

# ANÁLISIS CRONOTÓPICO DE LA IDENTIDAD CULTURAL

PROPUESTA PARA UNA REDEFINICIÓN Y RECONTEXTUALIZACIÓN DEL ESTUDIO DEL PATRIMONIO Y DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD EN COMUNIDADES LOCALES: EL CASO DE SANTA ANA LA REAL. (HUELVA).

JULIO A. MONGE MANSO

---

Fecha de recepción: Septiembre 2004

Fecha de aceptación: Diciembre 2004

---

## RESUMEN

Proponemos en este artículo una lectura en clave simbólica de la construcción comunitaria de los espacios y los tiempos a partir de informaciones recogidas en el municipio onubense de Santa Ana la Real. A través de ésta pretendemos profundizar en el estudio de los procesos que permiten la creación y el sostenimiento de la identidad en comunidades pequeñas.

## PALABRAS CLAVE

Santa Ana la Real, análisis cronotópico, proxemia, cinestesia, patrimonio cultural, comunidad, identidad, memoria, historia.

## ABSTRACT

We propose in this article a reading in symbolic key of the communitarian construction of spaces and times through data gathered in the onubense municipality of Santa Ana la Real. Through this we try to deepen in the study of the processes that allow the creation and the support of the identity in small communities.

## KEY WORDS

Santa Ana la Real, cronothopic analysis, proxemic, kinaesthesia, cultural heritage, community, identity, memory, history.

---

## 1. INTRODUCCIÓN

Situado a unos cien kilómetros al norte de la capital provincial encontramos el relativamente pequeño, tanto en tamaño como en población, municipio onubense de Santa Ana la Real (ver figura 1). Lo descubrimos estructurado en torno al eje de comunicación sur-norte que define la Carretera Nacional 435, arteria fundamental que pone en contacto la sierra onubense con las comarcas costeras y con la provincia de Cáceres. Santa Ana la Real es, de hecho, la puerta meridional del Parque Natural de la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Si bien no todo el término municipal se encuentra dentro del mencionado Parque Natural, lo cierto es que encontramos en el seno de sus estrechos límites algunos de sus parajes más bellos. Es posiblemente una de las comunidades serranas menos afectadas por la masificación del turismo rural. Esto significa que buena parte de sus paisajes culturales se han librado de sufrir las alteraciones propias del exceso de visitantes, permaneciendo relativamente desconocidas y preservando en buena medida la ordenación y usos

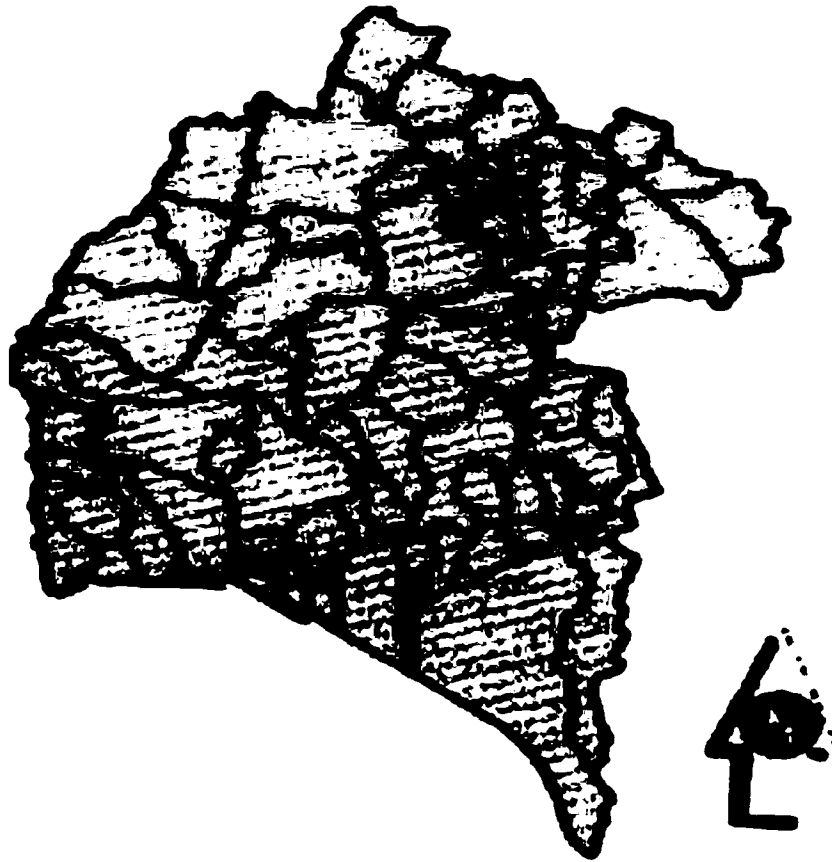


Figura 1. Situación del municipio de Santa Ana la Real, en rojo, dentro de la provincia de Huelva (Carrero Carrero, 1995: 1117)

del espacio característicos de una pequeña comunidad rural. Una excepción a lo dicho anteriormente es el paraje conocido como *Chorro de Joyarancón*, sin duda el punto más conocido y asiduamente visitado del municipio. También significa que a sus habitantes les ha sido más fácil preservar, de una forma u otra, el sentido y la estructura de sus tradiciones y costumbres pues no han sufrido la tentación, o el dilema, de acometer sobre ellos una serie de cambios que las hagan más atractivas para el visitante extraño.

Esto no significa desde luego que la comunidad de Santa Ana la Real se haya visto libre de sufrir dinámicas y procesos de cambio cultural y social. Entre los factores que más han influido en la evolución reciente de la población está la emigración de los años sesenta, así como el proceso de retorno de algunos de estos emigrantes a principios de los ochenta. Ninguno de los que emigraron, retornados o no, perdieron realmente el contacto con la comunidad ni dejaron de estar reconocidos como “hijos del pueblo”. El mantenimiento del contacto es ahora mucho más fácil gracias al desarrollo de las comunicaciones y, aunque ha habido intensos debates sobre este particular, en Santa Ana se reconoce a los emigrados, a sus hijos y a sus nietos como miembros efectivos de la comunidad, pese a que esta segunda y tercera generación hayan nacido y vivido

en grandes ciudades o residan en el extranjero<sup>1</sup>. Estos santaneros, que no residen en el pueblo, mantienen y actualizan sus vínculos con la comunidad asistiendo a sus fiestas y participando cuando es posible en los procesos de toma de decisiones<sup>2</sup>. No hay duda de que esto ha supuesto la aparición de dinámicas nuevas en el seno de la población. Aquellos que retornaron lo hicieron con una visión del mundo notablemente distinta de la de quienes se quedaron en el pueblo. Y aquellos que nacieron y permanecieron en los puntos a los que sus padres emigraron mantienen puntos de vista totalmente distintos, opuestos en muchos casos, a los comunes entre los que han residido siempre en la población. La participación de estos últimos y su influencia en la vida de comunidad se ha ido incrementando inevitablemente con el tiempo, no tanto en razón de su número, que también, como en razón de la rápida evolución de los medios de transporte y las telecomunicaciones. En este sentido, podemos perfectamente decir de Santa Ana la Real que es una “ciber-comunidad”.

El presente artículo se marca dos objetivos fundamentales. Uno de índole etnográfico y otro de índole antropológico<sup>3</sup>. En lo que se refiere al primero, se trata de dar a conocer los resultados de diversas investigaciones en torno al patrimonio antropológico propio de esta comunidad serrana, de cuyas características más esenciales hemos hecho una breve descripción en estas dos primeras páginas. En lo que se refiere al segundo, pretendemos trazar las líneas fundamentales de lo que constituirá uno de los puntos de reflexión de nuestra tesis doctoral. Buscamos en esencia hacer una propuesta de lectura del patrimonio y la identidad en las comunidades locales que tenga un carácter comprensivo-interpretativo y holístico. Esta propuesta, que hemos designado con el nombre de “análisis cronotópico”, no es más que un intento de estructurar y redefinir el estudio de la identidad en torno al eje cronoespacial, partiendo de las múltiples lecturas potenciales del patrimonio.

## 2. PRINCIPALES ELEMENTOS DEL PATRIMONIO SANTANERO

Uno de los elementos más significativos del patrimonio material del municipio de Santa Ana la Real lo constituyen los viejos hornos de cal. Si bien no estamos aún en disposición de hacer un censo de su número exacto si podemos afirmar que su concentración, en relación con la población que en su mejor momento albergó, resulta bastante notable. Sólo otro municipio serrano, muy próximo además, presenta una concentración igualmente notable de hornos de producción de cal: el de Fuenteheridos. Sabemos que se pueden encontrar hornos de cal con relativa facilidad en el resto de

<sup>1</sup> Hemos constatado la presencia de una familia constituida por la hija de dos santaneros emigrantes, residentes en Alemania, el marido de esta, también emigrante, pero cretense, en Alemania y los hijos de esta pareja, nietos de los primeros emigrantes. Todos ellos acuden periódicamente al pueblo y están reconocidos como santaneros.

<sup>2</sup> Recientemente se ha celebrado en Santa Ana la Real un referéndum popular para decidir sobre cierta materia polémica. La comisión organizadora del mismo admitió el voto por correo de santaneros residentes fuera del municipio y de sus descendientes hasta la tercera generación. (lo que de hecho implica admitir el voto de todos sus descendientes)

<sup>3</sup> Recogiendo la definición levistraussiana de etnografía, etnología y antropología.

la provincia onubense, sin necesidad de circunscribirse a la sierra. Pero hasta donde llegan nuestros conocimientos, y dejando aparte el caso de Fuenteheridos, no tenemos noticias de la existencia de una concentración de hornos de cal en un municipio como la que se constata en Santa Ana la Real.

Se trata de una estructura de carácter circular, que reposa por lo general en la falda de una colina que la resguarda de los vientos más fríos. Cabe señalar que la mayoría de los hornos que hemos visto están situados en las laderas orientadas al sur. Las piedras con las que se construye el horno son de material refractario, utilizando arcilla como mortero y aislante, ya que se alcanzan temperaturas de 2500 a 3500 ° C. Destaca su amplia puerta o *tasquí*, que asemeja un arco apuntado más ancho en la base que en la cúspide, conformando una abertura que llega hasta media altura del horno (ver lámina 1). En el interior encontramos una amplia caldera excavada en la tierra rematada por un “poyo”<sup>4</sup>. Justo por debajo de la línea definida por él encontramos una pequeña abertura, de unos 15 x 20 cm, muy fácil de pasar por alto, sobre todo teniendo en cuenta que no todos los hornos la presentan. Se trata de uno de los extremos del “fogón”, un conducto excavado en el suelo de longitud variable, que va a parar a media altura de la caldera para alimentarla con aire. Por encima del “poyo” el horno se abre en una estructura cilíndrica que se estrecha ligeramente en su parte superior, a pesar de lo cual mantiene un diámetro considerable. La dificultad de acceder hasta los puntos más elevados de los hornos ha impedido tomar medidas fiables de la dimensión en altura del horno y del diámetro de su chimenea. Sirva como orientación en cualquier caso que el diámetro de la caldera oscila entre los dos metros y medio y los tres metros.

En el exterior encontraremos aún otros elementos que destacar. En primer lugar, excavadas en la misma pared del horno, encontraremos las “alacenas”. Se trata de casetones de unos 50 x 50 cms. insertados junto a la puerta del horno, en una de las paredes mirando al exterior, y que servían para dejar alimentos o bebidas para los integrantes de la cuadrilla (ver lámina 1). Por encima de las puertas podemos encontrar ciertas hendiduras en la pared con rastros evidentes de haber contenido en algún momento estructuras de madera. Según los informantes, sobre estos huecos se apoyaba un techado que protegía a la cuadrilla del sol del verano. Es normal además encontrar un cuarto para herramientas o algún cobertizo cercano al horno.

<sup>4</sup> Para el santanero el poyo del horno lo constituye el estrechamiento del diámetro del horno en su base, voladizo sobre la caldera, sobre la que se asienta la primera hilada de piedra calcárea para su cocción y que, en última instancia, sustenta toda la estructura.



Lámina 1. De izquierda a derecha y de arriba abajo: Diversos elementos constitutivos del frontal de un horno (puerta, alacena y guías para el parapeto); Vista superior del interior de un horno de cal, en la que se aprecia claramente el poyo bajo el cual se sitúa la caldera; Otra imagen del frontal de un horno; Detalle de la puerta de acceso a un horno.

Sin embargo en uno de los casos estudiados el número y la importancia de las estructuras anejas resultaba ser claramente inusual. Serían necesarios exámenes adicionales para determinar su naturaleza, pero parece que nos encontramos ante un complejo más amplio, con cuartos y dependencias de los cuales no queda ahora más que parte de sus muros de cemento. El hecho de que se empleara este material, y no cal, en su edificación nos indica que se trata de edificaciones más bien tardías, o que tal vez no tuvieron relación con el horno cercano. Posiblemente respondiesen a un intento de racionalizar y hacer más eficaz la producción de cal como respuesta a la competencia del cemento<sup>5</sup>. El complejo está muy próximo a una profunda herida en la ladera del monte, en lo que parece que fue una activa cantera con la que se comunica a través de un camino que ahora aparece abandonado. Otro camino comunica el horno con las estructuras de cemento -lo que parece confirmar que hubo alguna relación- y a estas con el camino principal salvando un fuerte desnivel.

La actividad hornera parece haber jugado un papel relevante en el pasado del municipio santanero. Si bien es cierto que de ninguna manera pudo constituir la fuente exclusiva de ingresos de la comunidad, nuestras investigaciones han revelado indicios de que se trataba de una actividad económica de cierta envergadura. Desde una perspectiva comparativa, en la economía santanera se registra un grado de dependencia del trabajo en la cal que no tiene parangón en ningún otro municipio serrano. Es una cuestión de números. No estamos hablando de la presencia dispersa de uno, dos, tres o cuatro hornos en un municipio de tamaño medio, como pueda ser el caso de Ayamonte o Niebla. En Santa Ana la Real, que en su mejor momento demográfico rondó los 1200 habitantes, se constata la presencia de no menos de 15 grandes hornos, y se intuye un número aún mayor en función de los informes orales y las fuentes escritas de que se disponen.

En cualquier caso, la actividad hornera delimita un ciclo anual que se corresponde con los ciclos de carestía-abundancia que definen otras actividades económicas. Junto con el trabajo en los huertos, el comercio a escala comarcal<sup>6</sup> o el trabajo a jornal en medianas o grandes propiedades la actividad hornera o calera figura como uno más de una serie de factores complementarios que permiten, mejor o peor, la subsistencia de las familias y de la comunidad, conformando un sistema de complejas interrelaciones que encuentra plasmables manifestaciones desde el punto de vista etnológico, como a continuación veremos.

La atención prestada hasta aquí a los hornos de cal se justifica por su carácter de elemento distintivo y propio del patrimonio de Santa Ana la Real. No obstante, encontraremos otros elementos propios y comunes del patrimonio de las comunidades serranas también presentes en Santa Ana la Real, como no podía ser menos. Dedicaremos las próximas páginas a formular una descripción de éstos, necesariamente breve pero tan completa como las circunstancias lo permitan.

<sup>5</sup> De confirmarse esta hipótesis, no dejaría de ser paradójico el empleo del cemento en este caso.

<sup>6</sup> En el que los santaneros parecieron adquirir una notable destreza pese al celo de las fuerzas del orden.

Debemos destacar en primer lugar, la Iglesia Parroquial de Santa Ana la Real. Constituye de hecho un elemento singular en el entorno serrano, más por una cuestión externa y administrativa que por sus características y valores intrínsecos. Se trata de una de las pocas iglesias de la comarca serrana, si es que no es la única, que aún no ha sido estudiada de forma conveniente por los técnicos de cultura de la administración. Se trata de una construcción sobria, datada en el año 1788 (Carrero Carrero, 1995: 1121) y que presenta un característico color terroso, signo evidente de su factura en cal morena. Ignoramos a fecha de hoy si sus muros exteriores estuvieron o no enlucidos con cal blanca u otro material. En cualquier caso, todo rastro exterior de enlucido o pintura perceptible a simple vista ha desaparecido. Recientemente el municipio acometió una restauración de las fachadas y de las decoraciones interiores del templo, también muy maltratadas por el tiempo y la humedad. Desgraciadamente la restauración en los paramentos exteriores se efectuó con cemento en lugar de cal. Esto, en un municipio de la tradición calera de Santa Ana, es una clara y paradójica muestra de hasta que punto los nuevos materiales han desbancado a los más tradicionales, tanto en las estructuras materiales como en las mentalidades.

La iglesia constituye el verdadero corazón simbólico de la población, escenario privilegiado donde se escenifica el culto a la patrona del municipio. Pero este centro sacro encuentra su extensión en la plaza elevada en la que esta situada, el *Paseo de Santa Ana*, donde una vieja morera, castigada por el paso de los años, servía en tiempos de eje en torno al cual se celebraban los bailes y las fiestas de la localidad. Recientemente, y ante la perspectiva de perder definitivamente a la vieja morera, se plantaron dos nuevas en el mismo paseo, uno a cada lado del anciano árbol. En cualquier caso, las fiestas y bailes se celebran ahora en la más amplia *Plaza de España*, aneja al paseo y a la iglesia pero en un nivel de terreno más bajo.

Poco o nada diferencia a la vivienda santanera de la vivienda serrana clásica. La tipología, no obstante, varía enormemente según la capacidad económica de la familia y la época de construcción, si bien es cierto que la idea básica de la que se parte es siempre la misma. En Santa Ana encontramos preferentemente "casas a pasillo". Las dependencias se estructuran en torno a un pasillo central, normalmente empedrado<sup>7</sup> que sirve de eje fundamental de la vivienda, y que suele acabar abriéndose para formar una salita, la cual da acceso al patio. El salón, definido por la presencia inevitable de la chimenea, suele estar situado más al interior de la vivienda, a resguardo del frío invernal. La segunda planta no suele ser habitable, y se emplea como sobrado para el almacenamiento de paja, entre otros materiales, que además contribuye al aislamiento térmico. Junto a este tipo de vivienda que podríamos definir como "estándar", encontramos otros tipos minoritarios que es preciso mencionar para trazar un panorama completo de la estructura doméstica santanera.

En uno de los extremos podemos encontrar viviendas más pequeñas y sencillas, presumiblemente más antiguas o menos remodeladas por sus propietarios. Las encontraremos especialmente en el cercano núcleo de *La Presa*. Son viviendas más oscuras,

<sup>7</sup> Para soportar el paso de animales, como burros, que se guardan en el patio.

sin patio, y en las que el eje simétrico que constituye el pasillo se quiebra, reservando de miradas curiosas las estancias más íntimas. Sus paramentos son, a simple vista, más toscos que los de las viviendas estándar, y sus techos más bajos aún aparecen “fechados”<sup>8</sup> con *teja vana*. El centro simbólico del espacio doméstico aquí es la sala en que se sitúa la chimenea, auténtico corazón de la vida doméstica y situada en el segundo cuerpo de la vivienda. A las visitas se las suele recibir en la primera estancia después de atravesar la puerta, la más iluminada durante el día. Finalmente las habitaciones, que en las casas más comunes se estructuran a ambos lados del pasillo desde el primer cuerpo de la casa, se sitúan aquí al fondo de la misma, lejos de la fachada principal.

En el otro extremo del espectro social, encontraremos viviendas de porte más noble, de dos plantas habitables, presentando un balcón en la segunda. El salón de chimenea, como ámbito de ostentación social, se dilata en éstas hasta ocupar buena parte de la primera planta, y dar paso casi directamente a un patio que se configura también como un elemento decorativo. Aquí aparece claramente la distinción entre el patio y el corral. El primero se define como lugar de esparcimiento y punto de luz interior de la vivienda. El segundo se configura como espacio económico en el que se sitúan cochineras, corrales para gallinas, establos para animales de carga<sup>9</sup>, algún árbol frutal e incluso pequeños huertos para tubérculos. El pasillo se desplaza, pues estas viviendas suelen contar con dos entradas. La principal es una de ellas, mientras que la segunda, que habríamos podido denominar “de carruajes” o “de servicio”, da acceso directamente al corral y sirve de punto de paso para animales de carga.

Las calles presentan el clásico empedrado de las poblaciones serranas. El viario aparece estructurado en torno a ciertas calles que, durante las fiestas, se constituyen en vía procesional, una extensión de la iglesia y la plaza que en estas ocasiones especiales parece dilatarse y contraerse transformando lo que normalmente es espacio público y profano en espacio festivo y sacro. La carretera que une Santa Ana con Alájar y que termina en Aracena define también otro eje, éste más reciente, de la estructura urbana de Santa Ana la Real a la que de hecho impone un límite hacia el norte. La proximidad de las sierras y la situación de Santa Ana en un estrecho valle, en el que vierten aguas las cumbres cercanas y que permiten la existencia de pequeños pero fértiles huertos son factores adicionales que ayudan a entender la estructura urbana de la población.

Las fiestas son tal vez el último elemento al que deberemos hacer aquí alguna referencia. Marcan un ciclo a lo largo de todo el año que podemos relacionar directamente, como por otra parte es común, con los ciclos económicos propios de la población. Desde la matanza del cerdo a la matanza de la piedra, desde el Tosanto hasta el día de Santa Ana, los espacios y los tiempos de la comunidad santanera se tiñen con matices alternos, ora de lo cotidiano, ora de lo festivo. Todas estas manifestaciones abarcan tanto lo privado, parcial o anecdótico como los aspectos más comunes y compartidos. Y encontraremos que estudiados en su conjunto, situados en su adecuado contexto

<sup>8</sup> Expresión empleada en Santa Ana para referirse al cerramiento de los techos.

<sup>9</sup> El burro ha sido la bestia de carga más utilizada en Santa Ana la Real, tanto para labores del campo como para el transporte y el comercio.



cronoespacial revelan unas características propias y particulares, unas estructuras concretas de ordenación de la vida, del tiempo y del espacio, conformando una identidad particular que tiene también mucho de común con su entorno social. Como tal, el ciclo festivo nos ofrece una visión amplia de la mentalidad y las costumbres de la población. Conviene no obstante tener muy presente que no es el único elemento que conforma esta mentalidad y tiene influencia sobre él. Sencillamente hemos preferido hacer aquí un énfasis especial en él.

La fiesta más señalada se dedica a la patrona, de la que la población toma su nombre. Se celebra durante tres días, siendo el último de ellos el propio día de Santa Ana. El primer día está dedicado al “Toro de Santa Ana” o “Toro del Voto”, una corrida dedicada a la Santa y con la que se hace honor a una promesa<sup>10</sup> efectuada durante el siglo XIX<sup>11</sup>. El día de Santiago, el segundo día de fiestas, así como el día de Santa Ana, se dedica fundamentalmente a los actos sacros. Las misas y procesiones dominan el horario festivo, pero también hay sitio en él para el baile, celebrado a las puertas de la propia iglesia cada atardecer. El día de Santiago se distingue además por ser el día señalado para celebrar la reunión de los vecinos de la población. La intención es repasar las cuentas de la organización de la fiesta del “Toro del Voto”, cuyos gastos los asume cada año una comisión de cuatro “diputados del toro”. Pero es también un momento idóneo para airear las disputas, desacuerdos o polémicas existentes en el seno de la comunidad.

La fiesta ha ido adquiriendo con el paso del tiempo matices diversos. Si en un principio permitía renovar los lazos que identifican al pueblo con su patrona, ahora la fiesta permite también a la comunidad de los “hijos del pueblo” sostener y mantener su cohesión interna. El fenómeno de la emigración dispersó a muchos santaneros por toda la geografía nacional, e incluso europea. Muchos de ellos retornaron a lo largo de los años 80. Pero otros muchos permanecieron en sus lugares de acogida y formaron allí familia. Ellos y sus descendientes –muchos de aquellos emigrantes tienen ya nietos- se siguen sintiendo santaneros y escenifican todos los años ese vínculo acudiendo a las fiestas más señaladas.

Otras festividades particulares y colectivas jalonan el año. El calendario colectivo es especialmente intenso entre la Semana Santa y el Otoño, donde podremos encontrar en el Tosanto ese “tiempo liminal” que marca el final del ciclo. El calendario particular es mucho más flexible en su temporalidad, pero también muy concreto en sus motivaciones. Además de los “ritos de paso” vitales (bautismo, matrimonio y muerte por citar sólo algunos) encontraremos también otros momentos para lo festivo, o si se quiere para lo extraordinario, como la matanza del cerdo o la antes mencionada matanza de la piedra, a la que enseguida nos referiremos. Hay que decir que desde luego estas

<sup>10</sup> En palabras de nuestros informantes, la promesa consistió en “echarle un toro a la santa todos los años si no entraba el cólera en Santa Ana”

<sup>11</sup> La fecha exacta de la promesa es objeto de discusión. La tradición recogida por Martín Pozas (1953) lo data en 1834. No obstante, Muñiz González (2001). El texto del Voto a la Patrona Santa Ana en el contexto histórico y religioso del siglo XIX. Texto inédito) señala la fecha de 1854.

manifestaciones particulares de lo festivo tienen un matiz también comunitario sobre el que conviene reflexionar. En todos los casos nos encontramos ante fiestas celebradas no ya en familia, sino en el seno de secciones<sup>12</sup> de la comunidad que incluyen a vecinos, amistades y parientes más o menos colaterales, además del propio grupo familiar. Por otro lado, también podrían definirse como fiestas comunitarias de “temporalidad diferida”, en el sentido de que en buena medida toda la comunidad acaba participando de una u otra forma en alguno de estos ritos celebrado por algún conocido, pariente o ellos mismos. Tarde o temprano todos acabamos siendo invitados a una boda o un bautizo. Y nuestra participación en ella expresa tanto nuestra relación de pertenencia a un sistema comunitario como nuestra presencia en las fiestas patronales.

Despejaremos una última incógnita antes de pasar de lleno a reflexiones más genéricas, y de paso aprovecharemos para cerrar este apartado con el mismo tema con el que lo iniciamos: los hornos de cal. Efectivamente, y no es simple casualidad, el periodo de máxima actividad de los hornos coincidió en el pasado con el periodo de mayor intensidad de las fiestas colectivas propiamente dichas. La cocción de una hornada era un momento importante en la vida económica de una familia, y aquellas familias que se dedicaban a ello (que desde luego no eran todas) cocían al menos una o dos hornadas al año. Hemos encontrado ciertas analogías entre este momento particular y el de la matanza del cerdo que nos han llevado a calificar de “matanza de la piedra” la cocción de la cal en los hornos. Como en el caso de aquella, la de la piedra es tanto una ocasión festiva como un momento para el trabajo. En ambos casos nos encontramos ante una interesante manifestación de los vínculos establecidos entre los miembros de la comunidad, en razón de vecindad, parentesco o amistad, manifestación que en ambos casos señala en un mismo sentido. La breve descripción de algunos elementos más concretos permitirá situar en sus justos términos la comparación.

La matanza del cerdo, celebrada por lo general en enero, comienza cuando una familia, que ha criado y engordado un cerdo, decide que ha llegado el momento de proceder a su matanza. El cerdo como tal pertenece a esta familia, entendida en su sentido más estricto como aquellos que habitan en una misma casa. En algunos casos, este cerdo ha sido criado en el terreno de algún convecino, que a cambio tendrá ciertos derechos sobre la carne del animal. Por otro lado, el proceso de matanza implica una serie de operaciones (la muerte del animal, su sangrado, despiece, preparación de embutidos,...) que desborda la capacidad de trabajo de una familia. Se invita pues a vecinos y familiares, que a cambio de participar en el proceso obtendrán una parte de los beneficios obtenidos en forma de carne, de consumo inmediato o diferido, según el caso. Todo el proceso se tiñe inevitablemente de un tono festivo.

La cocción de la cal es también el resultado de un proceso que ocupa todo un año. Cronológicamente ocupa una posición diametralmente opuesta al de la matanza del cerdo, pues se celebra entre finales de la primavera y el verano. Como en este caso, la familia debe ocuparse de “engordar” la hornada acumulando piedra y material combus-

<sup>12</sup> No nos referimos aquí a ningún tipo de fragmentación formal o institucionalizada de la comunidad

tible en grandes cantidades. Llegado el momento, de nuevo nos encontramos con que el trabajo que hay que atender es excesivo para la familia que es dueña de la hornada<sup>13</sup>. De nuevo amigos, vecinos y parientes acuden y participan en la matanza de la cal, y de nuevo vemos mezclados la fiesta y el trabajo en la celebración de la “olla del horno”, una comida ofrecida por la familia dueña de la hornada a aquellos que trabajan en el horno. Estos tienen también derecho, en función del grado de participación, a una parte de los beneficios, esta vez en metálico, de la “horná”.

La de la “olla del horno” no es, desde luego, una fiesta comunitaria. Tampoco lo es la matanza del cerdo. En ninguno de los casos podremos decir que sea cierto que toda la comunidad participe del rito, ni siquiera aceptando la definición de “rito comunitario de temporalidad diferida”. Pero en ambos casos estos ritos manifiestan estructuras profundas y significativas más allá de su repercusión cuantitativa. En ambos casos nos encontramos ante dos tradiciones, dos elementos propios del patrimonio comunitario, definidos como símbolos portadores de ciertos valores. Como todo símbolo, se articulan en un sistema en el seno del cual, como el lexema en el lenguaje, adquieren su pleno significado. Es necesario estudiar y reflexionar sobre el patrimonio en este sentido, penetrar más allá de sus manifestaciones más evidentes, precisamente a través de la observación de estas mismas manifestaciones.

### 3. ESPACIO Y TIEMPO PARA UNA RELECTURA HOLÍSTICA DEL PATRIMONIO

Si un árbol en una plaza no es sólo una planta, sino un símbolo que da cohesión a una comunidad, entonces estamos otorgando una dimensión constructa a la realidad que nos rodea (Almudena Hernando, 2002), dotándola de significado, edificando los mundos perceptivos que interponemos entre nosotros y ellos, y entre el *ego* cultural y el caos vacío de sentido del mundo. Encontramos pautas ocultas que guían los comportamientos de unos con respecto a otros. Y uno de los objetivos del antropólogo observador es desentrañarlos. Desentrañarlos, por ejemplo, en el estudio de la construcción cultural de los espacios y de las pautas que rigen en cada sociedad la cinestesia; o en la liturgia que rige la ordenación de los tiempos de lo cotidiano y de los ritos de paso de la vida.

Edward Hall nos advierte tanto en *La dimensión oculta* (1973) como en *El lenguaje silencioso* (1989) de la presencia de tales pautas culturales ocultas, que se expresan en general en los actos de comunicación y que tienen su raíz en las distintas formas de percepción. Más que tratar las diferencias existentes en lo que el lingüista Chomski llaman “la gramática profunda de las lenguas”, el antropólogo E. Hall lo que pretende es poner de relieve los diferentes “mundos perceptivos” (Hall, 1973: 16 y ss.) o las distintas formas de construcción de la realidad de las culturas humanas tomando como punto de partida la comunicación en su sentido más amplio (gestos, palabras, olores, sabores, tacto, calor, relaciones de espacio y tiempo, etc. ....).

La gramática profunda que rige la sintaxis de este lenguaje sin palabras crea un lazo sutil que comparten todos los miembros de una comunidad. En la medida en

<sup>13</sup> Ser dueño de la hornada no implica necesariamente ser el propietario del horno.

que los universos perceptivos de dos comunidades se expresan en distintas pautas de comportamiento, códigos éticos o modismos lingüísticos, se hacen perceptibles para quienes los experimentan. Y en la constatación y reafirmación de la diferencia con “los otros”, de las normas que rigen en definitiva la construcción colectiva de la realidad, se sustenta la conciencia de la propia identidad.

La Antropología se ha marcado como uno de sus objetivos capitales el redescubrimiento de las formas de percepción y de las realidades construidas. En primer lugar, porque el antropólogo no puede desempeñar con fidelidad su papel de “traductor de culturas” sin penetrar en su lógica interna. En segundo lugar, porque tanto la búsqueda de universales susceptibles de comparación como de las raíces de la expresión de la diferencia deben buscarse en este nivel. Y en tercer lugar, porque en la medida en que seamos capaces de comprender a quienes nos son por completo ajenos, seremos capaces de entender mejor a aquellos con quienes convivimos en nuestra propia casa.

Espacio y tiempo son las dos dimensiones fundamentales que orientan al individuo y la comunidad en sus relaciones con el mundo que le rodea. El cómo en cada cultura concreta se opere sobre el espacio y el tiempo no es algo que nos interese aquí, pero sí podemos señalar que es un afán universal del ser humano el de “domesticar” estas dos dimensiones, hacerlas comprensibles y manejables en su propia escala. Nuestro propósito en las próximas páginas será revisar los aspectos descritos sucintamente en las páginas anteriores en función de la necesaria recontextualización cronoespacial o “cronotópica” que proponemos para el estudio concreto del patrimonio en tanto que fenómeno cultural y, por lo tanto, sujeto a los afanes expuestos en estas líneas.

#### 4. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL ESPACIO

Comencemos considerando el estudio de la casa en tanto que espacio cerrado para, pasar más tarde a considerar su posición en las relaciones espaciales dentro de la comunidad. Recordemos que podemos distinguir en las viviendas dos espacios estructurantes, dos ámbitos que articulan en torno de sí la vida doméstica cotidiana. Por un lado, el pasillo, que como hemos visto en las residencias humildes es poco más que una senda imaginaria que nos lleva de puerta en puerta hacia la intimidad más profunda de la vivienda. Por otro lado, el patio o corral, continuación natural del pasillo en la parte posterior de la casa, ocasionalmente techado en parte para proteger herramientas y leña de la lluvia.

Hemos mencionado también que hacia el interior, el pasillo se distribuye en varios cuerpos según se avanza hacia su interior. De esta manera, lo primero que se ve al entrar desde el exterior es, al fondo, la puerta que da al patio de la casa. Éste suele ser, por lo demás, el único punto de entrada de luz de la vivienda aparte de la propia puerta de entrada y las ventanas del primer cuerpo de habitaciones. Su situación, reflejo simétrico de la puerta de entrada, está dispuesta de tal manera que constituye un auténtico punto de fuga para la mirada del visitante

Sin embargo, no hemos de limitar el análisis del entorno doméstico exclusivamente a la vivienda. Como ocurre en los casos estudiados por Carloni Franca (1987, 1988, 1990) y Sánchez Pérez (1990) los límites de la casa se difuminan hacia el exterior y

se contraen en función del momento, los agentes o las acciones realizadas. La casa en la sierra no ha sido sólo lugar donde se vive, sino lugar donde se trabaja, fuente de recursos adicional para la familia y el lugar donde se establecen las relaciones con los vecinos. Esta especial característica nos obliga a mirar más allá de los portones dobles de madera o las más modernas puertas de metal y cristal, hacia las calles del pueblo y las huertas cercanas.

Si desde cierto punto de vista el pueblo puede considerarse como una proyección de la vivienda al exterior, entonces también las inmediaciones del pueblo pueden verse como una prolongación del entorno doméstico. No sólo, puesto que la calle, como tal, o las huertas del entorno del pueblo, son espacios claramente diferenciados. Pero por claramente diferenciados no habremos de interpretar “segregados”. En este sentido, la constatación de la ausencia de separación firme entre lo doméstico y lo común (Carloni Franca, 1987), entre lo que es del dominio de lo íntimo y lo que es propio del dominio público, ha servido a varios autores para poner de relieve la ausencia de “intimidad” de la vida serrana (Moreno Alonso, 1979: 193-199). Sin embargo, creemos que la interpretación de la cuestión y su enfoque debe ir por derroteros muy distintos. En primer lugar puede ser cierto que esta tendencia hacia la “tradición” justifique el que se dé una menor importancia al discurso personal e individual de la intimidad y, por contraposición, más al de comunidad. Pero más que el que se le dé una menor importancia, lo que parece es que se enfoca de forma distinta. Contemplando, por ejemplo, la distribución del modelo de casa serrana que hemos esbozado se podría argumentar que la posición hacia el exterior, con ventanas dando a la calle, del dormitorio matrimonial parecen ser un reflejo de tal ausencia de intimidad, al exponer más la vida conyugal a la capacidad sancionadora de la comunidad, el famoso “qué dirán”. Así mismo, el hecho de que el visitante deba, para acceder al salón o salita, pasar antes por las puertas de los dormitorios de la familia parece apoyar esta tesis. La puerta siempre abierta durante el día es otro indicio que puede apuntar en tal dirección.

Pero estas afirmaciones deben matizarse. Resulta evidente para cualquiera que entre en una casa así dispuesta que lo primero que se ve al entrar es la salita situada al fondo, o el salón de chimenea con toda su carga simbólica, y la puerta del patio. Por otro lado, las habitaciones laterales quedan demasiado apartadas de esta principal línea de simetría y, por tanto, del foco central de atención del visitante, protegiendo así la intimidad de la familia. De la misma forma, la posición exterior del dormitorio matrimonial permite a éste tener un mayor control sobre lo que ocurre en las puertas y las ventanas exteriores de la vivienda, puntos habituales de encuentro de los novios.

Tampoco es cuestión de convertir este tipo de vivienda en un paradigma de la defensa de la intimidad familiar. Nada parecido. Pero la negación de un extremo no implica la confirmación del otro. Las conclusiones que sobre la intimidad personal y familiar podamos sacar de la disposición de las estancias en el interior de la vivienda tendrán que estar necesariamente relacionadas con el poder sancionador de la comunidad. En tanto que la casa es un punto de encuentro social, es también un escaparate de la posición de una familia en el seno de la comunidad y de sus obligaciones en función de su prosperidad. Esta función de “escaparate” puede extenderse a otros

ámbitos de la vida cotidiana. Una casa ordenada es el escaparate de una familia ordenada, que vive de acuerdo con las costumbres, o más bien, de acuerdo con los cánones sociales. Sin embargo, no se nos debe escapar que si bien es cierto que un escaparate tiene como función fundamental “enseñar”, también tiene como función secundaria ocultar aquello que no se enseña.

En el pasillo que estructura la casa encontramos muchas de las peculiaridades y muchos de los matices que enriquecen la interacción entre el individuo y la comunidad en Santa Ana la Real. Ya hemos mencionado cómo el pasillo actúa de cauce conductor de miradas hacia el patio. Su luz irradia hacia el interior inundando la fresca semipenumbra en que dormitan su siesta las estancias interiores de la casa serrana. El suelo empedrado de los pasillos, trazando a veces complejos y caprichosos dibujos de pauta geométrica, nos advierte de que nos encontramos ante un espacio clara y sutilmente diferenciado, a la vez, del enlosado suelo de las estancias a las que da acceso. Su función evidente de punto de paso, no sólo de personas sino de animales y cargas de mercancía, oculta un simbolismo que a ojos del extraño avezado se configura como especialmente revelador. Con su basto suelo de piedra toscamente ornamentado el pasillo se constituye como una auténtica prolongación de la calle, del espacio vecinal por excelencia, al que se comunica a través de la puerta siempre abierta. Proyección del espacio público en el doméstico, o tal vez proyección del espacio doméstico en el público, el pasillo nos conduce al final de la iluminación del patio interior a la iluminación de la vida pública, conectando los dos extremos, diferentes pero no reñidos, opuestos en una danza sutil de complementos.

##### 5. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TIEMPO

Más allá del significado latente en la disposición de cada espacio concreto, hay que admitir que el significado del mismo varía en función del momento, los agentes y las acciones que éstos desarrollan. La segregación de espacios por género y edad es la primera a la que tal vez haya que atender, y ha sido estudiada con gran acierto por Sánchez Pérez (1990), así como por Carloni Franca (1987, 1988, 1990). En parte, las observaciones realizadas en Santa Ana la Real permiten confirmar el modelo de distribución espacio-temporal dinámico señalado por el autor del estudio sobre Casarabonela. La fluctuación temporal influye sobre el significado de los espacios en función de la situación de los marcos de referencia de tal manera que un mismo lugar puede adquirir connotaciones completamente opuestas en momentos del día distintos, ya sea a través de variaciones ordinarias o a través de rituales extraordinarios. Las mañanas convertían el pueblo en un espacio femenino<sup>14</sup> prolongado a partir del espacio doméstico, mientras que los hombres acudían a los huertos a trabajar. Así, por la mañana las calles se llenan de mujeres que van a la compra, visitan a sus vecinas... Hacia la tarde este espacio se contrae hacia el interior de la casa. La calle se convierte en un espacio predominantemente masculino. Muchos de los mayores se reúnen en la plaza y allí charlan y ven pasar el tiempo y a la gente. Otros puntos de encuentro

<sup>14</sup> Sobre los espacios femeninos, Carloni Franca (1987 y 1990)

son los bares. Encontramos dos en Santa Ana, claramente diferenciados en cuanto a su clientela por lo que se ha podido observar. En uno de ellos se juegan eternas partidas al “mus subastado” entre los más veteranos. En el otro, se reúnen los adultos más jóvenes de la comunidad para bromear y hablar entre amigos. Mientras, los más pequeños juegan en la plaza, auténtico corazón de la vida comunitaria, bajo la vigilancia de los mayores allí reunidos. Este tiempo cotidiano, que se destila apacible o agitado según la ocasión, es el tiempo que marca el ejercicio de los oficios, las actividades domésticas y las relaciones con los demás.

Junto a esta dimensión cotidiana de la ordenación de lo temporal, que configura los días con un fluir propio de las mareas, encontramos también otros tiempos que conviven y que se articulan entre sí. En primer lugar, el tiempo de lo comunitario, marcado por el ritmo anual de las fiestas y los ciclos económicos. En segundo lugar, el tiempo mítico, el de la memoria y la reconstrucción histórica de un pasado sentido como lejano una vez traspasada la línea fronteriza de la segunda generación de nuestros mayores, la de los abuelos, que es cuando el antecesor se convierte en ancestro. Estos tres tiempos articulados conforman una red de significados a la que conviene prestar atención.

Nos centraremos ahora brevemente en la caracterización del tiempo de lo comunitario. El pulso de la comunidad viene, efectivamente, marcado por los ritos y fiestas y por los ciclos económicos, y en general no podremos estudiar un aspecto sin referirnos también al otro. Como consideración genérica, podemos establecer que el calendario festivo se vuelve más intenso, concentra más su carga simbólica, precisamente cuando la comunidad puede permitírselo, en momentos en los que los huertos ofrecen sus frutos con más abundancia, el buen tiempo facilita el comercio y el contacto con las comunidades vecinas, y los hornos de cal funcionan a pleno rendimiento. La llegada del buen tiempo, que permitía que todos estos factores coincidieran (significativamente en el caso de la actividad hornera) marca el fin de un ciclo económico y el comienzo del siguiente.

Así, la actividad festiva en Santa Ana se torna más intensa, no sólo en lo extraordinario, sino también en lo cotidiano y ordinario, en el momento de mayor desahogo económico, en el verano, coincidiendo especialmente con el cierre del ciclo precedente y el inicio del nuevo ciclo. Desde el final de la Semana Santa hasta el día del “Tosanto” los meses y las semanas nos vienen enguirnaldadas de fiestas y celebraciones, privadas o públicas, en las que se expresa y se renueva la identidad propia del santanero. El trabajo en el horno, de hecho, contribuye junto con otros factores al nacimiento del nuevo ciclo. En la combinación de elementos que inauguran el nuevo periodo, el horno es sin duda tan sólo uno más, pero uno especialmente significativo.

Así las cosas, es la Semana Santa, y especialmente la procesión de la imagen de Santa Ana entre otras por las calles del pueblo, la fiesta que anuncia el comienzo de un periodo de holgura. Para el momento en el que se celebre el día del Corpus, por propio peso una de las fiestas más señaladas en el calendario del pueblo el inicio del nuevo ciclo ya ha comenzado a producirse. Ya se han encendido los primeros hornos, cuya promesa de prosperidad para las familias implicadas se celebra en sus mismas

puertas, mientras aún los jornaleros siguen añadiendo más leña al fuego, con la “olla del horno”. En el Corpus, aún un poco pronto para que el ambiente alcance su punto culminante, se celebra verdaderamente en comunidad el nacimiento de la nueva vida. Pero el Corpus es algo más. El pueblo se engalana como si de su fiesta mayor se tratara, pero en el fondo se trata más de un ensayo general de lo que está por venir que de la Fiesta Grande en sí.

Es la fiesta de Santa Ana o de “El toro de Santa Ana” la que se espera con más ansia a lo largo de todo el año, y la que sin duda suscita en torno de sí el mayor número de manifestaciones simbólicas relevantes. A finales de Julio el ambiente del pueblo se ha caldeado ya con la constatación en la realidad cotidiana de la presencia del nuevo ciclo. En la preparación de la fiesta se han empeñado todos los vecinos a lo largo del año. Los diputados y el mayordomo<sup>15</sup> se han encargado de organizar una parte del festejo y de comprar el toro, que traen de Aracena acompañados de un cortejo de acompañantes. El Ayuntamiento, también deseoso de figurar, organiza su parte, y la Hermandad de Santa Ana también, todos ellos participando en una suerte de desencuentro ordenado.

Otras fiestas terminan de dibujar, sin embargo, el panorama de Santa Ana. Podría decirse que el periodo del año de más intensa actividad en este sentido se cierra, o se cerraba en tiempos, con la tradición del “Tosanto”, o el Día de Difuntos. Nos metemos ya, como podemos ver, en los gélidos comienzos del invierno, que, en la Sierra al menos, anuncian tiempo inestable, más bien desagradable. La tradición, perdida hace tiempo, dictaba que ese día las campanas de la iglesia parroquial tocasen durante toda la jornada, turnándose en tal labor los monaguillos de la parroquia. Como quiera que tal actividad prolongada durante todo el día y la noche suponía un importante desgaste, los monaguillos recorrían el pueblo para “pedir el tosanto”, aportando cada vecino algo de su propia despensa -frutos secos o fruta, pan, etc.- con lo que los monaguillos reponían fuerzas a lo largo del día. Tal costumbre se ha recuperado recientemente con la celebración de un almuerzo público en la plaza del pueblo en el que participan todos los vecinos de Santa Ana, cuya fecha concreta no parece coincidir exactamente con la del “Tosanto” -de hecho varía de un año a otro- aunque el carácter conmemorativo del nuevo rito con respecto al antiguo se hace explícita en los comentarios de los habitantes.

Entrado el invierno, la situación de Santa Ana, desde luego, cambia. No en lo relativo al trabajo, que sigue exigiendo de los vecinos una atención y dedicación constantes, pero sí en cuanto a los rendimientos que ese trabajo aporta. En efecto, el invierno es el momento del trabajo ingrato, que se hace no tanto por el beneficio inmediato como por la promesa de lo que habrá de venir en verano. El santanero se endeuda, y consume en este periodo del año las reservas de dinero y productos acumulados durante el periodo anterior.

<sup>15</sup> La institución de la mayordomía ha perdido su antiguo lustre en la población. No obstante, la tradición se ha recuperado recientemente, y en los dos últimos años se ha nombrado un mayordomo, si bien sus funciones e importancia no se corresponde con las que tenía en sus mejores tiempos.



La escasez a la que los vecinos se ven sometidos tal vez permita explicar en parte la naturaleza de la fiesta invernal por antonomasia, la de la matanza. Como ya hemos mencionado, es una fiesta de trabajo, un momento en el que se celebra el tener algo que hacer y el hecho de que el producto del trabajo que se efectúa en el momento de la celebración tendrá un efecto inmediato sobre la economía de la familia. De la fiesta participan incluso los vecinos más próximos, especialmente aquellos que no habían podido costear la cría de un cochino ese año, y durante su celebración se consume y se consumía parte de la carne del animal, preparada en caldereta o de cualquier otra forma.

Queda aún por analizar el tercero de los “sustratos” temporales de la comunidad, el tiempo de la construcción histórica y de la construcción mítica. En lo referente a este último aspecto, podemos identificar en Santa Ana la Real la presencia de, al menos, tres generaciones o estratos de mitos de origen -sin perjuicio de que se pueda en el futuro precisar mejor su definición o ampliar su número- que pueden ser atribuidos a su vez a tres momentos concretos de la evolución de la historia identitaria de la comunidad: los mitos genuinamente fundacionales, los de los primeros habitantes y los de la vinculación de la población con su patrona, Santa Ana; los mitos relativos a la posesión y explotación de los bienes comunales; y los mitos que, cada vez más desde el presente, miran hacia el pasado más reciente y pujante de la población, el de los años 40 a 60, con su apogeo de la producción calera y de la comunidad de identidades múltiples como el periodo que constituye y consolida la actual idiosincrasia de la población, fuente última en la que hay que basarse para establecer cómo ha de ser la “tradicición”.

La enumeración sucesiva de estas tres grandes generaciones de mitos viene asociada con tres observaciones fundamentales: Que cada una de ellas, consideradas de forma aislada, conforma a su vez un conjunto diverso pleno de significados, relevantes en todos sus matices sólo a los ojos de aquellos que los construyen, capaces de dotar de sentido a la realidad del momento histórico que los produce y los mantiene vigentes; Que cada una de las generaciones citadas se construye sobre la anterior de manera que matiza, modifica o en ocasiones llega a invertir su sentido original; Que el mito de origen, en tanto que expresión de una construcción social de la realidad, no conforma por sí mismo la mentalidad identitaria, sino que es un elemento más constituyente de dicho conjunto. Su función es tanto la justificación de unas tradiciones mantenidas o de los cambios introducidos en ellas como el señalar el estado social y cultural ideal en el que la comunidad encuentra las mejores condiciones para su pleno desarrollo, ya sea situándolo de forma predominante en un pasado remoto, como ocurre en éste caso en concreto, o en un futuro próximo, cómo es norma común de las sociedades occidentales consideradas en su conjunto. Así, la expresión más acabada de la Santa Ana solidaria, de la comunidad integrada y que convive perfectamente adaptada a su entorno, y que alcanza su máximo grado de cohesión, se sitúa, desde la perspectiva del presente, en los años 40 a 60. Sus fiestas, sus padecimientos y sus comodidades, sus pequeños y sencillos placeres, el modelo de relaciones vecinales que define, el concepto mismo del “pan con sangre”, lección extraída con esfuerzo del trabajo diario en los

hornos y aplicable al resto de las actividades... Todo ello es contemplado desde el día de hoy con una cierta aura de nostalgia por aquello que se fue y que se sabe que no volverá, señalando un “mito de origen” de pasado. Una “Edad de Oro” cuya añorada sencillez se construye, desde el presente, de la misma manera que se contempla la cándida inocencia de una fotografía en sepia. Es a este periodo al que se refieren los informantes cuando nos relatan los accidentes de los hornos y la asistencia prestada a los accidentados, al que se remiten cuando se habla del modelo de cortejo, de cómo deben ser las fiestas y de las tradiciones perdidas que hacen de la infancia del que habla en el presente un entorno conocido y familiar.

La vocación del pueblo por Santa Ana y la constitución de su parroquia a través de la construcción de su Iglesia son dos mitos relacionados en la tradición oral del pueblo que ilustran perfectamente lo que pretendemos explicar aquí. En el primer caso, los vecinos de Santa Ana cuentan cómo los servicios religiosos del lugar venían realizándose en una ermita dependiente de la Iglesia de San Martín de Almonaster. Con el tiempo, la independencia y el incremento del número de vecinos éstos reclamaron la construcción de una iglesia que albergase los servicios religiosos. Falto de fondos para financiar la construcción el arzobispado sevillano, los santaneros relatan con un cierto deje de orgullo como la iglesia fue construida por el pueblo, aportando cada cual lo que tenía. Aquellos que tenían hornos de cal, lo aportaron como material de construcción, en tanto otros colaboraban aportando madera o trabajando en la edificación. La iglesia, datada en 1788 (Carrero Carrero, 1995: 1121) se convirtió en el eje urbano en torno al cual crecería el Valle de Santa Ana, que poco a poco se convertía en el más poblado de los núcleos que componían la villa y, a su vez, aglutinante de devociones y generador de conciencia identitaria. El papel de esta devoción como generadora de identidad y conciencia de pertenencia colectiva se vería reforzada a lo largo del siglo XIX.

De forma paralela, y no mucho después en cualquier caso de los acontecimientos relatados en las líneas precedentes, la adscripción a Santa Ana se reforzó con la incorporación de su imagen a través de su usurpación, por mandato divino, al municipio de Almonaster. Se cuenta en este sentido como la Iglesia de S. Martín de Almonaster había encargado una imagen de Santa Ana en Sevilla. En su viaje en carro desde Sevilla la imagen debía pasar por La Presa, El Valle de Santa Ana y Fuente del Oro. En la época en la que el paso se produjo, nos relatan los vecinos que se producían intensas lluvias en la sierra. Justo al salir del pueblo de El Valle, y en medio de una lluvia torrencial, los bueyes y el carro que portaba la imagen se hundieron en el barro al término de una bajada. Prestos siempre a ayudar, los vecinos del lugar, que a la sazón presenciaban el paso de la imagen, acudieron a ayudar a desatascar los bueyes. Por tres veces desatascaron el tiro y tres veces se hundió de nuevo éste en el barro, incapaces los animales de continuar su avance en el lodazal en que se había transformado el camino. Hombres de fe, los santaneros interpretaron aquello como señal de la voluntad de la santa de permanecer en el pueblo. Para confirmar aquello, cuando quisieron sacar los bueyes del barro para conducir la imagen a la Iglesia Parroquial,

estos lograron escapar sin mayores problemas de la trampa de barro en que habían caído, dar la vuelta y dirigirse a su nuevo destino.

Independientemente de la completa exactitud de los dos relatos medio novelados en las líneas anteriores, éstos nos aportan información muy rica. En primer lugar, se trata de una información oral interesante sobre la tradición de la actividad calera en el municipio, que además se vincula de forma indisoluble y bastante evidente con otro de los fundamentos simbólicos de la comunidad, la vocación de Santa Ana, y su expresión formal, la construcción de la Iglesia de Santa Ana. Pero más lejos aún, nos informa sobre la percepción de los santaneros de su propio carácter y su pasado. En segundo lugar, es significativa la presencia de los vecinos de Santa Ana como un agente colectivo y anónimo, sin especificación, actuando a una en pos de un objetivo común en las dos historias referidas. El patrón que refleja el relato de la llegada de la imagen de Santa Ana al pueblo no es ajeno al de otros relatos de “hallazgos de santos” propios de otras comunidades rurales (Velasco Maíllo, 1989) en tanto que son expresión de una vinculación cuyo origen es presentado como un acontecimiento excepcional. Sin embargo, sí hay algunos aspectos que se salen de las pautas usuales. En primer lugar, no es el relato de un “hallazgo” en el sentido estricto del término, sino más bien el de una usurpación por una comunidad con respecto a otra de la que es rival declarada -y no olvidemos que, pese a todo, el párroco que sirve ambas iglesias era y sigue siendo el mismo. En segundo lugar, no aparece un “inventor” de la historia, un personaje que es miembro marginal de la comunidad con la que se expresa la vinculación y que, por tanto, está a salvo de las sospechas de tener interés en el sancionamiento de la “invención” misma del hallazgo.

Junto con la constatación de la presencia de un agente colectivo que sigue pautas de actuación relativamente cohesionadas, nos encontramos con una caracterización de éste más o menos explícita en los relatos expresados: capacidad de trabajo y generosidad, firmeza de propósitos, honradez y bonhomía y un estricto sentido de la fe y la devoción aparecen vinculados a la actuación de los santaneros en cada uno de los problemas que en los relatos se le plantean. Toda esta amalgama de actitudes y sentimientos que se manifiestan a través de la tradición oral y que remiten a un origen y conformación mítica de la comunidad se ven además reforzados por la conciencia de la procedencia de una línea de ascendencia común, compartida en mayor o menor medida por todos los habitantes. Tal línea de sangre se refiere, más significativamente aún, a los primeros pobladores del lugar de El Valle, en unos momentos en que el mayor núcleo habitado de la zona se encontraba algo más hacia el Este, más cerca del cauce de la Rivera de Joyarancón -o Rivera de Santa Ana- y de la pequeña zona regable cercana a esta. Se trata de los Martín del Valle, apellido que toman del lugar que habitan y que mantienen, inopinadamente, a lo largo de prácticamente un siglo, hasta finales del siglo XIX o principios del siglo XX. Una de sus líneas de descendencia reconocida en el pueblo es la de los Pardo, los “Barriga” como se les conoce popularmente, antaño miembros notables de la comunidad y poseedores de la amplia casa en las cercanías de la plaza a la que nos hemos referido con frecuencia. Actualmente incluso esta rama ha desaparecido, dispersados algunos de sus componentes por la

emigración. La casa, dividida y vendida en parte, aún conserva en buena medida el esplendor de sus patios y la solidez de su fachada.

## 6. CONCLUSIONES

La generación y sostenimiento de una identidad colectiva se definen, pues, como un proceso continuo de creación y recreación. Una reinención constante del lugar que una sociedad ocupa en su entorno y que, en definitiva, parte de una continua interpretación de la realidad que ese entorno conforma. El proceso en sí busca, en esencia, dotar de significados relevantes los fenómenos y las experiencias colectivas en que la comunidad se ve inmersa. La reinterpretación constante de la experiencia del paso del tiempo (la historia, el mito) y de las transformaciones y significados que operan en los espacios es una de las facetas de este proceso. Podemos decir que a través del proceso de construcción social de la historia la comunidad adquiere la capacidad de revivir y transformar su pasado, integrándolo en su presente. Un presente que es también construido y percibido, y con el cual debe encajar de forma armónica. Cuando un arqueólogo efectúa una excavación no está tratando con el pasado directamente, sino con el resultado de una serie de transformaciones -antropicas y naturales- sobre sus vestigios materiales en el presente. De la misma manera el antropólogo debe tratar con el resultado de las transformaciones que el proceso de su construcción social opera sobre la memoria colectiva en sus dimensiones temporal y espacial.

Cuando indagamos en la memoria y la tradición oral no estamos tratando con el pasado de forma directa, sino con el presente de la construcción social de la historia. Nada puede probar mejor el ejercicio de esta “arqueología cognitiva”, y al mismo tiempo explicarlo, que el hecho mismo del relato del pasado realizado por informantes diversos en momentos distintos del tiempo. Cada uno de ellos, con su propia imagen de la realidad del colectivo, contará la misma historia incidiendo en cada momento en un aspecto distinto. En definitiva, aunque la historia contada sea la misma, los temas tratados pueden no serlo del todo.

Las percepciones del espacio y del tiempo, y de la relación del individuo y la comunidad con estas dos dimensiones, ordenan y estructuran las culturas humanas. En Santa Ana la Real encontramos que su expresión más íntima no se encuentra en los aspectos más evidentemente materiales de la realidad. Las hallaremos más bien en las mentalidades colectivas de las cuales dichas “realidades materiales” son tanto manifestación como evocación y factor operante. No hay pretensión de determinismo idealista en las afirmaciones que acabamos de hacer. Pero estimamos que es preciso profundizar, en los estudios de los fenómenos culturales, y el patrimonio es uno de ellos, más allá de la mera y estricta materialidad. Creemos que la oposición clásica, reflejada en tantos artículos antropológicos y en las legislaciones sobre patrimonio antropológico al uso, entre el “patrimonio material” y el “patrimonio inmaterial” precisa ser matizada y redefinida, pues no se corresponde plenamente con las realidades con que nos hemos encontrado en nuestros estudios de campo. El patrimonio cultural corresponde, desde un punto de vista sistémico, a un código simbólico en el que las relaciones entre sus elementos sostienen significaciones que es necesario

descodificar. La materialidad es el vehículo de expresión, pero no la expresión *per se*. Y aunque habremos de admitir que la “forma” del lenguaje afecta tanto a su estructura profunda como ésta a aquélla, hemos de incidir también en la necesidad de que se estudien ambos elementos de forma conjunta para comprender la complejidad de los fenómenos culturales que provoca su interrelación. Pretendemos sencillamente incluir en nuestras consideraciones el estudio de las coordenadas espacio-temporales no ya como dimensiones euclidianas de carácter absoluto, sino como dimensiones relativas cuya realidad íntima puede encontrarse en la mentalidad colectiva. Hora es ya de que al analizar el patrimonio hablemos más de significados y menos de formas, más de valores y menos de materiales. En definitiva, más de la gente que produce que de los productos de la gente. Detrás, o precisamente a través de un edificio, de una fiesta o de una actividad económica podemos vislumbrar siempre un rostro humano. Es necesario que le prestemos voz y escuchemos qué tiene que decirnos. Seguro que podremos aprender algo nuevo. Y además estaremos contribuyendo a equilibrar la balanza.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, J. (1996): “Patrimonio etnológico e identidades”, AGUILAR (coord.) *De la construcción de la Historia a la práctica de la Antropología en España*, Federación de Antropólogos Españoles, Zaragoza, pp. 219-234.
- AGUDO TORRICO, J. (1997): “Patrimonio etnológico. Problemática en torno a su definición y objetivos”, *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico* nº 18, pp. 97-108.
- BERGER, P. L. y LUCKMAN, T. (1999): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- CARLONI FRANCA, A. (1987): “La cultura de los corrales sevillanos a través de la utilización del espacio”, CARO BAROJA, J (dir.) *Arquitectura popular en España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 559-570.
- CARLONI FRANCA, A. (1988): “Mujeres, fiesta y espacio” en *Actas del II Congreso de Folklore Andaluz*, Centro de Documentación Musical de Andalucía, Granada, pp. 127-132.
- CARLONI FRANCA, A. (1990): “Una visión femenina de un espacio andaluz”, *Publicación del Seminario de Estudios de la Mujer*, Universidad de Granada, Granada.
- CARRERO CARRERO, J. (1995): “Santa Ana la Real”, ALMONTE (coord.) *Los pueblos de Huelva*, vol. IV, Huelva Información, Huelva, pp. 1117-1132.
- ESCALERA REYES, J. (1997): “La fiesta como patrimonio”, *Boletín Andaluz de Patrimonio Histórico* nº 21, pp. 53-58.
- FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, M. (1993): “Los chorros de Joyarancón de Santa Ana la Real”, *Actas de las I Jornadas de Turismo Rural y Medio Ambiente en Andalucía*, Confederación Ecologista-Pacifista Andaluza, Sevilla, pp. 101-102.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): “Los usos sociales del patrimonio cultural”, *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla, pp. 16-33.

- GEERTZ, C.(1997): *La interpretación de las culturas*, Paidós Studio, Barcelona.
- HALL, Edward T. (1973): *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.
- HALL, Edward T. (1989): *El lenguaje silencioso*, Alianza editorial, Madrid.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.
- LUGO ENRICH, L. B. (1994): “¿Por qué el patrimonio? Sobre la necesidad de un código ético para unas disciplinas no inocentes”, *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, nº 8, pp. 30-31.
- MARTÍN POZAS, A. (1953): *Novena a Nuestra Señora Santa Ana*, Imprenta Galván, Aracena.
- MORENO ALONSO, M. (1979): *La vida rural en la Sierra de Huelva. Alájar*, Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”, Huelva.
- MORENO NAVARRO, I. (1991): “Patrimonio etnográfico, estudios etnológicos y Antropología en Andalucía”, *Anuario Etnológico de Andalucía (1988-1990)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.
- MORIN, E. (1998): *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- PÉREZ MACÍAS, J. A. (1988): “Grabados rupestres de la finca de Los Azulejos de Santa Ana la Real”, *Actas del I Congreso Nacional de la Cuenca Minera de Riotinto*, Gráficas Nerva, Nerva.
- PRATS, L. (1997): *Antropología y Patrimonio*, Ariel, Barcelona.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1984): “El patrimonio etnográfico andaluz: métodos y problemas”, *Patrimonio Cultural de Andalucía*, Consejería Cultural de Andalucía Sevilla, pp. 491-504.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. (1990): *La liturgia del espacio: Casarabonela, un pueblo aljamiado*, Nerea, Madrid.
- VELASCO MAÍLLO, H. (1989): “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local” ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ I REY y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular*, vol. 2, Anthropos, Barcelona, pp. 401-410.