un trabajo que se inició a principios de la década de 1980, y que tuvo ya un primer resultado en una monografía sobre un valle de Burgos fronterizo con La Rioja y en diversos trabajos posteriores (ver bibliografía). En aquella monografía y en aquel momento, me

interesó resaltar especialmente el aspecto comunalista que discurría en el período de un siglo que va de 1860 a 1960. Los rituales y su representación, y toda una serie de elementos simbólicos, presentaban un *carácter* de larga duración que no encontraba respuestas con el trabajo de campo sobre el terreno que llevábamos a cabo en tiempo presente, ni tampoco en los registros concejiles y parroquiales de finales del XIX y del XX consultados para elaborar nuestra monografía.

La zona de estudio muestra una interesante diversidad de factores a tener en cuenta: leyendas vinculadas a los territorios comunales, la figura del vecino y su vinculación con los aprovechamientos, los rituales, la representación social del género, que merecen haber realizado esta investigación, focalizando el trabajo de campo en la construcción y en la transmisión de los elementos simbólicos que han producido, a pesar de los cambios y adecuaciones procesuales, algunos de los aspectos de larga duración, que son los que pretendemos mostrar aquí.

Es cierto que, al inicio, me producía un cierto vértigo tener que emprender una investigación en un territorio que había sido cuna de una identidad mítica, donde transcurrían episodios de las hazañas del Conde Fernán González, la leyenda de los Infantes de Lara, o de San Millán de la Cogolla, donde la historia y la literatura proporcionan referencias múltiples, algunas convertidas en estereotipos. Por otro lado, este trabajo representaba, asimismo, desempolvar teorías antropológicas y autores que podían parecer lejanos en el tiempo, pero sobre los que, por lo que había podido entrever durante mi primera investigación, era necesaria una nueva revisión de sus obras a la luz de la etnografía. No obstante, me sentía atraída por el interés etnográfico porque, como señalaba Julio Caro Baroja en el prólogo que escribió en los años ochenta a su obra *Del viejo folklore castellano* (1984: 8):

El papel que ha tenido Castilla en la Historia de España ha sido tan importante y ha dado lugar a tantas interpretaciones, que casi resulta imposible pensar en Castilla misma sin asociarla a hechos históricos. Sin embargo, Castilla es también, como cualquier otra parte de España y de Europa, un país con vida que podríamos llamar interna, con su cultura tradicional particular.

Durante mi trabajo de campo he recorrido las zonas donde antes otros, avezados en el campo de la literatura, la antropología o el folklore, han estudiado y elaborado importantes obras, como Ramón Menéndez Pidal y Julio

Caro Baroja. También han trabajado los antropólogos extranjeros, que entre los años sesenta y noventa del siglo XX recorrieron diferentes zonas castellanas. A partir de los años sesenta, apareció en el área mediterránea en general –y Castilla no es una excepción– una pléyade de antropólogos anglosajones, principalmente norteamericanos, que vinieron a realizar sus trabajos etnográficos. Castilla se convirtió en terreno de estudio para buena parte de ellos (cf. Kenny, 1961; Tax, 1965, 1970; Aceves, 1971; Brandes, 1975; Behar, 1986). Sus monografías acabaron siendo muy parecidas entre ellas, ya que, como afirma John Davis (1973), escogieron localidades también muy semejantes, contribuyendo a lo que en la antropología mediterránea se denominó el *igualitarismo*, aunque, como observó Davis, unos eran más iguales que otros. Por otro lado, estos antropólogos no se «empolvieron» demasiado en los archivos. Tampoco lo pretendían. Seguían básicamente un tipo de antropología social «participante», que sería atacada por antropólogos posteriores, especialmente por parte de aquellos originarios de la Europa mediterránea. En referencia a Castilla, y entre los antropólogos autóctonos contemporáneos, hay que destacar muy especialmente a Luís Díaz G. Viana y sus trabajos sobre cultura popular, en la transmisión oral y escrita.

Si tuviera que adscribir mi trabajo a alguna de las tendencias antropológicas actuales, podría decir que donde quizás encuentre una mayor cercanía sea en la corriente interpretativa: una antropología que tiene en cuenta la historia y la literatura, ya que, como manifestó Caro Baroja en los años cincuenta, al referirse a sociedades latinas con importantes archivos y con una transmisión clásica culta y popular, no se pueden pasar impunemente por alto estos elementos y centrarse en el puro presente funcionalista de lo que se cree que se está observando. Todo ello son nexos que sustentan el trabajo de la construcción y la transmisión del *ethos* social¹, como ha demostrado repetidas veces Caro Baroja (1974: 170).

Durante las casi dos décadas en las que transcurre mi trabajo en esta zona, he ampliando mi conocimiento bibliográfico sobre los temas que aquí

¹ Mirando los estudios arqueológicos, las fuentes que desde la Edad Media hasta hoy notifican cultos, mascaradas, supersticiones vetadas al inicio por la iglesia y luego integradas en su tradición... No puede ponerse en duda la existencia de supervivencias, en el sentido de perduración en el tiempo, de algunas costumbres rituales o creencias, que aún hoy siguen o seguían vigentes hasta hace pocos años. No tienen, posiblemente, el mismo significado que en la antigüedad, ya que en muchas ocasiones se han variado y readaptado a condiciones e intereses particulares actuales, a veces exclusivamente lúdicos y estéticos. Pero podemos destacar, por ejemplo, cómo muchas hierofanías vegetales, de agua, subsisten en su culto divino: Valvanera, Sorzano, Santa Casilda, etc.

trataré. Podría considerarme como uno de esos *típicos antropólogos indígenas* que están toda la vida visitando el terreno escogido a través de largas estancias principales y de cortas estancias posteriores, mientras que algunos antropólogos anglosajones estaban uno, dos años como mucho, y posiblemente ya no regresaban a la zona en cuestión después de haber redactado su primera monografía. Ello no les ha impedido que a lo largo de toda su vida vayan publicando trabajos y reflexiones acerca de aquella experiencia de trabajo de campo.

He visto envejecer y morir a muchos de mis informantes, pero también he visto nacer y crecer a algunos de los más jóvenes. En este sentido, la explicación de la experiencia de tantos años, en ella misma, merecería otra investigación desde una perspectiva, eso sí, mucho más subjetiva.

A medida que realizaba las diversas estancias en las sierras castellanas para obtener testimonios orales, recogía también información en los archivos parroquiales, concejiles y municipales locales. Una parte del material documental de siglos anteriores se ha preservado gracias a que se han ido haciendo, en diversos momentos históricos, copias manuscritas de los documentos. Acostumbra a hacerse cada doscientos años, y se indica que el anterior documento estaba en mal estado, muy estropeado, y que se hace la copia para que sirva de referencia. El material procesado implica documentos del siglo XII, como es el caso de la compraventa del territorio comunal de Trasomo; igualmente, se encuentran diversas ordenanzas y pleitos del siglo XVI, pleitos y sentencias del XVII, bastantes documentos civiles del XVIII –incluidos los archivos parroquiales– y, especialmente, actas concejiles y comunales de los siglos XIX y XX. A la hora de elaborar este estudio, he creído vivamente en la necesidad de utilizar los ricos archivos concejiles y eclesiásticos, y también los materiales existentes en los archivos provinciales y nacionales.

Al igual que los aspectos vividos u oídos, los pleitos conservados documentalmente aportan elementos de un gran interés sobre un acontecimiento. En la descripción de los testigos se aportan datos de un gran interés etnográfico que desentrañan aspectos actuales. En este sentido, me siento tributaria de los trabajos llevados a cabo por autores como A. Leroy-Ladurie (1972), C. Ginzburg (1981) o N. Zenon-Davis (1984), que nos ofrecen magníficos ejemplos de cómo utilizar el material histórico de forma antropológica. Por otro lado, cada día más, la antropología se siente vinculada a incluir, dentro de la interpretación, aspectos diacrónicos, pues tanto la cultura como el medio se influyen mutuamente con el tiempo (Crumley,

1994). Como manifestaba Geertz (1986), los actos sociales dejan huellas que pueden ser leídas a modo de textos.

Por esta razón, para realizar este trabajo he organizado elementos que se estructuran a lo largo del tiempo, aunque a veces, en el discurso, se pasa de la diacronía a la sincronía. Pienso que la «originalidad» de las culturas se basa en absorber los nuevos elementos y hacer una introspección a nivel colectivo. El modelo de una sociedad viene influido por los diferentes procesos dinámicos que se segregan en relación con el ecosistema, la construcción de la tradición y los canales de aculturación. Estoy de acuerdo con Claude Lévi-Strauss (1962) en que los etnógrafos han sido –somos– más bien *bricoleurs* teóricos en el modelado de las actividades de campo y de la escritura etnográfica, estrechamente ligadas. El constructo interpretativo de la sociedad estudiada a través de su dinámica socio-temporal debe entenderse como una aportación que nosotros hacemos a las reflexiones compartidas y al conocimiento del grupo estudiado. Así, cuando estudiaba los registros municipales o religiosos y explicaba a mis informantes aspectos surgidos de sus propios pueblos, obtenía después de ellos mayor información.

He intentado trabajar de forma transdisciplinaria y con libertad metodológica el texto; el material etnográfico está enriquecido con aquellos elementos intrahistóricos que aparecen en la arqueología, en los archivos locales o en la literatura. En este sentido, utilizaré fragmentos introducidos de forma recurrente para producir un texto que intenta mostrar elementos funcionales, pero también estéticos y evocadores; que intenta despertar el recuerdo del *ethos*. No gratuitamente la etnografía que se ha querido denominar *postmoderna* tiende a recrear textualmente esa espiral de la *performance* poética y ritual. No existe lo *social* puro. Ciertamente, lo imaginario se halla inmerso en lo social, pero tampoco hay que ser tan ingenuos como para creer que el *ethos* social no cambia con el tiempo.

En algunos momentos el discurso sirve no sólo como fuente de conocimiento, sino también como recurso expresivo, en el diálogo con mis informantes, y suscribo la necesidad de crear un texto polifónico:

Dado que la etnografía postmoderna privilegia el discurso por encima del texto, pone en primer término el diálogo y no el monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental. (Reynoso, 1991: 301).

A vueltas con los clásicos

Existe en la antropología una larga tradición que aborda, desde diferentes aproximaciones, los mitos y ritos griegos. De hecho, los griegos, en sus textos, en sus representaciones artísticas, expresan situaciones diversas, tanto propias como de pueblos del mundo próximo o más lejano e incógnito en relación a la *oikomene*. Sin duda, parafraseando a Lévi-Strauss, los mitos greco-latinos «sirven para pensar». Julio Caro Baroja manifestaba que, cuando empezó a estudiar cuestiones de etnografía y folklore, empezó también a estudiar las lenguas clásicas y la literatura griega y latina:

Me di pronto cuenta de que varios antropólogos de los nacidos a mediados del XIX habían sido grandes helenistas, y que los que nacieron más tarde no lo eran. De aquellos que mostraban mucha erudición greco-latina se habló después con bastante desdén. No los querían bien ni los filólogos clásicos ortodoxos ni los antropólogos más jóvenes, camino de otra u otras ortodoxias ¿Qué no se habrá dicho, por ejemplo, acerca de Frazer entre 1930 y 1960? (Caro Baroja, 1974: 12).

También Julian Pitt-Rivers (1986: 5) recordaba cómo la antropología social en Inglaterra fue en gran parte creación de los clasicistas. Entre los fundadores se encuentran los nombres de eminentes helenistas: Gilbert Murray, Jane Harrison, latinistas como James Frazer, u orientalistas como Robert Smith, entre otros. Pero todos ellos han contribuido a esta empresa: si no enseñaban los estudios clásicos, estaban impregnados de ellos, como todo hombre erudito de esa generación, fuera anglófono o de otros lugares de Europa. Luego, dejó de interesar.

El sistema familiar y la propiedad greco-latinos han marcado las posiciones de los estudiosos a la hora de tratar este tema. Quizá haya sido Jack Goody (Goody, 1985: 240) uno de los antropólogos que más se ha ocupado de la evolución de la familia y del matrimonio en Europa. Es interesante que, en relación al tema de la dote, sean los ejemplos antiguos, dados por Tácito y César, los que más se acercan al modelo etnográfico de los serranos castellano-riojanos, ya que interpretan que cada esposo —entre los germanos y los celtas— aportan una parte para el común y no para la parentela de la novia, mientras que juristas y antropólogos han visto la dote normalmente como una especie de *precio de la novia* y esto ha pasado en estudios posteriores

Por esta razón el trabajo de campo y la investigación de documentos locales y provinciales me han conducido a la relectura y a la reflexión de

algunos de los temas clásicos de la antropología; aspectos que a menudo se resolvían recurriendo a sociedades muy alejadas de nuestro continente. Como manifiesta Martine Segalen (2001: 253): «La antropología europea, en el campo científico, ha necesitado con dificultades importar conceptos forjados por sociedades muy diferentes. Durante veinte años los estudios de campo europeos se han considerado como menores». Sin embargo, algunos aspectos fundamentales los podemos tratar con materiales etnográficos más cercanos de lo que creemos: al trabajar y repensar, por ejemplo, las tradiciones locales, los mitos puede ser una buena aportación.

Además de la familia, sin duda podemos rastrear la tradición y transmisión de las antiguas creencias precristianas, cristianizadas e integradas en el sistema silvopastoril de la zona estudiada. Pero la transmisión ritual del paganismo no es nueva como objeto de estudio. Por esta razón, me he centrado en una zona etnográfica concreta que sirve para elaborar una nueva reflexión, no sólo de carácter simbólico, sino también de conceptos tan trabajados en la antropología como el parentesco, o el colectivismo agrario.

Si el mito es una herencia local (Dowden, 1994) tenemos que, junto a la globalización económica, la perduración étnica o su rebrote en momentos de distensión homogeneizadora de la cultura es un tema recurrente que en los últimos años aparece en el territorio europeo con gran fuerza, especialmente en la órbita del Mediterráneo oriental. Hace bastantes años (Roque, 1988) que me intereso, a propósito de las leyendas serranas, por los mitos y los elementos comparativos entre los celtas irlandeses y los nartos y osetas caucásicos que circulan en la obra de G. Dumézil (1977) y G. Charachidzé (1987). Todo ello parecía objeto de erudición, algo muerto, hasta que tras la desintegración de las repúblicas soviéticas, Osetia, Chechenia, Ingutizia (el país de las Amazonas de Herodoto), aparecieron de nuevo de forma dramática luchando por su identidad.

Adentrándome en una etnografía comparativa de carácter indoeuropeo y mediterráneo me ha sorprendido cómo las leyendas y cosmovisiones tienen un amplio radio. Podemos observar a través de la tracología elementos semejantes en los estudios en Bulgaria, Ucrania y Rumania. He preferido, sin embargo, ajustar estas mismas leyendas y rituales a un lugar; es decir, a la contextualización de una cultura concreta. El material etnográfico centrado en los pueblos de la Sierra castellano-riojana de la Demanda serán los que iluminen algunos aspectos oscuros de la antropología clásica y, también, algunos mitos y leyendas.

La revisión de la lectura de los mitos griegos por parte de los clasicistas lleva haciéndose desde inicios de siglo XX, pero es en las tres últimas décadas,

gracias a la antropología, cuando ha conseguido el máximo criticismo. Especialmente la exégesis de las narraciones de mitos, de los cuales muchos surgían de rituales que estaban activos en la época clásica, aunque su oscuridad hacía fabular a los narradores. Rituales que podían ser de lo más variado e imaginativo, pero que servían como muchos de los que se continúan haciendo ahora como imprecaciones a la fertilidad, a la salud, a la regeneración; por ello han continuado activos, porque, como decía Caro Baroja en la cita anterior: «lo que no sirve dura poco».

Por otro lado, he creído conveniente visitar algunas de las obras de autores como Menéndez Pidal, Dumézil o Rank, que ya han sido confrontadas con interesantes trabajos críticos que les dan mayor fuerza, los actualizan y añaden nuevas luces interpretativas. De los múltiples trabajos que han desarrollado los estudiosos de temas clásicos, los referidos a mitos y rituales, con todo su valor antropológico, son importantes en el debate teórico. Intentaré, en este trabajo, recoger algunos de dichos elementos: Jan Bremmer (1988) y Ken Dowden (1992), Walter Burkert (1998) o Willian Blake Tyrrell (1989), integran algunas de estas últimas interpretaciones sobre los mitos y ritos griegos. Las visiones pueden ser compatibles. El historicismo, el estructuralismo y, ¿por qué no? el psicoanálisis, pueden ser útiles, aunque se debe ser cuidadoso a la hora de llevar a cabo este análisis de mitos y ritos, para no correr el riesgo de exagerar las «mentiras» como manifiesta acertadamente Dowden (1992).

Los elementos discursivos

A partir de los primeros trabajos de campo llevados a cabo al inicio de los años ochenta, y el último, a inicios de 2000, mis intereses se han ido ampliando. Ello supone una sincronía un tanto particular. Si en la primera investigación de 1985 había realizado una monografía, ahora el interés de esta investigación se mueve alrededor de *cómo y por qué* se han construido y transmitido algunos de los principales rasgos del *ethos* de estas comunidades.

La verdad es que en relación a la propia cultura, en los pueblos serranos hoy ya no existe lo *rústico* buscado por muchos folcloristas, pero sí todo aquello confundido por el acopio de información que produce un imaginario disperso entre lo vivido, lo recordado, los cuentos, las leyendas, la historia, la televisión y lo que ellos mismos relatan y modifican a lo largo de generaciones. Imágenes traspuestas entre lo que se ha oído, lo que se ha

estudiado en la escuela, lo se ha aprendido a través de los diversos eruditos locales, especialmente sacerdotes. De nuevo cuño son los actuales libros de difusión cultural, ofrecidos por los centros bancarios y las diputaciones provinciales y, por supuesto, los reportajes culturales o recreativos de la televisión o el cine. Actualmente pocos son los pueblos que no tengan una página web, o que no estén asociados a algún programa de desarrollo local donde no aparezca el calendario festivo y los aspectos de interés patrimonial. Seríamos muy ingenuos si pensásemos que antes no era así —y esto lo demostró bien Ramón Menéndez Pidal, cuando recorría, hace ya cien años, los lugares donde transcurren las tradiciones históricas épicas castellanas recogiendo materiales², y nos hablaba de la influencia de las últimas obras teatrales en el imaginario propio de la región—. Pero sin duda, el alud de información actual hace bastante más difícil la estructuración del discurso. Por ejemplo, el alcalde de uno de los pueblos de la Demanda burgalesa me explicaba en el verano de 1995:

Siempre hemos tenido piques con los de Canales [pueblo limítrofe perteneciente hoy en día a La Rioja] porque ya se sabe que en la época de Fernán González [Siglo X] el conde entregó a su tía parte de nuestro terreno. Por eso compartimos la Soledad [ermita donde se celebra cada año la fiesta del territorio comunal] y sobre todo hasta hace unos veinticinco años, por la tarde después de haber almorzado y bebido vino se solía armar una buena pelotera entre los mozos.

No es probable que sea una tradición oral, lo referido en relación con Fernán González³. Pero sí son medievales, y se encuentran escritas, buena parte de las ordenanzas y de las vinculaciones entre los pueblos limítrofes, aunque es posible que, como manifiestan los arqueólogos, la organización sea ya prerromana. También son ciertas las peleas y fricciones que, como veremos a lo largo del estudio, se reproducen en todos los lugares donde hay territorios con aprovechamientos compartidos entre diferentes comunidades locales. Normalmente, he constatado que existe, incluso entre los informantes mismos, una desestimación de las leyendas de tipo mítico o simbólico, y se priorizan en el discurso aquellas referencias históricas para explicar por qué se producen los altercados. Sin embargo, cuando hablamos de leyendas

² Concretamente, sobre la leyenda de los Infantes de Lara (*cf.* Menéndez Pidal 1971).

³ Actualmente se puede ver en la página web de Canales de la Sierra el documento...

antiguas no vinculadas directamente con su patrimonio, decrece la interpretación histórica y aparecen elementos ligados a la biología, pues están en relación con la muerte o con la fertilidad.

En una entrevista a un joven ganadero, a propósito de los lobos y de los enfrentamientos directos con distintos agentes sociales que él mismo ha vivido, comprobé cómo, en ocasiones, el discurso es dubitativo. De un lado, amplía el radio de conocimiento comparativo, pero de otro, no sabe si lo que dice se lo han contado directamente o lo ha oído a alguien que lo explicaba en televisión. Porque, sin duda, cualquier tema relacionado con lobos es objeto de su interés y lo internaliza profundamente. Todos estos ejemplos nos sugieren, en palabras de Paul Rabinow⁴, que «lo que percibimos de nuestros informantes son interpretaciones, igualmente mediadas por la historia y la cultura».

En la interpretación de la cultura, la etnografía debe servir de evocación para hacerse preguntas sobre temas clásicos de la antropología: parentesco, propiedad, género, construcción y transmisión, *ethos* y *eidós*. Por otro lado, como ha teorizado E. Leach (1971: 34):

Si queremos comprender las normas éticas de una sociedad debemos estudiar la estética. Porque, si en sus orígenes, los detalles de las costumbres pueden ser accidentes históricos, para los individuos vivos de una sociedad, estos detalles nunca pueden ser irrelevantes, forman parte del sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo. Son acciones simbólicas, representaciones. Es tarea del antropólogo tratar de descubrir y traducir a su propia jerga técnica qué es lo que simboliza o representa.

La arqueología y la toponimia tienen mucho que decir sobre la transmisión. También los documentos que encontramos en los archivos municipales. Hace una veintena de años, precisamente en una de las zonas comunales del Valle de Valdelaguna, un vecino, arando con el tractor, topó con una gran piedra plana, que resultó ser una estela gigante muy parecida a las grandes estelas discoidales cántabras (cf. Abásolo, 1974; Barbero y Vigil, 1971; Barbero, 1992). Representaba un jinete con una rodela insertada. Tuve ocasión de verla aún a pocos centenares de metros de donde se había hallado. Estaba en la Casa de Juntas del comunero de Vega. Actualmente se encuentra en el museo arqueológico de Burgos. De nuevo, en 1999, aparecieron dos

⁴ Citado en Reynoso (1991: 34).

nuevas estelas por el mismo procedimiento. Antes de que emergieran las pruebas arqueológicas, la tradición oral relataba que había existido una población romana. No obstante, las estelas son de stirpe celta y representan el difunto convertido en héroe.

Por otro lado, esta zona comporta un carácter dinámico; no es sólo un foco receptor, sino también generador de cultura expansiva hacia el resto de la Península. Es el núcleo de la zona celtíbera: celtas en territorio de íberos. De hecho, se les aplicará este nombre por parte de algunos historiadores grecolatinos para denominar la *Hispania* prerromana (Estrabón, Plinio, etc.). Los textos de los autores grecolatinos, y también los de los actuales arqueólogos, ven en estos pueblos una cultura, un *ethos* diferente al de los pueblos del sur o del extremo oriental de la Península Ibérica. En las apreciaciones culturales que de ellos hacen los autores clásicos, manifiestan unos trazos parecidos a los celtas de la Europa continental, de las Galias y del valle del Po, de los tracios y de los escitas.

Focalizando la zona los clásicos añaden más explicaciones: estos pueblos viven de la ganadería (su principal riqueza), de la guerra (su principal botín) y son especialmente las mujeres las que se ocupan de la agricultura. Son pueblos que conocen muy bien la metalurgia, concretamente el arte del hierro y de construir armas. Todo ello apunta la larga tradición del modelo etnográfico.

Algunos trabajos internacionales (Renfrew, 1990; Sergent, 1995), así como, en España, uno de los últimos congresos de arqueología celtibérica (1998), iluminan algunas de las preguntas y refrendan los estudios de autores que, como Georges Dumézil, se fijaron en aspectos simbólicos para explicar la herencia y transmisión europea y mediterránea⁵.

La romanización contribuye a lo que podríamos denominar como una «globalización» de la cultura, y especialmente a una *interpretatio* o adecuación de las culturas autóctonas a la romana. En la época medieval el *ethos* promueve una retoñación de los elementos celtibéricos con un cierto estilo continental de carácter ruralista. No somos originales al otorgar una tradición germánica por mano de los visigodos a algunas de las leyendas castellanas, a parte de las discusiones sobre derecho consuetudinario y literatura que tuvieron en su momento García Gallo, Eduardo de Hinojosa, Menéndez

⁵ El historiador de la mitología comparada expone la estructura ideológica profunda de las sociedades que estudia. Esta metodología rigurosa ha permitido a Dumézil descubrir y demostrar la correspondencia entre los mitos, los rituales y las organizaciones religiosas de diversos pueblos indoeuropeos (cf. Dumézil, 1971, 1971b, 1977, 1998).

Pidal y otros especialistas. En el plano de las leyendas se une al debate Ramón d'Abadal quien, con su gran conocimiento de la época en cuestión, coincide con Menéndez Pidal sobre el origen godo de la leyenda acerca de la independencia castellana del reino de León y, porqué no, de otros relatos épicos.

En ese hilo de Ariadna que partiendo del presente entronca con lo medieval, lo clásico y lo primitivo, aparece cierta vinculación cultural con otros pueblos situados en el extremo opuesto del Mediterráneo. Sabemos que la cultura es por naturaleza mestiza y hace acopio de materiales de lo más variado y también de intereses. Si, en nuestra búsqueda, retornamos a lo medieval, como recomienda Caro Baroja para aquellos que hacemos trabajo de campo en la Península Ibérica, nos encontramos con que de ese *mestizaje* ya se hablaba en la crónica General de España de Alfonso X el Sabio. En ella hallamos un material que entronca a Castilla en una genealogía cultural con el extremo oriental mediterráneo, a través de textos diversos, especialmente el del godo Jordanes –que habla de pueblos lejanos cuya vinculación viene a través de las mujeres–. La recuperación de un mundo que se encuentra en el Mediterráneo oriental según diversos analistas representa una reflexión sobre el mestizaje, sobre la transmisión de la cultura⁶.

Caro Baroja y Bosch Gimpera tuvieron una gran intuición, refrendada por su conocimiento del terreno, al relativizar las características indoeuropeas atribuidas como cultura global para los moradores de Europa. Principalmente en trabajos como los de Marija Gimbutas (1991), entre otros, vemos que una parte importante de las cosmovisiones de los pueblos europeos tienen un fondo más antiguo que persiste y que se aviene mal con una visión exclusiva indoiraniana. Los trabajos de Gimbutas (1991) sobre las creencias de lo que ella denomina «la vieja Europa» ayudaran a enfocar algunos de estos misterios y, sobre todo, a relativizar un cierto antagonismo entre lo mediterráneo, lo celta y lo germánico.

El Mediterráneo (Península Ibérica, sur de Francia, Italia, Grecia, Balcanes...) presenta, entre sus afinidades, la trashumancia de ganado ovino de la montaña al llano, a veces muy alejado (*cf.* Braudel, 1984). La zona etnográfica que estudio es la cuna de los condes castellanos y señores de Vizcaya, del

⁶ Jordanes (*cf.* 1995), en su *Historia de los Godos*, y a pesar de las frecuentes incoherencias que introduce, convierte a éstos en padres y herederos de todas las razas que ilustran la región, incluyendo las amazonas y los partos. Para Jordanes, los godos crean la unidad del mundo bárbaro frente a la caída romana, pero, a su vez, expresa su decepción por el hecho que no hayan sido mejor utilizados como puente cultural.

origen del castellano escrito (San Millán), de los Cantares de Gesta, de los Infantes de Salas, de las crónicas silense (1115) y najerense (1160). La Edad Media, al igual que en otras zonas peninsulares y europeas, será el momento de fraguar una persistente identidad castellana, mezcla de indigenismo y visigodismo, que le servirá para independizarse en el siglo X del reino de León, y de nuevo expansionarse a costa de otros reinos. Pero este trabajo no habla de esto, sino que se interesa por los elementos fundacionales que han ido influyendo en los asentamientos familiares y en la organización comunitaria.

El mundo islámico es vivido a la contra, aunque aparece en forma positiva tanto en la épica como en diferentes elementos hagiográficos, especialmente a través de las moras cristianizadas, reinterpretación de las divinidades antiguas tan proclives en esa zona. En la etnografía «los moros», el «tiempo de los moros», también servirá como resurgimiento de las persistencias paganas o de lo no cristiano. Mitos replanteados por la literatura durante el Siglo de Oro y posteriormente, como el de la *Serrana de la Vera*, el *Bastardo Mudarra* o *Los Porceles de Murcia* de Lope de Vega.

Dando un gran salto en el tiempo, los autores de la llamada *Generación del 98* escribieron con mayor o menor acierto sobre Castilla: Unamuno, Azorín y otros en la posguerra, como Ridruejo o Delibes. Algunas obras de este último y de otros escritores más recientes, como Jesús Torbado, Andrés Sorel, Julio Llamazares o José Jiménez Lozano, se encuentran en ocasiones entre lo literario y lo etnográfico (cf. Sorel, 2001). Díaz Viana, en varias de sus obras, hace un recorrido sobre algunos precedentes de folklore y etnografía referidos a Castilla y León, donde recoge desde recopilaciones de cancioneros del siglo XVI hasta las noticias etnográficas de viajeros nacionales y extranjeros, centros excursionistas y sociedades folklóricas (Machado y Álvarez), así como folklore musical (Díaz Viana, 1997).

Menéndez Pidal y más adelante Caro Baroja han resaltado una serie de elementos que, según sus perspectivas, pueden configurar el *ethos* castellano. Entre ellos, podemos destacar los siguientes:

1. Importancia del romancero como género fundamentalmente castellano que, con los siglos, llega a alcanzar una dimensión «panhispánica»;
2. Reinterpretación y difusión de este romancero gracias a la literatura de cordel, que irradiaba de las imprentas urbanas;
3. Canciones tradicionales, ajustándose sobre todo al ciclo vital (infantiles, quintos, bodas...) y al ciclo anual.
4. Rituales que actualmente se prodigan en las fiestas hechas entre mayo y mediados de septiembre donde podríamos incluir los rituales

vinculados a los territorios comunales. Quizás el *mayo* y las específicas de las hogueras –entre la más reputada, el paso del fuego de San Pedro Manrique–, juntamente con correr el gallo y el toro, sean las más populares.

Especialmente en los últimos años de la investigación, me he sentido atraída por elementos «naturales», porque daban un gran juego interpretativo. Por un lado está la naturaleza, de la que es muy difícil quedar al margen, pues está muy presente en los pueblos serranos. Y por otro, cuando se analizan esas imágenes, nítidas en su adecuación a ese mundo circundante, vemos cómo la cultura ha transmitido y manipulado esas mismas visiones, o ha buscado adecuaciones naturales para poderse expresar, para crear imágenes llegadas, transmitidas y reinterpretadas en el imaginario concreto y vivo de los serranos. ¿Por qué? Quizás, precisamente, por eso, porque están vivas y aportan la emoción necesaria para que los mitos y las tradiciones en un día lejanas, sigan hoy actuando en el mundo contemporáneo.

Los ejes del discurso

La investigación se presenta a lo largo de ocho capítulos: siete discursivos y un capítulo conclusivo, que nos ayuda a recapitular sobre la nueva construcción de los elementos culturales de los que he hablado anteriormente y que podría resumir en tres grandes ejes:

Un primer eje está organizado en dos capítulos: en el primero se manifiestan los aspectos jurídicos y religiosos vinculados con el territorio, a través de una primera mirada sincrónica del ritual que transcurre en una jornada. En el segundo capítulo trato los aspectos vinculantes que tienen una muy larga tradición, pero que, como demuestro en el inicial, están completamente vivos.

En este trabajo utilizo ritos y mitos, pero, sobre todo, lo que me interesa investigar, es el *cómo* y el *porqué*. En el ritual cíclico de los territorios comunales integro los diferentes elementos que componen una parte del mosaico que se intenta ordenar. Por ello en el primer capítulo relato el ritual de la fiesta de Rebollar, comunero compartido por cuatro pueblos, donde las diferentes partes del ritual, así como las conversaciones obtenidas durante esa jornada, nos intentan abrir de forma caleidoscópica todo aquello que tendremos que interpretar a través de datos e informaciones complejas. El segundo capítulo, centrado sobre las *matres* celtibéricas y el origen del territorio comunal, nos revelará las diversas adecuaciones religiosas vinculadas al territorio, y nos hablará de las leyendas y

los rituales de larga duración que, posiblemente, tienen su origen en tiempos remotos y que podemos seguir en otras partes de Europa.

Un segundo eje, repartido entre los capítulos tres, cuatro y cinco, nos sirve de nexo para mostrar los diferentes elementos que vinculan los territorios comunales a la familia y al parentesco. Desarrollo ampliamente las características uxori-locales y la importancia del espacio al tratar del género. En este eje, me refiero también a la especialización ganadera y a los rituales comunitarios, especialmente los llevados a cabo por los mozos. Describo el colectivismo agro-pastoril y su adecuación en el tiempo, así como los rituales de cohesión social. Estos tres capítulos centrales inscriben estas comunidades en el marco general de un *ethos serrano* que configura la identidad colectiva e individual.

Un tercer y último eje lo constituyen los capítulos seis y siete, en los cuales, a través de documentos judiciales y de actas concejiles, con ellos se analiza el muy activo papel de las mujeres en el territorio. Estos documentos etnográficos nos introducen en el mito de las amazonas, proporcionándole elementos de carácter sociológico y psicológico. Este capítulo, donde aparecen elementos de orden biológico, nos dará pie para introducir la última parte, que analizará específicamente la articulación entre la naturaleza y la cultura, permitiéndonos mostrar aquellos ritos que están vinculados con el ciclo vital, como los relacionados con el nacimiento y el parto; así como los mitos e historias relacionados con el fuego o el agua, en tanto que elementos de purificación y de salud. Rituales, todos ellos, con una profunda impregnación en las sociedades ganaderas. La mujer da vida –también da muerte–, el hombre purifica, ayudando a la salud del territorio.

Algunos elementos del debate

En el ámbito femenino se da un protagonismo funcional, como he podido comprobar a través de las diversas entrevistas, así como en los distintos documentos concejiles consultados. Dado que los hombres abandonan temporalmente la región, la mujer no sólo es complementaria en la producción agrícola, sino que es necesaria para conservar el territorio y el orden. De hecho, asume las funciones propias de la organización y del derecho contra los elementos externos, procurando la buena marcha del sistema comunista igualitario, así como preserva los privilegios de autonomía jurídica. La mujer cumple, en nuestro estudio, con fines organizativos sobre el estado de preservación del territorio, más que como objeto de cambio entre las comunidades, según visiones estereotipadas del parentesco.