

“DE SIEMPRE HA SÍO AQUÍ”. SOBRE LOS NUEVOS USOS DE LA TRADICIÓN

PEDRO TOMÉ MARTÍN

RESUMEN: Tomando como pretexto la celebración de una procesión de Semana Santa en un pequeño pueblo abulense, el artículo reflexiona sobre los nuevos usos de la tradición y reclama superar análisis superficiales de la misma que se anclan en visiones nostálgicas del pasado. Frente a estos análisis, el artículo reclama situar como punto de partida la heterogeneidad social y la multiplicidad de posiciones particulares no siempre convergentes en redes sociales para comprender las tradiciones no como rememoraciones del pasado sino como proyecciones al futuro.

ABSTRACT: Using the celebration of an Easter week procession in a small village in Ávila as a basis for reflection, this article discusses new uses for tradition and claims that in order to analyze them we should go beyond superficial analyses based on nostalgic visions of the past. In an attempt to conduct such an insightful analysis, the author states that in this heterogenous society where the multitude of individual positions do not necessarily lead to cohesive social networks today's traditions should not be understood as recollections of the past but as projections of the future.

PALABRAS CLAVE: Antropología social / tradición / Ávila / etnografía / religiosidad popular.

UNA PROCESIÓN DIFERENTE

El Domingo de Resurrección del año 2000, veintitrés de abril, amaneció frío en Vega de Santa María. La llanura morañega que, en las proximidades de esta localidad, comienza a ondularse suavemente para convertirse en serranía permite fluir sin cortapisas al todavía gélido viento del norte. A una veintena de kilómetros al septentrión de la ciudad de Ávila, veintidós para ser exactos, y junto a la carretera que viniendo desde Toledo llega hasta Valladolid, las gentes de esta población iban a vivir ese día un hecho inusitado y sorprendente. O al menos para los varones, algunos de los cuales aún no se han repuesto del enfado aunque han pasado ya más de tres años del acontecimiento.

La fiesta oficial de Castilla y León discurría a primera hora de la mañana sin pena ni gloria en Vega de Santa María. Muchos vecinos ni tan siquiera sabían qué se conmemoraba ese día y “lo de Villalar queda muy lejos”. Para lo que sí estaban preparados todos, no obstante, era para la celebración de la procesión del encuentro que, como todos los años, partiría a mediodía de la iglesia del pueblo¹. Su desarrollo no es un hecho exclusivo en la comarca pues la misma tradición acontece, por ejemplo, en las alledañas poblaciones de Blascosancho, con la que limita por el norte, o en Mingorría, distante una decena de kilómetros². Cual es tradición, la procesión tendría que celebrarse a las doce, como reiteran todos los vecinos. No obstante, si durante decenios esta hora fue mantenida rígidamente, la necesidad ha obligado a producir un cambio asumido de mala gana: “a la fuerza ahorcan”. Habida cuenta la escasez de habitantes, pues la población ha alcanzado sus cotas más bajas en la última centuria³, ya no hay un sacerdote que cuide permanentemente del culto: como en tantos lugares de Castilla y León, quien lo hace tiene

1 El nombre de “procesión del encuentro” se utiliza de forma habitual para referirse a dos procesiones diferentes. En algunas localidades se denomina así a un desfile procesional que tiene lugar el Viernes Santo (o cualquier otro día de la Semana Santa) en el que la Dolorosa (o Nuestra Señora de la Amargura, en otros lares) se encuentra con Jesús cuando éste recorre el vía crucis. En otras, cual es el caso de Vega de Santa María, tal denominación se reserva para la procesión, que algunos autores pretenden de origen franciscano, que tiene lugar el Domingo de Resurrección. Se representa, en este caso, el gozo de Jesús y su madre al volver a verse tras regresar Éste a la vida. En algunas poblaciones, esta procesión se une, igualmente, a fiestas de “apaleamiento de Judas”.

2 Esta procesión se encuentra geográficamente muy extendida por casi todas las comunidades autónomas españolas. Cito algunas que gozan de una especial popularidad sin ánimo de prolijidad: Castilla y León (Benavente, Villafranca del Bierzo, Astudillo, Carrión de los Condes), Castilla-La Mancha (Villarrobledo, Atienza, Guadalajara, Cuenca), Aragón (Zaragoza), Madrid (corredor del Henares), Comunidad Valenciana (Torrevieja, Denia, Totana, Crevillente), Región de Murcia (San Pedro del Pinatar, Alhama de Murcia), Galicia (Santiago, La Coruña), o Extremadura (Valverde de la Vera, Madrigal de la Vera, Coria, La Pesga). Igualmente puede contemplarse en algunos países de Iberoamérica como Chile, Costa Rica o Panamá.

3 Según los datos del INE, Vega de Santa María tenía una población de 402 habitantes en 1900. La década siguiente, 1900-1910, fue negativa para el pueblo desde el punto de vista demográfico pues perdió población (16 habitantes). Entre 1920 y 1930, sin embargo, hubo una recuperación que hizo que en esta última fecha se alcanzara la cifra de población más alta del siglo: 452 personas, es decir un 12% más que al inicio del siglo. A partir de entonces, no obstante, la caída ha sido ininterrumpida hasta llegar a los 139 habitantes en 1991. Durante toda la década de los noventa, a pesar de la tendencia, el pueblo apenas ha perdido población y las variaciones anuales son imperceptibles.

que atender simultáneamente varias localidades. Por tal motivo, la hora exacta de desarrollo de la procesión será cuando el cura llegue. Y esto no es fácil de saber porque, en tales fechas, la liturgia no permite la movilidad de otras épocas del año en que los sacerdotes reparten las celebraciones entre sábados y domingos para poder estar más tiempo en cada pueblo.

Este hecho genera algunas molestias. Se quejan, por ejemplo, las mujeres de que han de estar preparadas con demasiada antelación, por si el cura llega pronto. Y en la espera, nada pueden hacer, porque “arreglár” no se van a poner a “trajinar”. Diferente es en el caso de los varones que, una vez endomingados, se van a la puerta de la iglesia o al bar de enfrente a “hacer tiempo”. No falta quien se dedique a pasear por el camino a Velayos, para ver si oye las campanas de otros pueblos y poder predecir con mayor facilidad la hora de inicio de la procesión.

Son las doce. Un grupo de mujeres, todas de negro, pero con traje de fiesta, espera a la puerta de la iglesia sin entrar. Media docena de parroquianos, todos varones, hace lo propio en el bar que hay en la misma plaza. Un tercer grupo, hombres y mujeres, se refugia del viento en una solana. Veinte minutos después aparece el cura y, casi simultáneamente, un motor eléctrico accionado desde un interruptor sito en la propia iglesia, da vida a las campanas. Este primer toque es saludado con suspiros de alivio y alegría por la concurrencia —“desde que hay motor todos suenan igual”—. Cinco minutos después, el segundo. Por fin, casi sin descanso, pues en cuanto el cura acabe tiene que salir raudo hacia otro pueblo, y con una campana más pequeña suena el tercer toque cuando son las doce y media. El pueblo se pone en marcha⁴.

Todas las mujeres en aleatorio orden entran en el templo. También lo hacen unos pocos varones. El resto de la concurrencia espera fuera. Salen las mujeres

⁴ Vega de Santa María ha tenido siempre fama, entre los vecinos de los pueblos aledaños, de ser el más religioso de la comarca. De hecho, TEJERO ROBLEDO (1994: 303) en su obra sobre literatura de tradición oral en la provincia de Ávila recoge una relación geográfica de dictados tópicos que dice así:

Trabajadores, en Maello
Brutos en Lavajos.
Ladrones en Sanchidrián.
Usías, en Blascosancho.
Santurrones, en la Vega.
Andaluces en Velayos.
En Santo Domingo, gente de mal vivir.

Esta fama de “santurrones” tal vez provenga de la existencia de múltiples cofradías en el pueblo, algunas de larga tradición. Tal es el caso, por ejemplo, de la Cofradía del Santísimo, de la que en el Archivo Diocesano de Ávila se guardan sus estatutos fechados en 1525, de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, con presencia documental desde mediados del siglo XVIII, coincidente en el tiempo con la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción. Más moderna es la Asociación de las Hijas de María con presencia en el lugar, cuando menos, desde 1873. En cualquier caso, Vega de Santa María siempre ha mantenido, en el terreno espiritual, unas relaciones muy buenas con los vecinos de Velayos (a poco más de un kilómetro). Así lo acredita, por ejemplo, el Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento del lugar de Belayos y la Vega del año 1669. (Agradezco a M. Ángeles Valencia que me proporcionara estos datos históricos). Más recientemente, esta cooperación espiritual también se pone de manifiesto en la unión de los vecinos de los dos pueblos en la iglesia de la Asunción, sita a mitad de camino de los dos, junto al cementerio de la Vega, para recitar los *Romances de la pasión* de Lope de Vega.

portando la imagen de la Virgen cubierta con un manto negro. Giran hacia el este, a su izquierda. Cuando todas, exactamente treinta y seis, han salido de la iglesia, hacen lo propio los varones que habían entrado. Son sólo cinco, mayores, y a duras penas pueden con la imagen del resucitado que cargan (Foto 1).

Tras subir el último peldaño y cruzar el umbral del templo giran al poniente, a su derecha. En este momento, se unen a los mismos los once que esperaban fuera del templo. Detrás de los varones, el sacerdote. Ninguno de los dos cortejos abandona la plaza. Cada uno por una orilla la van rodeando hasta acercarse al edificio que alberga al ayuntamiento que está justo frente a la iglesia: las mujeres (Foto 2) la circundan en dirección este-sur-oeste y los varones oeste-sur-este⁵.



Foto 1.—*Mientras salen los hombres con el Resucitado las mujeres se reúnen en concíábulo: el cambio se prepara.*

5 La división en dos comitivas que recorren caminos diferentes es una constante en todas las procesiones del encuentro. En el caso de la cercana Mingorría los hombres con el Resucitado y las mujeres con la Virgen recorren calles diferentes hasta llegar a la plaza de la Encrucijada, donde se encuentran. En el aldeaño Blascosancho, la comitiva se desplaza rodeando la era, en una dirección semejante a la de Vega de Santa María. En todo caso, hay que señalar que las dos comitivas no separan hombres y mujeres en todos los lugares. Por ejemplo, en Garganta la Olla, en la provincia de Cáceres, una comitiva está formada por solteros y la otra por casados. En Almaraz, igualmente en Extremadura, los “mozos y quintos” llevan la imagen del “Niño”, por un lado, en tanto las “madres y amigas” llevan la Virgen por otro hasta el lugar de encuentro.



FOTO 2.—*Las mujeres tras la Virgen.*

Al llegar frente a la casa consistorial, en cuya puerta tendrá lugar el encuentro, se produce una cierta indecisión en el paso de las mujeres que se detienen antes de girar en dirección a los varones. Las comitivas son tremendamente desiguales: treinta y cinco mujeres y sólo dieciséis hombres (sin contar al cura). Es decir, en la procesión estaban presentes el 54% de las mujeres del pueblo y el 20% de sus varones⁶. Los hombres se detienen y colocan al resucitado en el suelo. Las mujeres no sueltan su imagen. De improviso, las anderas se miran entre ellas y, sin decir nada, aceleran su paso en la misma dirección que llevaban, mientras otra mujer dice en voz alta: “¡Hay que seguir p’arriba!”.

Un hombre contesta desde el otro lado de la plaza, “¡De siempre ha sío aquí!”, exclamación que es apoyada por otro que se pregunta en voz elevada “¿pero qué hacen estas tías?”.

Los hombres miran al cura, pero éste es nuevo en el pueblo y no sabe qué hacer. Con cara de circunstancias sólo musita, “yo, donde digáis”. Las mujeres aprietan el paso y salen de la plaza entre las protestas masculizadas de todos los varones que siguen diciendo “¡que es aquí!”. Aquéllas, no obstante, parecen no querer escuchar y se aprestan a rodear la manzana. En medio de la impotencia, los varones, entre insultos, protestas y preguntas, vuelven a coger la imagen del Resucitado y se disponen a rodear el consistorio por su poniente en la espera de encontrarse con las mujeres detrás del edificio municipal (Foto 3). Finalmente, así ocurre.

⁶ En el año 2000 Vega de Santa María contaba con ciento cuarenta y tres habitantes censados. De ellos, sesenta y cuatro eran mujeres y setenta y nueve varones (Fuente INE).



Foto 3.—*Los hombres, con el Resucitado, “buscando” a las mujeres.*

Se produce el encuentro entre los dos grupos una vez que se circunda el ayuntamiento. Algunas mujeres, tras la Virgen, hacen además de arrodillarse. Otras en cambio permanecen confusas y de pie. Se miran y comienzan a preguntarse entre ellas si deben arrodillarse. Tal pareciera que la ruptura de la formalidad reconocida por todos ha provocado consecuencias no pensadas. La plaza es un lugar cargado simbólicamente. Por su norte está cerrada por la parroquia. Por el meridión es el ayuntamiento el inmueble que la cierra. Pero, por qué arrodillarse ahora, en un lugar neutral desde el que ni tan siquiera se divisa símbolo alguno de poder ya fuera civil o eclesiástico.

Una mujer propone que, realizado el encuentro, se rece un padrenuestro. La medida no parece del agrado de otras que inmediatamente contestan que éste debe orarse en la plaza. Una tercera alega, en tono interrogatorio, por la razón de rezar en la plaza una vez que no ha tenido lugar allí el encuentro. Así, la ruptura de la formalidad del ritual provoca inmediatos efectos sobre el contenido del mismo. Lo que debía ser un acto religioso dirigido por el representante de la Iglesia se transforma, de repente, en una asamblea democrática en la que todas las mujeres, y sólo ellas, opinan sobre qué se debe hacer y sobre cuáles son los elementos fundamentales de la procesión. La indefinición se rompe por el peso de la edad. No tanto porque los más ancianos resuelvan, como señalan los sempiternos tópicos de tantos pueblos. La razón es más sencilla. Los hombres, que seguían cargando con la imagen del Resucitado, ya no pueden más y la depositan en el suelo. Este hecho, posiblemente involuntario, es seguido por el silencio de todos los concurrentes, incluidas las mujeres que, al percatarse de la situación, deciden imitarlo. Las dos imágenes, frente a frente. El encuentro se produce (Foto 4).



FOTO 4.—*Por fin el encuentro. Los hombres no parecen muy contentos.*

Una de las mujeres se acerca hasta la de la Virgen y le retira la corona. Otra hace lo propio con el manto negro que la cubre.

Mientras, el cura permanece equidistante de los grupos, entre atónito y divertido y sin saber qué hacer. Doblado el manto, se repone la corona en su lugar. Una mujer se dirige al cura “¡ya está!”. Y la concurrencia femenina inicia un cántico: “Resucitó...”.

Finalizada la canción, son los hombres quienes toman la palabra interpelando, algunos notoriamente enojados, a las mujeres: “¿y ahora qué?”.

—“Vosotros primero”, responde sin titubear una de éstas, mientras comienza a andar, “que Nuestro Señor va delante” (Foto 5).

Los hombres toman al Resucitado mientras uno grita “¡Esto con don Gervasio no hubiera pasado!”. Las mujeres hacen lo propio con la Virgen. Así pues, en silencio o refunfuñando —“¡siempre hay que hacer lo que dicen ellas!”— tornan los varones sobre sus pasos, seguidos por las mujeres. Ahora ya sólo hay una comitiva. Todos por la misma calle. Delante los varones con el Resucitado. Detrás las mujeres con la Virgen cantando en latín “Mater Misericordiae...”. En medio de ellas, cerrando la comitiva, el cura también entona. Finalmente, el cortejo llega a la puerta de la iglesia. Entra primero el Resucitado con los hombres. Luego lo hacen las mujeres con la Virgen. Se colocan en la posición inicial: la Virgen a la izquierda, el Resucitado



FOTO 5.—*La confusión comienza a deshacerse.*

a la derecha. Los hombres van a los bancos de atrás, las mujeres permanecen delante. Comienza la misa. Como si nada hubiera pasado. O sí.

Las mujeres no sólo han completado un círculo completo, sino que han ampliado el recorrido procesional. Los hombres, en cambio, no han podido cerrar el círculo. Si el encuentro se hubiera producido en el lugar pre-señalado, ambos grupos, al regresar desde la puerta del ayuntamiento a la de la iglesia por el centro de la plaza, hubieran completado dos círculos simétricos. Hubiesen rodeado simbólicamente el pueblo uniendo los dos poderes, el terrenal y el espiritual. Pero, con el nuevo recorrido, las mujeres se han apropiado del espacio de los varones, los han anulado y éstos se han de limitar a recorrer un espacio limitado de ida y vuelta.

SOBRE LA TRADICIÓN Y SUS USOS

En *El pasajero de Montauban* el escritor y diplomático José María Ridao denunciaba la imposibilidad de acercarse al paisaje castellano sin sufrir la asfixia que sobre su contemplación ha provocado el totalizador “artificio literario” llevado a efecto por los escritores de la generación del 98. Señala Ridao que dichos autores cuando

recorrieron Castilla no lo hicieron ni con el propósito de conocerla ni de denunciar sus males, sino más bien “para dar verosimilitud a su empeño de definir España a partir del casticismo que creen destilar sus paisajes” (2003: 49). El problema de los estereotipos que crearon estos literatos, como ya hace años planteara Luis Díaz (1988: 25), es que en demasiadas ocasiones los propios castellanos y leoneses, y casi siempre los ajenos a la región, los han asumido en tal grado que han llegado a condicionar sus comportamientos como si los mismos fueran la exclusiva representación de la realidad social posible.

En este marco, la presentación y representación de múltiples tradiciones acomodadas a dichos tópicos ha generado tanto una homogeneización como una trivialización de tal imagen. El primer corolario de tal asunción ha sido la reiterada y sistemática exposición de una sociedad inamovible y aferrada al pasado y, por lo mismo, ajena a cualquier cambio. No resulta superfluo, en este contexto, recordar la relevancia que el mantenimiento de las tradiciones juega en la construcción de un pasado real o ficticio y, a su vez, los modos en que éste contribuye a la proyección de ciertas esencias comunitarias⁷.

La idea, tornemos a la literatura, de que “cualquiera tiempo pasado fue mejor”, a la que nostálgicamente se han aferrado numerosos productores y propaladores de tradiciones, permite una continua re-creación o re-construcción nostálgica del pasado a través de la sistemática confusión de lo “tradicional” con lo “popular”, lo “transmitido oralmente”, lo “rural” y otra serie de categorías que son utilizadas como si sus referencias fueran intercambiables, cuando sus significados apuntan en direcciones muy diferentes⁸. La confusión llega a sus extremos cuando, como señalara Anthony Arnhold (1986), se identifica “lo tradicional” con “lo de siempre” apelando a una supuesta inmutabilidad de una sociedad que deja de ser la real para convertirse, mediante la construcción de un pasado más o menos mitificado, en ideal (o tradicional).

Sin embargo, preciso es señalar que ninguna (o casi ninguna) tradición fue creada para ser tal. O dicho de otro modo. Los comportamientos colectivos que son tenidos hoy día por tradicionales fueron generados en un determinado momento para dar satisfacción a ciertas necesidades o para procurarlas. El criterio de persistencia, como elemento nucleador, aparece, por tanto, solamente en las actualizaciones sucesivas del acto tradicional. La precedente matización posee evidentes consecuencias en el plano del análisis teórico. Si un determinado comportamiento fue generado para satisfacer algún tipo de necesidad y el comportamiento se

7 Al respecto resulta esclarecedora la reciente obra de Fernando WULF (2003).

8 En el trabajo ya mencionado de Luis Díaz señalaba éste que “lo cierto es que la distinción entre ‘lo popular’ y ‘lo tradicional’ nunca ha sido tan clara como se pretende y en el fondo, rezuma rigidez y prejuicios culturales. Bajo el título de ‘tradicionales’ se aceptan aquellas producciones de ‘lo popular’ con una cierta –nunca bien definida– antigüedad, una cierta rareza y una ‘calidad estética’ que sus propios exegetas y defensores atribuyen, descubriéndose cándidamente, a la fidelidad con la que el pueblo iletrado conservó el legado de momentos excelsos de nuestra cultura, aquel tesoro creado por los grandes artistas y disfrutado por la nobleza de los siglos XV y XVI” (Díaz, 1988: 17).

mantiene, habrá que colegir que es porque también persiste lo que lo provocó. La otra razonable hipótesis para justificar su sobrevivencia, caso de que las necesidades que lo generaron hayan desaparecido, es que el comportamiento se ha transformado (o ha cambiado su significado) para ajustarse a nuevas demandas. Pues bien, como quiera que la mayor parte de las tradiciones han sido producidas en contextos sociales muy diferentes de los que hoy imperan, habrá que pensar que es justamente la segunda suposición la que adquiere mayor verosimilitud. Consecuentemente, el mantenimiento a ultranza de ciertas tradiciones y el olvido de otras debe vincularse a procesos sociales tendentes a prefigurar futuros. Esto es, las tradiciones nos hablan de cómo las personas quieren que sea la sociedad y no de cómo fue en un pasado más o menos armónico que se rememora periódicamente.

Ciertamente, la comprensión de la tradición como mecanismo de configuración de futuro complica el análisis de las tradiciones y, sobre todo, lo separa del uso que formalmente le están dando quienes participan en ellas. Unas son, no obstante, las necesidades de quien promueve o sigue una tradición y otras las de quien las analiza.

La complejidad inherente a este cambio de perspectiva se relaciona especialmente con el hecho de que son grupos e individuos concretos, que se plantean el porvenir desde intereses no siempre explícitos ni armónicos, los que con sus creencias y comportamientos tienden a conformar los mundos futuros. Por dicho motivo, resulta altamente inadecuado limitarse a observar las tradiciones al clásico modo funcionalista, tradicional por lo demás donde los haya, como elementos propiciadores y mantenedores de cohesión social. Cierto que en numerosas ocasiones el desarrollo de una tradición hace surgir, o cuando menos “sentir a flor de piel” esa sensación de *comunitas*, de la que hablara Victor Turner (1989) en su obra *El proceso ritual*, para referirse a un sentimiento de proximidad social que parece surgir entre todos aquellos que han participado de una liminaridad colectiva. Si, no obstante, así se hiciera, se estaría asumiendo un modelo de sociedad homogénea cuya existencia no puede ser empíricamente comprobada. En suma, si la pluralidad es indisociable de los procesos sociales, el examen de las tradiciones debe partir necesariamente de la heterogeneidad social.

La aplicación de esta perspectiva genera indudables ventajas. Si volvemos nuevamente nuestros ojos al caso de Vega de Santa María, la misma nos permite descubrir que más allá de la aparente armonía que algunos quieren encontrar en la tradición, el proceso de encuentro se convirtió en el mecanismo idóneo para la expresión del conflicto y la canalización de disputas que llevadas a otro ámbito podrían tener consecuencias peores. Descubrimos así, que Vega de Santa María ha vivido secularmente de la agricultura, inserto en una percepción de la realidad social según la cual los hombres “mantenían” el pueblo mientras las mujeres se ocupan de una microeconomía subsidiaria. Al margen de la inadecuación de esta idea y la realidad social, el proceso de despoblación y, especialmente, de su envejecimiento, ha producido profundos cambios. De hecho hoy día, junto a las ayudas de la PAC, el

principal ingreso del pueblo son las pensiones de jubilación. El número de personas que trabaja el campo es escaso, algunos además no viven en el pueblo, y, en todo caso, la generalización de la maquinaria provoca en los más viejos la sensación de “vivir mejor”. En este contexto, la desigualdad social que la actividad productiva generaba entre hombres y mujeres se ha ido disolviendo. O dicho de otro modo. En el pueblo se ha generalizado, como en otros muchos lugares, la idea de que los hombres ya no trabajan en tanto las mujeres siguen haciendo, con algo más de comodidad, lo que siempre han hecho. No hay, por tanto, razón aparente que permita un exceso de dominación social más allá de los límites que ambos colectivos asumen. La procesión del encuentro se convirtió, en este contexto, en una exhibición de poder –“siempre hay que hacer lo que ellas quieren”– que colocaba simbólicamente las cosas en su sitio.

Por lo mismo, es preciso, en el estudio de las tradiciones, atender no sólo a los aspectos formales y los actores básicos que se sitúan en primera línea de escena, sino sobre todo, a los intereses, no necesariamente explícitos, de los que las impulsan y promueven. Ello permite discernir si una tradición es expresión de valores e intereses de un único grupo que en disputa simbólica ha logrado que sus propósitos sean identificados con los de la totalidad social o, si por el contrario, resulta ser fruto de la conjunción o disjunción de varias que se solapan armónica, sincrética, yuxtapuesta o conflictivamente.

Esta reflexión puede, a su vez, relacionarse con una nueva cuestión. Por qué si en el pueblo es mayor el número de hombres que de mujeres, había tal disparidad en la procesión. La respuesta estereotipada según la cual las mujeres son más religiosas y apegadas a la tradición no deja de ser un tópico pues, como hemos visto, son capaces de cambiarla cuando es preciso. La explicación se vislumbra en las palabras de un joven treintaero, nacido y vecino del pueblo, que no participó en la procesión. Según recuerda, este empleado de servicios en un pueblo cercano, “antes sólo podían llevar el santo los de la cofradía o sus hijos que pagaban una cuota anual”. Esta limitación produjo encontrados conflictos durante los años cincuenta y sesenta con el mocerío que no formaba parte de la cofradía cuando pretendía llevar las andas. Pero, sigue su argumento, no había quien fuera de la cofradía debido a que las cuotas anuales eran muy elevadas. O sea, que “los de la cofradía eran gentes que tenían tierras, los riquillos, que se creían los amos del pueblo. Y, no es así, que el santo es de todos los cristianos, aunque no tengan nada. La culpa es del cura antiguo que siempre estuvo del lado de los que mandaban. Además, ahora no hay jóvenes porque cuando quisimos llevar al santo no nos dejaban. Ahora que ya no pueden quieren que vayamos a llevarlo. Pues que lo lleven ellos con un carretillo”.

Descubrimos así que la procesión no sólo revela conflictos de género, sino también de generación y de condición económica. Si uno de los participantes gritaba “esto con Don Gervasio no hubiera pasado”, el joven que ahora se niega a participar dice justamente lo mismo pero visto desde el otro lado: “la culpa es del cura antiguo que siempre estuvo del lado de los que mandaban”.

En síntesis, la procesión del encuentro de Vega de Santa María, un pueblo abundante de poco menos de ciento cincuenta habitantes, pone de manifiesto que la tradición que se pretendía única es el resultado de un delicado equilibrio de intereses distintos de diferentes colectivos –las mujeres, los varones, los jóvenes, los “riquillos”, los “que no tienen nada”, etc.– que viven la tradición, por tanto, de forma disímil. Es, justamente, tal cúmulo de diferenciaciones intracomunitarias lo que, no obstante, les permite sentirse del mismo pueblo.

Por otra parte, no puede obviarse el hecho de que el mantenimiento de algunas tradiciones se está convirtiendo en recurso económico en numerosas localidades. Como consecuencia del descubrimiento del carácter productivo de la tradición, prácticas periclitadas y olvidadas están siendo recuperadas, cuando no directamente inventadas, y reinsertadas nuevamente en la cotidianidad apelando a la ritualización de ciertos usos y costumbres⁹. Como tal, esta restauración suele adoptar la forma de una representación, no sólo en sentido teatral aunque también, en la que legítimamente se genera un conjunto de estampas costumbristas dispuestas al servicio de una identidad real o imaginada que además atrae turistas y, por tanto, riqueza. Ahora bien, en la medida en que estas revitalizaciones rituales alteran directamente los significados y modos en que se presentan los símbolos (Boissevain, 1992), es necesario considerar que la representación conlleva una auténtica re-invencción de tradiciones que de tal sólo tienen, y no es poco, que tradicionalmente han sido consideradas tradicionales¹⁰.

No debe tomarse esta apreciación en sentido denigratorio pues la re-invencción aludida supone un fortalecimiento de usos y costumbres particulares que resulta especialmente notorio en contextos de resistencia no explícita a situaciones de aculturación fruto de la mundialización. Es decir, las celebraciones interpretadas, y el objetivo de las cámaras altera el sentido de la interpretación, pueden ser fruto de una síntesis de prácticas que han acontecido en el lugar pero en tiempos diversos y, habitualmente, en grupos sociales muy determinados que son identificados así como los genuinos del lugar¹¹. Así pues, tales recreaciones consolidan una amenazada

9 La prensa, en las numerosas páginas veraniegas destinadas a informar de las festividades patronales de los pueblos, da cuenta continuamente de la recuperación de tradiciones olvidadas y perdidas en algunos casos desde hacía varios siglos. La comprensible alegría y contento que provocan tales acontecimientos no puede encubrir el que las más de las mismas no han sido vividas, por cuestión natural, por los pobladores actuales de los lugares en cuestión (o sus hijos residentes en las ciudades). Así, estas nuevas viejas tradiciones son siempre el resultado no de la vivencia sino de la lectura de documentos antiguos convenientemente interpretados o de la traslación de otras semejantes de lugares cercanos o no.

10 Sobre esta cuestión véase el trabajo de HOBBSWAN y RANGER (1983)

11 Como ha mostrado María CÁTEDRA (1997) en *Un santo para una ciudad*. A propósito de esta cuestión, conviene recordar que, en numerosas ocasiones, la concepción que una sociedad tiene de sí se identifica, como ya indicara Enrique LUQUE (1974) en su pionero *Estudio antropológico de un pueblo del sur*, con la del grupo social que ocupa el lugar central dentro de la estructura social. En otros casos, la autoconcepción se corresponde fielmente con la del grupo que es capaz de establecer un dominio económico sobre el resto (TOMÉ y FÁBREGAS, 2001; CABEZAS, 2000). En estos casos, el presupuesto

identidad local mediante el recurso a la construcción de una continuidad histórica que legítima no sólo el presente sino el futuro proyectado de toda la comunidad. Así figuradas, estas representaciones pueden concebirse como mecanismos de resistencia frente a una homogenización real o ficticia de prácticas aculturadoras.

Por tanto, podríamos indicar, a modo de conclusión, que la mirada sobre las tradiciones debe superar la superficialidad de ciertas visiones folklóricas y proyectarse de forma tal que permita entrever el heterogéneo conjunto de factores que, incluyendo la multiplicidad de posiciones particulares no siempre convergentes en redes sociales que se expanden o comprimen en función de limitaciones y posibilidades, interactúan en la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNHOLD, Anthony. “Lo tradicional no es ‘de siempre’”. En DÍAZ VIANA, Luis (coord.). *Etnología y folklore en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986, pp. 49-56.
- BOISSEVAIN, J. (ed.). *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge, 1992.
- DÍAZ VIANA, Luis. “Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano”. En DÍAZ, Luis (coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 13-27.
- CABEZAS ÁVILA, Eduardo. “*Los de siempre*”. *Poder, familia y ciudad. (Ávila, 1875-1923)*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- CÁTEDRA TOMÁS, María. *Un santo para una ciudad*. Barcelona: Ariel, 1997.
- HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Hay traducción española del artículo de Eric Hobsbawn publicado en esta obra: HOBBSAWM, Eric. “La producción en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914”. En *Historia Social*, 41, 2001. Madrid: Fundación Instituto de Historia Social, pp. 3-38.
- LUQUE BAENA, Enrique. *Estudio antropológico de un pueblo del sur*. Madrid: Tecnos, 1974.
- RIDAO, José María. *El pasajero de Montauban*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003.
- TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Literatura de tradición oral en Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1994.
- TOMÉ MARTÍN, Pedro y FÁBREGAS PUIG, Andrés. *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España*, 2ª ed. Zapopan, Jalisco (México): El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba-CUNORTE Universidad de Guadalajara, 2001.
- WULFF, Fernando. *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica, 2003.

de la homogeneidad social es asumido como característica definitoria, aunque supuesta, de la comunidad entendida como totalidad para generar una identificación de protagonismo económico y construcción de valores culturales locales o regionales.