

HISTORIA Y FUENTE ORAL

Nº 9 HISTORIA Y ETNOLOGÍA

ÍNDICE

Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros. <i>M^a Jesús Buxó i Rey.</i>	7
Historia Oral. <i>Guyn Prins.</i>	21
Comentarios a "Historia Oral". <i>Cristina Borderías, Ronald Fraser, José Ant. G. Alcantud, Ignasi Terradas y Mercedes Vilanova.</i>	45
Racionalidad e Inquisición. <i>Carmelo Lisón Tolosana.</i>	53
Betanzos, siglos XVI-XX. <i>José Antonio Fernández de Rota.</i>	69
Comentarios a "Betanzos, siglos XVI-XX", <i>James W. Fernández y Paul Friedrich.</i>	87
La mirada maya. <i>Miguel Rivera Dorado.</i>	91
Cultura y violencia. <i>Manuel Delgado.</i>	103
La "razón histórica". <i>Luis Calvo Calvo.</i>	119
La lección de método de Primo Levi. <i>Maurizio Catani.</i>	137
Industrialización e historias de vida. <i>Franco Ferrarotti.</i>	163

CULTURA DE LA VIOLENCIA Y VIOLENCIA DE LA HISTORIA EN CENTELLES, VERANO DE 1936

Manuel Delgado

103

TIEMPO Y ESTRUCTURA

En un texto hoy ya clásico, Claude Lévi-Strauss advertía cómo la historia y la antropología no se diferenciaban una de la otra ni por su método, diverso sólo en la dosificación de los procedimientos, ni por su objeto, que era para ambas disciplinas la vida social, ni tampoco por su propósito común en avanzar en la comprensión de lo humano. A lo sumo, la separación se hallaría en la elección de unas perspectivas cuya complementariedad quedaba remarcada: «la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes.»¹

Con todo, el propio Lévi-Strauss, en el mismo artículo, señalaba que esa premisa de la atención por el inconsciente como la principal distancia entre antropólogos e historiadores ni siquiera era general. Ya por aquel entonces la escuela de los *Annales* le había concedido un lugar importante en sus aportaciones, y la tradición intelectual que Febvre y Bloch inician no ha hecho más que brindar los frutos de una manera de hacer historia que muchos antropólogos no tendrían inconveniente en suscribir. A tal apunte, podría habersele añadido el de la corriente genealogizante que arranca en Nietzsche para culminar, primero en Weber, luego en Elias y Foucault. Fuera de Francia, no hay duda de que la existencia de un ambiente determinado por el formalismo en la Unión Soviética favoreció la aparición de figuras de la talla de un Mijail Bajtin. Por su parte, en el resto de la Europa continental, la influencia de la perspectiva histórico-culturalista derivada de Lukács, Gramsci y la escuela de Francfort ha propiciado abundantemente la comunicación entre antropólogos e historiadores.

Por el lado de los antropólogos, la apertura hacia la dimensión temporal de la cultura ha sido también una constante, por ejemplo, en el caso norteamericano, donde sin duda la fértil influencia del particularismo ideográfico de Franz Boas ha resultado saludablemente capital, y donde las grandes escuelas del materialismo y la ecología

1.- C. Lévi-Strauss, «Historia y etnología» [1949], en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 66.

culturales han colocado la evolución en un lugar preferente en sus programas. En cuanto a la etnología francesa, sólo una mirada muy superficial puede afirmar que la perspectiva allí dominante en las últimas décadas, la estructural, ha sido insensible a los efectos de la diacronía en las sociedades estudiadas. Lévi-Strauss, al que sus denuncias contra el historicismo como último refugio de la trascendencia le hicieron merecedor de una cierta fama de contrario a introducir el cambio en sus análisis, se ha cansado de repetir que la calidad de sincrónica no pertenece intrínsecamente a ese instrumento analítico que es la noción de estructura y que hay estructuras que son, por definición, diacrónicas². En todo caso, haber sostenido que el sistema siempre prima sobre el proceso y la estructura sobre la experiencia y que toda configuración social está siempre regida por una lógica secreta, es un mérito que cabe atribuirle no tanto a Lévi-Strauss como a Carlos Marx.

En la única tradición académica en la que la impermeabilidad entre historiadores y científicos sociales podía reconocerse como problema, era en aquella afectada por la declarada hostilidad antihistórica de la antropología estructural-funcionalista británica y el funcionalismo sociológico americano. Tuvo que producirse, a finales de los 40, el desacato teórico de Evans-Pritchard y Firth ante la égida doctrinaria de Radcliffe-Brown en la antropología inglesa, para que quedara desatascada la relación de ésta con la historia y superada la desconfianza de los historiadores para con la antropología social y su inclinación por lo que Thompson llamaba «las explicaciones paradójicas»³.

Desde entonces, un poco por doquier, no se ha hecho otra cosa que alimentar la evidencia de que aquel grave asunto teórico que fue la oposición acontecimiento/estructura, como el gran obstáculo que impedía comunicarse fluidamente a historiadores y antropólogos, no era otra cosa que un falso problema originado en múltiples malentendidos y en alguna que otra terquedad epistemológica. Hoy, unos y otros aparecen crecientemente disuadidos de que es tan cierto que todo proceso contiene una estructura como que toda estructura experimenta procesos. Si en antropología deben quedar pocos investigadores que continúen sosteniendo la ilusión de una sociedad suspendida en el tiempo y asumen el cambio como una de las variables estratégicas que afecta al objeto de su conocimiento, no es menos verdad que tampoco serán seguramente mayoría los historiadores dispuestos a continuar defendiendo en serio la antigua prevalencia del suceso en sus descripciones.

Pero, si esa sensibilidad ha ido impregnando cada vez más los trabajos en historia antigua, medieval o moderna, forzados a conceder un papel nodal a la conjetura, no puede decirse lo mismo del contemporaneismo. Una acaso excesiva confianza en la verosimilitud y en la abundancia de los documentos accesibles, ha permitido que

2.- Lo que no ha impedido que, desde el estructuralismo y vía un Althusser francamente radicalizado, Hindess y Hirst pudiera decir aquello de... : «El estudio de la historia no tiene ningún valor... Los hechos históricos no existen y no pueden tener ninguna eficacia material en el presente.» (*Los modos de producción precapitalistas*, Península, Barcelona, 1976, p. 312).

3.- E. P. Thompson, «Folklore, antropología e historia social», *Historia Social*, núm. 3, invierno 1989, p. 85. Este número, genéricamente titulado «Historia y Antropología», era un monográfico en que, junto a la de Thompson y otras, había una interesantísima contribución a la «variante inglesa» del asunto, de la mano de Keith Thomas: «Historia y Antropología», ps. 62-80.

ese compartimento haya acabo deviniendo una suerte de reducto fortificado desde el que la monarquía de los fenómenos ha continuado ejerciendo su antiguo despotismo, dificultando las aperturas a la repetición y a la interpretación que el diálogo con la antropología y la asunción de su utillaje conceptual han propiciado en otras jurisdicciones historiográficas.

Los hechos que se presentan a continuación y de los que se esboza una hermenéutica, pertenecen a ese territorio, el pasado reciente, en que ese conversar antropólogos e historiadores seguro que tiene pendientes de brindar sus mejores frutos todavía. Corresponde, además, a un conjunto de acontecimientos, los agrupados bajo el capítulo de la última guerra civil española, en el que aún se antoja más urgente y prometedor ese intercambio en los métodos de percepción y de análisis de lo social. Dentro de tal dominio, lo contemplado se integra en ese paisaje en apariencia desquiciado y al que tantas veces se ha eximido de explicaciones lógicas que es el de la violencia anticlerical, frecuentemente atribuida por los historiadores políticos al desencadenamiento de fuerzas irracionales y a la acción furiosa de masas patológicas.

Precisamente por su carácter de desahuciados para el análisis, en tanto se empeñaban en escapar a la lógica de conquista y defensa del poder gubernamental que atienden por encima de cualquier otra variable la mayoría de contemporaneistas, los episodios relatados sólo pueden aspirar a verse redimidos del exilio explicativo a que han sido condenados, a partir del concurso de categorías interpretativas entre las que ocuparía el lugar estelar la de cultura, entendida tanto en el sentido de sistema ordenado de significados y símbolos, a lo Parsons, como en el del conjunto de las tecnologías que pretendería la perspectiva lévi-straussiana.

105

LA FESTA DEL PI EN CENTELLES

Centelles es una población situada en la comarca de Osona, a unos cincuenta kilómetros de Barcelona. Cuenta en la actualidad con poco menos de 6.000 habitantes, la mayor parte de los cuales trabajan en la industria textil, con una amplia tradición en la zona. El momento más álgido de su calendario ceremonial es la celebración, en el marco del ciclo navideño, de la *festa del pi*, una práctica dendrolátrica con características ciertamente particulares, por mucho que sean observables numerosas conexiones con otros protocolos centrados en la sacralización de pináceas que se producen en toda Cataluña y, más allá, en toda la Península Ibérica -muchos «mayos», por ejemplo-, y que las costumbres actuales han acabado por generalizar de forma absoluta mediante la masiva difusión a nivel doméstico del culto a los abetos navideños.

La *festa del pi* ha permanecido en esencia invariada en su organización básica desde las primeras noticias que de ellas tenemos, localizadas en el siglo XVI. Es protagonizada por una organización masculina de la que los miembros son conocidos como *galejadors*. Actualmente forman parte de tal asociación hombres de todas las edades, a pesar de lo cual los testimonios escritos y orales dan cuenta de que hasta hace no demasiado era exclusiva de la juventud masculina. Hay que decir que los últimos años se han incorporado algunas mujeres al papel de *galejadors*, aunque su actuación es muy restringida y no acceden a ninguna de las tareas centrales de la ceremonia. Por otra parte, estas *galejadors* de hecho participan en una acción de travestismo ri-

tual, en tanto se visten de hombre y ocupan lugares en el proceso ritual que la tradición ha asignado siempre al género masculino. Hay que decir que los *galejadors* adoptan uniforme ceremonial: chaleco -eventualmente zamarra de lana-, camisa blanca, faja y lazo rojo y barretina. Su atributo principal es, pero, la escopeta o, aún mejor, trabuco antiguo. Hoy por hoy, el número de *galejadors* que participan en la fiesta llega a los trescientos, pero hubo momentos críticos -los años 60, por ejemplo- en que la tradición era mantenida viva por apenas una decena de personas.

La celebración consta de distintas secuencias, siguiendo el típico esquema de rito de paso, en el que es el pino quien hace las veces de iniciado que transita. La primera fase tiene lugar en la mañana del 26 de diciembre, día de Sant Esteve. Entonces, un grupo de *galejadors* salen en dirección a la zona boscosa que se extiende hacia el sudeste. Una vez allí, el piquete se dedica a buscar un pino que reúna ciertas condiciones de perfección, sobre todo por lo que hace a la ramada, que debe ser «redonda y frondosa».⁴ Escogido, el árbol es marcado con un tiro de escopeta, de manera que puede decirse que es literalmente fusilado, una percepción que puede ser tan explícita que uno de los cronistas de la fiesta habla de «herida» para aludir a la señal con que el árbol es distinguido⁵.

La jornada principal es la del 30 de diciembre. Los *galejadors* acuden armados a la misa primera que se celebra en la iglesia de Santa Coloma, una mártir, principal advocación local, a la que la fiesta le es dedicada y de la que su leyenda dice que fue quemada viva sobre una pira hecha con leña de pino. Acabada la misa, cuando empieza a despuntar el día, los *galejadors* salen del templo disparando salvas y gritando vivas a la santa. Inician entonces su peregrinaje hacia el bosque donde hallarán el pino seleccionado días antes. Llevan consigo los alimentos que constituirán su almuerzo, esencialmente pan, vino y butifarras que serán asadas en las brasas de varias hogueras encendidas en alguna de las explanadas situadas en los límites de la zona boscosa. Acabado el almuerzo ritual, los *galejadors* se agrupan en torno al pino e inician su tala, en el que participan exclusivamente los varones. Se lleva a cabo a golpes de hacha y por turnos, con el fin de que todos los participantes puedan concursar. Mientras tanto, los demás *galejadors* y los visitantes y gentes de Centelles que les han acompañado animan con gritos a quienes talan. Cuando el pino está a punto de caer abatido, es atado con cuerdas y todos los *galejadors* lo sostienen con sumo cuidado con el fin de que caiga con la máxima suavidad, puesto que lo contrario podría acarrear el deterioro de la ramada. Si ese supuesto se produjera, el pino sería automáticamente desechado y debería iniciarse de nuevo todo el proceso.

Una vez cortado, el pino se traslada en brazos a una carreta que aguarda. Se fija, derecho, encima de ésta, de manera que no se balancee. Cuando el árbol ha sido bien asegurado, la mayor parte de *galejadors* regresan al pueblo para recorrer de arriba a abajo la calle mayor disparando sus trabucos. Los otros se quedan junto a la carreta y la acompañan en lenta y ruidosa procesión hasta Centelles. Hoy, el carro es arrastrado por un tractor, pero la tradición quisiera que, como hasta cuando estos animales desaparecieron prácticamente en la zona a causa de la mecanización, fueran bueyes los encargados de esa tarea.

4.- F. Solà, *El pi de Centelles*, Tipogr. Balmesiana, Vic, 1918, p. 1.

5.- V. Rourich y J. Rovira, *La festa del pi*, E. R., Sant Cugat del Vallès, 1981, p. 19.

Se entiende que el pino debe hacer su entrada en el pueblo a las doce del mediodía. Lo está esperando la mayoría de la población. En el límite que marcan las primeras casas, unas muchachas, vestidas como *pubilles*, se suben a la carreta, que inicia su entrada en el pueblo precedida por todos los *galejadors* y por una banda de música que se ha incorporado a la comitiva. Se llega a la plaza mayor. El carro con el árbol queda situado a un lado, dentro de un gran círculo que los *galejadors* forman contorneando la plaza, y desde el que disparan al unísono sus armas con un estruendo difícilmente soportable. Después de varios minutos de estrépito, un grupo de bailarines ejecuta la *dança del pi*, un baile que representa el emparejamiento de los mozos y mozas que viven en los bosques con aquellos que habitan en el pueblo.

La carreta que transporta el pino inicia, una vez finalizado el baile, su última etapa hasta el pie de las escalinatas de la iglesia de Santa Coloma. Se descarga el árbol, siempre en brazos y vertical. En la entrada misma del templo, un *galejador* se sube a la copa y saluda a los presentes mientras el resto hace girar vertiginosamente el pino cantando: «Ara balla el pi, ara balla el pi». Cuando la danza cesa, los *galejadors* inclinan por primera vez el árbol y lo hacen entrar, arrastrándolo aparatosamente por el pasillo central hasta el altar mayor. Allí, los *galejadors* cortan la parte del tronco y dejan sólo la ramada. A ella son atados varios cabos de la cuerda que cuelga del techo y que, accionada por un torno, servirá en seguida para subir el pino y dejarlo colgando del techo. Antes de izarlo se han colgado de las ramas pomos de magníficas manzanas, grandes barquillos en forma de estrella y no menos grandes piezas de pan sin levadura en forma de hostia gigante. En el momento de la majestuosa ascensión de la copa del pino así ornamentada, los *galejadors* y el público que llena a rebosar el templo entonan el himno a la santa, que lo es también de la población. Por la tarde, hacia las siete, un pequeño grupo de *galejadors* sube al campanario para disparar salvvas, al mismo tiempo que se hacen sonar las campanas.

El pino permanece suspendido del techo de la iglesia hasta el Día de Reyes. Al finalizar la misa de la una del mediodía de ese día, se baja el árbol. Una vez en el suelo, los asistentes al oficio poco menos que se abalanzan sobre él para arrancarle ramas, a las que se atribuyen virtudes profilácticas y propiciatorias y que se exhibirán en las casas hasta el año siguiente. Las manzanas y barquillos son distribuidos entre el ayuntamiento, la parroquia y los *galejadors*, de los que suelen ser las madres o las esposas quienes van a recogerlos al consistorio.

LA ZONA OSCURA

Hasta aquí ese aspecto amable que hace de la *fiesta del pi* un motivo de orgullo para los centelleses y la hace merecedora de un lugar seguro en todas las guías turísticas sobre la vida festiva de los catalanes. Los folcloristas y antropólogos estudian su historia o su significado y llegan a conclusiones sobre su posible origen o el papel que juega en la comunidad que la practica. Pero, como ocurre en España con todas esas celebraciones asociadas al culto a los santos, hay un aspecto oscuro en ese universo de símbolos costumbrarios que pocas veces es atendido, a pesar de que clama con su elocuencia acerca de cierto tipo de crispaciones que, casi siempre, las fiestas populares ocultan bajo su apariencia de actos consensuados por esas comunidades que con tanto entusiasmo los habitan.

En ocasiones, esa zona turbia -verdadero punto ciego para la mirada del analista- puede quedar semiexplicitada por los propios practicantes. El himno que la gente de Centelles canta exultante en el momento en que el árbol escogido es izado, en honor de la Santa, remite en su estribillo a esas emociones comunitarias de los que los eruditos hablan para hacer notar la importancia de las fiestas y ritos en la sentimentalización de las autonociones de identidad: «Patrona de Centelles / coloma, ocell del cel / guieu vers el camí de les estrelles / aquest poble fidel». Pero en una de sus estrofas, ese mismo himno hace intervenir esa sombra que desmiente la presunta tranquilidad de la comunión suscitada:

*Del Sant Temple la façana
vostra imatge ha presidit;
si va caure en hora insana,
més gentil ha reflorit.⁶*

En una poesía recitada en una cinta de cassette a la venta en el pueblo, en la que el pino sacramentado narra en primera persona los términos de su propia pasión, se alude a ese mismo desgraciado episodio:

108

*Tot d'una em sento estremir
al davant de nostra Dona.
Per ella jo soc el Pi,
el Pi de Santa Coloma.
De la façana, fa anys,
la tragué mala astrugança,
però la pedra ha reflorit
amb nova fe i esperança.
Tant de bo que semblants fets,
mai més puguin succeir,
i per molts anys, amb so de festa
pugui venir un altre pi.⁷*

Se evoca, en ambos casos, que ese mismo escenario donde la fiesta culmina, la iglesia de Santa Coloma, fue destruido con auténtica saña en el verano de 1936, en los días posteriores a la insurrección militar del general Franco. La representación de la santa que presidía la fachada principal del templo fue derribada y luego vejada públicamente. Se incendió también el edificio y todo lo que podía arder en su interior, entre otras cosas la propia imagen de Santa Coloma. Los objetos metálicos incombustibles fueron amontonados en la entrada, junto con las imágenes y crucifijos del culto doméstico que se habían emplazado a los vecinos a llevar. Estos no fueron los únicos actos de iconoclastia producidos en aquellos momentos en Centelles, una población

6.- «Del Santo Templo a la fachada / vuestra imagen presidió / si cayó en hora insana / más gentil floreció.»

7.- «De pronto me siento estremecer / justo frente a nuestra Mujer / Por ella yo soy el pino / el pino de Santa Coloma / De la fachada, hace años / la sacó mala fortuna / pero la piedra ha vuelto a florecer / con nueva fe y esperanza / ojalá hechos así nunca vuelvan a ocurrir / y por muchos años, en son de fiesta / pueda venir otro pino.». Poema de A. Coll, «Entre dos pinos», en *Festa del Pi de Centelles*, cinta de casete editada por Discobal, Barcelona, 1983.

que por aquel entonces no contaba más de 1.500 habitantes. También se derribó el monumento al Sagrado Corazón que presidía la plaza mayor -donde fue reemplazado después de la «liberación»-, en ese mismo espacio que entonces, como ahora, los *galejadors* empleaban para honrar estrepitosamente al pino ritual, antes de iniciarse la danza de los mozos y mozas y de que el árbol se encaminara hacia el templo.

También fue destruida la capilla de la Virgen del Socorro, que el pino acaricia en su tránsito por las calles del pueblo. Lo mismo que le sucedió a la imagen exterior de Santa Coloma y al Sagrado Corazón de Jesús, le ocurrió a la de la Virgen de la Esperanza que estaba colocada en el Portal que preside la calle principal de la población, una imagen que, a diferencia de las otras, nunca fue restituida a su lugar. Tampoco se volvió a levantar la cruz con que se iniciaba el Paseo, centro de reunión habitual de los centelleses en las tardes de los días de fiesta. Se saqueó también la capilla del convento carmelita situado en las afueras del pueblo. La principal víctima personal de la persecución fue el vicario organista de la parroquia de Santa Coloma, *mossèn* Jacint Anglada i Cotell, que consiguió en principio escapar y refugiarse en una masía de Muntanyola, a la que un grupo de hombres armados fue a buscarlo para darle muerte⁸.

No fueron éstos en absoluto hechos aislados. La comarca de Osona -y en especial, su capital Vic, la llamada *ciutat dels sants* por la cantidad de iglesias que se levantan allí-, conoció actuaciones de destrucción y ofensa sacrílega de extraordinaria vehemencia. Como en otros lugares de Cataluña y de España, un tesoro de inmenso valor fue sencillamente arrasado como consecuencia de la voluntad de acabar con los lugares y objetos del culto católico -también de aquellos de sus aspectos que se suelen catalogar como «religiosidad popular»-, al mismo tiempo que sus servidores -los miembros del clero- eran objetivo de persecución y con frecuencia de tormento y asesinato.

Los sacrilegios de Centelles fueron dirigidos por miembros de un comité antifascista forastero, es cierto, posiblemente en nuestro caso procedente de Roda de Ter, en una de esas operaciones de mútua delegación destructiva originadas probablemente en un cierto escrúpulo por parte de los comités de cada pueblo a la hora de atacar personas, objetos o lugares del culto local. Los informantes que recuerdan aquellos hechos coinciden en atribuir esta abstención por parte de los anticlericales del mismo pueblo, a la necesidad de no deteriorar su autoridad con una actuación violenta contra símbolos sentimentales de los vecinos. Pero está claro que los miembros de organizaciones sindicales y políticas de izquierda en el pueblo dieron su beneplácito a los desmanes, que en todo momento orientaron, aunque fuera en segundo término, y se tiene constancia de que, a su vez, se desplazaron a otras poblaciones para llevar a cabo la casi protocolaria destrucción de todo cuanto tuviera que ver con el catolicismo. Es más, el comité antifascista de Centelles podía pasar por cualquier cosa menos por un modelo de moderación represiva. En febrero de 1937, una imaginaria revuelta filofascista en los campos cercanos a Sant Martí de Centelles, a unos pocos kilómetros del pueblo, motivó una expedición de castigo que se zanjó con una importante carnicería entre los colonos de la zona.

8.- El episodio aparece relatado en J. Pitxot, *Martirilogio vicense*, Vic, 1958, p. 12.

LA ICONOCLASTIA EN EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN

110

La inmensa mayoría de atenciones que han merecido asuntos como el referido, un episodio más de la iconoclastia española contemporánea, han renunciado a ver en ellos algo más que la expresión delirante del odio a que la Iglesia se había hecho merecedora entre las clases populares, a causa de su complicidad con las fuerzas tenidas por económica y políticamente reaccionarias y enemigas del progreso humano. Un caso como éste de Centelles figuraría entre aquellos cuyas posibilidades de interpretación se han resentido de la dificultad con que el contemporaneísmo ha enfrentado a los fenómenos no explicables en términos estrictamente políticos. Los ensayos por ver en este tipo de hechos de aspecto irracional, la expresión fenoménica de estructuras significantes ocultas han sido escasísimos, por mucho que debiera haber sido evidente que la clarificación de esa racionalidad latente -y ciertamente atroz- que rescataba la violencia anticlerical de su estolidez, habría sido propiciada por la intervención de conjeturas orientadas por el valor analítico «cultura». En pocos casos resultaría más patente la bondad de una complicidad entre historiadores y antropólogos como en unos acontecimientos como éstos, en los que tan ostensible resultaba la combinación de factores estratégicos pertenecientes tanto a lo contingente de los cambios históricos como a lo recurrente de los esquemas culturales que interesan la sociedad. En términos generales, lejos de pertenecer a un supuesto extrarradio ilógico de la dinámica histórica, los acontecimientos de violencia anticatólica en Centelles, en el verano del 36, y toda la gran tradición iconoclasta que conoce España en los siglos XIX y XX, se inscriben en el amplio proceso que las sociedades occidentales experimentan, a lo largo de varios siglos hasta ahora mismo y que conocemos como modernización. En concreto, ese aspecto del proceso modernizador que se relaciona con la desautorización -tantas veces violenta y en forma de destrucción de objetos, lugares y personas- del antiguo poder concedido a las hipostatizaciones rituales y a las mediaciones metafóricas a través de las que se expresaba el control social, para hacer ocupar su lugar a los principios de la civilidad -Norbert Elias ha escrito abundantemente sobre ello- y a las modalidades de dominio ejercidas a través de la acción de la conciencia privada, en las que la normativa social pasaba a interiorizarse directamente sin el concurso de alegorías exteriores y aceptaba la prevalencia del arbitraje político-estatal de los conflictos.

Esos macroprocesos habían sido integrados en la reflexión etnológica, reconocidos en tanto que cambios a largo plazo y a gran escala que implicaban transformaciones acumulativas en la estructura social. Se trata, más en concreto, de lo que Vogt llamaba «procesos direccionales»⁹, para contradistinguirlos de los procesos reincidentes que el estructural-funcionalismo había atendido preferentemente hasta entonces, por lo general bajo el epígrafe asignado por Radcliffe-Brown de «readaptaciones». Y particularizando todavía más, digamos que los fenómenos de violencia iconoclasta en la Europa tardomedieval y moderna, que se extienden hasta ahora mismo en los países que se van incorporando a la modernización -el caso de la España de los años 30 o de la Latinoamérica actual-, se inscriben en ese proceso de «desencantamiento» del

9.- E. V. Vogt, «Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural», en M. Gaboriau *et al.*, *Estructuralismo e historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1968, p. 71.

mundo que Weber enunció y que los antropólogos han designado como «secularización», en el caso de Robert Redfield y sus estudios sobre la cultura folk en Yucatán, o «lucha contra el ritual», en los comentarios de Mary Douglas en *Símbolos naturales* sobre el contencioso actual entre la Iglesia romana y los «irlandeses de las marismas», por mencionar sólo dos ejemplos. El estructuralismo antropológico, por su parte, hubiera abordado estos movimientos bajo la noción -acuñada por Sahlins, cuya sensibilidad a lo histórico no debe ser ajena a sus orígenes noevolucionistas- de «transformación estructural», cambio que se produce en la estructura, ya no de la sociedad sino del espíritu, y que implica «una redefinición programática de las categorías que altera las relaciones entre ellas.»¹⁰

Hay, en el caso particular que se contempla, evidencias de que el objetivo profundo de las agresiones anticlericales, más allá de las racionalizaciones secundarias de los actores, no era tanto la Iglesia, como institución más o menos cómplice del golpe militar o de la oligarquía económica, como el propio orden ritual, es decir el conjunto de disposiciones simbólicas y dramatizaciones litúrgicas desde las que la sociedad daba a conocer poderosamente sus términos axiomáticos. Lo atacado -en Centelles y en otros sitios- no era de hecho el aparato eclesial en sí, sino lo sagrado, entendido a la manera con que Radcliffe-Brown matizó a Durkheim, es decir como el dominio de los ritos. Si los clérigos fueron perseguidos fue básicamente por eso, por su calidad de funcionarios ceremoniales, igual que los archivos de las parroquias que tan habitualmente se puso empeño en incendiar venían a ser en cierto modo culpables de constituirse en verdaderos registros de ritos. A su vez, al mismo tiempo que los lugares expresos del culto colectivo y que los objetos que a nivel doméstico evocaban el poder de lo santo, se borraban literalmente los puntos de referencia -cruces, imágenes...- que en los espacios públicos hacían omnipresente el despotismo ejercido por las leyes sociales mediante la autoridad ritual.

Por supuesto, por esa misma vocación digamos imperialista del sistema de sacramentalización, la fiesta, equivalente temporal del templo, no podía quedar fuera del proyecto de erradicación de las instituciones religiosas de la cultura. En concreto, la *fiesta del pi*, como la praxis festiva en general, hacía que cada determinados periodos el poder ritual trascendiera los espacios estrictos de su jurisdicción ordinaria para hacerse presente en la total extensión de la vida pública. No eran sólo los fieles más o menos regulares quienes acudían ese día a la iglesia, sino la comunidad entera, que participaba en un acto general a un tiempo de exaltación y de sumisión ante los principios regidores de la convivencia que estaban siendo puestos en escena. Una comunidad de la que, dicho sea de paso, tanto entonces como ahora, formaban parte individuos que hacían compatible sus participación activa en ciertas prácticas patrocinadas por la Iglesia con expresiones -el constante recurso a la blasfemia, por ejemplo- de desafecto hacia el clero y la religión. La prueba de que era la red rito-festiva lo que se aborrecía y se pretendía erradicar -y de la que la Iglesia era más usufructuaria que inspiradora, y menos directora- lo tenemos en uno de los objetos que los iconoclastas, como en otros lugares, se aprestaron a destruir en Centelles: los gigantes que salían a la calle en los días sagrados. Mientras que en casos como el *gegant del pi* de

10.- M. Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 131.

Barcelona, la agresión pudo ser justificada *a posteriori* como un accidente involuntario originado en el hecho de que los armatostes estaban en un local anexo al templo, en este caso los atacantes tuvieron que desplazarse hasta la calle llamada de Jesús, lejos de la iglesia de Santa Coloma y de las otras, para acceder al depósito en que se custodiaban las figuras. Allí, llevaron a cabo con ellas la misma labor de purificación que con las demás expresiones representacionales a un mismo tiempo sacramentadas y sacramentalizadoras.

FIGURAS DEL MAL

Paralelamente, la preocupación obsesiva que una parte importante de las sociedades españolas contemporáneas tuvo por aniquilar toda presencia de la Iglesia, como requisito para el restablecimiento de un orden social que el clero perturbaba con maquinaciones pensadas como intrínsecamente malvadas, no es ajena a ese otro gran lugar de encuentro entre antropólogos e historiadores británicos que es la aplicación -insinuada en Trevor-Roper, explícita en Macfarlane y en K. Thomas- al campo de la brujería europea moderna de los principios enunciados por Evans-Pritchard en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, a propósito de la funcionalidad de las acusaciones de brujería en Africa, además de como teoría general de la causalidad, como medio de explicitar y aliviar por la vía simbólica tensiones intrasociales o desestructuraciones de origen exógeno.

En primer lugar, tenemos -y he ahí uno de los aciertos de la innovadora visión que del anticlericalismo español ha ofrecido un historiador como Gabriele Ranzato¹¹- que el acoso contra los representantes de la Iglesia se inscribía en aquella gran tradición occidental que no ha hecho en los últimos veinte siglos sino inventar, denunciar, estigmatizar y exterminar -física o socialmente- a grupos que eran imaginados como fuentes de contaminación o amenazas para la misma continuidad de la sociedad, en tanto que encarnaciones del mal, y que -como Norman Cohn y, más recientemente, R. I. Moore¹² han puesto de manifiesto- abarcan, no sólo a las llamadas brujas, sino a colectivos como los priscilianos, cátaros, templarios, judíos, leprosos..., una constante, en cualquier caso, que, a través de masones, comunistas, emigrantes, sectarios o sidosos, no sólo ha demostrado abundantemente la constancia y actualidad de sus expresiones, sino también la indiferencia de sus objetivos. Por otro lado, la comparación entre la persecución contra el clero católico y la secularmente ejercida contra la supuesta brujería no es sólo analógica: si la Iglesia había sido reiteradamente acusada de practicar la magia negra en sus ceremonias desde siglos de tradición anticlerical, en Cataluña, como en el resto de la Península, los sacerdotes rurales habían sido, hasta bien entrado el siglo XX, víctimas de habituales acusaciones de complicidad con las brujas, lo que proveía de coartadas su a veces fácil tránsito de lo bendito a lo maldito¹³.

No se olvide que para invocar la presencia de esa tradición persecutoria y puniti-

11.- G. Ranzato, «*Dies Irae*: La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento Operario e Socialista*, núm. 2 1988, ps. 195-200.

12.- Véase su *The Formation of a Persecuting Society*, Basil Blackwell, Oxford/Cambridge, 1987.

13.- Para casos recientes, localizados en las comarcas gerundenses, próximas a las de Osona, me remito a

va no hace falta recurrir a la acción de memoria oscura alguna: la propia cultura estaba -está- saturada de lugares y momentos en que la comunidad ejercía la censura contra figuraciones del desorden y donde se culminaba con la eliminación real o simulada de todo tipo de metáforas alusivas a las potencias antisociales. Los anticlericales, de hecho, acostumbraban en sus actuaciones de eliminación de curas y frailes a emplear modelos de violencia ya presentes en el repertorio festivo¹⁴, hasta el punto que en pocos lugares como éste puede contemplarse con mayor claridad ese valor que la violencia tiene como recurso que no hace sino mimar tecnologías disponibles en la cultura. Mucho más si pensamos en el propio escoramiento piacular del conjunto del sistema de ritos, insistentes siempre en los motivos de la pasión y el sacrificio, del que nuestra *fiesta del pi* era un magnífico ejemplo. El árbol se constituía en ese protocolo en centro de un trato típico en la ideosincracia ritual del catolicismo practicado -el también llamado «popular»-, en el que no es tanto que se actúe con violencia contra los objetos y personas a los que se santifica como que esos objetos y personas son santificados precisamente porque devienen centro de una agresión ritual. Por otra parte, en otro lugar me he detenido a pormenorizar la manera como las acusaciones dirigidas contra el clero por su atribuida peligrosidad sexual, colocaba automáticamente a sus miembros en el objetivo de una tradición sacrificial que demostraba abundantemente un interés destructivo por las representaciones de la hipergenitalidad¹⁵.

Es cierto que el bando de los insurrectos en 1936 tenía amplias posibilidades de reproducir modelos de sacramentalización -modelo «cruzada» para las situaciones de agresión, modelo «martirio» para las situaciones victimarias-, pero está claro que, en el bando contrario, los anticlericales también tenían referentes de los que nutrirse. Si los comités antifascistas se inspiraban en la «censura popular» de signo festivo, aquella que servía para ejecutar cada año al correspondiente «rey de Carnaval» o «Judas», pongamos por caso, los piquetes armados que emprendían expediciones en busca de víctimas a las que darles «el paseo», imitaban, tanto a nivel de organización como de estilo, las actuaciones en que los grupos de mocedad llamaban a las casas para hacer esas recolectas que en tantos lugares funcionan a la manera de una suerte de impuesto festivo.

Todo ésto era claro en el caso de Centelles. Mucho antes de que la historia propiciara una versión trágica de idéntica gestualidad, la imagen de grupos de varones llamando a las puertas de las casas era habitual en una población para la que las *caramelles* habían sido siempre una de las más sentidas tradiciones del final de la Cuaresma. Y acaso no fuera del todo casual que el único asesinato de un miembro del clero, cometido por un piquete de hombres que llamaron a su puerta, tuviera que ser el padre Anglada, que tanto tiempo se había encargado de organizar a los *caramellaires* de la Pascua centellesa. Ni siquiera podía ser extraña en Centelles la estampa de un

C. Vinyoles, *Màgiques, pors i supersticions*, Quaderns de la Revista de Girona, Diputació de Girona, 1988. Para un enmarcamiento general del tema, en Cataluña y para el periodo 1864-1915, véase el apéndice «Catolicisme i superstició» del clásico Cels Gomis, *La bruixa catalana*, Alta Fulla, Barcelona, 1987.

14.- Esto es algo a lo que ya había llegado T. J. Mitchell, en su libro *Violence and Spanish Folklore*, University of Pennsylvania Press, Minesota, 1988, en especial en el capítulo «Folklore and Persecution», ps. 55-74.

15.- M. Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Humanidades, Barcelona, 1992, ps. 63-66.

puñado de varones armados que salen en expedición en busca de su víctima: cada año se repetía para ir a fusilar, a un bosque cercano, ese pino que debía encarnar la vieja figura, tan cara al folclore católico, de «aquél que debe morir».

La propia *festa del pi*, tal y como ha quedado resumidamente descrita, había estado décadas ensayando una ocupación tumultuosa del templo por parte de hombres armados. De hecho, de algún modo la exaltación armada de la Santa podía ser igualmente contemplado como un simulacro de agresión, en la medida en que la variación que implica apuntar a las imágenes o al cielo y en cargarlas o no con algo más que salvias, sería seguramente lo bastante pequeña como para que franquearla resultara fácil a la menor oportunidad, transformando lo que podría mostrarse como un *feed-back* negativo en otro positivo. Ese carácter de agresión sublimada en culto que implica la peculiar forma con que los mozos centelleses veneraban a la Santa ya había sido delatado por la propia jerarquía eclesial. El Obispo Francisco Veyán hizo pública, a consecuencia de una visita pastoral que hizo a Centelles en 1786, una resolución en la que se podía leer: «Por cuanto estamos informados que en la fiesta que suele hacerse en esta parroquia a Santa Coloma se suelen cometer dentro de la Iglesia muchas irreverencias y otros excesos de griterio y bullicio, entrando en ella algunos mozos con armas para disparar en el campanario, apoderándose de éste con violencia, tocando las campanas con desorden y disparando desde allí tiros de fuego...»¹⁶

En esa misma dirección corroboradora de la conciencia de la condición potencialmente peligrosa de una fiesta basada en la acción de hombres armados, tenemos asimismo la prohibición gubernamental que afectó a la *festa del pi* a partir de 1934, a raíz de los sucesos revolucionarios de octubre de aquel año. Y todavía más. Por si alguien piensa que las conjeturas expuestas sobre la condición de ataque abortado que tenía la fiesta mayor de invierno en Centelles son excesivas, me remitiré a la manera como, con idéntica percepción, ya era explicitada por un escritor local, Joan Ribalta, en un artículo de 1985 en que evocaba sus impresiones en el frente, en un diciembre de 1938, comparando el fragor de la batalla con la vivencia que, por aquellas mismas fechas, acababa de tener de la *festa del pi*: «El estallido de la fusilería y el tableteo de las automáticas, el 'boom' sórdido de las granadas de mano y obuses en conjunto... era un fragmento real con consecuencias horribles; el *galeig* del día 30, por mucho que lo quisiésemos transfigurar, no deja de ser un simple efecto de ensayo.»¹⁷

La presencia de modelos de agresión ritual en el comportamiento de los iconoclastas en Centelles presenta aún más ejemplos. El derribo de la cruz del Paseo y de las imágenes del Sagrado Corazón, de la Virgen de la Esperanza y la exterior de Santa Coloma, se llevó a cabo empleando exactamente el mismo método que año tras año se había empleado -como hoy- para hacer caer el pino de la fiesta en honor de la patrona principal, sólo que sin el cuidado que en el ritual se ponía en la operación para no dañar un objeto que era, paradójicamente, a un mismo tiempo adorado y abatido. Por lo demás, se habrá notado que, al prender fuego a la imagen que dominaba el interior del templo no se hizo otra cosa que reproducir el episodio pasional que, en el plano mítico, la propia Santa había tenido que padecer en su muerte martirial y

16.- Citado por A. Pladevall, *Centelles. Aproximació a la seva història*, Eumo, Vic, 1987, p. 236.

17.- J. Ribalta, *Els camins esborrats*, Ajuntament de Centelles, Centelles, 1988, p. 191.

que los centelleses evocan anualmente por Navidad, ofrendándole a su patrona el mismo árbol cuya leña había servido para su tormento.

GÉNERO Y REVANCHA

Pero no basta con reconocer en las agresiones sacrofóbicas en Centelles el recurso a ciertas técnicas culturales, con el fin de ejecutar los designios del proceso de modernización y hacerse con el control de los símbolos, disolviendo determinadas mediaciones metafóricas. La violencia no es sólo un dispositivo cultural, sino también un medio de comunicación que, en el uso que el sistema ritual hace de él, informa de ciertas condiciones en que se entiende debe producirse la interacción social. Por otra parte, la axiología que se escenifica en cualquier dispositivo rito-festivo no suele referirse a todo el conjunto de las pautas que rigen la vida de los colectivos, sino aspectos concretos «zonas de tensión», hubiera dicho Talcott Parsons- de la normativa social que son especialmente vulnerables a la disidencia de los individuos a ella sometidos y en los que resultan más previsibles los disturbios y las desviaciones.

No es suficiente, como consecuencia de todo ello, conformarse con constatar como la violencia antiritual se oponía -desplegando argumentos formales simétricos- a la violencia ritual, sino que debe establecerse qué es lo que se decía en ese paralenguaje que es el orden simbólico de los ritos, o, lo que es lo mismo, qué parcela de lo social estaba siendo focalizada y reforzada con la vehemencia de lo sagrado.

En esa dirección de clarificación semántica, y ateniéndonos al ejemplo específico que brindábamos de la *festa del pi*, resulta llamativo el que el conjunto de la ceremonia parezca insistir en un área del orden societario como es la de la división simbólica entre los sexos -la manera cultural de establecerse lo que deben ser los hombres y las mujeres- y en qué condiciones debe producirse entre los jóvenes la comunicación intersexual con fines socialmente estratégicos. En efecto, todo el ritual enfatiza un discurso inequívocamente relativo al cortejo, a la nupcialidad y al matrimonio, y al extraordinario interés que la comunidad tiene de patrocinar y a un mismo tiempo vigilar esos procesos.

Los jóvenes que protagonizan la expedición ritual a los territorios exteriores, ese proverbial dominio de lo salvaje y no domesticado que ha sido de siempre el bosque, salen con la bendición recibida en el templo -hipóstasis inconfundible del poder sagrado de la comunidad, por sostener el tono neodurkheimniano de nuestra interpretación- para cumplir un cometido bien claro: escoger un magnífico ejemplar de pino, símbolo asociado en la cultura a la virilidad en estado silvestre, para, bajo la falsa apariencia de un agasajo, llevarlo hasta el centro de la vida ordenada de la ciudad. En el momento de entrar en el pueblo, la recepción de la comunidad en pleno, la incorporación de la música -de la que se dice que amansa a las fieras- y la compañía que las muchachas que se suben con él al carro, serán señales de asimilación que le mostrarán lo irreversible de su destino. En la plaza y más adelante ante el templo de la Santa, la trampa del proceso de domesticación se habrá ya cerrado y un orden comunitario tradicionalmente pensado en términos femeninos y maternalizantes mostrará lo ineluctable de sus designios para con la masculinidad no domeñada.

Por fin, el árbol abandonará su posición erguida para, horizontal, protagonizar una

clamorosa penetración en la iglesia. Se realiza así ese acto carnal supremo -una verdadera hierogamia- que, como ocurre en la imaginación masculina a través del difundido mito de la *vagina dentata*, resultará letal para una virilidad que será primero desactivada, mediante una castración fácilmente reconocible -no sólo por la amputación del tronco en sí, sino por la alusión que implica el que tuvieran que ser bueyes los encargados de hacer el transporte ritual-, luego elevada a los cielos -ese techo de la iglesia que está en lado opuesto de la frondosidad del bosque- y finalmente despedazado y devorado por la colectividad. Todo el protocolo no ha hecho más que mediar dramáticamente el paso del bosque al pueblo, de lo externo a lo interno, del caos -el ruido de los trabucos- al cosmos -el cántico del himno-, de lo salvaje a lo domesticado, de la individualidad asocial al acatamiento a lo colectivo, de lo nocturno a lo diurno, de lo lunar a lo solar, de lo telúrico a lo celestial..., en fin, y por decirlo a lo Lévi-Strauss, de lo crudo a lo cocido.

En el altar, testimonio y decorado de los ritos con que se jalona el proceso de socialización de los humanos, el protomatrimonio ha sido consumado. El macho, después de haber renunciado a la libertad y a la autonomía, ha accedido al llamado de la civilización y ha acudido dócil y orgullosamente a ofrendar su esplendor a la Santa, asumiendo el lugar que le corresponde en el concierto social. Lo que los *galejadores* ponen en escena no es otra cosa que la inexorabilidad de los planes que la comunidad había previsto para con su sexualidad, peligro y a un mismo tiempo requisito de su orden.

No es, por ello, extraño que con tanta frecuencia el problema anticlerical haya permitido ver en él reconocido un tipo de conflictividad que no era la prevista por la historiografía contemporánea, y mucho menos por la estrechez de miras de la historia política vulgar. Además de los contenciosos que enfrentaban al «pueblo» contra los «poderosos», o a los «leales a la República» contra los «facciosos», latentemente, pero con innumerables explicitaciones, el problema de la hostilidad contra la Iglesia de Roma funcionaba copiosamente no menos como lo que hoy llamaríamos un enfrentamiento de género¹⁸. En él, una interpretación vería a los varones llevando hasta sus últimas consecuencias, amparados por la historia y sus necesidades, el rencor que les provocaba un sistema de representación que, no menos engendrado por ellos en su día, mostraba como celestialmente inspirado un mundo en el que eran las víctimas de un fantasmático poder femenino, encarnado por la Iglesia -en la que ciertamente muchas de ellas habían encontrado un último refugio- y del que emanaba un simbolismo ritual que sacralizaba el fracaso de su propia masculinidad.

La violencia contra los ritos se constituía así en violencia contra el poder de los símbolos sociales y en violencia contra quienes eran figuradas como sus principales aliadas y ejecutoras, las madres y las esposas. Se propiciaba así un ajuste de cuentas, del que la desembocadura era una modernización de las costumbres, en la que el imaginado como maternalizante poder ritual perdía su hegemonía fiscalizadora sobre el

18.- Confrontar. Al contenido altamente feminofóbico de todo el discurso anticlerical, he dedicado mi *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnick, Barcelona, 1993. Por otra parte, un asunto parecido al aquí descrito, aunque con otros escenarios, lo he procurado analizar en el artículo «Violencia ritual y división simbólica de los sexos en Almadén (Ciudad Real)», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, núm. XLVI, 1992. .

ámbito doméstico y daba paso al modelo edípico de familia, centrado en la bíblica figura del padre poderoso, que el protestantismo -referente fundamental de casi todos los movimientos iconoclastas modernos y contemporáneos en Europa- creía estar en vías de conseguir imponer a nivel planetario.

EL PASADO EN EL PRESENTE

Casi al mismo tiempo que Lévi-Strauss, en aquel mismo artículo citado al principio, invocaba a la figura bifronte de Jano para referirse a la mutua dependencia que historiadores y antropólogos tienen o deberían tener unos de otros, en Oxford, Evans-Pritchard pronunciaba una frase que en sí era toda una ruptura con sus propias raíces en la antropología social británica: «El pasado está contenido en el presente como éste en el futuro»¹⁹. Casi cuarenta años después, Marshall Sahlins iniciaba su *Islas de historia* con idéntica percepción: «Tenemos que reconocer teóricamente el pasado en el presente, la superestructura en la infraestructura, lo estático en lo dinámico...»²⁰. Entre los textos de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss y el de Sahlins se extiende todo un periodo, en absoluto cerrado -más bien al contrario-, a lo largo del cual antropólogos e historiadores -salvo reductos cada vez menores, casi siempre localizados en el estudio del pretérito cercano- no han hecho sino brindar prueba tras prueba de cómo todo hecho es siempre encarnación de un sistema y de cómo ese mismo sistema es alterable por la acción de los hechos, y también de cómo la historia está ordenada por la cultura del mismo modo que la cultura es igualmente sensible a las transformaciones de las que la historia establece la crónica.

Las conjeturas que aquí se han presentado a propósito de la violencia anticlerical del verano del 36 en Centelles -que cultivan sólo algunos de los aspectos de la polisemia y la complejidad de los hechos de historia-, quisieran merecer ser reconocidas como una contribución a esa tarea que pretende disolver, más que superar, la distancia entre oposiciones de las que encontraríamos pocos ejemplos fuera de la cultura occidental: el pasado y el presente, lo estático y lo dinámico, la estructura y el fenómeno. Pero lo más paradójico -y eso es algo que la práctica de la historia oral y del trabajo etnográfico sobre el terreno debería poner en seguida de relieve- es que ese esfuerzo que antropólogos e historiadores llevan a cabo por articular sus saberes tiene, en el fondo, algo de necio. En efecto, la relación directa con el informante pone -o sería deseable que pusiera- de manifiesto como esa conciliación entre tiempo y cultura que pretendemos operar en la teoría *ya está hecha*. La tenemos ante nosotros, viva y encarnada, indiscutible testimonio de cómo la fusión ontológica entre suceso y sistema ya había sido obtenida, mucho antes que en nuestros libros, en la gente. Ese hombre o esa mujer que nos hablan son, ellos mismos y cuanto les ocurre, acontecimientos, lugares en que constantemente, a cada instante de sus vidas -como de las nuestras-, lo que dura se cruza, y efímeramente se mezcla, con lo que pasa.

19.- E. E. Evans-Pritchard, *Antropología Social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1982, ps. 75 [de una conferencia pronunciada en 1948].

20.- Sahlins, *op. cit.*, p. 9.