

**RITUALIZACIÓN DE LA TRANSGRESIÓN  
EN UNA CULTURA DE FRONTERA**

**LUIS M. URIARTE**  
Escuela Universitaria de Magisterio.- Badajoz  
Universidad de Extremadura.- (Junio 1993)

## *RESUMEN*

En base a un estudio de campo realizado sobre "Cultura de Frontera y Fronteras Culturales" en la Raya luso-española, se describen y analizan dos ritos - celebraciones de Rebelión - Inversión que se escenifican anualmente en La Codosera, villa fronteriza en la provincia de Badajoz: La Sardina y El Aleluya. Ambas dramatizaciones simbólicas expresan y reafirman un paradigma que es fundamental en la cultura rayana, la transgresión.

La sistemática transgresión política (frontera), económica (contrabando), demográfica (matrimonios mixtos, migraciones), lingüística (lusismos, portugués, bilingüismo) y cultural (chamanismo, cosmovisión) es condición necesaria para establecer la relación complementaria que requiere la cultura rayana transfronteriza. Necesitan ser dos (pueblos-naciones) para ser uno (área cultural). Presente etnográfico 1992-93.

## *SUMMARY*

On the basis of a fieldwork conducted on "Frontier Culture and Cultural Frontiers" in La Raya (Spanish-Portuguese border), two rites of Rebellion and Inversión annually enacted in La Codosera - small Spanish north of Badajoz - are described and analyzed: La Sardina (The Sardine) and El Aleluya (The Hallelujah). Both symbolic representations express and reaffirm a fundamental paradigm in this frontier culture, namely, transgression.

The systematic political (across the border), economic (contraband), demographic (mixed marriages, migration), linguistic (lusisms, lingua franca-portuguese/creole) and cultural (shamanism, worldview) transgression are necessary conditions to establish the complementary relationship that is required by this frontier culture. They need to be two (peoples-nations) in order to become one (culture area). Ethnographic present 1992-93.

## *INTRODUCCIÓN*

La simple etnografía (descripción sin teoría) no pasa de ser costumbrista o, en el mejor de los casos, folklore. Por otra parte, pura teoría sin etnografía se convierte en metafísica. Solamente una equilibrada combinación de teoría y etnografía eleva el análisis antropológico a la categoría de etnología como ciencia social.

El presente artículo trata de enhebrar la descripción etnográfica de dos celebraciones que tienen lugar en La Codosera (área fronteriza entre Extre-

madura y Alentejo-Beira) con algunos aspectos teóricos sobre la etnología de representaciones simbólicas, la escenificación ritual de paradigmas centrales en una cultura de frontera y su correspondencia estructural con otros subsistemas (económico, político, social) de la cultura rayana.

## 1. ZONA DEL ESTUDIO

De los aproximadamente 1,234 km de frontera, el denominado "Muro Ibérico", que tradicionalmente ha separado-unido Portugal-España, Extremadura comparte unos 235 km de 'Raya' (desde Valverde del Fresno en la provincia de Cáceres hasta Oliva de la Frontera en la de Badajoz) con los distritos portugueses de Beira Baixa y Alentejo (desde Meimão hasta Amareleja).

El término municipal de La Codosera es, sin embargo, el microcosmos fronterizo donde se ha realizado el trabajo de campo que sirve de base al presente artículo<sup>1</sup>. Tiene una extensión de 69,1 km<sup>2</sup>, forma parte de la Comarca de los Baldíos en Extremadura, al noroeste de la provincia de Badajoz y es limítrofe con la frontera la Raya seca portuguesa que se extiende desde S. Julião (Portalegre) hasta La Esperança (Arronches).

El tipo de asentamiento es sumamente disperso. Consta de un núcleo principal, la Villa de La Codosera con 1.727 habitantes y toda una serie de pequeños caseríos seminucleados como El Marco, La Rabaza, Bacoco, Las Vegas, La Varse, etc. que a su vez incluyen una serie de casas rurales (montes) y fincas (heredades) diseminadas por todo el término, con un total de 2.554 habitantes. La evolución de la población, que exhibe un alto índice de envejecimiento, presenta un crecimiento demográfico ininterrumpido hasta 1960 y oscilaciones durante la década siguiente. A partir de 1970, se inicia un fuerte decrecimiento debido a la emigración.

Los flujos económicos (contrabandístico y legal), demográficos (matrimonios mixtos), lingüísticos (bilingüismo, lusismos) y cultural (chamánico especialmente) a través de La Raya han configurado una relación simbiótica entre los rayanos a uno y otro lado de la frontera. La frontera como Raya divide, como Area Rayana articula<sup>2</sup>. La Raya (frontera geopolítica) que divide España y Portugal se convierte curiosamente en la columna vertebral que articula y une el Area Rayana que configura la cultura de frontera. El área cultural rayana se extiende a uno y otro lado de La Raya y forma una peculiar 'cultura de frontera' transfronteriza que se caracteriza por la interdependencia simétrica y la complementariedad de dos poblaciones que necesitan ser dos para formar una (Uriarte 1993). Sin dejar de pertenecer a dos estados-naciones soberanos, divididos por el "muro ibérico" (la Raya), los rayanos codoseranos redefinen contextualmente y manipulan habilmente sus respectivos nacionalismos y traspasan sistemáticamente la territorialidad nacional para obtener sus propios fines dentro del Area Rayana.

La Raya (tanto cuando es afirmada para establecer fronteras culturales como cuando la traspasan para compartir la cultura de frontera) es axiomática para los rayanos. La transgresión sistemática de La Raya constituye un paradigma central en la dinámica social de la cultura de frontera en el Area Rayana.

Del complejo y rico sistema simbólico de los rayanos codoseranos, aquí me concentraré solamente en la descripción y análisis de dos ritos-ceremonias (escenificaciones rituales)<sup>3</sup> que ponen entre paréntesis la austeridad de la Cuaresma tradicional católica: El "Entierro de la Sardina" (inicio) y el "Correr el Aleluya" (final).

## 2. TRANSGRESION Y CULTURA DE FRONTERA

Estas dos celebraciones codoseranas proporcionan el escenario ideal para transmitir dramáticamente y reafirmar culturalmente uno de los paradigmas centrales en la cultura de frontera, a saber, la transgresión (manipulación y redefinición sistemáticas de la territorialidad, de los respectivos nacionalismos, del orden establecido) que es compartida por los miembros de la sociedad rayana mediante símbolos dominantes cargados de significado y de poder social, capaces de mover y canalizar el comportamiento de los portadores de esta peculiar cultura de frontera.

### **Sardinas e Inversión (Inicio de la Cuaresma)**

El entierro de la sardina marca el fin del Carnaval y el inicio de la Cuaresma. Los Codoseranos sienten y verbalizan; como si de alguna manera les hubieran robado uno de sus signos de identidad local<sup>4</sup>.

*- Ahora to's los pueblos celebran Carnaval ... pero es que nosotros en La Codosera lo hemos celebra'o to'a la ví'a ... cuando estaba prohibi'o y ningún pueblo lo tenía, aquí de siempre lo hemos teni'o.*

Como veremos más ampliamente al tratar del "Aleluya" (para no mencionar aquí los escarceos contrabandísticos entre "Mochileros y Guardinhas"), los rayanos codoseranos son un perfecto ejemplo del agustiniano 'placer de lo prohibido'. Si algo no está vedado y no hay riesgo, dicen, entonces no tiene mucha gracia la cosa, no hay emoción.

El Carnaval y sobre todo el Entierro de la Sardina codoserano mantiene, sin embargo, características peculiares, difiere en su forma, en contenido y duración. Se prolonga y traspasa las normas (eclesiásticas y civiles) aceptadas por otros pueblos y ciudades circunvecinos<sup>5</sup>. El entierro de la sardina, que en todos los asentamientos de su entorno tiene lugar el martes, en La Codosera rompe desafiantemente el tabú del Miércoles de Ceniza. Al trans-

gredirlo lo invierten y, en lugar del "polvo eres y en polvo te convertirás" de la tradición católica, lo convierten en la orgía de carbones y cenizas sobre bidones transformados en barbacoas donde todo el público asistente devora frescas sardinas portuguesas con pan e ingiere refrescante sangría española en la plaza después de quemar el 'muñeco fálico'.

Este año, el entierro de la sardina arrancó del Ayuntamiento el Miércoles de Ceniza a las 6 de la tarde. El féretro (una camilla de rústicos palos y cuerdas) no portaba una sardina sino un muñeco, tamaño natural, de hombre adulto, tez negra-cobrizo como los "muratos", completamente vestido (incluyendo corbata, calcetines y zapatos), pero con la bragueta del pantalón abierta de donde emergía un erecto y respetable pene tallado en corcho (ecológicamente apropiado en la ruta del alcornoque) y en su base dos patatas (igualmente apropiadas en el fértil valle del Gévora) por testículos. El rito de inversión en la bacanal carnavalesca parece incluso aumentar ese día, esa tarde.

El desfile mortuario, una vez abandonado el Ayuntamiento inicia el recorrido por las calles del pueblo. Este año, tuvo que postponerse porque el Sr. Cura había puesto un funeral-entierro real, de un anciano codoserano fallecido el día anterior, precisamente a la misma hora (*-Es que al cura no lo hace mucha gracia esto del entierro de la sardina, - me comentan*).

Además de tener que retrasar más de media hora la salida del entierro de la sardina, se requirió un elaborado 'dispositivo' de tráfico y numerosos detours para evitar un choque frontal entre ambos entierros, tarea nada fácil en una villa como La Codosera con pocas y obligadas calles.

El cortejo fúnebre iba encabezado por un adulto sacristán portando una cruz-estandarte de cuyos brazos colgaban cuatro sardinas portuguesas<sup>6</sup>. Le seguía un improvisado coche funerario, un R-12 de dos colores, color azul desvaído por el sol y color óxido corroído por la lluvia. Sobre la capota del R-12 iban dos altavoces y, al ritmo de **Cacao Maravilhao, Tengo un Tractor Amarillo** y mucha 'salsa' caribefía, el cortejo fúnebre recorría las calles de la villa.

Tras la música rodante, dos obesos paisanos vestidos con capas-dalmáticas-casullas caseras canturreaban en tono gregoriano responsorios multilingües, con letra 'mixturada' (latín, portugués, español y portuñol). Cuatro jóvenes, apretujados por nubes de muchachos y cargando el féretro, seguían a los 'curas' y a una chica-monaguillo provista de un viejo bote de pintura lleno de agua, donde se sumergía una brocha de pintor usada a modo de hisopo que emergía periódicamente para salpicar de agua 'bendita' a dolientes y mirones. Seguidamente iban las plañideras, las dolientes, con elegantes trajes negros de luto y peineta alta. Detrás y alrededor se apiñaban los restos de alguna de las 'comparsas' de carnaval y otros disfrazados independientes. La gente, especialmente ancianos y mujeres asomados a los balcones, esperaba el paso del cortejo fúnebre.

Frecuentemente se detenía la comitiva, especialmente cuando en algunos balcones y puertas se concentraba un mayor número de chicas jóvenes. Cada parada iba indefectiblemente acompañada del destape (siempre cubierto con un paño negro durante todo el recorrido por las calles) del difunto muñeco condenado a la hoguera. Cada destapada del muñeco provocaba gritos-carcajadas de las plañideras, risas y comentarios que caían de los balcones y admirativas exclamaciones fálicas de los participantes.

Por precisión etnográfica e interés sociolingüístico, transcribiré literalmente, aunque no fonéticamente, algunos fragmentos de responsorios sacerdotales entonados siempre en tono gregoriano durante el entierro y exclamaciones vociferadas por plañideras y acompañantes al funeral:

*[Uno de los curas]: ¡Dominus nobiiscum! Et cum spiritu tuuuu ...  
Ahora [sic] pro nobis Jesucristo. El pensaba que morría y no aprobaba iiisto.  
Ahora pro nobis Cristo 'a lisao a moslao amigo simaaaao!*

*[Gran algarabía al destapar el muñeco exhibiendo su respetable pene de corcho pintado de rojo. Una de las 'dolientes' acercándose y hablándole al pene del muñeco le grita plañideramente], Ay, qué grande ¡prenda! Ay, por Dios, mariquita ... Ay qué 'pito' más bonitu tienes, ¡prenda!. Otra dice, Ahora, dejarle la cara descubierta, no sea que se asfixie, el pobrito. Ay, dáme ese pito ¡prenda! ... [bulla y carcajadas].*

*[Comentario de uno de los 'curas' al etnógrafo]: -Los curas, como semos unos medio portugueses y otros medio ingleses, entonces nos tenemos que reunir aquí. Esto son tradiciones de sabe Dios cuándo. -[Siguen soltando latinajos mal pronunciados.] ¡Amen! ¡Todo barato! ¡Amen! [Continúa el cortejo fúnebre, ahora al compás brasileño de Cacao Maravilhao.]*

*[Responso Final de uno de los 'curas' en la plaza, antes de la quema del muñeco; canturreando como siempre en tono gregoriano, recita]:*

Estas sardinas son portugueesas, por eso al ... [emborróna adrede las palabras] ... le gusta [trabalengua adrede] ... hasta las teeetas.

Estas sardinas son portugueesas, por eso nos cuesta mucho arrancarles la cabeesa.

Esta sardina es hija de un camarooón, la madre era una puta y el padre un maricooón.

Dominus vobiscum. Ahora pro nobis.

Las muchachas de este pueblo, miran mucho al espeeejo, y dicen unas pa' otras, que largo tiene los pe ...

Pensé que estabas durmiendo en cama de dos colchoones y estabas

con las dos manos cogiéndome los co ...

Cogéme ese gato negro y dáselo a esa mujeee', que viene la probrecilla cansadita de jo ...

José se llama el marido y Josefa la mujeeer, y un hijo que tenían José se llama tambieeén.

Una vieja mu' revieja de la Quinta 'el 58, con una tijera vieja se estaba pelando el pe ...

Pensé que estabas durmiendo ... etc. [se repite].

Amen. Requiequem [sic] in pacis. Amen. Por to' seculá seculorum. Amen.

*[Uno de los 'curas' pide a las dolientes y espectadores que se separen un poco y dice, mientras levantan al muñeco de las angarillas para quemarlo en la plaza]: Vamos a ver si se le pone ... pues eso, como él que se lo metió a la gitana, que ni pierde ni gana. Llevarlo andando, por sus cabales, pa' que vean que los muertos también andan. Moverlo así, así, pa' un la'o y pa' otro ¡que se vea! 'Amos prenda que te vas, que te vas al otro mundo ya. Te pareces a San Luças, que te vas sin enterrar la 'cuca'; 'amos ya con él. Venga el mechero... ahí [pubis] arde mu' bien.*

*[Acompañan los últimos gritos plañideros de las dolientes en el momento de la quema]: Adiós, pito [pene], adiós, hijo, adiós. Qué pena de pito, hijo. Pa' llevarte to'a la vida. Otra: Ay, marido mío, que te has mor'ío. Y to'íto entre las piernas cuántas veces te he ten'ío. Otra: Qué negro está, el pobrito ya está quema'íto.*

*[Una vez quemado el muñeco, aproximadamente las 9 de la noche después de unas 2-3 horas de recorrido por las calles, todos los asistentes es decir casi todos los habitantes de La Codosera] proceden a comer abundantes sardinas 'portuguesas con pan y beber cuantiosa sangría hasta bien entrada la noche. Fin del rito.]*

### **Aleluya y Rebellón (Final de la Cuaresma)**

Pocas celebraciones codoseranas condensan mejor la ritualización de la transgresión, y al mismo tiempo expresan mejor la estructura social agraria (ganadera y pastoril en especial), la configuración económica del contrabando, los ambivalentes escauceos con la autoridad policial (Guardia Civil) y la cosmovisión religiosa (plagada de sincretismos chamánicos) de esta cultura rayana, como el "Correr el Aleluya" la noche del Sábado de Gloria-Domingo de Resurrección. Es la ceremonia simbólica más lúdica y excitante de la transgresión rayana para sus propios participantes codoseranos. El "Campanillo", vulgarmente conocido como cencerro o esquilón [aunque debo hacer notar que los codoseranos se ofenden altamente con cualquiera de esos términos para referirse a 'sus campanillos aleluyeros'] es un icono emblemático que encapsula un símbolo ritual dominante y objetiviza la metáfora más

vívida (conceptual y visceralmente) de la transgresión y conflicto ritualizados en la cultura de frontera.

Todos los informantes concuerdan en señalar que el Aleluya "ahora ya no es lo que era antes". Pero todavía, en sus descripciones rezuman la intensidad emotiva con frases como, *Es que, vamos, escuchar pasar el Aleluya corriendo por las calles ... de noche ... era una cosa que ... no lo podías evitar, es que te se ponían los pelos de punta y la carne de gallina ... de la emoción.*

"Celebrar el Aleluya" y "Correr el Aleluya" son dos polos contrapuestos que configuran la transgresión y la rebelión ritualizadas en La Codosera.

Según el 'orden' establecido, en la noche del Sábado de Gloria, los codoseranos debían ir a la misa de media noche y podían ir provistos de 'campanillos' cuyo badajo tenía que estar inmovilizado, amordazado, con algún paño o papel, porque debían permanecer silenciosos hasta el momento en que el sacerdote anunciara la resurrección con el "Gloria Aleluya", momento en que se echaban las campanas de la iglesia a vuelo y los campanillos a revuelo.

Fuera de la iglesia, en la pequeña plaza, habían esperado cientos de "aleluyeros" que en ese instante irrumpían dentro de la iglesia, avanzaban por el pasillo central hasta el altar, invadían el presbiterio y de cara al público hacían sonar estrepitosa y armoniosamente (no hay en ello contradicción acústica para los codoseranos) su gran variedad de campanillos durante algunos minutos. Terminado su breve e intenso concierto, debían salir de la iglesia y retirarse a sus casas hasta el día siguiente, cuando, a partir de las 6 a.m., estaba autorizado "Celebrar el Aleluya", tocando ordenadamente su rondalla campanillera, por las calles de la villa.

Celebrar el Aleluya así, era el orden establecido y el rito autorizado. Era la celebración religiosa (resurrección, pascua, aleluya), con momentánea alegría controlada, con roles sociales respetados, con descanso nocturno estipulado, con celebración diurna permitida sólo a partir de las 6 a.m., etc. Esa celebración aleluyera escenificaba simbólicamente el orden, la armonía y paz ciudadana.

La inversión del rito, sin embargo, era "Correr el Aleluya". Este era el símbolo de la transgresión y rebelión contra el orden establecido. Representaba el 'caos' desestabilizador, desautorizado y desenfrenado. Era explosión dionisiaca, desbordada excitación, descontrolada población, homogeneización de clases sociales, vigilia prolongada y etílica, intrusión en la privacidad de las viviendas, saqueo picaresco de la propiedad privada y, sobre todo, lúdica confrontación y desafío a la autoridad cívico-religiosa establecida.

Al oscurecer del sábado, muchachos jóvenes, adultos, y aun personas mayores se echaban a la calle con sus campanillos desamordazados y deslenguados para correr el Aleluya. Los municipales, cuando eran la autori-



dad, y posteriormente la Guardia Civil cuando se instaló en La Codosera y asumió la seguridad ciudadana, también se echaban a la calle pero para capturar a cualquier "aleluyero" que se atreviera a romper el orden establecido y el silencio de la noche con su campanillo rebelde y desautorizado.

La Raya contrabandista, donde los escarceos constantes entre Mochileros, Guardias y Guardinhas estaban a la orden del día y sobre todo de la noche, esa noche, la del Sábado de Gloria se convertía en escenario ideal para jugar a Guardias y Ladrones. Era la noche para que los codoseros dramatizaban simbólicamente uno de los paradigmas centrales inherentes a la cultura de frontera, a saber, la transgresión no sólo de las fronteras geopolíticas sino también y sobre todo de las fronteras culturales.

Los codoseros, por las calles, por el campo, escondidos y huidos entre encinares y matorrales desafiaban, burlaban y se burlaban de los Guardias con sus campanillos "corriendo el Aleluya" toda la noche. Los Guardias, por su parte, pasaban la noche con celo 'benemérito' persiguiendo y tratando de capturar a los delincuentes campanilleros para conducirlos y encerrarlos en el calabozo del cuartel. Y todos, 'guardias' y 'ladrones', se pasaban la noche corriendo, huyendo, persiguiéndose ... eso era "Correr el Aleluya".

Algunos eran capturados, enchiquerados en el Cuartel de la Benemérita, y allí pasaban la noche. Esos se convertían en los 'héroes caídos' del Aleluya. A la mañana siguiente, cuando ya era autorizado, e incluso de noche cuando aún estaba prohibido, todo el Aleluya (los cientos de aleluyeros que habían corrido y burlado a los Guardias) estaba esperando a la puerta del cuartel su puesta en libertad<sup>7</sup>.

La autoridad eclesiástica, por su parte, no sólo no corría el Aleluya, sino que más bien era corrida por el Aleluya. A media noche, en el momento del Gloria y repique de campanas, los cientos de aleluyeros que esperaban en la plaza sonando los campanillos y dando silbidos, invadían la iglesia y asaltaban el presbiterio. Un año, me cuentan, arrollaron al beatífico e indefenso cura Sama, de Albuquerque. Según la liturgia del tiempo, para simbolizar la muerte el sacerdote se tumbaba 'supino rostro abajo' en el suelo de donde luego se erguía segundos más tarde para simbolizar la resurrección. El reverendo Sama, un año, parece que corrió un serio riesgo de no resucitar, ni simbólica ni físicamente que casi se lo cargan ¿eh? casi lo revientan ... en esa época la gente era mu' bruta, dice G. Es que tú no sabes lo que era eso: está en silencio to'a la iglesia y ¡de repente, se armaba la de Dios!

*[Nuevamente por precisión etnográfica e interés sociolingüístico transcribo algunos textos]*

*-Pero, como antes estaba prohibi'o, salíamos to's corriendo al campo pa' que no nos cogieran los municipales y los Guardias.*

*-Yo estuve por lo menos dos horas debajo una encina, escondi'o.*

Otros, [andaban] por otro la'o escondí'os y también tocaban pa' despistar a los Policías. Y a correr, porque si te cogían ibas a la cárcel.

-Cuando cogían a uno, te encerraban [en el calabozo, en el cuartel], pero a las 6 de la mañana tenías a t'o el Aleluya [todo el pueblo con los campanillos a la puerta del cuartel] pa' llevarte café, perrunillas, pasteles ... de t'o: Eras el tío más grande.

-Yo estuve encerra'o una noche. Estuve 4 horas encerra'o en el Cuartel de la GC. Me agarraron a las 12 y a las 4 de la mañana me dejaron salir y me fui; pero to'a la gente estaba a la puerta.

-Salía el Guardia... y salían to's corriendo y cuando se metía el Guardia, pos to's otra vez a la puerta del cuartel. Estábamos dos, porque nos habían agarra'o a dos y el Comandante de Puesto hacía un atesta'o.

-Yo estaba esa noche senta'o en un banco con mi hijo. Llegó un Guardia y me dijo que no podía estar allí. Y eso ¿por qué? El Guardia me dijo, Pues, te meto al cuartel. Estaríamos allí por lo menos 100150, allí tocando los campanillos y entré yo al cuartel.

-Fuera, en la calle estaban esperando to's los del Aleluya. Yo declaré en el cuartel lo que había pasa'o. Cuando ya salí, me pegaron una campaná'; ¡chacho! qué campaná'.

-Los Guardias que estaban de servicio en la calle se iban a correr el Aleluya con nosotros [algunos GC. eran codoseranos y algunos incluso fueron "mochileros" antes de ser miembros de la benemérita]. Luis, eso es precioso. Es como si estamos aquí tomando vino una hora; jeso se pasa en un minuto!. Eso es esa noche ná' más, termina y terminó.

-Lo bonito era antes, cuando había que correr. Mi abuelo, Pablo, era Cabo de los Municipales y mi padre que en paz está le corría el Aleluya a su padre. O sea, que su padre iba a trincarlo.

-En el cuartel de la GC entrábamos por la mañana [cuando ya estaba permitido], yo no sé cuántos iríamos. En los pabellones del cuartel, entraba la Aleluya entera. Te sacaban una botella de anís y nos convidaban el Aleluya. En el cuartel quizás nos tirábamos media hora. Porque en el cuartel [después de la 6 cuando ya estaba permitido] también abrían las puertas para que pasáramos corriendo el Aleluya. Allí recorriendo t'o te tirabas lo menos media hora. Ahora ya no te corre la Guardia Civil. Ahora, como llegó la democracia y ¡la liberaron! ...

-Yo creo que había que pedirle [contratar] a unos Guardinhas [Guardias portugueses] y decirles que al tipo que agarren, que lo metan en la cárcel y que lo tengan ahí ¡to'a la puta noche! y además, que le metan mil duros de multa.

-La GC de aquí ya no puede hacer como antes. Pero entonces, si no te busca la GC no tiene gracia. Lo mejor del Aleluya es que te co-

jan y te metan en la puta cárcel.

-En toda la dictadura aunque estaba prohibido se corría el Aleluya.

Y el Alcalde tenía que dar permiso porque se enfrentaba a t'o el pueblo. Lo mismo que los Carnavales, aquí los ha habi'o siempre, aunque también estaban prohibi'os ...

-Ahora el Aleluya ya se empieza a tocar antes de las doce de la noche. A las 10 ó antes, ya está t'o el mundo tocando los campanillos. Ahora ya la GC no corre para meternos en el cuartel; ahora ya tampoco se entra en las casas; ahora es sólo correr to'as las calles, tocando los campanillos.

Yo el año pasa'o quise correr el Aleluya el día antes pa' ver si así intervenía la GC, pero después la gente no salió. Porque es claro que aquí en España to'as las cosas que lles [que estén prohibidas] son las mejores. Por eso, antes, como estaba prohibi'o por la ley era mejor. Sólo por tocar un campanillo ... lo mismo que la insignia de comunista ... que estaba prohibido ... ibas a la cárcel. Antes teníamos que hacerlo pa'í fuera, pa'l pueblo. No podías entrar porque te cogían los Guardias.

-[V. cuenta que su padre lo mandaba a correr el Aleluya siendo todavía muchacho]: Un año, el Alcalde puso bandos por el pueblo de que se podía correr el Aleluya, pero a partir de las 2 de la mañana, creo; entonces, yo salí con mi campanillo y con el bando del alcalde en el bolsillo. Al poco rato me paró el Comandante de la GC y me llevó al cuartel.

Yo le dije que el Alcalde había da'o un bando dando permiso. El Cte. de la GC me dijo que el único que daba bandos era él y me llevó pa'l cuartel; no había luz; sólo una vela; yo le enseñé el bando y el GC pegó un puño, se cayó la vela, ardieron papeles ... Se cabreó cuando yo le amenacé que por la mañana se lo diría al Alcalde.

Antes no dejaban, ahora dejan ya. Ahora parece que cada vez viene más gente de fuera... A los forasteros, a unos les cae bien y a otros les cae mal, porque dicen que eso es una gamberrá'. A los portugueses, como forasteros, no les gusta mucho eso, no saben lo que es y dicen que somos unos gamberros. Pero a los del pueblo, a to's, hombres, mujeres, a to's se le ponen los pelos de punta cuando pasa el Aleluya.

Lo bueno del Aleluya es que nadie pide ná' a cambio y no hay que éste sea de derechas o éste sea de izquierda; ahí es el Aleluya y ná' más ... Vienen de El Marco, La Rabaza ... es que to's esos también son del pueblo... Eso del Aleluya es sólo de aquí, nuestro; en Alburquerque ya no hay. El Aleluya es sólo cosa nuestra.

Curiosamente (para un antropólogo resulta coherente considerando el et-

nocentrismo) lo que para los 'forasteros' es una "gamberrada y una cencerada" para los oídos y estética de los codoseranos, sus campanillos siempre, pero sobre todo en la noche del Aleluya producen una armonía y acústica melódicas equivalente a la que algunos percibimos escuchando la Sinfónica de New York en el Metropolitan y/o Pavarotti en La Scala de Milán. Su fascinación extática ante un campanillo de la categoría "Caio Macho" o de una "Manga" es comparable a la que otros podemos experimentar ante un Stradivarius.

Otro aspecto central en este rito de rebelión e inversión era la transgresión social de lo privado. La costumbre consistía en irrumpir dentro y atravesar las viviendas habitadas. Los codoseranos simplemente lo describen como 'Correr el Aleluya' a través de las casas.

El Aleluya entero o un segmento de la 'cuadrilla', al ir recorriendo las calles, buscaba cualquier puerta o postigo abiertos, y entrando por la fachada atravesaban corriendo la casa y salían por el corral. De ese corral saltaban al siguiente y, entrando por la trasera, atravesaban la siguiente casa y salían por la puerta delantera; y a la siguiente, y a la otra, y cuántas más mejor.

El recorrido del Aleluya por las viviendas aquéllas que intencionadamente (las menos) o las que descuidadamente (las más) dejaban puertas/postigos abiertos no constituía precisamente el paso silencioso e inofensivo de unas cuantas Hermanitas de la Caridad.

Como los codoseranos conocían la tradición, unos trataban de cerrar y asegurar bien puertas y postigos; otros, de poner a salvo y esconder cualquier pertenencia, porque sabían que el Aleluya pasaba arrasando y arramplando con cuanto, fácilmente transportable, encontrara a su paso. Nunca faltaban casas, sin embargo, que en un momento de descuido se vieron sorprendidas por la invasión aleluyera, habiendo dejado un codiciable 'tablero lleno de bollos de pascua' en el pasillo. Tras la invasión, no quedó ninguno, si bien más de un aleluyero se ganó su buen sillazo en la cabeza.

La racionalización de esta transgresión de la privacidad y propiedad privada, compartida por invasores e invadidos, era que "Correr el Aleluya" atravesando las casas traía 'buena suerte' para el próximo año a todas las partes implicadas, transgresores y transgredidos.

*[Transcribo de mis cintas algunas vívidas descripciones de informantes.]*

*-Pues, tu madre, Antonio, echó mano a una silla y me pegó un sillazo [al pasar su casa le robaban todos los bollos de Pascua que estaban en el tablero]. Esa vez me tocó a mí. Pero, bueno, tu madre tenía razón, porque ¡Ay que ver! ... en aquellos tiempos ... con la esclavitud que era hacer un tablero de bollos ... y ¡que te los limpiaran así!*

*Eramos cientos. No creas, Luis, que eran 20 ó 50. Cuando uno veía un postigo abierto o una puerta, entonces empezaba a silbar pa'*

*llamar a los otros y venían to's ... y ¡to's pá' dentro!*

*Y antes te abrían las puertas pa' que entraras y te salías por las traseras ... Porque decían los antiguos que pasar el Aleluya por tu casa te daba buena suerte. Y entonces entraban en to'as las casas. Había muchas calles, que empezabas, entrabas por la primera casa, salías por el corral, entrabas en la siguiente ... y corrías to'as las casas. Entrábamos por la puerta principal y aluégó por los tina'os del cuartel; como entonces no había coches, tenían caballos y aquello era mu' grande; y no se cortaba la cola, era como una pesca'illa mu' grande.*

*Pero no to'as las casas abrían la puerta para que pasara el Aleluya. Había muchos que no abrían. Por miedo a que le hicieran una trasta' o le robaran algo. Yo, un año, 'robé' el Aleluya, porque eso era robar; yo robé una cafetera de café con leche y bollos, cuántos no sé. Claro que el que abría la puerta, ya procuraba que no hubiera cosas a la vista.*

*Era ya de día, 910 de la mañana, entramos por el corral de la casa de Tomasín. Los dueños estaban desayunando en el pasillo; el pasillo era mu' ancho y estaban desayunando. Estaban comiendo bollos de Pascua (un tablero entero) ... y al pasar el Aleluya se los llevaron to's y yo pesqué la cafetera que estaba encima de la mesa. Esa fue la única vez que robé el Aleluya en to's los años que corrí el Aleluya.*

*La gente no se enfadaba por eso. Bueno, a lo mejor al año siguiente no nos dejaba entrar. A mi abuela le robaron un tablero de bollos; y ella sí se cabreó. Se enfadó, porque mi abuela también era forastera ... era portuguesa ... y se casó con mi abuelo que era del pueblo. Pero luego, es curioso, como ella tenía muchas cabras, se presentaba en mi casa trayendo un montón de campanillos pa' correr el Aleluya ...*

*A mi abuela también le quitaron los bollos y tampoco quería saber ná' del Aleluya en su casa ... ¡se le ponía una leche! Le entró el Aleluya a la fuerza ... y le quitaron un tablero de bollos típicos de la Pascua. To'a la gente hace bollos; es como un pan dulce. Antes, el Aleluya duraba hasta las 1 ó 2 del domingo, por lo menos. Ahora se acaba por la mañana temprano [89 a.m.].*

Este año, el bondadoso sacerdote D. Angel, quien lleva muchos años viviendo en La Codosera, al percatarse de la creciente impaciencia de los "aleluyeros" en la plaza, que tirando petardos y armados con sus campanillos cada vez más sonoros se acercaban más y más a la puerta de la iglesia (dentro no había manera de seguir ninguna de las sacras lecturas) levantó los brazos en señal de rendición hacia los feligreses, suspendió la homilía, mandó tocar las campanas de Gloria de la iglesia y se puso a buen salvo parapeteado detrás del altar durante los pocos minutos que los aleluyeros

irrupieron, tomaron control del pasillo central, del presbiterio, de la iglesia entera, ante la mirada gratamente complacida de los buenos feligreses codoseranos que, en sus bancos, celebraban devota y simultáneamente su obligación religiosa de Pascua y su rito de transgresión tradicional del Aleluya.

Concluido el asalto aleluyero a la iglesia, salimos a recorrer el pueblo tocando por las calles. El Aleluya (que ya no corre, pero sí va caminando rápidamente por la villa) se dirigió a despertar a algunos residentes preseleccionados. Primero a un cubano casado con codoserana. Pero no nos abrieron la puerta. Seguidamente, la pandilla, de unas 80 personas, se dirigió a casa del Alcalde para darle la campanillá; eran las dos y media de la madrugada. Nos abrió la puerta (obviamente estaba esperando y preparado), obsequió dos botellas de champán y una de ron. El Aleluya siguió trotando las calles bajo una lluvia suave que empezó a caer. Gradualmente comenzó a llover más fuerte y el agua disolvió un tanto el ánimo del Aleluya. Algunos se retiraron a sus casa; otros, sin embargo, amanecieron 'corriendo-caminando' el Aleluya, mojados por dentro y por fuera. Sólo pluviómetros y alcoholímetros hubieran podido cuantificar la proporción, pero el etnógrafo consideró que, en cualquier caso, calcular el dato exacto era irrelevante e inapropiado.

Los verdaderos protagonistas del Aleluya son sin duda los "campanillos". La emoción y exhuberancia con que hablan de ellos, la elaboración léxica en este campo semántico y la riqueza taxonómica con respecto a los distintos tipos de campanillos (según tamaño, sonido, procedencia, antigüedad, forma, etc.) indican claramente el interés que despiertan en la sociedad codoserana.

Algunas de los principales taxa incluyen: El caio masho (campanillo macho)<sup>8</sup>, la manga<sup>9</sup>, la media manga<sup>10</sup>, el miau, el sucaya, el rebolero<sup>11</sup>, la piqueta, los 'companihlos o chocalhos', las 'esquiloas' o 'sinetas' (campanillas)<sup>12</sup>; y dentro de esas categorías hay una gran variedad de clases según tamaño, sonido, procedencia, antigüedad y forma.

La fabricación totalmente artesanal de los campanillos es compleja y una tradición familiar con riesgo de perderse. El más afamado "escolhero o chocalheiro" (artesano fabricante de "escualhos o chocalhos", es decir de campanillos, cencerros) artesano de campanillos es una familia portuguesa que vive en Estremoz en el Alentejo.

Acompañado de dos informantes codoseranos yo fui a Estremoz a visitar a la familia Shín Shín [aunque los codoseranos le conocen como Shuquín, que no es sino una defectuosa pronunciación castellana de la J portuguesa de Joaquim]. Los famosos "escolheros" son padre e hijo que mantienen la tradición, totalmente artesanal, en una modesta casa adosada a la parte noroeste de la muralla. El padre, Joaquim, tiene cerca de 80 años, el hijo, Antonio, unos 46 y el nieto (que es escolar y al que quieren introducir en el oficio aunque no parece entusiasmarle demasiado) ya hace los 'campanhilos

pequenhos' y las "esquiloas" para hurones y perros cazadores.

Normalmente inician su trabajo a las 4 a.m. y cesan a las 12. El día de nuestra visita hornearon 50 campanillos del tipo rebolero y que venden al precio de 5.000 escudos, 5 contos, cada uno<sup>13</sup>.

La fabricación consiste en cortar con unas tijeras-tenazas manuales un trozo de chapa del grosor y tamaño según el campanillo que vaya a forjarse. El artesano se sienta en un banco grueso de encina cuyo brazo izquierdo consiste de un yunque con una parte plana y parte puntiaguda y redonda. Por brazo derecho el banco tiene incrustada la enorme tijera-tenaza para cortar la chapa. Martillando lentamente va moldeando la forma y timbre del futuro campanillo. Una vez dada la forma, haber confeccionado y acoplado el asa superior para enhebrar el collarín de cuero que colgará del cuello del animal, haber hecho un hueco donde insertar la argolla que sujetará el badajo, y después de haber obtenido el timbre acústico adecuado, se hacen sobremontar 1-2 mm las dos aristas que cierran el campanillo. No se sueldan. Quedarán soldadas formando una sola pieza en el horno-fragua protegidos por la arcilla con paja que los recubre.

Se embadurna y forra todo el campanillo con una capa de barro arcilloso mezclado con paja ('moinha') para mayor consistencia y evitar cuarteamientos durante la cocción. La capa de barro-paja tiene un espesor de 5-8 mm alrededor del campanillo y de 10-15 mm la parte que cierra la base o boca del campanillo. Solamente se deja un orificio de 10-12 mm de diámetro en el centro de la base-boca que se cierra también con barro. Una vez recubierto todo se deja orear hasta el día siguiente o dos días al sol. Si el campanillo es suficientemente grande tamaño rebolero o mayor pueden meterse dentro, obiamente antes de cerrar con barro la base y hacer el orificio, pequeñas piquetas y esquiloas también embadurnadas con arcilla-paja cada una. De esa forma se maximiza el trabajo, pues se cocerán simultáneamente protegidas por el mismo caparazón. Una vez bien oreados (dependiendo el tiempo de la humedad relativa) se introducen los campanillos embadurnados en el horno atizado por un ventilador de fragua.

El tiempo de cocción es de unos 20 minutos. Las piezas se van sacando de una en una. Nada más sacada del horno-fragua con unas largas tenazas, se deposita sobre una bandeja artesana de lata de aproximadamente 135 cm de largo por 60 cm de ancho y unos 12 cm de alto. Esta bandeja contiene trozos de carbón mineral ('chisco'). El 'escollero' artesano hace rodar-girar-revolvar sin pausas el campanillo recién sacado del horno de un extremo a otro de la bandeja sobre los carbones. Con ello se consigue que el campanillo se suelde y temple por igual, mantenga la forma y se vaya enfriando gradualmente. A los 5 minutos de revolcarlo sobre el carbón y haberlo enfriado un poco, se introduce en agua. La temperatura del campanillo, forrado todavía por la arcilla con paja que ahora aparece negra y mineralizada, aún es alta, pues al introducirse en el agua resuena el burbujeo y hu-

mea hasta enfriarse. Seguidamente, se saca de la pileta y con un pequeño martillo se va golpeando suavemente y descascarillando cuidadosamente el barro cocido que recubría el campanillo hasta dejar descubierta la superficie metálica. Finalmente, con un esmeril<sup>14</sup> provisto de escobilla metálica, se pule la pieza.

Por el asa del campanillo se pasa el collarín de cuero que lo sujetará al cuello del animal, vacuno, ovino, caprino, equino. Tradicionalmente y en la actualidad siguen empleando una chaveta ('chavelha o cagueda') o pasador ('kagda') o clavija ('cavilha') para fijar el collarín a modo de hebilla. Esta chaveta (en forma de clavija de violoncelo) puede ser de hueso o de una madera especial que denominan "pabusho" en portugués. Actualmente se emplean también hebillas de metal para fijar el cinturón-collarín. El badajo excepto en las diminutas esquilas que es de metal es siempre de madera de encina, sujeto con un cuero a la argolla previamente fijada y fundida en la parte alta interior del campanillo.

En éste, como en otros aspectos de la cultura rayana, el flujo de la difusión cultural claramente proviene de Portugal. Los codoseranos coinciden gustosamente en afirmar que los portugueses hacen los mejores y más diversos (en timbre, tamaño y forma) campanillos, y donde ponen un particular esmero en el uso que les dan. Comentan algunos codoseranos:

*-Los 'campanillos' mejores son los portugueses. Allí había unos especialistas que sabían dar un toque a los campanillos ...*

*-En Portugal cambian los campanillos y campanillas a los animales [caprino, ovino, vacuno, equino] según la época del año. Había un juego de campanillitas pequeñas para el verano; en primavera, tenían unas campanillas normales, como de un palmo o palmo y medio; los campanillos de invierno eran los más grandes de t'o [no saben por qué].*

*-En Portugal, cuando se dedicaban a llevar gana'o a las ferias y eso ... le ponían los campanillos más grandes que tuvieran a las vacas. Mientras más grandes, mejor. Yo estuve 3 años viviendo dentro de Portugal pero pega'o a la frontera. Iban to'as las vacas al rodeo que le llamábamos, a la feria ... Ahí es donde yo he visto más campanillos y mejores. Ahí pega'o a la frontera por debajo de El Marco, tenían 45 baúles llenos de campanillos, cada uno pa' su estación del año ... ¡Madre! la de campanillos que tenía el tío aquel. Eso era de esagera'o.*

*Había aquí frente a Chandavila, abajo asín un poco ... a la izquierda de Chandavila, hay una finca ahí, no sé ... Bueno, pos, había una piara de cabras ahí, que cuando soplabá el aire un poquito asín de Portugal, se oían los campanillos, unos grandes, otros chicos ... y ¡aquello era una maravilla!!!*



*-Y en ciertos sitios, no sé si era pa'l verano, tenían esquilas ... ¡Eso era maravilloso! Aquí un tal Cantelo, del barrio de arriba de La Codosera ... ése creo que era bien 'guapuloso' pa' eso de las campanillas. Ese se gastaba dinero, era caprichoso pa' eso. Y que tenían que ser to's iguales.*

*-Ud. no los vio nunca, yo sí. Yo llegué a ve'lo, porque trabajé mucho en eso allí en Portugal. Las yuntas de mula traían unas esquilas, unos cascabeles y unos apegos [¡sic! aperos] que le ponían aquí a'lante... que eso era maravilloso. ¡Qué maravilla!*

*-Hoy, ya no hay muchas mulas, pero seguro, seguro, que uno que ento'avía tenga mulas en Portugal, ése las tiene adorná's de más. Yo pa' mí, la nación de campanillos es Portugal; eso ¡sin duda!!!*

El campanillo en el rito de rebelión-inversión codoserano al "Correr el Aleluya" toma una dimensión sociocultural que rebasa ampliamente la estética y la económica. Es un 'símbolo dominante' (Turner 1985) y el Aleluya es un rito marcador de identidad local. "Correr el Aleluya" es tan importante para los codoseranos que, aun aquellos emigrantes ausentes que no pueden venir al pueblo en otras ocasiones del año, como en la Navidad, o para la matanza, o incluso en el verano, "no se pierden la fiesta del Aleluya".

Me he detenido en describir, tanto el rito del "Correr el Aleluya" como la elaboración cultural exhibida por los rayanos alrededor de los "campanillos", porque difícilmente puedo exagerar la importancia que los codoseranos le atribuyen y la centralidad que etnográficamente tienen. Existen otros símbolos, celebraciones y tradiciones que configuran la identidad local pero que no haré sino mencionarlas aquí sin pretender con ello hacer una lista exhaustiva: la noche de San Juan<sup>15</sup>, tradición del "Aguinaldo"<sup>16</sup>, la Feria de Agosto, la Romería de Chandavila el 27 de mayo, los Mayos<sup>17</sup>, la Candelaria, el Domingo Piñata<sup>18</sup>, la fiesta de la Castaña<sup>19</sup>, los Gambusinos<sup>20</sup>, etc.

### *3. RITOS, SIMBOLOS Y PODER SOCIAL*

El 'campanillo' en el rito de rebelión aleluyero y el 'muñeco fálico' en el rito de inversión sardinero son dos iconos significativos en el templete cultural rayano porque objetivizan y encapsulan la metáfora de la transgresión ritualizada ante el poder establecido.

Los símbolos, al estar potenciados por significados yuxtapuestos y al ser expandidos e incluir múltiples contradicciones, se convierten en poderosos vehículos no sólo informativos sino expresivos, emotivos, programáticos y activos-efectivos (Fernández 1977).

De la antropología cognoscitiva estructuralista y de la antropología simbólica merece la pena conservar el principio clasificatorio de "contrastes y

oposiciones binarias". Por otra parte, de la antropología crítica y neomarxista también merece la pena mantener el principio de "correspondencia estructural" que existe entre lo simbólico, lo económico y lo social.

En la economía simbólica o, mejor dicho, en la simbología política (puesto que no existen ni economías puras ni simbologías asépticas), los significados producidos, apropiados y reproducidos por un grupo social (que consistentemente actúa con intencionalidad, latente o abierta) se actualizan y aplican en las relaciones de poder social con otro(s) grupo(s).

Poder social es la habilidad que un grupo social dominante tiene y ejerce para movilizar y manipular eficientemente la producción económica, social y cultural, con el fin de obtener, mantener o aumentar efectivo control sobre los recursos, sobre el discurso, sobre la gente y sobre los significados-símbolos asegurándose la propia reproducción social como grupo dominante. El poder está objetivado-codificado en los símbolos, expresado-ejercido en el discurso, actuado-activado en las relaciones sociales y anclado-basado en el control de recursos. La asimétrica producción, apropiación y reproducción de significados es la moneda fundamental y el valiso capital que constituyen la riqueza/pobreza simbólicas que permiten ejercer la violencia/resistencia simbólicas.

No hay 'sentido-significado' sin contexto. Fuera de contexto, el sentido, bien sea de un morfema o discurso, de un símbolo o rito, de cualquier comportamiento o actuación en general) se torna en un 'sin-sentido' (en el mejor de los casos) o en abierto 'mal-entendido' (en la mayoría de ellos).

La semiótica ha llamado correctamente la atención sobre la importancia de la metonimia y la metáfora como los dos ejes principales alrededor de los cuales gira la construcción del significado en el lenguaje. Por medio de asociaciones sintagmáticas (la metonimia implica una ristra o concatenación de conexiones conceptuales) y por medio de asociaciones paradigmáticas (la metáfora implica saltos epistemológicos mediante una predicación analógica), resulta que significados discordantes y/o polisémicos son forzados a formar una unidad y con ello se generan chirriantes tensiones semánticas (Geertz 1973:211). Un triste, racista y xenófobo ejemplo de asociación sintagmática y predicación paradigmática es la tradicional ristra: "Cerdo-cochino-marrano-puerco-judío-gitano ...". Veamos, primero, algunas de las asociaciones sintagmáticas y oposiciones binarias que configuran el templete ritual del Entierro y del Aleluya:

SARDINAS Y ALELUYA

**Asociaciones sintagmáticas y Oposiciones binarias**

**ESPAÑOL (Castellano)**  
**CAMPO del**  
**ORDEN y la AUTORIDAD**

**(Portuñol) RAYANO**  
**CAMPO del**  
**CAOS y la TRANSGRESION**

Asociaciones sintagmáticas Polo del Orden-Sumisión	Oposiciones Binarias paradigmáticas	Asociaciones sintagmáticas Polo del Caos-Transgresión
1.- Autoridad y obediencia (religiosa y civil)	Rebelión y transgresión (religiosa y civil) / S+A	
2.- Legal, orden establecido		Caos, desorden / S+A
3.- Día, luz		Noche, tinieblas / S+A
4.- Vigilia-actividad diurnas + descanso nocturno	Vigilia-actividad nocturnas + descanso diurno / S+A	
5.- Vida social, pública + vida privada íntima	Vida social escondida + privada invadida / S+A	
6.- Permitido (celebrar el Aleluya)		Prohibido (correr el Aleluya) / A
7.- Libertad ciudadana, tránsito libre		Cárcel, cuartel, tránsito prohibido / A
8.- Caminar, pasear, ir a ...		Correr, huir, escapar de ... / A
9.- Urbano (centro modernizador y poder)	Rural (periferia tradicional y dependencia) / A	
10.- Ciudadano civilizado y respetado		Gamberro primitivo y encarcelado / S+A
11.- Cencerrada, ruido		Campanillos, música / A
12.- Gente, personas, racionales		Animales, gamberros con 'cencerros', irracionales / A
13.- Entrada y salida puerta principal, fachada		Salida y entrada por el corral y la fachada trasera / A
14.- Seriedad, trabajo y productividad		Fiesta, recreación y ocio lúdico / S+A
15.- Sobriedad, control, respeto		Orgía, descontrol, burla / S+A
16.- Jerarquía, estratificación social		Igualdad, indiferenciación social / S+A
17.- Propiedad privada respetada e intocable		Propiedad privada invadida y saqueada / A
18.- Acato y temor a la autoridad		Desacato y burla de la autoridad / S+A
19.- Decencia, pudor y represión sexual	Desenfado, exhibicionismo y desfogue sexual / S	
20.- Adultos (protagonistas)		Niños y jóvenes (protagonistas) / S+A
21.- Sexo masculino (machismo e inhibición femenina)		Sexo femenino (emancipación femenina) / S+A
22.- Lengua castellana		Latín, portugués, portuñol / A
23.- Cuaresma (ayuno, ceniza, penitencia, muerte)		Carnaval (banquete, bollos, alcohol, vida) / S+A
24.- Color negro, luto, sobriedad		Coloridos, fiesta, exuberancia / S+A
25.- Iglesia, Cuartel de la G.C., Ayuntamiento		Calle, corrales, campo abierto / A
26.- Sacralización de la vida y la muerte		Desacralización de la vida y la muerte / S+A

*Siglas: S (entierro sardina) / A (correr Aleluya) / S+A (entierro sardina y correr Aleluya). Indican presencia.*

---

En la polarización que se forma entre los dominios del Orden-Sumisión y del Caos-Transgresión, las asociaciones sintagmáticas y oposiciones binarias invierten sus significados y connotaciones emotivas según se miren desde uno u otro polo. Desde el polo "español" (castellano, urbano, autorizado, poder y orden establecidos etc.) los campanillos son simples y vulgares **cencerros** para animales y gamberros. Desde el polo "rayano" (portuñol, rural, contrabandista, transgresor, caótico, desestabilizador), los cencerros, sin embargo, se transforman en **campanillos**, sofisticados instrumentos musicales y, sobre todo, en iconos culturales de central importancia.

Correr el Aleluya y Enterrar la Sardina escenifican y condensan la ritualización de la transgresión. Los campanillos (en el Aleluya) y el muñeco fálico (en el entierro de la Sardina) constituyen la metáfora por excelencia de la rebelión e inversión, encapsulan una densa concentración epistemológica-emotiva de significados polisémicos y contradictorios inherentes al funcionamiento de la cultura de frontera. Son iconos que objetivizan poderosos símbolos para afirmar un paradigma central a la cultura rayana, como es la transgresión, que moviliza y reafirma a los rayanos en su diaria y necesaria interdependencia transnacional. El paradigma de la transgresión rayana es la sistemática redefinición y manipulación del nacionalismo y la territorialidad, como estrategia fundamental en las relaciones de poder social transfronterizo, para conseguir y mantener un relativo control sobre su peculiar entorno económico (recursos), social (demográfico) y cultural (simbólico) que les permita la reproducción social rayana.

Son ritos-ceremonias/celebraciones que desbordan, sin embargo, las nítidas taxonomías que pretenden clasificar la compleja diversidad ritual (Wallace 1966). La categoría más aproximada para resaltar uno de los aspectos más salientes de ambos ritos es la que Gluckman (1954) denomina "Ritos de Rebelión" combinada con aspectos de "Inversión". Fue Gluckman precisamente en su crítica a Malinowski en particular y a la tradición funcionalista en general quien llamó la atención sobre el hecho de que los 'conflictos' inherentes a todos los procesos sociales (dinámicos y dialécticos) al ser representados simbólicamente y actuados ritualmente pueden contribuir no sólo a la resolución de esos mismos conflictos sino a incrementar la integración social y mantener el orden establecido en general.

Los ritos de rebelión e inversión, la ritualización de la transgresión, proporcionan válvulas de escape para airear conflictos latentes, permiten romper periódica e impunemente las normas establecidas y al expresarse ritualmente no sólo proporcionan una catarsis social sino que canalizan y domestican el caos. Los ritos de rebelión, aunque expresan abiertamente conflic-

tos y antagonismos sociales (tanto latentes como aparentes) no pretenden, sin embargo, cambiar radicalmente, ni cuestionar fundamentalmente el orden establecido. Es una forma de restaurar un relativo balance social mediante la expresión abierta de hostilidad controlada. Es, en el fondo, un mecanismo cultural para reafirmar el orden establecido que sólo temporal y ritualmente se invierte. En realidad, la 'rebelión' ritualizada (tenemos abundantes ejemplos en África) normalmente actúa como vacuna contra la 'revolución' política. La rebelión ritual reafirma el status quo (continuidad), la revolución política rompe el orden establecido y afirma un nuevo orden social (cambio radical).

Sin embargo, las culturas en general, pero de manera muy especial la dinámica social de la "cultura de frontera" en La Raya luso-española debe ser analizada como **procesos** (por tanto dinámicos) donde continuidad y cambio no sólo coexisten sino que se complementan. Y su funcionamiento ha de ser investigado como un proceso **dialéctico** (por tanto conflictivo) donde orden y caos (también en la vida diaria y no solo en escenificaciones rituales) no se excluyen sino que forman dos caras de una misma moneda.

La práctica simbólica es una fuerza real (material) que constituye al sujeto con relaciones específicas hacia otros sujetos (relaciones sociales). La práctica simbólica funciona para producir y reproducir socialmente un cierto tipo de sujeto con un cierto tipo de sentido de la vida (cosmovisión-evaluación-actuación). La cultura, por tanto, lejos de ser una simple superestructura que enmascara, resulta ser algo doblemente real. Primero, porque proporciona al individuo una subjetividad (fijando al sujeto en ciertas posiciones en relación con otros sujetos y en relación a ciertos significados y discursos prefijados por el grupo donde el sujeto es enculturado). Segundo, porque injerta al sujeto en la subjeción de una estructura social concreta con todas sus contradictorias relaciones de poder social expresadas y activadas en instituciones, en ideologías, en representaciones simbólicas y en los aparatos organizativos, represivos o hegemónicos, formales e informales de una cultura determinada y no otra.

Es en situaciones de cambio radical y durante ciertas actividades rituales, sin embargo, que los sujetos y los pueblos (especialmente en aquellas culturas o subculturas donde están menos discapacitados epistemológicamente por la racionalidad y la utilidad) pueden tomar conciencia de nuevos niveles, nuevos significados, nuevas síntesis y nuevos mecanismos o estrategias de poder alternativo para cambiar y ejercer el control de nuevos significados, discursos, relaciones sociales y recursos. La actividad ritual es ambivalente. Puede servir para enmascarar los conflictos y domesticar el caos. Pero también, bajo ciertas circunstancias y especialmente en situaciones de cambio radical y acelerado, puede servir para desenmascarar tradicionales relaciones asimétricas de dominación-marginación, desatar la resistencia, incluso, dinamizar sentimientos y movimientos sociopolíticos.

El templete simbólico de asociaciones sintagmáticas y oposiciones binarias presentado anteriormente también revela de algún modo a los participantes (especialmente el rito del Aleluya) la asimetría y jerarquización que existe entre lo 'español' (dominación) y lo 'rayano-codoserano' (dependencia/resistencia), así como la correspondencia estructural que hay entre lo simbólico, lo económico, lo social y lo político en el Area Rayana.

Presento a continuación el cuadro de algunas de las correspondencias estructurales que subyacen bajo el templete simbólico de la sardina y el aleluya en la formación económico-social de la cultura de frontera rayana.

### SARDINAS Y ALELUYA

#### Correspondencias Paradigmáticas de Asimetría en las Estructuras de Poder Social

##### CONJUNTOS de CONTRASTES DOMINACION y CONTROL ESPAÑOL (Castellano)

##### CONJUNTOS de CONTRASTES REBELION y RESISTENCIA (Portuñol) Rayano

###### A. Jerarquización del Espacio

1. Centros de poder (metrópolis)
2. Urbano (Capital, Villa)
3. Servicios (carreteras, electricidad, agua, oficinas)
4. Vivienda en la villa y en el centro

###### A. Jerarquización del Espacio

1. Periferia de la periferia (marginación)
2. Rural (caserío, huertas, monte)
3. Carencia servicios (carreteras, etc.)
4. Vivienda en caserío y en el monte

###### B. Estratificación Ocupacional

1. Profesional, profesor, empresario
2. Banquero, comerciante, distribuidor
3. Gran Contrabando y Jefe de Cuadrilla
4. Médicos y medicina moderna
5. Literato, burócrata (escolarización)

###### B. Estratificación Ocupacional

1. Campesino, pastor, obrero
2. Pequeño comerciante
3. Mochilero y contrabando menudo
4. Veedores, Saudadores y Fetiçeiros
5. Iliterato, analfabeto funcional

###### C. Jerarquización Política y Religiosa

1. Autoridad civil central, regional, local
2. Autoridad religiosa central, regional, local
3. Guardias (orden), jueces (legalidad), document.
4. Ley nacional formal

###### C. Jerarquización Política y Religiosa

1. Sumisión cívica
2. Obediencia religiosa
3. Contrabandistas, indocumentados
4. Ley local informal consuetudinaria

###### D. Jerarquización Simbólica

1. Lengua castellana
2. Lengua castellana
3. Bebidas, licores urbanos (cubatas, whisky)
4. Discotecas y movida

###### D. Jerarquización Simbólica

1. Lengua portuguesa o portuñol
2. Dialecto codoserano (léxico y fonética)
3. Vino de pitarra y bagazo
4. Taberna y bar casero.

5. Comidas urbanas y supermercado
6. Vestir y calzado moderno y colorido
7. Vivienda moderna

#### E. Estratificación social

1. Español
2. Español codoserano
3. Juventud y modernidad
4. Hombre ('machismo')
5. Adulto ('adulthood')

5. Comidas caseras (matanza, huerto)
6. Vestido tradicional en la costa del luto
7. Vivienda tradicional

#### E. Estratificación social

1. Portugués
2. Potuñol (rayano)
3. Ancianidad y tradición
4. Mujer
5. Niño

La revelación de asimetría es campo fértil (condición necesaria pero no suficiente) para que puedan germinar nuevas estrategias de poder social alternativo y poder forzar el cambio del orden de dominación establecido.

### *EPILOGO*

La transgresión en la vida diaria rayana y la escenificación simbólica de la transgresión constituyen un paradigma central en la cultura de frontera. Los paradigmas culturales son postulados dinámicos (implícitos o explícitos) que tienden a canalizar el comportamiento y a estimular las actividades que una sociedad promueve entre sus miembros.

La manipulación y redefinición sistemáticas de la territorialidad y la nacionalidad que hacen los rayanos es fundamental en el área rayana para llevar a cabo el flujo económico (legal o contrabando), el flujo demográfico (exogamia y matrimonios mixtos), el flujo lingüístico (bilingüismo, lusismos y potuñol como lingua franca) y, sobre todo, los flujos culturales (chamanismo de 'veedores y feteiros, tesoros y encantos de S. Cipriano o de Rodas'), transfronterizos que requiere la cultura de frontera. El paradigma de la transgresión configura de manera medular el mapa mental y el circuito visceral que comparten (en mayor o menor grado de heterogeneidad) los participantes en la cultura-subcultura rayana de frontera.

El 'templete' de representaciones simbólicas que conforma el sistema ritual global de una sociedad ensambla semánticamente los diferentes ritos (cíclicos y coyunturales). Pero cada rito específico, al actualizarse en una determinada celebración, constituye el escenario concreto del teatro (retablo cultural) donde los miembros de esa sociedad pueden actuar dramáticamente sus paradigmas culturales por medio de símbolos. El símbolo ritual, que constituye la unidad más pequeña del rito, se caracteriza por la multiplicidad de significados, por la unificación analógica de significata aparentemente dispares y/o realmente contradictorios, por la condensación de ideas, de acciones, de interrelaciones que son representadas simultánea y sucintamente por un mismo vehículo simbólico. Estos símbolos rituales polarizan la con-

traposición de significata entre el polo cognitivo-normativo y el polo sensorial-emotivo (Turner 1985).

No todos los símbolos encierran la misma importancia semántica ni poseen el mismo arrastre emocional. Hay, sin embargo, **símbolos dominantes** que constituyen el núcleo, que proporcionan anclajes firmes dentro del ensamblaje ritual global y que recurren periódica y frecuentemente en la mayoría de los ritos. Alrededor de ese núcleo de símbolos dominantes se articulan otros de carácter secundario. En nuestro caso los 'campanillos' y el 'muñeco fálico'

En cada rito o ceremonia ritual, siempre tiene lugar un proceso de selección porque cada rito aislado es normalmente desbordado por la riqueza semántica (naturaleza polisémica) de los símbolos dominantes y la multiplicidad de paradigmas que proporcionan el contexto hermenéutico en cada cultura. Esa selectividad de uno o más paradigmas, de uno u otro significado, de uno o más símbolos dominantes está en función y se cargan de significado en relación a otros paradigmas y símbolos que componen el templete ritual global.

El tejido resultante del entretejido entre símbolos y paradigmas dramatizados en el Entierro de la Sardina y en el Correr el Aleluya constituye así no sólo un amplio almacén de información condensada, sino también un potente motor que genera 'poder' para mover y canalizar la emoción y acción de los miembros que comparten su significado y participan en el rito.

La estructura semántica de los ritos de transgresión (inversión-rebelión) implícita en las celebraciones del Entierro de la Sardina y del Correr el Aleluya viene dada: en primer lugar, por una cadena de asociaciones sintagmáticas (metonímicas) y por un conjunto de oposiciones binarias; y en segundo lugar, por una serie de correspondencias estructurales paradigmáticas (metafóricas) que configuran el templete cultural y que articulan los diferentes subsistemas: económico, social y simbólico en la "arena" (en sentido Turneriano) de confrontación (praxis) de las relaciones de poder social, que en última instancia pretende ejercer el control sobre personas y recursos.

Las sociedades, sin embargo, siempre y en mayor o menor grado, están en proceso de cambio. La cultura rayana (especialmente ahora con La Raya recientemente desaparecida) está experimentando procesos de cambio radical. Y es precisamente en tales situaciones que las relaciones asimétricas de poder social tienden a desvelarse y al desvelarse tienden a transformarse. En tales circunstancias, la actividad ritual puede promover una nueva autoconciencia, descubrir inéditos significados, alcanzar nuevas síntesis y activar estrategias de poder social alternativo (Whitten 1981).

El paradigma central de la transgresión en la cultura de frontera rayana que tradicionalmente se ha venido escenificando por medio de ritos de 'rebelión-inversión' como el Aleluya y la Sardina para seguir reafirmando en el fondo la continuidad del orden establecido, parece estar dando paso a y



transformándose en crecientes sentimientos-movimientos de acción socio-política para conseguir el cambio y modificar sustancialmente la tradicional estructura de dominación-opresión (nacional) vis-a-vis la marginación-resistencia (rayana).

## NOTAS

1.- Esta investigación fue posible gracias a la V Beca Luis Romero y Espinosa concedida por la Asamblea de Extremadura, Consejo de Antropología, en 1992. El trabajo de campo se realizæo desde noviembre 1992 a Marzo 1993.

2.- La idea de *frontera* fundamental en este estudio es polisémica y requiere, por tanto, una mayor precisión conceptual. Por una parte, se refiere a una demarcación geopolítica precisa, marcada por hitos o 'marcos', que los estados-naciones crearon, imponen y mantienen como límites geográfico-jurídicos, que enmarcan nítidamente un territorio, sobre el cual tratan de ejercer el control efectivo de su soberanía nacional.

En este tipo de frontera, uno puede tener simultáneamente un pie en España y otro en Portugal. Uno puede sentarse, como yo he tenido oportunidad de hacerlo, en el hito nº 695 donde convergen múltiples demarcaciones. En ese marco-hito, uno puede aposentar y repartir simultánea y respetuosamente sus glúteos entre dos estados-naciones [España y Portugal], dos provincias [Cáceres y Badajoz], un distrito [Portalegre] y tres términos municipales [Valencia de Alcántara, San Vicente y La Codosera]. Excesivas fronteras, se me antoja, para unas mismas posaderas.

Pues bien, frontera en este sentido la denominaré como la denominan mis informantes locales La Raya. La frontera en este caso internacional es una construcción geopolítica, es jurídica, es lineal, es divisoria, es delimitativa y constituye la base actual del Derecho Internacional. Regula nítidamente la no ingerencia de otro país en la exclusiva competencia territorial de los diversos estados-naciones reconocidos por la comunidad internacional en un momento histórico concreto. La Raya proporciona una base territorial para el nacionalismo (sentimiento y movimiento nacionalistas), pretende delimitar 'fronteras culturales' y hacer coincidir cultura con territorialidad.

Por otra parte, la idea de frontera y esta concepción es la más crucial para el presente estudio de carácter antropológico se refiere a toda una *zona* que se extiende difusa e irregularmente por ambos lados de La Raya. En términos antropológicos, constituye un área sociocultural peculiar, producto de la interacción e interdependencia de las poblaciones que habitan y transforman con su actividad diaria un espacio contiguo.

Frontera, en este sentido, la denominaré *Area Rayana*. El Area Rayana,

contrariamente a La Raya, mina y socava la base territorial del nacionalismo (sentimiento y movimiento nacionalistas) y constituye una 'cultura de frontera' que borra y desborda las fronteras culturales de La Raya.

Estos dos conceptos de "Frontera", uno como Raya (lineal) que divide y otro como Area (zonal) que articula, aunque están estrechamente relacionados, son conceptualmente diferentes y conviene mantenerlos analíticamente separados.

La frontera, como Raya, levanta el 'muro ibérico'. La frontera, como Area Rayana, derrumba el muro ibérico y forma la columna vertebral de un complejo sistema sociocultural transfronterizo.

Ambos, La Raya y El Area Rayana, zona que curiosamente La Raya vertebrada, constituyen la dinámica intrínseca a los procesos dialécticos que configuran la Cultura de Frontera y las Fronteras Culturales.

Los rayanos, por su parte, manipulan hábilmente y redefinen contextualmente el nacionalismo y la territorialidad en función de sus polifacéticas transacciones económicas, demográficas, lingüísticas y culturales que demandan su interdependencia y complementariedad transfronterizas.

3.- La distinción que algunos antropólogos hacen entre rito (que supuestamente incluye nociones, agentes y fuerzas místicas o supranaturales) y ceremonia-celebración ritual (que supuestamente las excluyen) al igual que otras categorías diádicas reduccionistas no sólo me parecen irrelevantes para entender mejor numerosas dramatizaciones simbólicas, sino que positivamente impiden su comprensión.

En la masiva procesión del Señor de los Milagros en Lima, Perú; o del Cachorro en Sevilla; o en la romería del Rocío es imposible e inconveniente determinar dónde termina lo sacro y dónde empieza lo profano.

4.- En los últimos años los Carnavales han experimentado un considerable resurgir después de la tajante prohibición franquista en la Península (Canarias siempre los mantuvo) y particularmente en Badajoz, capital.

5.- La violación cuaresmál prosigue hasta el domingo siguiente, el Domingo Piñata, que proporcionará regalos, caramelos y, ocasionalmente y sorpresas menos dulces o secas a quienes aciertan a romper a palos la tradicional 'piñata'.

6.- Fueron expresamente compradas por el Alcalde y algunos Concejales esa misma mañana en Portalegre y orgullosamente me comentan: "Están mu' fresquitas".

7.- Los codoseranos lamentan que al haber autorizado los campanillos a cualquier hora, en otras palabras, desde que *no está prohibido* y desde que

los Guardias ya no intervienen, el "Correr el Aleluya" ya no es lo mismo. Algunos están pensando 'contratar' a algún Guardia o Guardinha, porque si no, no tiene gracia.

Con la desaparición de la frontera en enero de 1993, han cerrado el Cuartel de la Guardia Civil en La Codosera. El 15 de marzo a las 12 del mediodía salió el último Guardia y el cuartel está cerrado y vacío. Cuando este año pasaba el Aleluya a las dos de la madrugada por delante de la fachada del cuartel, algunos "aleluyeros" dieron tal empujón a la puerta que se abrió. Dentro tiraron tres sonoros petardos. Los comentarios indicaban la ambivalencia de los rayanos, especialmente en La Codosera, hacia La Benemérita.

8.- *El Caio Masho* (campanillo macho) es el más grande y suele llevarlo el semental de la vacada. Es recto, cilíndrico y es el más grande y apreciado de todos los campanillos. Mide unos 75 cm de alto por unos 25 de diámetro. Hace una 'cuartilla' de trigo, y los informantes aseguran que los antiguos también lo usaban como medida de capacidad. Al ser tan grande, se gasta pronto ya que el semental de la vacada al ir comiendo lo arrastra por los campos pizarrosos e irsutos. Yo no he visto ninguno. Y en la Codosera hoy día no existe uno solo. Al 'escollero' Shuquín [Shishî] de Estremoz le ofrecieron 150.000 escudos por uno y no lo quiso vender. Ya no los hace porque no le compensa económicamente.

9.- *La Manga* tiene la misma forma cilíndrica pero de menor tamaño, unos 50-60 cm de alto por 15-20 cm de diámetro. Como en la Codosera no tienen el Caio Masho, los informantes dicen que en el Aleluya "la que manda es La Manga"; obviamente, suena notablemente más que ningún campanillo. Como es tan grande y pesa tanto, la manera de tocarla en el Aleluya era llevarla paralelamente a la pierna y campanearla con la rodilla al caminar. Son extremadamente apreciadas y son sumamente escasas y antiguas.

En el Aleluya de este año no hubo ninguna manga, aunque sí varias 'medias mangas'. Al etnógrafo le prestaron una y, a juzgar por el esfuerzo requerido para cargarla y moverla con piernas y brazos durante varias horas, puedo imaginarme sin mucho esfuerzo mental que para marcarse una Manga con garbo se necesita no sólo simpatía etnográfica sino musculatura proporcionada.

Las Mangas eran campanillos que se ponían sólo al ganado vacuno. Pero, según informantes, cascaban pronto porque los animales, al ir comiendo el pasto, las arrastraban y las iban gastando ... se apostillaban rápido.

Los codoseros hablan con embeleso y envidia de las Mangas antiguas y sus escasos propietarios. Un tal Paulote, tenía dos extraordinarias; cuando él murió pasó a Paulito, que era su sobrino ... y aluego ...[continuán trazando los herederos como si se tratara de un Van Gogh] ... pero a lo último lo que yo escuché, es que esas dos Mangas las habían corta'o pa' hacer

'sunchos' pa' los quesos.

Otros exclaman: Eso sí es in crimen [algo equivalente a usar el lienzo de las Meninas de Velázquez para envolver un vulgar regalo].

10.- *La Media Manga* puede ser 'lisa' (cilíndrica) y de 'tipo rebolero' (más ancha arriba que abajo). Mide unos 40-45 cm de alto y 1215 cm diámetro. La Media Manga que a mí me prestaron para correr el Aleluya este año le había costado a su dueño 30.000 escudos en 1992.

11.- *El Rebolero* está caracterizado por ser más grande y más ancho en la parte de arriba que en la base. Es de un tamaño intermedio, aproximadamente 2025 cm de alto y 710 cm de diámetro.

12.- En las categorías más pequeñas encontramos las *Piquetas* y *Campanillas* ('esquiloas') en múltiples variedades. Hay diminutas que miden 3 cm de alto por 1 cm de diámetro; éstas tradicionalmente las ponían a los huones y perros de caza; actualmente también a los gatos y como llaveros.

13.- Además de los campanillos que producen artesanalmente los Shín Shín en su taller-casa, compran campanillos ya usados para su colección y/o venta. En mi segunda visita a los Shín Shín presencié el trato de compra de campanillos usados que trajo en dos costales un portugués de aproximadamente 50 años acompañado de una pareja joven. Antonio Shín Shín fue clasificando según timbre y también aunque en menor grado según tamaño los 46 campanillos que le ofrecían en venta. Una vez clasificados en diferentes montoncitos en el suelo y recontados les preguntó cuánto pedían. Los vendedores, que posiblemente los han ido comprando por las zonas rurales y por apariencia sospecho que campesinos ellos mismos, se miraron y dudaron. El Sr. Antonio, decidida y prontamente les hizo el ofrecimiento de 69 contos (69.000 escudos) alegando que la situación está ahora muy mal ... Trato hecho, aunque sin demasiado entusiasmo por parte de los vendedores, pero que con característica y doblemente cortés actitud (por portugueses y por campesinos) aceptaron resignadamente. Fue un promedio, por tanto, de 1.500 escudos cada campanillo. De tamaño y características semejantes yo había comprado previamente uno fabricado en el taller Shín Shín, al propio Sr. Antonio, por 5.000 escudos.

Varios informantes de La Codosera, sin embargo, me aseguran que actualmente hay un floreciente negocio (y en no pocos casos abiertos robos y asaltos a casas rurales abandonadas por la migración) en el tráfico y venta de objetos artesanales de campo que se han puesto de moda y se venden a buenos precios en tiendas para turistas y visitantes urbanos. En modo alguno deseo insinuar abuso o explotación por parte de la familia Shín Shín. Este no es el caso, en absoluto y lo puedo documentar. Sólo pretendo apuntar

a una nueva actividad económica en el ámbito rural, de la que (como casi siempre sucede) no son los campesinos del área rayana los más beneficiados.

14.- El ventilador para el horno-fragua y el esmeril (por cierto, ambos bastante antiguos) son las dos únicas máquinas semimodernas que emplean energía no-humana en el taller de los Shín Shín. Todo el resto es absolutamente artesanal y consume exclusivamente energía humana.

15.- Del 23 al 24, se "hacen las hogueras de S. Juan. No en todas las calles se pone la hoguera ... pero se echan cubos de agua a to'a la gente. Esa noche sabes que si sales ¡cubo de agua seguro! A todo el mundo se moja".

16.- Aquí se sigue la tradición de que el día de Noche Buena se sale a pedir el *aguinaldo*. Y el día de Año Nuevo por la mañana se van a dar los "Buenos Días": a pedir una copita. El primero que entra es un hombre [informa una mujer], Pa' que dé buena suerte. Sí, dicen que primero tiene que entrar un hombre.

17.- En los portales, a las puertas de las casas, colocan muñecos de tamaño natural.

18.- Antes, a la piñata saltaban los mozos y trataban de darle a puñetazos; el más alto y que más saltaba, más le daba. De tantos puños la caja, que estaba forrada, se terminaba rompiendo. LMU: ¿Qué ponían dentro? V: Caramelos, papelillos, agua, dinero ... Otra vez, V. subastó la piñata [en su discoteca], pujaron hasta 20.000 pts. y dentro había un par de palomas. Otra vez la piñata tenía un papel que decía que "valía por una cabra". Se ha hecho de muchas clases.

19.- Por las mañanas se sale a pedir *los Santos*. N: Por ejemplo, tocas a una puerta, Buenos días, vengo a pedir los Santos, y te dan castañas. Y por la tarde te vas a comer las castañas al campo, adonde estaban los castañares aquí en el pueblo. Esa costumbre tiene lugar el *1 de noviembre*, Fiesta de Todos los Santos. Con las castañas se toma *anís*.

20.- Los Gambusinos merecen un estudio más detallado que yo no he perseguido en esta oportunidad. Es una creencia-broma que parece tener una amplia difusión en toda la zona rayana extremeña y posiblemente más allá.

Etimológicamente se refiere a un pez vivíparo de la especie *Gambusia Holbrookii*, familia de los poecídeos que son originarios de las aguas dulces

de América del Norte, aunque de fácil aclimatación a otras zonas, y consume gran cantidad de larvas y mosquitos.

Este significado ictiológico departe considerablemente de la conceptualización que los codoseranos tienen de los Gambusinos. Desconozco las bases metafóricas para elevarlo a la categoría de símbolo en la cosmovisión rayana; en realidad, es muy posible que no tenga relación alguna con su origen ictiológico.

De la descripción que transcribiré a continuación se deduce que se trata de una broma burlona orientada predominantemente hacia los ignorantes forasteros.

Así me informan las mujeres en la matanza y entre bromas:

**Ellas:** Salimos al campo cuando ya es oscuro, de noche, que sea la noche oscura. El primero que va es Ud. que no ha í'o nunca, o tú Luis, que no has í'o nunca. Te pones con el saco abierto; y nosotros avisamos, ¡Ya va, ya va! Y cuando está el saco lleno, entran, lo atas, lo echas al hombro, lo metemos al coche y lo traemos.

**LMU:** ¿Qué cosa?

**Ellas:** Pues, los 'Gambusinos'.

**LMU:** Pero ¿qué son los Gambusinos?

**Ellas:** Eso lo debes saber tú por tus propios ojos. Es como un lagarto con cuatro patas, igual [dice Ramón]. Ná' más los hay donde hay rocas, aquí las llamamos peñas. En la sierra. Pero aquí en el pueblo, como los lobos, salen de noche.

**LMU:** ¿Y son peligrosos?

**Ellas:** No. Una vez que está lleno el saco, los traemos.

**LMU:** Y después ¿qué?

**Ellas:** Nos los repartimos.

**LMU:** ¿Se comen?

**Ellas:** No, se guardan como un trofeo. Nos los repartimos. Así que mire a ver con quién va, con los hombres o con las mujeres. [No requería especial perspicacia etnográfica para comprender que se estaban 'cachondeando del ingenuo forastero'.]

Por si había duda, Quini me explica compasivamente, Luis, eso es una broma para los ignorantes forasteros. Tú te vas con nosotros o con las mujeres. Tú te pones con el saco de un lado de un muro donde haya un hueco, en noche bien oscura. Entonces ellas del otro lado te gritan, ¡Que van, que van! Tú abres el saco y ellas te meten unas cuantas piedras, tú cierras el saco, lo traes cargando y resulta que regresas carga'o de piedras. Eso es una broma, una broma.



**MENDOZA**

**Centros de Perfumería**

**San Juan, 15 • Galería Pryca • Bartolomé J. Gallardo, 4  
BADAJOZ**

**Moreno de Vargas, 6  
MÉRIDA**

**Ant.º Hurtado, 2  
CÁCERES**

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Adams, Richard N.  
1975 *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin: University of Texas Press.
- Ballesteros Doncel, Antonio  
1971 *Los Mochileros*. Badajoz: Doncel Industrias Gráficas.
- Banton, Michael  
1977 *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*. Bristol.
- Barreiros, Jose Baptista (Coronel)  
1961 *Delimitação da fronteira luso-espanhola*. XII Fascs., 1856. Braga: Separata de *O Distrito de Braga*.
- Barth, Fredrik (ed.)  
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown. [Ed. en español, 1976. México: FCE.].
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann  
1967 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday. [Ed. en español, 1968. Buenos Aires: Amorrortu].
- Bourdieu, Pierre  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, John W. & Eric Wolf  
1974 *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New York/London: Academic Press.
- Da Matta, Roberto  
1977 *Constraint and License: A preliminary study of two Brazilian national rituals*. En S. Moore & B. Myerhoff (eds.): *Secular Rituals*, pp. 244-264. Amsterdam: Assen.
- Dolgin, Janet  
1977 *As People Express Their Lives, So They Are ...* En Dolgin et al. (eds.): *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, pp. 3-44. New York: Columbia University Press.
- Douglass, William A.  
1978 *Influencias Fronterizas en un Pueblo Navarro*. *Ethnica*, 14:37-52.
- Fernández, Antonio J.  
1987 *La Frontera como factor geográfico. Situación actual de la Investigación Peninsular*. En *I Jornadas Ibéricas-Olivenza*, pp. 207-224. Salamanca: Gráficas Varona.
- Fernández, James W.  
1977 *The Performance of Ritual Metaphors*. En J. David Sapir & J.C. Crocker (eds.): *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, pp. 105-157. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Gaspar, Jorg  
1987 *A fronteira como factor Geográfico*. En *I Jornadas Ibéricas-Olivenza*, pp. 225-233. Salamanca: Gráficas Varona.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. [Ed. en español, Barcelona: Gedisa, 1990].
- Gellner, Ernest (ed.)  
1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press. [Ed. en español, 1988. Madrid: Alianza].
- Glazer, N. & D.P. Moynihan (eds.)  
1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.



- Gluckman, M.  
1954 *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester.
- Lema, Paulo  
1984 *A Fronteira como factor geografico. Problemas da área fronteira entre Portugal e Espanha. III Coloquio de Geografia*, pp. 593-595. Barcelona.
- Madoz, Pascual  
1953 *Diccionario Histórico Geográfico de Extremadura*. Tomos I-IV. Cáceres: Biblioteca Extremeña.
- Marin, Ana et al.  
1987 *As Practicas Culturais no Alentejo e na Estremadura Espanhola. En I Jornadas Ibéricas-Olivenza*, pp. 323-430. Salamanca: Gráficas Varona.
- Norbeck, Edward  
1967 *African Ritual of Conflict*. En John Middleton (ed.): *Gods and Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices*. New York, Garden City: The Natural History Press.
- Pais de Brito, Joaquim  
1988 *Frontière et village. Note sur l'assise locale d'une frontière politique. Annales de Géographie*, 451:330-343.
- Rafestin, Claude  
1974 *Elements pour une problematique des regions frontalières. L'Espace Géographique*, III:12-18.
- REVISTA DE EXTREMADURA  
1992 *Segunda Época, nº 7 (enero-abril)*. Número especial sobre fronteras luso-españolas. Salamanca: Kadmos.
- Rezende (de) Matias, M<sup>a</sup> Fátima  
1984 *Bilinguismo e níveis sociolinguísticos numa região luso-espanhola. Revista Portuguesa de Filologia*, XVIII e XIX. Coimbra.
- Ricoeur, Paul  
1976 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Sack, Robert D.  
1986 *Human Territoriality: Its Theory and History*. New York: Cambridge University Press.
- Salvado Neto, M<sup>a</sup> A.  
1992 *Migrações e fluxos comerciais marginais na rãia da Beira interior. Revista de Extremadura*, 7:37-48.
- Sapir, J.D. & J.C. Crocker (eds.)  
1976 *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Smith, A.D. (ed.)  
1976 *Nationalist Movements*. London.
- Turner, Victor  
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine. [Ed. en español, 1988. Madrid: Taurus].
- Uriarte, Luis M.  
1994 *La Codosera: Cultura de Frontera y Fronteras Culturales*. Mérida: Asamblea de Extremadura.
- van Gennep, A.  
1909 *Les Rites de Passage*. Paris. [Ed. en español, 1986. Madrid: Taurus].
- White, Geoffrey M.  
1985 *"Bad Ways" and "Bad Talk": Interpretations of Interpersonal Conflict in a Melanesian Society*. En Janet W.D. Dougherty (ed.): *Directions in Cognitive Anthropology*, pp 345-370. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.