

TESIS DOCTORAL



LA PRODUCCIÓN GEOSIMBÓLICA DE LAS HURDES
TEORÍA, HISTORIA Y PRÁCTICA DE UN TERRITORIO IMAGINARIO
VOL. I

Juan David Matías Marcos

Lenguas Modernas y Literaturas Comparadas
2016



TESIS DOCTORAL

TÍTULO

La producción geosimbólica de Las Hurdes:
teoría, historia y práctica de un territorio imaginario

NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR

Juan David Matías Marcos

DEPARTAMENTO DE DEFENSA

Lenguas Modernas y Literaturas Comparadas

CONFORMIDAD DE LOS DIRECTORES

Fdo.: Enrique Santos Unamuno

Fdo.: Iolanda Ogando González

AÑO DE LECTURA

2016

I

El Sr. D. Juan de Robres
con caridad sin igual
hizo este santo hospital,
y primero hizo los pobres.

Satirilla popular.
VICENTE BARRANTES,
Las Jurdes y sus leyendas.

II

Las Hurdes ó Jurdes tienen de antaño el prestigio de una leyenda, y cuantos van á ellas van, dense ó no clara cuenta de ello, ó a corroborar y aun exagerar la tal leyenda ó a rectificarla. Y no creo haber estado libre de este sentimiento.

MIGUEL DE UNAMUNO,
“Las Hurdes (Notas de un excursionista)”.

III

Dice el tabernero:

—Aquí lo que pasa es que cuando viene alguien de afuera a saber, se entera comiéndose un cabrito. Pero poco se entera por nuestras bocas.

VÍCTOR CHAMORRO,
Las Hurdes: tierra sin tierra.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	11
I. PRELUDIO TEÓRICO Y TOMA DE POSICIÓN.....	15
1.1. Introducción-catálogo al giro espacial de los estudios literarios.....	24
1.2. <i>Lasciate ogni speranza</i> : bienvenidos a la geografía moral de Las Hurdes.....	32
1.3. Posibles itinerarios de lectura.....	36
II. GEOGRAFÍA MORAL DE LAS HURDES: ENTRE MITO E HISTORIA.....	41
2.1. De Las Batuecas a Las Hurdes: una definición geosimbólica del territorio.....	43
2.1.1. Las Hurdes vs. Las Jurdes.....	61
2.2. Paraíso.....	65
2.2.1. Nuevo Mundo.....	65
2.2.1.1. Catequesis y choque de mundos.....	67
2.2.1.2. Colonización por bautismo: <i>dux ex machina</i>	75
2.2.1.3. La fortuna de la leyenda: de la Corte a Salamanca, La Alberca y París.....	77
2.2.1.4. El Bárbaro batueco.....	83
2.2.2. Jardín.....	95
2.2.2.1. Jardín del Edén, Paraíso Terrenal.....	95
2.2.2.2. Redención vía reforestación.....	104
2.2.3. Idilio.....	113
2.2.3.1. A la Edad de Oro se vuelve por París y Salamanca....	114
2.2.3.2. Reacción y pedagogía (y una nota sobre vodevil).....	122
2.2.3.3. Desamortización e imposibilidad del Idilio.....	134
2.3. Purgatorio.....	147
2.3.1. Desierto.....	147

2.3.1.1. Habitación de monstruos y demonios.....	148
2.3.1.2. <i>Vade retro</i>	159
2.3.1.3. Descolonización.....	169
2.3.2. Destierro.....	183
2.3.2.1. En el principio fueron los godos.....	183
2.3.2.2. Las Jurdes o la Tierra prometida.....	187
2.3.2.3. Ideal y esfinge: estar en Las Batuecas.....	192
2.3.2.4. Ostracismos I: Antecedentes. El escándalo Albiñana.....	200
2.3.2.5. Ostracismos II: Mariano Ferrer y el padre de Julián Rodríguez.....	211
2.4. Infierno.....	221
2.4.1. Tierra sin pan.....	221
2.4.1.1. No es país para cabras.....	222
2.4.1.2. Antecedentes.....	230
2.4.1.3. Poder > caridad > limosna > pan.....	233
2.4.1.4. El hambre como enfermedad.....	244
2.4.1.5. Alfonso XIII y el viaje que no desactivó la leyenda.....	250
2.4.1.6. Los hijos de Buñuel I.....	259
2.4.1.7. Tierra sin tierra.....	264
2.4.2. Bárbaro hurdano.....	279
2.4.2.1. La perversión del otro: “entre lo contado y lo real”.....	279
2.4.2.2. Construcción (y deconstrucción) mediática del discurso racista.....	298
2.4.2.3. Que comience el espectáculo: enanos, hombres-lobo y otros freaks hurdanos.....	334

2.4.2.4. El campesino de Buñuel.....	343
2.4.2.5. La jurdana y los pilus.....	352
2.4.2.6. Después del mito (breve coda autobiográfica).....	368
2.4.3. Espejo.....	373
2.4.3.1. Exotismos.....	373
2.4.3.2. La recepción de <i>Las Hurdes. Tierra sin pan</i>	378
2.4.3.3. Espejo de España.....	385
2.4.3.4. Espejo de la república.....	399
2.4.3.4.1. Marañón y la prohibición de <i>Tierra sin pan</i>	407
2.4.3.4.2. <i>Terre sans pain, Land without Bread</i>	409
2.4.3.4.3. Brevísima Historia de un documental re-presaliado por la dictadura.....	414
2.4.3.5. ¿Espejo de Las Hurdes?.....	415
2.4.3.5.1. Buñuel frente a Legendre. Buñuel contra todos.....	421
2.4.3.5.2. ¿Surrealismo o barbarie? Una teoría del documental.....	424
2.4.3.5.3. Una película tendenciosa.....	427
2.4.3.6. Los hijos de Buñuel II.....	431
2.4.3.7. En el callejón del gato.....	450
III. PRAXIS Y CONCLUSIONES.....	453
3.1. ¿Existen (aún) Las Hurdes? ¿Existieron alguna vez? Noticia de un complejo de inferioridad inculcado.....	455
3.2. Las Hurdes vs. Buñuel.....	462
3.3. Hacia una Tierra sin par.....	466
Anexos.....	477
Bibliografía.....	493

AGRADECIMIENTOS

A Enrique/Iolanda, los codirectores de esta tesis doctoral y mis padres académicos, por su compañía y dedicación sinceras. Me gusta entenderlos como un equipo, como lo uno y lo diverso, pero sería injusto no destacar la implicación de Enrique, que ha trascendido cualquier obligación profesional. Esta tesis le debe mucho más que el título, el tema y su posible proyección hacia el futuro (en forma de una página web que pretende contribuir a transformar la antigua Tierra sin pan en una Tierra sin par).

A mis padres (esta vez, sin adjetivos), que me sostuvieron (por no decir que me mantuvieron) durante mi primer año de doctorado, cuando no tenía ningún otro tipo de apoyo económico. Sin ellos, como parece obvio, nada hubiera sido posible.

A la Junta de Extremadura, que me concedió una Ayuda a la Formación Predoctoral de Investigadores (financiada con fondos FEDER y FSE) durante tres de los mejores años de mi vida, entre diciembre de 2011 y enero de 2015.

A Jesús, por embarcarme en aquella aventura llamada *Las Hurdes desde Buñuel*. Todavía recuerdo aquel oscuro bar donde me reuní con él y con Agustina. Allí brotó una forma de complicidad que ha pervivido hasta hoy.

A Celeste, por los mapas. A fin de cuentas, si los miras al trasluz, trazan también una cartografía de nuestra amistad.

A Guille, por la traducción del latín de Alonso Sánchez. Él, Guille, no Alonso, fue el primero (o el segundo, después de mis codirectores, no lo recuerdo) en hablarme de *La España vacía*. Como no quería gastar más dinero en libros, después de varios meses sin ingresos, me compré el ensayo de Sergio del Molino en formato *ebook*. Pero se trataba de una edición pésima, sin paginar. Así que llame a Guille por teléfono. Y, mientras yo le iba diciendo los párrafos que necesitaba citar, él me iba respondiendo las páginas en que se encontraban en la edición en papel. A veces, la investigación también se hace así. En precario. Entre amigos. Su hija Inés nació solo un par de meses antes de que yo terminara esta tesis. Dos partos muy distintos (Isa, esa heroína), pero ambos muy felices.

A Julián, por responder a unas preguntas que me interesaban más a nivel personal que académico. A Urbano, que escaneó para mí otra entrevista a Julián que terminó revelándose fundamental (de nuevo, a los dos niveles). A Fernando, por descubrirme

que en *La mina y La calle de Valverde* también se habla de Las Hurdes, pero, sobre todo, porque, cada vez que nos vemos, me pregunta por esta tesis. Me apetecía poner estos tres nombres juntos. Para mí tienen mucho más sentido así.

A otros dos Fernandos. A R. de la Flor, por enseñarme a no alargar la tesis, esta tesis, y a redactar pensando en el libro en que habrá de convertirse. A Cabo Aseguinola, por su acogida (en Santiago y en el proyecto de investigación asociado a la misma). A ambos, por sus trabajos, faros de este.

A José Pedro Domínguez Domínguez, por abrirme las puertas del Centro de documentación de Las Hurdes, donde viene realizando una labor de archivo que tanto ha facilitado (y agilizado) la mía.

A Rosa Lencero, que fue directora de la Editora Regional de Extremadura, y a los servicios editoriales de la Diputación Provincial de Salamanca. Una y otros me enviaron a casa los libros que les solicité. El rescate de la tesis doctoral de Maurice Legendre, por parte de la primera institución, y la reedición facsímil de la *Verdadera relación* de Tomás González, por parte de la segunda, en dos bonitos volúmenes contenidos en un estuche, me parecen dos buenos ejemplos de para qué debe servir una editorial pública.

A Antonio Gil Aparicio, director de la Filmoteca de Extremadura entre 2012 y mediados de 2015, por la afabilidad con que me proporcionó una copia de *Las Hurdes* de Buñuel restaurada por la Filmoteca Española.

A Fermín Solís, compañero de viaje, por cederme el derecho a usar algunas viñetas de su magnífico cómic sobre Buñuel.

A Juan Andrade, que me puso en contacto con Manuela Aroca para que me asesorara sobre los destierros de Nicolás Redondo y Ramón Rubial. Y, claro, a Manuela, por su buena disposición.

Al director de la Biblioteca de Extremadura en Badajoz hasta 2015, Joaquín González Manzanares, que me atendió personalmente durante una de mis visitas. Al personal de la sala de investigadores y del fondo antiguo de la Biblioteca Pública “A. Rodríguez Moñino/M. Brey” de Cáceres.

A Andrés Mateos, que me facilitó algunas copias del vasto dossier elaborado por el Gabinete de Prensa de la Junta de Extremadura con motivo de la visita de los reyes de

España a Las Hurdes en 1998.

A todos aquellos que, desde el cariño o la comprensión, se han interesado por el desarrollo de esta tesis (que es, también, una etapa de la vida).

Y, por último, a Lidia, que apareció a última hora para ofrecerme un afecto y un refugio que no pueden agradecerse con el tono formal que requieren estas páginas. Por ello (y por todo el tiempo que me robó), gracias.

I

PRELUDIO TEÓRICO Y TOMA DE POSICIÓN

“Es un tema extraño el de este libro.

No hemos realizado su estudio en las bibliotecas, sino en valles salvajes” donde “muchacha gente no sabe lo que es un libro”. Porque “este tipo de estudios no se hace sentado en un sillón” (Legendre 2006: 81). Con estas palabras comenzaba otra tesis doctoral: la que Maurice Legendre leyó ante un tribunal convocado por la Universidad de Burdeos en 1927. A pesar del tiempo transcurrido, *Las Hurdes. Étude de géographie humaine* aún pasa por ser el tratado de referencia sobre los aspectos más tradicionales de la geografía, la demografía, la economía, la arquitectura, la sociología o la etnografía de Las Hurdes. A diferencia de aquella, nuestra tesis no es un trabajo de campo, sino un recorrido hermenéutico por un considerable número de textos que, en algún momento de sus varios siglos de Historia, han ubicado su escenario en la comarca. Y, cuando decimos textos, nos referimos a producciones culturales tanto verbales (novelas, libros de viaje, relatos cortos, crónicas religiosas, tratados de Historia, biografías, memorias, cartas, artículos de prensa, informes técnicos, boletines escolares) como icónicas (pintura, fotografía, dibujo, ilustración, cómic, mapas) o, finalmente, audiovisuales (cine, radio, televisión, teatro, zarzuela, publicidad). Pues ese breve rincón del norte de Extremadura, ubicado en la frontera de la provincia de Cáceres con la de Salamanca, es uno de los territorios de mayor capital simbólico no solo de la región, sino también de toda la península. Su escarpada orografía contribuyó a generar una leyenda que hubo de durar alrededor de cuatro siglos y en la que intervinieron, en una u otra dirección, autores de la talla de Lope de Vega, Miguel de Unamuno o Luis Buñuel. El nuestro es, pues, un estudio del imaginario (tejido, al fin y al cabo, por un entramado de ficciones), de una geografía imaginaria, por tanto (en cuanto tales ficciones se proyectan sobre el territorio), donde la frontera entre las fuentes primarias, las que se constituyen en objeto a examen, y las secundarias, las que nos proporcionan las herramientas para acometer tal análisis, se desdibuja, donde un informe de 1880 actúa como fuente primaria mientras otro de 1978 puede funcionar en algunos casos como fuente primaria y, en otros, como secundaria. Fernando R. de la Flor (como comprobará el lector, uno de nuestros guías más sabios por este viaje que empieza aquí) apunta que “es inútil trazar una separación” entre los

“historiadores” y los “poetas” que se han ocupado de la leyenda de Las Hurdes. Allí, “la historia ha sido poética y la poesía ha tenido una determinación histórica y, aún más concretamente, política” (1999a: 144). Menos de un siglo después de su publicación, ¿no es también la obra magna de Legendre, además de un estudio, un relato de ficción por la invalidez de algunas leyendas a las que atribuye un valor histórico, hoy refutado, por la inexactitud de algunos de los tópicos que informan su mirada? En el prólogo a *Lo improbable y otras novelas*, el volumen donde recopila tres de sus libros, Julián Rodríguez descubría que, con el tiempo, lo autobiográfico se volvía no solo generacional, sino también histórico. Como si toda ficción narrada terminara por convertirse en un documento (2007: 7). Un trayecto recorrido, también a la inversa, por todas las entradas que integran la bibliografía de esta tesis. Debido a su carácter híbrido, componen un espacio donde el azar y la Historia se han confabulado para que convivan nombres e intereses tan dispares como los de la condesa de Genlis y Catrin Gersdorf o los de Iliá Ehrenburg y Mircea Eliade.

En realidad, proseguía Legendre en el prefacio a su tesis doctoral, los tres valles de Las Hurdes son como hojas del “gran libro del mundo” de las que pueden extraerse “no pocas enseñanzas” (2006: 81). No podemos sino coincidir en esa lectura, si bien, como apuntábamos antes, la nuestra no ha sido realizada a pie de campo, sino en bibliotecas y, a menudo, en repositorios digitales alojados en ese archivo del conocimiento humano que es Internet, que nos ha permitido una investigación y una labor de documentación más eficientes, más rápidas y abarcadoras, más ecológicas¹. El presente no es un tratado de antropología ni de etnografía, sino el esbozo de una suerte de geografía literaria y, por extensión, cultural. Partiendo de la consolidación de la “géohistoire” acuñada por Fernand Braudel, una Historia que toma el espacio como base de sus indagaciones, Daniel-Henri Pageaux sostiene que también puede hablarse de la posibilidad de

1 En su mayoría, las fuentes secundarias proceden de la biblioteca personal de Enrique Santos Unamuno, codirector de esta tesis, y, cuando no, de la Biblioteca Central de la Universidad de Extremadura, ubicada en la facultad de Filosofía y Letras de Cáceres. Casi todas las fuentes primarias pueden encontrarse en la sala de lectura del Centro de Documentación de Las Hurdes (Pinofranqueado) o en la Biblioteca de Extremadura (Badajoz). Con todo, nuestro trabajo no hubiera tenido el mismo alcance sin la existencia de la Hemeroteca Digital y la Biblioteca Digital Hispánica, ambas dependientes de la Biblioteca Nacional de España, sin la de Gallica, el repositorio web de la Bibliothèque nationale de France, ni sin la de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, la Biblioteca digital de Castilla y León y Google Books. Quizá este no sea el lugar más adecuado para reconocer nuestras deudas con la Wikipedia, a la que hemos acudido siempre que hemos necesitado orientar nuestras búsquedas de información más contrastada. Pero así ha sido.

una “géocritique” (literaria, se entiende). Sin embargo, aunque reconoce el alcance de cierta literatura de tema geográfico, de “une poétique de l'espace” tal como la entendía Gaston Bachelard, considera ilusorio, incluso abusivo, hablar de “géopoétique” (en una clara alusión al modelo de Bertrand Westphal, al que, no obstante, no menciona en ningún caso). A cambio, prefiere estudiar el imaginario geográfico, en sentido amplio, en el seno de una nueva disciplina que propone llamar “géosymbolique”. Tres serán los momentos en que se divida el examen de las relaciones entre la literatura comparada y la geografía y que seguirán a la reflexión teórica: así, el análisis histórico, social y cultural precederá al poético o formal y, por último, al imaginario o simbólico. Todo ello con el objetivo de fondo de contribuir a la consecución de una ciencia (humana) de la literatura (2000: 126). La tercera fase podrá tomar (y en esto Pageaux sí coincide con Westphal) otras tres direcciones: la de la mitocrítica, la de la tematología y la de la imagología. De acuerdo con el segundo, la mitocrítica se ocupará de aquellos espacios referenciales elevados a la categoría de mito. Como, por ejemplo, Venecia, que quizá signifique menos como hábitat que como metáfora (del pantano, del romanticismo, de la cuna de la banca y la letra de cambio). La tematología describirá la abstracción del lugar, de la ciudad, la isla, el río o la montaña despojados de sus rasgos concretos, enfrentándolos como paradigmas simbólicos, como arquetipos. Surgida en la Alemania de la década de 1960, la imagología diseccionará la interacción entre la cultura que mira, asimilada tradicionalmente por la persona del autor, por el yo que narra, y la cultura mirada, distanciadas ambas por una representación diferencial más o menos estereotipada. No en vano, la confrontación de las imágenes autóctonas con las alógenas adquirió todo su sentido en el seno del pensamiento poscolonial, que aupó al Otro como objeto de estudio por derecho propio (Westphal 2000: 12-13). Mitocrítica, tematología e imagología constituirán, pues, los tres pilares básicos sobre los que hemos tratado de armar nuestra particular geografía cultural. Eso sí, hemos considerado oportuno hacerlo de un modo libre y no constreñirnos a ninguna metodología en concreto.

En su empeño de no circunscribirse solo a la literatura, *Las Hurdes geosimbólicas* también se sienten herederas de los *Cultural Studies* anglosajones, en especial, de la escuela europea encabezada por Raymond Williams con sus trabajos sobre la interacción entre lo rural y lo urbano, pero también de la escuela americana desde la que Fre-

dric Jameson alumbró sus hipótesis sobre la imposibilidad de cartografiar cognitivamente el mundo actual. Precisamente, y como potencial respuesta al pesimismo del crítico de Cleveland, el presente trabajo también intenta continuar la dirección apuntada por la cartografía literaria de Franco Moretti. Sin renunciar por ello a la consideración de los mapas existentes, que aportan una información muy valiosa sobre la imagen de la comarca en cada época, cuando la naturaleza referencial del territorio representado nos lo ha permitido (es decir, cuando no se trataba de unas Hurdes del todo fantásticas y solo sugeridas), hemos tratado de diseñar nuevos mapas que funcionen, como quiere Moretti, en tanto “instrumentos de análisis” que *cambien* nuestro “modo de leer” (2001: 5). Siempre con el fin de poner a prueba su principal argumento: que la geografía genera sus propias formas narrativas. Tras la publicación de su seminal *Atlas de la novela europea*, el comparatista italiano aceptó algunas de las precisiones con que la arena académica creyó oportuno matizar su modelo hermenéutico. La principal conclusión sostenía que a lo largo del libro no predomina la representación de los lugares como puntos sobre un plano figurativo, sino el trazo de las relaciones que los unen o los separan. Debería hablarse, pues, menos de geografía que de geometría literaria, menos de mapas que de diagramas, menos de puntos que de distancias (2007: 78-82). Fue Foucault quien dijo, al inicio de su conferencia sobre los espacios otros, que habitamos la época de lo simultáneo y la yuxtaposición, en la que el mundo se experimenta menos a lo largo de una vida que se desarrolla en el tiempo que a través de una red tejida por múltiples puntos (1984: 46).

Otro concepto clave a lo largo de estas páginas será el de *cronotopo*. Acuñado en el campo donde la física converge con las matemáticas, Mijail Bajtin lo adaptó a los intereses de la teoría literaria en un texto redactado entre 1937 y 1938. Moretti, de tradición formalista, cree que aquel ensayo sigue siendo “lo más inteligente que se ha escrito sobre la relación entre espacio y literatura” (2007: 57). Por su importancia *temática*, el cronotopo puede funcionar como centro organizador de los principales acontecimientos argumentales de la novela. Mientras por su importancia *figurativa*, actuará como el foco donde el tiempo (es decir, la acción) se concreta en el espacio y se convierte en imágenes, donde se desarrollan las escenas de la trama, donde toman cuerpo elementos narrativos abstractos como las generalizaciones ideológicas (Bajtin 1989: 400-401). La pre-

dominancia de uno u otro cronotopo determinará el género narrativo de la obra (273). En un estudio de estas características, por tanto, donde la atención se reparte entre espacios referenciales y fantásticos en muy diversos grados, el análisis del cronotopo puede arrojar luz sobre las diferencias entre Las Hurdes escenificadas en la novela más idílica o en un relato de viajes o un documental. El formalismo de Bajtin, sin embargo, rechaza que el cronotopo del narrador pueda llegar a identificarse con el del autor ni aun en el caso de la autobiografía y la confesión más auténticas (1989: 406-407). Uno es físico y el otro simbólico. El autor adapta y representa su propio cronotopo material en el cronotopo simbólico del texto que el lector recreará desde su propio cronotopo material (403-404).

Insistimos: todo cronotopo será, pues, una representación, es decir, la ficción de un lugar y un tiempo que pueden existir fuera del texto (o no). Pero a la hora de estudiar el espacio (también cultural), para no incurrir en una mera descripción de los objetos que hay en el escenario es indispensable preguntarse, como hacía Henri Lefebvre, qué es el espacio (1974: 14). El suyo era (como intentaremos que sea el nuestro) un *espacio social*: merced a cierta dialéctica materialista, producto y proceso de producción al mismo tiempo. En un sentido similar, desde hace algunas décadas la geografía viene definiendo el *paisaje* como una combinación de rasgos físicos pero también humanos que se repiten sobre el territorio. La nueva ciencia del paisaje lo ha rebautizado como paisaje humanizado o cultural (Juillard 1982: 291) en respuesta a una geografía física centrada en el estudio de agentes geológicos erosionadores poco activos en la actualidad, ajena al más transformador de todos: la acción humana (Bertrand 1982: 469). De acuerdo con Raymond Williams, para inventar el paisaje solo hizo falta la comparecencia de una mirada distanciada de la tierra (a menudo, procedente del Grand Tour). No la del que la trabajaba, no la del campesino, sino una educada en la apreciación de la escenografía teatral y la pintura flamenca e italiana (2001: 163 y ss.). No obstante, la idea de que el paisaje nace más de la contemplación que de la repetición de la orografía no es nueva: para el filósofo suizo del siglo XIX Henri-Frédéric Amiel, el paisaje ya era un estado de ánimo (citado en Gullón 1980: 51). En fechas más cercanas, J. Hillis Miller ha ido aun más allá. Desde su perspectiva, una novela (pero, por extensión, cualquier producto cultural) no se limita a transcurrir en un escenario preexistente, pues los procesos de escri-

tura y lectura contribuyen a construir y habitar ese territorio que solo les precede en apariencia. El paisaje, por tanto, no existe solo en sí mismo, sino también en las fotos y los mapas que lo reproducen y recrean (1995: 16-19).

De este modo, además de transmitir y articular las diversas formulaciones de la leyenda, las decenas de textos (o producciones culturales) que integran la bibliografía de esta tesis doctoral han contribuido a cincelar el paisaje de Las Hurdes. Para manejar tal volumen de información, recurriremos, de nuevo, a Franco Moretti: si las herramientas principales de su propuesta eran el mapa y el diagrama, su método se apoyará en el estudio cuantitativo de largas series de textos –algo que él mismo bautizó como *distant reading* (2000: 56 y ss)–. Emparentada con la antigua sociología literaria, hoy más conocida como Historia del libro o de la lectura, esta nueva “geografía cultural” atenta contra la naturaleza única e irrepetible de la obra individual (2001: 139). El método cuantitativo extiende su atención a la literatura popular, tradicionalmente denostada u olvidada por el canon, e invierte la jerarquía entre la serie (la literatura normal) y la excepción (la obra maestra que procede de la anterior). Al transformar la Historia de las obras literarias en la Historia de sus normas, el sistema programado por Moretti no hace sino adaptar el modelo de la historiografía científica, basada en la descripción de largos períodos de ciencia normal sacudidos por raras e intensas revoluciones de corta duración (143-146). En este sentido, aunque no llega a completar un estudio estadístico del conjunto de los productos culturales con base en la comarca, *Las Hurdes geosimbólicas* hace prevalecer el relato colectivo sobre el individual, pues se demora tanto en oscuros libelos de escasa circulación, incluso autoeditados, como en los “grandes” autores del centro del canon.

En algunos casos, hemos intentado ofrecer un análisis detallado (incluso de obras sobre las que ni siquiera existían estudios previos), pero, en otros, como inspirados en el *découpage* que Luis Buñuel empleó en *Tierra sin pan* (y en tantas otras películas), hemos partido de un guión previo para limitarnos a yuxtaponer las fuentes (tanto primarias como secundarias), dejando que se comuniquen entre ellas, que amplíen su significado por contacto, como si fueran los distintos planos de un documental. En la medida de lo posible, hemos intentado conceder una atención preferente a las primeras ediciones (en la lengua original en que fueron vertidas), de un modo que se nota espe-

cialmente en las transcripciones: un homenaje a la paleografía y a las evoluciones de la Historia del castellano (pero también de otros idiomas).

El ámbito de *Las Hurdes geosimbólicas*, por último, no es el de la nación, pero tampoco el de la región o la provincia, sino el de la comarca, el campo y el pueblo. Ciertos Estudios Culturales, interesados en los efectos del turismo sobre el territorio, querrían socavar las bases del nacionalismo: tratan de espacios macrorregionales, pero ya no nacionales (objeto de estudio de las Historias literarias tradicionales), sino más pequeños². A este respecto, Pageaux entiende la región y la provincia como partes de un todo que es la nación. No obstante, ambas pierden su dimensión geográfica en detrimento de la ideológica de un modo que también se filtra en la literatura regionalista (2010: 272). A la provincia, en concreto, le cuesta desprenderse de una imagen peyorativa que procede de su relación con el poder central, a menudo percibida como residuo histórico del feudalismo, arcaica sinécdoque del reino y, más tarde, del Estado. Existe, sin embargo, otra visión muy distinta que opone el “pays réel” (la provincia) al “pays légal” (el Estado-nación), idealizada o mitificada pero precisa: la provincia como tierra natal (278). En efecto, más allá (o más acá) de las ambigüedades geográficas y políticas propias de la provincia y la región, Pageaux propone las nociones de *lugar* y *tierra* o, más bien, de “coin de terre” (que aquí podríamos traducir como *terruño*) (273). Y es en este intersticio donde podemos insertar la comarca de nuestro interés. Pero sucede, como advierte R. de la Flor, que “la antigua cultura de lo local, del campo, de la provincia” ha sido “súbitamente despojada de su condición de 'otro' de lo mega- o hiperurbano”. De hecho, para las prácticas culturales de mayor circulación ha dejado de ser objeto de consideración. “Ha caído, o decaído, por ejemplo, toda referencia directa a una 'naturaleza', que ya no se cree que exista en parte alguna”. Ha perdido su pretérita capacidad de oponerse a la ciudad, su valor de antónimo como “lugar otro” que “sí alcanzó a tener en una tradición consagrada, pero ya muerta. Empieza, pues, a no tener existencia un 'afuera' de la lógica metropolitana, ni un discurso que no considere el espacio virtual” (2013: 101). Consciente de que, al otro lado del espectro geopolítico, el regionalismo suele desarrollarse a la par que el exotismo, Pageaux aboga, en cambio, por que la geocrítica descon-

2 Prueba de este nuevo interés es el volumen coordinado por Maria da Graça Mouga Poças Santos (2010).

ñe de aquellas discursos que busquen asimilar espacio, valores morales, lengua y comunidad. De lo contrario, el imaginario podría llegar a mutar en sistema ideológico (2010: 283-284). Para no caer, por tanto, en la complacencia del costumbrismo regionalista, esta Historia geosimbólica de Las Hurdes comparte el programa prescrito por Alejo Carpentier para la literatura fundacional americana: “desexotizar”(se) y “desprovincializar”(se) para contemplar tanto “lo propio” como “lo universal” sin renunciar a nuestras raíces (Carpentier y Bueno 1989: 630). Sin ir más lejos, la elección de un espacio rural como objeto de estudio de esta tesis es ya, en sí misma, una vindicación de la periferia coherente con la ubicación de la propia Universidad de Extremadura y, en un sentido similar, una toma de posición (en el mundo y, por tanto, geográfica, pero también ideológica).

Antes de continuar, sin embargo, con la explicación del método y el corpus teórico empleados en la construcción conceptual de nuestra cosmogonía cristiana de Las Hurdes, será preciso contextualizar e intentar historiar, siquiera con trazo rápido, el cambio de paradigma que ha llevado a las humanidades a interesarse de una forma tan viva por el estudio del espacio. He aquí algunas posibles vías de exploración del nuevo territorio epistemológico.

1.1. *Introducción-catálogo al giro espacial de los estudios literarios*

“Jamais sans doute”, afirma Bertrand Westphal en *La Géocritique*, uno de los hitos en esta breve Historia del giro espacial que nos disponemos a esbozar³, “la perception de l'espace n'aura été aussi complexe que depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale” (2000: 9). La reconstrucción de poblaciones enteras devastadas por los bombardeos, continúa el comparatista francés, obligó a una reflexión sobre la arquitectura y el urbanismo, del mismo modo que el reparto del mundo entre los aliados victoriosos, concretado en los acuerdos de Yalta (caldo de cultivo de la globalización actual), alteró de-

3 El libro de Warf y Arias (2009) es, con el foco puesto en la convergencia de múltiples disciplinas, una excelente y muy reciente muestra de las posibilidades teórico-prácticas derivadas del giro espacial de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Para una acotación de dicho enfoque, constreñido esta vez solo a los estudios culturales y literarios, puede consultarse el libro de Tally Jr. (2013). Para una concreción aún mayor, apegada al ámbito nacional de los estudios literarios y la geografía cultural, véase Hess-Lüttich (2012) sobre el impacto del “giro topográfico” en el contexto germánico.

cisivamente la morfología de la geopolítica y, en especial, la de la cartografía, hasta el punto de que, en este nuevo escenario, el lugar llegó a perder su autonomía, desde entonces mero fragmento de un bloque total (global, el mundo) cada vez más fraccionado. Estos cambios en la percepción del espacio, en la cosmovisión de aquellos que sobrevivieron a la firma de los armisticios solo andando el tiempo penetrarían también en su forma de narrar (con la excepción de algunos pioneros que ya venían haciéndolo al calor de las vanguardias y aun antes) y de estudiar lo narrado: su introducción en forma de vocabulario crítico en las Humanidades fue lenta y no exenta de obstáculos.

En una entrevista con Paul Rabinow publicada en 1984, Michel Foucault relataba que, en el transcurso de un encuentro con un grupo de arquitectos que le había invitado a hablar de sus heterotopías en 1966 (reflexiones que se convertirían en el núcleo de su artículo titulado “Des espaces autres”, al que nos referiremos más adelante), un psicólogo sartreano le acusó de reaccionario por abandonar el estudio de la Historia en favor del espacio. El propio Foucault añade en dicha entrevista que ya en los años ochenta cualquiera se hubiera reído de una asociación tan tópica, pero aún no sucedía así en los sesenta (Rabinow 1984: 252). Apenas una década más tarde y aunque se mostraba confiado de que el estudio del *espacio en la literatura* acabaría gozando muy pronto de un lugar privilegiado en los marcos de la poética, Janusz Slawinski lamentaba en su artículo de 1978 que el repertorio de las cuestiones que entonces lo formaban aún no se había estabilizado, envuelto como estaba en las turbulencias de la moda académica (1989: 1-2)⁴. No sería hasta 1991 cuando, en su búsqueda del elemento diferencial entre el modernismo y el posmodernismo, Jameson (1991: 154) consolidara el uso del concepto “spatial turn” siguiendo el camino abierto por Edward Soja (1989: 16), que lo había sugerido ya dos años antes. El crítico de Cleveland lo entendió preñado de una conciencia ya plena no de la importancia decisiva del espacio en las producciones culturales contemporáneas, que se había revelado en artistas y escritores más de un siglo anteriores a él, sino de la inserción de la preocupación por la espacialidad en la epistemología académica. Desde algunos años antes, de hecho, el crítico de Cleveland venía llamando a la

4 Los ejemplos podrían multiplicarse. Por citar solo uno más, perteneciente al campo de la lexicología, recordaremos a Georges Matoré (1976: XII) cuando constató en el prefacio a la segunda edición refundida de *L'espace humain* que en el tiempo que había transcurrido entre esta y la primera edición, es decir, entre 1962 y 1976, no se había publicado nada que viniera a completar sus reflexiones, que solo seguían encontrando inspiración en el trabajo de urbanistas y sociólogos.

creación de un nuevo arte político, una cartografía cognitiva (*cognitive mapping*) a escala social que, logrando representar la inmensa red de comunicaciones que caracteriza al capitalismo actual (empresa que, de acuerdo con Jameson, el arte anterior se ha declarado incapaz de concluir), ayudara al abrumado individuo a orientarse tanto en la urbe como en el mundo (1984: 76-80 y 89-92).

En el ámbito de los estudios literarios, uno de los primeros en recoger el guante lanzado por Jameson fue Franco Moretti. Ya en la introducción a su iluminador *Atlas de la novela europea* (2001: 1-9), titulada “Hacia una geografía de la literatura”, el comparatista de italiano plantea la necesidad de dibujar “una carta geográfica de la literatura” (3) que nos guíe al navegar por el inabarcable magma de la narrativa moderna: otra forma de adaptar nuestras herramientas cognitivas, como quería Jameson, a la fragmentación del nuevo espacio global. Si la tesis principal de la morfología de Moretti es que la geografía determina el género narrativo, habiendo llegado incluso a generar por sí sola la novela europea moderna, la clave de su método hermenéutico es, parece inevitable, el mapa⁵: ya no como metáfora ni motivo decorativo, sino como auténtico “instrumento analítico” (3) que venga a revelar gráficamente el patrón espacial común al conjunto de los textos examinados. Como si de una labor científica se tratara, a través de largas series sometidas a un proceso previo de abstracción estadística. Como la geografía, de acuerdo con las pesquisas de Moretti, deja su huella tanto en las tramas narrativas cuanto en el sistema literario que las produce, el autor divide su método entre el estudio del espacio en la literatura y el de la literatura en el espacio, esto es, entre el análisis de los territorios ficcionales en que transcurren las novelas y el de la red histórica de bibliotecas, librerías y lectores por que circulan las mismas. Una distinción que bien puede ayudarnos a organizar nuestra brevísima Historia del giro espacial en los estudios literarios:

5 El giro cartográfico protagonizado por la geografía literaria de Moretti tiene, quizá, su cara B en otra revolución: la iniciada por la Historia de la cartografía de J. B. Harley (2001), cuya exégesis, de marcado carácter crítico y social, culmina con el tratamiento del mapa como texto de pleno derecho. Revueltas epistemológicas paralelas cuyos extremos aún no se habrían encontrado: uno de los cuatro problemas que Thacker (2005: 60) identifica en la metodología de Moretti es su exceso de fe en la objetividad del mapa, una fe que, añade, parece no tener en cuenta, precisamente, las críticas de Harley a la pretendida objetividad, minada por las relaciones de poder, del artefacto cartográfico.

a) *Del espacio en la literatura*

Entre las distintas escuelas y disciplinas que, a lo largo del siglo XX, se ocuparon del estudio del *espacio en la literatura*, cabría destacar la narratología practicada por autores como Gabriel Zoran (1984), Ruth Ronen (1984) o el propio Slawinski (1989) [1978], cuyo énfasis en los rudimentos con que la literatura ficcionaliza y (re)presenta el espacio dio un exhaustivo rendimiento analítico que, en el ámbito español, fue precedido por el concienzudo trabajo, aunque un tanto aislado, de Ricardo Guillón (1974, 1980). Esta atención por el espacio narrativo encontró un antecedente claro en la teoría de la “forma espacial” de Joseph Frank (que, contraviniendo las tesis del *Laocoonte* del ilustrado alemán Gotthold Ephraim Lessing, atribuyó la estructura de la poesía y la narrativa vanguardistas, a todas luces espacial(izada), a la influencia de la pintura modernista)⁶, pero sobre todo se miró en el espejo del formalismo de Mijaíl Bajtin (1989), sin olvidar el de autores también centrales como Víktor Shklovski, considerado uno de sus fundadores, y el funcionalismo de Vladímir Propp (nótese el cariz espacial del marbete, *formalismo*, como el del que más tarde sería, en cierta manera, su continuador, el *estructuralismo*). El propio Moretti llama “topografía del cuento” (2001: 70) a la morfología de Propp. La geohistoria de Andrew Thacker (2003, 2005), un análisis de las representaciones del espacio a través de los distintos períodos culturales (con especial detenimiento, en su caso, en el Modernismo) en la que una “geografía literaria crítica” que, habiendo leído a Said y Foucault, describa las relaciones espaciales como relaciones de poder tendrá no poco que aportar, es otro hito que pretende complementar, incluso corregir, el método morettiano. Si este último fluctúa entre la atención tanto por el espacio en la literatura como por la literatura en el espacio, mucho más apegada al primer campo se revela la propuesta de la que se reconoce su continuadora, Barbara Piatti y su equipo de comparatistas y cartógrafos (Piatti et al. 2009). Su ambicioso objetivo

6 Desde su publicación en 1945, el hoy célebre artículo de Frank obtuvo una amplia repercusión, no exenta de debate, entre las filas de la academia anglosajona. En concreto, tras la reimpresión de “Spatial Form in Modern Literature” en las páginas de 1963 de *The Widening Gyre*, el propio Frank (1977, 1978) se vio obligado en varias ocasiones a responder a las críticas, como a las entonadas por Holtz (1977) y Kermode (1978). Quizá la aportación más útil al análisis de Frank sea la de W. J. T. Mitchell, que no solo duda de que la espacialidad sea una característica privativa del modernismo, sino que además considera que “spatial form is a crucial aspect of the experience and interpretation of literature in all ages and cultures” (1980: 541). Para una expansión del debate, véase Smitten y Daghistany (1981). Y para una reedición más reciente del artículo original y de alguno de los aquí ya citados, sumados a otros que profundizan en el mismo tema, véase Frank (1991).

pasa por reconstruir la geografía de la ficción europea mediante un atlas digital que dispondrá gráficamente los resultados extraídos de una base de datos sobre amplias series de textos literarios (alguien podría objetar, sin embargo, que allí donde reside la potencialidad de su método, en el uso de mapas figurativos, podrían esconderse al mismo tiempo sus límites).

Otro hito importante en la descripción del espacio en la literatura es la geocrítica fundada por Bertrand Westphal (2000, 2007), cuyo cometido tendría que ver menos con el examen de la representación del espacio lefebvriano en la literatura que con el de la interacción entre espacios humanos y textos literarios, abogando por una poética del archipiélago, de la fragmentación, que contribuya a la determinación o, en su caso, la indeterminación de las identidades culturales. La aplicación de tal programa a la práctica de la literatura comparada se traduce en una reterritorialización, por usar el término de Deleuze y Guattari, de la imagología, la tematología y la mitocrítica. Si bien la geocrítica proporciona al comparatismo un enfoque geográfico, ya vimos cómo Daniel Henri-Pageaux (2000) duda de la existencia de un objeto que pueda definirse como literatura espacial o, en sus propias palabras, geopoética y prefiere hablar de una geosimbólica que preste atención no solo a los textos literarios sino también, abriendo el campo al imaginario geográfico en su conjunto, a otras producciones culturales como la pintura, la fotografía o incluso el propio academicismo. Tanto geocrítica como geosimbólica, no obstante, se declaran deudoras de la geohistoria acuñada por Fernand Braudel y de *La poétique de l'espace* de Gaston Bachelard (1957), en la que, desde una fenomenología de cuño psicoanalítico, se ponen a prueba neologismos (o *geologismos*) como *espacio íntimo* o *topofilia*.

En relación con esa ampliación del campo de estudio, que deja de constreñirse solo a lo geoliterario para preocuparse también de lo que podríamos llamar lo geocultural, resulta ineludible mencionar el trabajo de Yuri Lotman (1979), cuyo concepto de *semiosfera* puede considerarse un primer paso hacia una espacialización de la semiótica. Una apertura epistemológica que se ha visto enriquecida por la interacción con disciplinas en principio aún menos literarias como la antropología de autores como Gilbert Durand (1978) [1960], discípulo de Bachelard y fundador de la mitocrítica, o la Historia de las religiones de Mircea Eliade (1973) [1957]. El propio Pageaux (2002: 84) apuesta por

complementar la exégesis de las dicotomías míticas puestas en marcha por la “sémiotique de l'espace culturel” de Lotman con la de la oposición entre lo sagrado y lo profano que atraviesa los escritos del erudito rumano. Desde una tradición muy distinta, cabe destacar también la escuela anglosajona de los estudios culturales personificada en el crítico galés Raymond Williams y, al otro lado del Atlántico, en el ya mencionado Fredric Jameson. Ambos han dejado su huella en el giro espacial de los estudios literarios: el primero, con *The Country and the City* (1973. Un año después aparecería *Espèces d'espaces*, el ensayo de Georges Perec, tan distinto y al mismo tiempo complementario), más orientado a la práctica de la crítica, y el segundo, con “Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism” (1984), más centrado en la teoría. Ambos, de nuevo, recorren el ADN de la geografía cultural propuesta por Sara Blair (1998): como la geografía literaria crítica de Thacker, como las geografías posmodernas que veremos enseguida, dotada de una base marxiana muy fuerte.

Por último, la atención que los estudios culturales estadounidenses han venido concediendo al espacio desde la década de los noventa se ha decantado en la consolidación de una encrucijada de disciplinas que responde al nombre de ecocrítica⁷. Los esfuerzos que, desde entonces, se han invertido en dotarla de un aparato crítico propio pueden vislumbrarse en la ya clara definición que se ofrece en las páginas preliminares del *Ecocriticism* de Greg Garrard (2004). Así, la ecocrítica, inspirada por los movimientos ecologistas pero al mismo tiempo crítica con ellos, explora las formas en que el imaginario representa la relación entre el ser humano y el medio ambiente a través todo tipo de producciones culturales, de Wordsworth y Thoreau a Disney y los documentales naturales de la BBC. Una teoría que el propio Garrard (3-4) vincula además con la filosofía y las ciencias políticas más ecológicas. Un análisis extensivo que no obvia el de artefactos no textuales como los centros comerciales, los parques temáticos y, por supuesto, los jardines botánicos y zoológicos.

b) *De la literatura en el espacio*

Consecuencia de esa fragmentación del espacio global de posguerra a la que alu-

⁷ Para una puesta en relación de la ecocrítica con la geocrítica de Westphal, cuyo acceso al canon académico estadounidense ha sido favorecido activamente por la primera, véase Prieto (2011).

díamos más arriba y que cabría adjetivar de poscolonial (o, con menos optimismo, de neocolonial) es, precisamente, la formación de unos estudios poscoloniales que, desde finales de los años setenta, se han caracterizado por conceder interés a las producciones culturales de la tradicionalmente olvidada periferia mundial, erigiéndose así en uno de los pilares fundamentales del estudio de *la literatura en el espacio*. Si el análisis estadístico o cuantitativo de los textos (la *distant reading* que Moretti oponía, entre “veras y bromas” (2007: 9), a la cualitativa *close reading* del New Criticism) amplía el radio de alcance histórico del investigador, el poscolonialismo encabezado por figuras de la talla del pionero Edward Said, Arjun Appadurai o Homi Bhabha (nótese su procedencia: el primero, palestino y los dos últimos, indios; si bien todos ellos, y esto es significativo, consagrados en los Estados Unidos) ha hecho lo propio con su alcance geográfico. La Teoría del campo literario de Pierre Bourdieu (1995) [1992], que, aunque toma como punto de partida la descripción del espacio novelesco, se expande hasta erigirse en un versátil modelo de interpretación del campo literario nacional, ha sido, a su vez, el caldo de cultivo de propuestas que han puesto el foco en la arena internacional. Es el caso de la Teoría de los polisistemas promulgada por la Escuela de Tel-Aviv de Itamar Even-Zohar (1999a) [1997], que, declarándose continuadora del “funcionalismo dinámico” (25) o, lo que es lo mismo, de la última fase del formalismo ruso, el estructuralismo checo y la semiótica soviética, ha mostrado especial interés por las interferencias entre campos o sistemas protagonizadas por procesos de intercambio cultural como la traducción. Un poco más reciente es la República *occidental*⁸ de las Letras dibujada por Pascale Casanova (2001) [1999] tomando como base las luchas⁹ geopolíticas que, sin obviar, por supuesto, el ineludible y determinante concurso de las instituciones y otros agentes culturales, libran los escritores por acercarse al meridiano de Greenwich literario que mide la modernidad e incluso la propia literariedad de las obras y que la autora ubica desde el siglo XVII en París (aprécieese el cariz, si no exclusivamente geográfico, sí al menos geopolítico de metáforas como “república” o “meridiano”).

La geografía literaria del propio Moretti (2000) tampoco ha podido resistirse a

8 Si bien Casanova confiere a su República un alcance “mondiale”, que suele traducirse tanto por mundial como por global, hemos preferido mantener aquí la solución propuesta por Santos Unamuno (2002: 66): “occidental”, más ajustada, creemos, al ámbito de actuación de las reglas geoliterarias que la autora describe en su magna obra.

9 En su sentido más bordeliano.

establecer algunas conjeturas provisionales sobre la morfología de la literatura global o literatura-mundo, esa incipiente *Weltliteratur* que ya intuían Goethe o Marx pero que aún hoy se nos muestra como un novedoso objeto de estudio que, aprovechando las enseñanzas tanto del poscolonialismo como del estudio cuantitativo, está llamado a superar el tradicional eurocentrismo de la literatura comparada. Por último, cabe destacar la labor de comparatistas como Fernando Cabo Aseguinolaza (2012a, 2012b), César Domínguez (2012) y Enrique Santos Unamuno (2012), que, desde la periferia peninsular y tras varias incursiones exploratorias en la literatura-mundo, han reivindicado la región como zona literaria autónoma, más allá (o, mejor, más acá) del imperio de los viejos nacionalismos culturales y, ahora, de la globalización.

El giro espacial de los estudios literarios y, en general, de las Humanidades ha permitido la acometida de una serie de pasos decisivos hacia la consolidación de una auténtica y largamente deseada ciencia de la literatura. Pasos que transitan por unas Humanidades digitales muy ligadas a la cartografía y al uso de GIS (*Geographic Information Systems*) como demuestra, por citar solo uno, el caso del Digital Humanities Specialist creado por la Universidad de Stanford para liderar proyectos geoliterarios de la talla de Authorial London, Mapping the Republic of Letters o Mapping the Grand Tour, sin olvidar las últimas exploraciones de Franco Moretti (2011, 2013), al que resulta inevitable continuar aludiendo. Un giro hacia lo geoliterario que ha enriquecido nuestra incipiente ciencia de las letras, valga el oxímoron, con un enfoque decididamente multidisciplinar en el que convergen influencias procedentes no ya del resto de las Humanidades, sino también de las Ciencias Sociales y aun de las Ciencias Puras¹⁰. Sin ir más lejos, los últimos estudios culturales han reivindicado el magisterio de la geografía posmoderna de David Harvey (1989), Edward Soja (1989, 1996, 2008) o Doreen Massey (2005), cuyos esfuerzos por dinamitar la teleología del discurso, fragmentando su continuidad cronológica, su narratividad, han encontrado eco en la espacialización de la

10 Para una breve pero incisiva reseña de la importancia decisiva del “spatial turn” en el último desarrollo de disciplinas como la geografía, la Historia, la filosofía, la sociología, las ciencias económicas, la Historia de la ciencia o los estudios jurídicos, con especial atención al papel del concepto de *lugar* en todas ellas, véase Withers (2009).

más reciente historiografía literaria (Cabo Aseguinolaza 2004)¹¹. La canonización de la geografía posmoderna, que transita por una senda apuntada ya por la geografía humanista de autores como Yi-Fu Tuan (1978) que, a su vez, hunde sus raíces en la escuela de principios de siglo XX de Vidal de la Blache, ha favorecido además la inserción del condicionante geográfico en disciplinas que ahondan en la otredad como los estudios feministas o los *black studies*. Un viaje de vuelta, de la geografía a las Humanidades, cuya ida fue recorrida por los filósofos Henri Lefebvre y Michel Foucault, auténticos *spatial thinkers* reivindicados como maestros por la tríada posmoderna (a la que habría que añadir otro nombre, menos ligado quizá a lo literario: el de Neil Smith).

Remontándonos aún más, podría afirmarse que el pensamiento occidental ha sufrido una paulatina espacialización a lo largo de una serie de hitos discontinuos que van de la tradición aristotélica, para la que el espacio y el tiempo eran meras categorías sin existencia propia, a Einstein, que convirtió el tiempo en una dimensión más del espacio (es Bajtin, dicho sea de paso, quien incorpora su concepto de cronotopo a la teoría literaria), pasando por Descartes, quien lo emancipó y dotó de entidad independiente, si bien absoluta, y Leibniz y los matemáticos, que, confiriéndole propiedades relacionales, volvieron a conectarlo con el mundo. El giro espacial¹² de las Humanidades y la literatura comparada se muestra así no como una novedad aislada, sino como el último estadio de una mucho más larga y antigua *curva espacial*, por adaptar a nuestros intereses la expresión “curva temporal” de Hans Robert Jauss (citado en Westphal 2000: 33)¹³.

1.2. *Lasciate ogni speranza: bienvenidos a la geografía moral de Las Hurdes*

Desde las últimas décadas del siglo XX, algunas variantes de los *Nation Studies*

11 Tal espacialización de la narración a través de la fragmentación de la continuidad, por seguir acreditando la multidisciplinariedad tanto de la geografía posmoderna como de la literatura comparada posterior al giro espacial, no tiene su antecedente más inmediato ni en una ni en otra, sino en la crítica de arte de John Berger, que en *The Look of Things* llama explícitamente a superar la secuencialidad del historicismo, tanto literario como académico (1974: 40). Un programa implícito también en los trabajos de Lefebvre.

12 “Y es que, al fin, Hurdes se beneficia, en lo que es la nueva consideración que del territorio debe hacerse, del 'giro espacial', de la nueva importancia que se concede hoy al lugar, a los límites, a la cuestión de las fronteras y de las identidades que se contienen dentro de ellas” (R. de la Flor 2015: 27).

13 A pesar de que la percepción del lugar como una entidad distinta del espacio continúe generando controversia, la lectura de la Historia del lugar como concepto filosófico trazada por Casey (1997) puede proveer al interesado de una buena base sobre la que contrastar nuestra noción de “curva espacial”.

ya no hablan de identidades y formas de ser nacionales, sino de imágenes y estereotipos culturales. Merced a un desplazamiento epistemológico desde el esencialismo al constructivismo, ya no se ocupan de la esencia constitutiva y hereditaria que hace única a la nación, sino de las distintas formas de percibirla, que suelen variar en función de su reputación. Desde este punto de vista, la cuestión no pasaría tanto por describir cómo *son* las comunidades mediante los rudimentos de cierta psicología de la personalidad asociada a la nacionalidad, como por ayudarse de la psicología social para perfilar cómo cada comunidad percibe y representa a los otros (Leerssen 1997: 285). Y donde decimos nación vale leer región o comarca o lugar. El presente trabajo, pues, retoma ese enfoque que los nuevos *Nation Studies* comparten con la imagología y lo aplica, de un modo especial, en capítulos clave como los dedicados al Bárbaro hurdano (2.4.2) y al Bárbaro batueco (2.2.1.4). En ambos casos, no se trata de un examen de la mirada endógena o interior, es decir, de cómo se veían a sí mismos los habitantes de aquellos valles, sino de una Historia de la mirada exógena o exterior a la comarca, procedente de muy diversos puntos del resto de la península y aun de países como Francia, Inglaterra o los Estados Unidos. A menudo, la cultura de la que eran portadores casi todos aquellos viajeros transfiguró a quienes solo eran pobres y campesinos en salvajes incivilizados e infrahumanos. De forma consciente o inconsciente, no hicieron sino contribuir a legitimar simbólicamente una larga Historia de dominación política y económica y, al mismo tiempo, de abandono administrativo. Su visión del otro llegó incluso a contaminar la autoimagen de los hurdanos, la cual, paradójicamente, casi siempre nos ha llegado a través de textos escritos, pintados, encuadrados o filmados (elaborados, en suma) por forasteros. Excepcionales fueron los ojos que se dejaron llevar por la empatía para encontrar en aquellos labradores a sus semejantes.

El Bárbaro hurdano y sus antepasados habitaron un territorio cuya arquitectura conceptual hemos tratado de esbozar adaptando la tematología ecocrítica de Greg Garrad, que en su manual de 2004 traza una Historia del *ecocriticism* norteamericano compartimentada en conceptos clave como *pastoral*, *wilderness* o *apocalypse*. De un modo similar, hemos considerado fértil cimentar la Historia geosimbólica¹⁴ de Las Hurdes en una geografía moral inspirada en el pensamiento cristiano (fundamental en el devenir de

14 “Geosimbólica” se titula precisamente uno de los primeros capítulos del último libro de Fernando R. de la Flor (2015), *Hurdes. El texto del mundo*.

aqueellos valles) y dividida en tres grandes continentes, correspondientes a las imágenes de la comarca como Paraíso, Purgatorio o Infierno. Se trata de una metáfora explicativa: como tal, no más que un modo subjetivo de organizar la biografía de un territorio que, desde que se fundó (o refundó) en la Baja Edad Media, dura hasta la actualidad. Para categorizar un capital simbólico tan rico (y complejo), la geografía moral de Las Hurdes se fracciona, a su vez, en una serie de cajones de significados de raigambre espacial. Completado el trayecto que va de las palabras al imaginario, cientos de viajeros y algunos de sus habitantes se adentraron en la comarca como en un Nuevo Mundo que había que conquistar, evangelizar y dominar (al mismo tiempo, Idilio y ecosistema del cándido Bárbaro batueco, producto de la imaginación de los moralistas desde el Barroco hasta el Romanticismo). Aquellos barrancos fueron también percibidos, transitados y transformados como Jardín (del Edén) y *hortus conclusus* carmelita, como lugar de Destierro político y espiritual, donde los reclusos debían purgar sus penas pero también refugio de fugitivos de toda condición, y, quizá de un modo irónico, como Desierto, hábitat de monstruos y demonios que había que Descolonizar. Esta tesis y este periplo concluyen con un descenso a los Infiernos en forma de Tierra sin pan, pobre y estéril hasta el extremo, pero, a pesar de todo, hogar del infrahumano Bárbaro hurdano (bisnieto del batueco) y Espejo de los curiosos que, españoles y extranjeros, sobre el terreno o desde su propio despacho, se vieron reflejados en aquellas gentes y, quizá en especial, en el abismo de sus valles. Lejos de consolidarse como compartimentos estancos, las fronteras de tal geografía mutan y se contaminan entre sí, como si fueran líquidas. Mientras motivos o epígrafes del Desierto como el dedicado a la *habitación de demonios* podrían formar parte, parece evidente, del Infierno, otros como el cajón ocupado por el Espejo podrían integrarse en Purgatorio, ya que en su interior Las Hurdes pierden su condición autónoma en favor de su función sinecdótica (como espacio intermedio y tierra de nadie). Pero si han permanecido como lo han hecho, ha sido porque así puede apreciarse cierta coherencia cronológica, que no teleológica. El tiempo se ha comportado en aquellos valles de un modo cíclico y no lineal: si se fundaron como si se tratara de un nuevo Edén, tras ser percibidos más tarde como Infierno y, antes, como Purgatorio, hoy puede apreciarse una regresión al Paraíso en las páginas de la publicidad dirigida al turismo. Con todo, la imagen de Las Hurdes asociada al Inframundo, la más problemática (por dolo-

rosa), ha predominado, a uno y otro lado del espectro ideológico, con uno y otro régimen político, durante casi todo el siglo XX. El paisaje, ya desde antaño casi inaccesible, se volvió también así intrasitable y carcelario.

Desde “las altas cumbres de la Sierra de Gata”, descendió a aquellos abismos un nuevo Prometeo, portador de “luz en las tinieblas”. Los allí confinados, “con lágrimas en los ojos, le besaron la mano, pugnando el Caudillo por no permitir que se arrodillasen” mientras cogía “a una niña de los brazos de su madre” para estrecharla “entre los suyos, bésandole las mejillas” (Herrera Navarro 2013: 102-103). Como puede intuirse, aquel capitán de los ejércitos redentores no era otro que Francisco Franco. En los albores del siglo XX, Crotontilo, el médico del vecino pueblo de la Abadía, por el que solían pasar los jornaleros de Las Hurdes en dirección al sur, las había llamado “tierra maldita” y no Paraíso. *Paraíso maldito* habrían de parecerle al periodista Íker Jiménez, rizando el oxímoron, a finales de la misma centuria. “Los libros que tratan sobre la materia”, alegaba Crotontilo, estaban “escritos casi todos por *touristas*, que al realizar la expedición, llevan bien cargadas de ricas fiambres las acémilas, el espíritu alegre y sereno, hambrientos de oxígeno, –única riqueza de las Jurdes–”. Y “cuando no, el escritor, amante del terruño, ve *paraisos* donde los demás no vemos otra cosa que un país miserable y triste, habitado por míseros seres” de “inteligencia limitadísima”. El visitante “empieza la peregrinación en medio de un silencio que aterra. Parece que allí detrás de la montaña enorme, termina el mundo”. Rivera Oveja, Ladrillar... “Los pocos hombres que se encuentran en las *calles* yacen tirados en la tierra, casi desnudos, sucios, en actitud musulmana, indiferentes á todo y solo levantan la cabeza al paso de los viajeros, para pedir un pedazo de pan blanco, que es el manjar más exquisito del jurdano”. Las mujeres se cubrían “malamente con algo que quiere parecer refajo ó saya, desgñadas, negras, con el estupor pintado en el rostro famélico, ajado por los vicios y el hambre”. El corazón del visitante “se encoje y entran deseos de seguir de prisa, para alejarse cuanto antes de aquella visión apocalíptica, que aunque pasó ante nosotros como escena de cinematógrafo, quedó grabada indeleblemente en nuestra retina” (Crotontilo 1901: 508-509). La suerte de los hurdanos, añadiría Legendre, no hacía más que empeorar. “Los progresos del bienestar y de la civilización alcanzados a su alrededor” contrastaban con una miseria que no cesaba de crecer en el interior de “sus círculos viciosos, casi tan infranquea-

bles como los del infierno Dantesco” (2006: 89).

“A las 11 llegamos a Martilandrán”, anotó en su cuaderno de campo Gregorio Marañón. Corría 1922. “Miseria, anemia, bocio, cretinismo. Espectáculo horrendo, dantesco” (1993a: 79). El cura del pueblo refirió a los expedicionarios que había “bastantes sodomitas” (80), como sacados del séptimo círculo de la Divina Comedia, habitado por los violentos contra la naturaleza. “Me cuentan”, continuaba el médico endocrino, “que en la epidemia de gripe entraron en una casa donde estaban muertos el padre, la madre y una hija de 2 años; y la otra hija, de meses, aún vivía y chupaba el seno de la madre muerta” (82-83). Si el relato de Crotontilo, narrado como si de un travelling cinematográfico se tratara, anticipaba algunas de las imágenes de *Tierra sin pan*, en el documental de Buñuel no hay, sin embargo, ninguna escena tan cruda, tan apocalíptica como la anterior. Es por ello, probablemente, que Marañón nunca quiso ver publicado su manuscrito. A María Teresa León el Harlem negro, “lleno también de blancos desahuciados”, no le pareció peor que la última aldea hurdana adonde les llevó el cineasta (a ella y a su marido, Rafael Alberti) “mientras preparaba su film protestador y agrio” (1970: 121). “¿Veis este valle maravilloso?”, les dijo el aragonés, probablemente desde el Portillo de la Cruz, entre La Alberca y el valle de Las Batuecas. “Pues de aquí en adelante empieza el infierno”. No fue, pues, Buñuel quien abrió las puertas del Inframundo hurdano (una imagen que, como estamos empezando a comprobar, precedió y sobrevivió a su película), pero sí sería quien lo grabara a fuego en la retina de varias generaciones de espectadores.

Infierno e imagología. O, por decirlo con Sartre, “l'enfer, c'est les Autres” (1947: 92).

1.3. Posibles itinerarios de lectura

Para el pintor, escritor e historiador del arte John Berger, la crisis de la novela de la segunda mitad del siglo XX no fue más que un cambio en el modo de narrar. Desde entonces, a duras penas sigue siendo posible contar una historia sostenida en el tiempo, secuencialmente. Somos demasiado conscientes de lo que atraviesa la trama por todos lados. Es decir, en lugar de tomar un punto cualquiera como una parte infinitamente pequeña de una línea recta, ahora lo sabemos una parte infinitamente pequeña de un nú-

mero infinito de constelaciones de líneas. Para comprender el mundo actual, se ha vuelto necesario recurrir a parámetros como la *simultaneidad* y la *extensión* de la acción y sus posibilidades (1974: 40). Una de las primeras manifestaciones de esta consciencia puede hallarse en la novela de Flaubert, en el pasaje en que el narrador alterna el hueco discurso del político que inaugura la feria agrícola con la charla galante entre madame Bovary y uno de sus amantes. O en la pintura modernista que desembocó en la abstracción y que, al elidir de la composición toda perspectiva, toda acción, prescindió de la Historia para llevar la espacialización hasta el extremo. Esa es, al menos, la tesis del ya mencionado Joseph Frank. Pero, volviendo al geógrafo del arte inglés, como lo llama Soja (1989: 22), habría muchas razones que explicarían este cambio en el modo de mirar y de contar: el alcance de los medios de comunicación modernos, la escala del poder global, el grado de responsabilidad política y personal que debemos aceptar por sucesos que tienen lugar a miles de kilómetros, el hecho de que el mundo se haya vuelto indivisible, la desigualdad del desarrollo económico internacional, la expansión de la explotación. El análisis de nuestro mundo (y su posible predicción) requiere una proyección más espacial que histórica. Es el territorio y no el tiempo lo que nos oculta sus consecuencias. Cualquier narrativa contemporánea que ignore la urgencia de esta dimensión quedará incompleta. Y, en palabras de Berger, incurrirá en el carácter reduccionista de la fábula (1974: 40).

No fue hasta algunas décadas después cuando la historiografía literaria, el modo de contar la Historia de la literatura, recogió el guante lanzado por el crítico inglés y, más de un siglo antes, por la pintura y la novela. En los albores del siglo XXI, Fernando Cabo Aseguinolaza ya podía identificar varios manuales que se habían decantado por un objeto de estudio espacial o regional o por organizar su estructura de acuerdo con motivos territoriales. Ambos casos pueden leerse como “una manifestación clara de la crisis de la temporalidad continua y homogénea de la historia de sesgo más teleológico”, a menudo inscrita en el ADN de los manuales de literatura nacional convencionales. En la base de los nuevos modelos, alejados “de la pura secuencialidad narrativa” (indicio “claro” de “la disidencia respecto al paradigma tradicional” y de la “desconfianza hacia las formas narrativas más ortodoxas”), Cabo Aseguinolaza distingue tres momentos característicos, que pueden presentarse de un modo conectado o independiente: en primer

lugar, “la definición del objeto de la historia desde una perspectiva geográfica, o más bien geoliteraria”; en segundo lugar, “la articulación interna de la labor historiográfica de acuerdo con pautas de organización y de estructuración de los contenidos de índole espacial” y, por último, “el recurso a modelos teóricos y epistemológicos que implican en sí mismos una definición del objeto en donde la espacialidad prima sobre la temporalidad, a partir de categorías como, por ejemplo, las de campo o sistema literario” (2004: 22).

Continuando el camino ya trazado, nuestra Historia geosimbólica de Las Hurdes opta por la comarca como objeto de estudio (espejo en miniatura y campo de batalla de complejas relaciones regionales, nacionales e, incluso, internacionales) y por el vocabulario temático como estructura organizativa. En cuanto a su modelo hermenéutico, combina, como hemos comprobado, varias de las propuestas de los *spatial thinkers* reseñados a lo largo de este preludio teórico. En aras de socavar la continuidad histórica más inocente y fragmentar la narración (de un modo más acorde con la configuración del mundo actual), hemos vuelto a inspirarnos en el ejemplo de Pageaux y Moretti. Sin ir más lejos, el atlas de la novela decimonónica dibujado por el italiano está interrumpido por seis *intermezzos* teóricos que abordan la reflexión iniciada en la introducción. El autor, no obstante, no ofrecerá sus conclusiones hasta el mismo final de la obra. Algunos años más tarde, el francés constataba el renacimiento del mosaico como forma plástica y literaria. Una posible estética de la globalización surgida de la pulverización de uno de los dos bloques contendientes en la Guerra Fría. Se trata de quebrar la sintaxis narrativa, de despiezar la imagen, de dejar vacíos entre las teselas que el lector o el espectador deben reunir y ensamblar para recomponer el sentido de la obra (Pageaux 2001: 17-18). De este modo, y aunque la disposición de los cajones de significado que vertebran la geografía moral de Las Hurdes favorece una lectura cronológica, la presente tesis doctoral también aspira a ser leída como un diccionario o, quizá con más propiedad, una enciclopedia. Es decir, contemplando la posibilidad de alterar el orden de los capítulos sin que por ello se modifique sustancialmente el sentido total del texto. El objetivo pasa por no caer en los riesgos de la falsa continuidad. O, lo que es lo mismo, no presuponer que, por el simple hecho de ser posteriores, todas las obras modernas beben de la influencia de las antiguas, pues la recepción de un texto suele ser muy irregular y en cada época se

difunden obras de las que en otros períodos no se tiene noticia. La forma más eficaz de no incurrir en esta historicidad impostada es, parece evidente, conocer la Historia y no inventar una teleología ficticia sustentada en los silencios del discurso, esto es, en los datos que ignoramos. En una entrevista reciente, Carlos Labbé alertaba de que “la forma lineal de la narrativa tiene cierta impunidad”, pues, escamoteando al lector la posibilidad de aplicar la ética para decidir por sí mismo, contribuye a fomentar la ilusión de que nuestras acciones no tienen consecuencias (Labbé y Corroto 2015). En cambio, con el fin de empoderar a sus lectores, las novelas del chileno recurren a narrativas fragmentarias como las del puzle o el videojuego. Esa ha sido también, ampliar el campo de acción del lector, una de nuestras metas¹⁵.

Antes de adentrarnos, por fin, en la cosmogonía cristiana de Las Hurdes, como conclusión a este preludio teórico baste decir que esta es una Historia parcial (ni objetiva ni total). No más que un punto de partida desde el que seguir trabajando sobre un corpus de textos cuya alcance y significado se antojan inagotables. Estas páginas, en cambio, sí quieren funcionar como catálogo y reseñario de un buen número de fuentes primarias (algunas de ellas, creemos que nunca antes estudiadas), de forma que el investigador (y cualquier interesado en el tema) pueda recurrir a nuestra bibliografía para tener un primer contacto con ellas. Otro de los objetivos de esta tesis ha sido divulgar y poner a prueba una serie de textos teóricos sobre espacio y literatura con amplio recorrido en idiomas como el inglés o el francés pero aún no traducidos al español. Hemos tratado, pues, de establecer un diálogo entre esos modelos epistemológicos aún novedosos en nuestro territorio (nacional y académico) y un corpus significativo de las obras que, a lo largo de un arco cronológico que abarca más de cuatrocientos años, han tomado Las Hurdes como escenario. Con todo, nuestra intención no ha sido, como apuntábamos, agotar su exégesis, sino favorecer la posibilidad de que otras disciplinas abran nuevas vías de exploración en el futuro. Pues los discursos aquí tenidos en cuenta no solo se refieren a la comarca, sino también, por ejemplo, a las interferencias entre la cultura española y la francesa, trazando la radiografía de un pedazo del imaginario de la Europa suroccidental. Hablan, también, de temas tan vigentes como la pobreza y el hambre rurales

15 Para una muy documentada aproximación en torno a una posible tradición occidental de escritura no secuencial (que culmina, de momento, en el hipertexto digital), véase el artículo de Enrique Santos Unamuno (2003).

percibidos desde la ciudad, así como de la infrahumanización de quienes las padecen para silenciar la conciencia de los que miran. Si alguien quisiera componer una Historia cultural de Extremadura con el fin de (re)construir su aún disuelta identidad (históricamente dominada y fronteriza), bien podría establecer su primer hito en este relato humano y geosimbólico que aquí empieza.

II

GEOGRAFÍA MORAL DE LAS HURDES:
ENTRE MITO E HISTORIA

2.1. De Las Batuecas a Las Hurdes: una definición geosimbólica del territorio

Situada al norte de la provincia de Cáceres, la Mancomunidad de Municipios de Las Hurdes, consolidada en su configuración actual desde 1996, está constituida por los ayuntamientos de Caminomorisco, Casar de Palomero, Casares de Hurdes, Ladrillar, Nuñomoral y Pinofranqueado. Se extiende sobre una superficie de alrededor de 500 km², habitada por cerca de 7000 residentes repartidos en más de cuarenta núcleos de población, en su mayoría pequeñas alquerías. Puede dividirse en tres valles principales, que reciben el nombre de los ríos que los atraviesan: el Ladrillar, el Hurdano y el de Los Ángeles. [Figura 1: Mapa administrativo y orográfico de la Mancomunidad de Las Hurdes, Celeste García Paredes, 2016]. Limita al suroeste con la comarca de Sierra de Gata y al sureste con la de Trasierra-Tierras de Granadilla, ambas en la provincia de Cáceres, al noroeste con la comarca de Ciudad Rodrigo y al noreste con la de Sierra de Francia, estas últimas pertenecientes a la provincia de Salamanca. [Figura 2: Mapa de la frontera entre la provincia de Cáceres y la de Salamanca, Celeste García Paredes, 2016]. Al menos desde finales del siglo XVI y casi hasta la actualidad, a pesar de distar solo unas leguas de la capital salmantina –uno de los focos intelectuales de la civilización europea, como ya notó Maurice Legendre (1927: 369)–, Las Hurdes fueron percibidas como un territorio legendario confundido con el vecino valle de Las Batuecas. Si bien hoy ya no resulta problemático distinguir con claridad entre el segundo, que es un accidente orográfico deshabitado, y las primeras, que son, además, una entidad político-administrativa, ambas entidades fueron tratadas ya desde sus primeras menciones documentales como una sola: una indefinición que se extendió mucho más allá de la publicación de las *Memorias* (1795) de Eugenio Larruga, consideradas uno de los primeros estudios en identificar con precisión los límites que separan Las Hurdes de Las Batuecas¹⁶. La fotogrametría actual, sin embargo, nos permite comprobar la continuidad topográfica entre el valle batueco, en cuya falda se asienta la alquería hurdana de Las Mestas, y Las

16 El valle de Las Batuecas, que toma su nombre del río que lo riega, pertenece al término municipal de La Alberca, comarca de la Sierra de Francia, provincia de Salamanca. Todo apunta a que, al menos desde la Edad de Bronce, el valle siempre ha estado despoblado a excepción de la comunidad de carmelitas descalzos que se instaló en él desde 1599 (Fernández Gómez 1994: 137-138).

Hurdes Altas. La homogeneidad del paisaje se quiebra a simple vista entre estas últimas, más montañosas, y Las Hurdes Bajas, algo más llanas. Una ruptura subrayada por la carretera de nueva construcción [Figura 3: Fotografía satelital de la comarca de Las Hurdes, Google Maps, 2016].

Más allá de la existencia en la zona de vestigios celtas, romanos, godos y musulmanes, así como de las fabulaciones de la historiografía hurdanófila, que, en uno y otro caso, Luciano Fernández Gómez (1994: 139-142) considera insuficientes para atestiguar asentamientos estables, la primera mención documental que conservamos de una población ubicada en el territorio que, andando el tiempo, se conocerá como Las Hurdes data de 1192. Por aquellas fechas y en el contexto de la repoblación de las tierras fronterizas assoladas por las guerras entre los reinos peninsulares, el rey castellano Alfonso IX donaba al arzobispo de Santiago toda Ecclesiola (actual Herguijuela de la Sierra) y Sotoserrano, ambas pertenecientes hoy a la comarca de la Sierra de Francia. En relación con el consiguiente deslinde de sus términos, se mencionaban los lugares de “batacas” y “rius malus” (149). Parece posible que, como apuntó Julio González (1943: 240), en el primer caso se trate de una errata de *Batocas*, vocablo que acabaría evolucionando a *Batuecas*, mientras en el segundo hay aún menos dudas de que se trate del actual Riomalo de Abajo, alquería hurdana que linda con el término municipal de Sotoserrano. En 1199, Alfonso IX mandaría emitir la confirmación del privilegio real por el que había cedido a la Orden de Santiago los dominios del Castillo de Palombeiro, una antigua fortificación, hoy destruida, erigida en lo alto del pico de Santa Bárbara, en el actual término municipal de Casar de Palomero¹⁷. Para deslindar sus límites de los del concejo de la villa de Granada, que, tras la conquista en 1492 de la Granada musulmana pasaría a llamarse Granadilla, el documento nombraba como hitos, entre otros lugares próximos que se saben habitados entonces, los de “ipsis Mestis” y “Ovegiola”. La interpretación de Fernández Gómez, cuyo punto de partida es la identificación de dichos topónimos con los de las actuales localidades hurdanas de Las Mestas y Ovejuela, es doble: en primer lugar, sostiene que, a juzgar por la evidente etimología pecuaria de sus nombres, las dos alquerías serían resultado de majadas de pastores que vieron aumentada su población y,

17 Para una Historia más detallada de la influencia territorial de dicho castillo véase, con algunas precauciones, el artículo de Caballero González (2006).

en segundo lugar, que, al estar ubicadas ambas en los confines de la región, al noreste y suroeste respectivamente, la actividad ganadera se extendería a toda la zona (Fernández Gómez 1994: 150). Andando el tiempo, sin embargo, el deslinde de los dominios del Castillo de Palombeiro hubo de ser ratificado por medio de un documento (fechado en 1221 y firmado en Galisteo) en el que se añadían como hitos la “Cabeza de Valdelido” y el “colladum de gamo”. Mientras la primera vendría a coincidir con el nacimiento del río Malvellido, “en la sierra de la Canchera, al Oeste de Las Hurdes”, cerca del límite con la provincia de Salamanca, el segundo podría ser el Puerto del Gamo por el que se accede al valle de Mohedas, al sur de Casar de Palomero. Para Fernández Gómez, la nueva delimitación terminó de constituir “la primera y esencial referencia explícita a Las Hurdes, una clara afirmación de que en esa época existía ya una noción bastante exacta de la comarca como espacio geográficamente diferenciado” (Fernández Gómez 1994: 150). Si bien nos parece un tanto apresurado hablar ya, cuando aún ni siquiera se había documentado el topónimo de la región, de cierta consciencia identitaria ligada al territorio, estamos de acuerdo en que la comarca de Las Hurdes, dotada, con el tiempo, de una autoimagen muy fuerte, acabaría por superponerse al territorio entonces dominado por el Castillo de Palombeiro. [Figura 4: Mapa de los dominios del Castillo de Palombeiro (1199-1221), Celeste García Paredes, 2016].

Por tanto, el poblamiento de las alquerías medievales hoy hurdanas debe inscribirse en un contexto geohistórico más amplio: el de la Transierra (Fernández Gómez 1994: 142-147), la franja que comprendía las tierras al norte de la actual provincia de Cáceres conquistadas por los reinos cristianos a lo largo de los siglos XI y XII. Frecuente zona de paso de los ejércitos leoneses durante sus incursiones en territorio musulmán hasta 1212 (fecha en que, tras la batalla de las Navas de Tolosa, la contienda se desplazó hacia el sur), la vida en la Transierra estuvo marcada por su condición de frontera, de tierra de nadie. Con el fin de apuntalar la defensa de la vertiente sur del Sistema Central, los ejércitos leoneses aprovecharon (cuando no edificaron otras nuevas) las antiguas fortificaciones musulmanas que se extendían desde la villa de Granada a la misma frontera portuguesa, a la sombra de las cuales se irían estableciendo las primeras majadas de pastores, que, coincidiendo con poblamientos preexistentes o con sus ruinas, fueron configurando pequeños núcleos de población cuyo objetivo era abastecer a los destacamentos

militares. Los escarpados valles hurdanos aledaños del Castillo de Palombeiro, tan procives a su defensa, supusieron, pues, como atestiguan los documentos citados, un islote de población en medio de una Transierra despoblada casi por entero (151). Con base en esta línea de defensa fortificada se organizó, además, un servicio de vigilancia de las piaras de cerdos y los rebaños de vacas y ovejas que trashumaban desde los concejos de Salamanca y Ledesma hasta el de Coria.

Para no estorbar el paso y el abastecimiento de los animales, los fueros leoneses prohibieron toda roturación del suelo transerrano, viniendo así a sancionar la práctica de este sistema de protección conocido como *anubda*. Fue aquella una franja conflictiva que pronto se convertiría en hábitat y refugio de ladrones de ganado: a la hipótesis de que los primeros poblamientos de la zona fueron de carácter pastoril y legal, José Luis Martín Martín añade otra: la de que fueron pastores huidos con las cabezas que les habían sido encomendadas quienes “fundaran primitivas aldeas poco estables o se refugiaran de manera provisional entre ruinas antiguas”, haciendo coincidir así, de manera ilegal, los nuevos núcleos de población con los ya existentes (Martín Martín 1979: 480). De esta forma, las hipótesis históricas vienen a coincidir con las fabulaciones literarias, que, desde la misma génesis de la leyenda de Las Hurdes, hicieron descender a los hurdanos de los grupos de marginados y fugitivos de toda condición que encontraron abrigo entre sus valles, como, por ejemplo, los godos que huyeron ante la invasión musulmana o los judíos expulsados del reino en 1492. Un tópico literario, el de Las Hurdes como patria de exiliados, que vino a conectar el origen de la comarca con algunos de los episodios más relevantes de la Historia de España (véase, a este respecto, el capítulo “Destierro”). Será de nuevo Fernández Gómez quien señale que tales especulaciones se convertirían con el tiempo “en el principal apoyo de la leyenda negra de la región” (1994: 147).

En 1289 se produjo un hito clave en la Historia del espacio geográfico que acabaría deviniendo en la comarca de Las Hurdes: la villa de Granada donó las dehesas de Batuecas y *Jurde*, hasta entonces bajo su jurisdicción, al vecino concejo de La Alberca. En las escrituras de cesión y deslinde se mencionan varios topónimos de localidades hoy hurdanas que Fernández Gómez supone ya entonces habitadas: el término de la dehesa de Jurde iba desde el Portiel Ventoso (cerca de Riomalo de Abajo), a la Vega de

Coria (actual Vegas de Coria) y, de ahí, hasta Azeituna (actual Aceitunilla, como la anterior, alquería de Nuñomoral), Río Malo (actual Riomalo de Arriba, alquería de Ladrillar) y el valle de Batuecas. Es decir, el territorio ocupado por la antigua dehesa de Jurde debió de parecerse mucho al ámbito geográfico que hoy conocemos como Las Hurdes Altas. La donación, cuyas condiciones son, para Fernández Gómez, “el origen expreso de los enfrentamientos que desde el siglo XIII sostendrán hurdanos y albercanos” (1994: 155), se efectuó sin contrapartida, por lo que La Alberca (que, bien por su distancia, bien por haberse granjeado cierto favor del señor, por entonces el infante don Pedro, hijo de Alfonso X, habría adquirido cierta autonomía con respecto de la villa de Granada, uno de los señoríos más importantes de toda la Transierra) podía disponer sin restricciones y a su antojo de la dehesa de la Sierra, como así se la denomina en un documento de 1455. Las escrituras de donación regulan a favor de La Alberca la explotación de la caza, la apicultura, la ganadería, la pesca y la tala de árboles en la también conocida como dehesa de Jara, a partir de entonces perteneciente al capítulo de los *bienes de propios* del concejo albercano, y prescriben las multas a los infractores. La villa de Granada solo se reservó el derecho a que sus ganados siguieran pastando en la dehesa. El citado contrato de 1455 por el que, a cambio de una renta anual en moneda, La Alberca arrendaba los derechos de explotación de la Dehesa de la Sierra a sus propios moradores extendía el área de influencia de la misma a las majadas de “Forcajada, Nuñomoral, Vega de Coria, Ladrillar, Las Mestas, Los Casares, Batueca, Asegur, Rebollosa y Valdelazor”, lugares de los que procedían los arrendatarios. Los pastos situados al sur de la Dehesa de Jurde permanecieron, en cambio, bajo la jurisdicción del concejo de Granadilla que, en 1527, mandó actualizar el Censo que otorgara a los vecinos de la Dehesa de Lo Franqueado, en el que a partir de aquella fecha figuraron “las alquerías de Obejuela, Sauceada, Encina, Muela, Robledo, Horcajo y Aldehuela” (Fernández Gómez 1994: 153), todas ellas cercanas al actual municipio de Pínofrankeado. La presión que la villa de Granada ejerció sobre sus dominios fue mucho menor que la ejercida por el concejo de La Alberca: ni en las escrituras de donación de 1289, ni en el contrato de arrendamiento de 1455, ni en la actualización de 1515 de las ordenanzas municipales se regula aún la roturación del suelo en la Dehesa de Jurde, un vacío legal que dio continuidad a la prohibición de labrar en toda la Transierra emitida en su momento por los fueros leone-

ses. Como consecuencia, sin embargo, de la relativa recuperación económica que experimentarían la Corona de Castilla paralela a un crecimiento de la población que demandó, a su vez, un aumento de la explotación agrícola (contexto al que Las Hurdes Altas no fueron del todo ajenas), los pleitos entre hurdanos y albercanos por el derecho a cultivar se generalizaron a lo largo del siglo XV.

La evidente continuidad geográfica entre Las Hurdes Altas y el valle de Las Batuecas, en cuya vertiente sur se asienta, de hecho, la alquería hurdana de Las Mestas, tuvo su reflejo (como hemos visto, ya desde sus primeras menciones documentales) en cierta continuidad, si se quiere, administrativa. El registro más antiguo de un topónimo proto-hurdano, “rius malus”, tiene lugar, en el marco de la citada escritura de donación firmada por Alfonso IX en 1192, muy cerca del de “batacas”. Un solo texto, otra escritura de donación, bastará para que en 1289 la villa de Granada otorgue al concejo de La Alberca las dehesas de Batuecas y Jurde, desde entonces, y durante más de cinco siglos, unidas bajo una misma jurisdicción como si de un mismo sistema se tratara. Una percepción conjunta que, perpetuada por documentos posteriores como el contrato de arrendamiento de la Dehesa de Jurde emitido por La Alberca en 1455, llevaría a Lope de Vega a bautizar su comedia como *Las Batuecas del duque de Alba*, por más que los bárbaros que pone en escena no pudieran ser, de tener alguna conexión con el mundo extratextual, sino hurdanos (o sus antepasados): con la sola excepción de la comunidad de carmelitas descalzos que se asentara en el valle desde 1599, el desierto de Las Batuecas lleva despoblado desde la Edad de Bronce. Hablar entonces de Las Batuecas suponía referirse también a Las Hurdes. Y, aunque con menor frecuencia, viceversa.

Impresa por primera vez en 1638 después de la muerte de su autor, Marcelino Menéndez Pelayo (1968 [1900]: 129) data la escritura de *Las Batuecas del duque de Alba* entre 1604 y 1614. A juzgar por la métrica de la obra, sin embargo, Morley y Bruerton (1968: 260) la sitúan entre 1598 y 1600: en cualquier caso, nunca después de 1604. La opinión de Menéndez Pelayo es que la comedia de Lope deviene el documento más antiguo en que aparece consignada la leyenda del continuo Hurdes-Batuecas, pero sostiene que el comediógrafo “no la inventó, aunque por la celebridad de sus escritos contribuyese muy principalmente a difundirla” y, añade, “puede decirse que la recogió apenas nacida” durante su estancia en Alba de Tormes (Salamanca) al servicio del du-

que, allá por 1597 (1968: 130). Esta primera hipótesis, que es también la de Legendre (1927: 371), asume que la leyenda no solo preexistió a la llegada de Lope sino que, además, gozaba de cierta circulación traspuestas las fronteras del valle. Fernando R. de la Flor (1999a: 35 y 40) va más allá y asocia esa presunta repercusión a la acción de los carmelitas, los cuales, habiendo iniciado por esas mismas fechas los preparativos para erigir su convento en la zona, se habrían convertido en los primeros receptores de las fábulas locales, pero también, y pese a sus esfuerzos por contrarrestarlas, en sus primeros divulgadores. Existe, en cambio, una segunda hipótesis que mantiene que no son *Las Batuecas del duque de Alba* las que llevan a escena “una leyenda local, sino a la inversa, que es la comedia la fuente última de los testimonios no literarios sobre el descubrimiento de las Batuecas” (Vega Ramos 1996: 175). Así lo cree María José Vega Ramos, que en su favor aduce argumentos de índole ideológica, histórica y literaria. En primer lugar, duda de que la acción de la comedia, a todas luces una obra de servicio y propaganda de la casa ducal de Alba, pudiera inspirarse en una leyenda local, de acuerdo con la autora, inverosímil vehículo de panegíricos feudales. En segundo lugar, ve poco probable que circularan en los alrededores de Alba de Tormes relatos fantásticos sobre el descubrimiento de Las Batuecas en tiempos de los Reyes Católicos, época en que transcurre la obra de Lope, cuando los propios duques tenían en su poder documentos legales que atestiguaban las noticias que tanto aquellas como Las Hurdes no habían dejado de arrojar durante toda la Edad Media, ya entonces censadas y bien deslindadas: “descubiertas” y pobladas desde al menos el siglo XIII. Y, en tercer lugar, entiende que la descripción de los bárbaros batuecos tiene menos que ver con una hipotética visita de su demiurgo a la zona, en cuyos alrededores habría tenido conocimiento de la leyenda, que con la esclerosis de los géneros literarios más convencionales (1996: 179-181). Sea como fuere, lo cierto es que la fecha de composición de la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán, en el que ya se describe al Bárbaro batueco (como veremos en su epígrafe correspondiente), se anticipa en varias décadas a la de la comedia de Lope. En cualquier caso, puede postularse que *Las Batuecas del duque de Alba* quiso funcionar como un acto de control simbólico del territorio que pone en escena, coetáneo del acto de evangelización que supuso la fundación, apadrinada por los duques de Alba, del convento carmelita de Las Batuecas y paralelo, aunque posterior, al plan de explotación fiscal al

que La Alberca, correa de transmisión del poder ducal, sometió a los habitantes de la Dehesa de Jurde durante siglos. Tres dimensiones distintas, la cultural, la religiosa y la socioeconómica, de un mismo programa de colonización.

Como estamos empezando a comprobar, el largo proceso de definición de la comarca que hoy conocemos como Las Hurdes no ha sido resultado solo de una problemática acotación geográfica, sino también, y en buena medida, de una gestación de potentes significados simbólicos no exenta de conflictos y luchas políticas. La tesis de R. de la Flor es que las primeras noticias sobre la leyenda de Las Batuecas procedían de principios del siglo XVI o, incluso, tomando quizá por histórico el tiempo ficticio de *Las Batuecas del duque de Alba*, pudieron llegar a coincidir “con los primeros momentos de la colonización de América”. En cualquier caso, la leyenda habría precedido, siempre contra la opción de Vega Ramos, al estreno de las comedias barrocas que la popularizaron. De acuerdo con R. de la Flor, la expansión de la fábula batueca se vio favorecida, cuando no directamente producida, por la existencia de un mitema, de una porción irreducible de un mito que se repite en distintos relatos y que en cierto modo funcionó como su “antecedente” y, finalmente, acabaría por fundirse con ella formando un mito de mayor alcance simbólico: nos referimos al mitema de la “Peña de Francia como Montaña Sagrada” (1999a: 35). Aunque, como afirma Daniel-Henri Pageaux, la montaña no gozó de estatuto cultural propio, al mismo tiempo que fue colonizada por las palabras, hasta el siglo XVIII -no lo hizo en el imaginario romano ni, por citar alguna de las épocas más estudiadas, de la Edad Media al Barroco (2000: 142-143)-, pensar Las Hurdes equivale a pensar la montaña como lugar cultural. Si, tras Rousseau y la promoción de la literatura alpina, puede hablarse de “l'invention du Mont-Blanc” (y de la montaña en general) como, en otro contexto, se habla de “l'invention de l'Amérique” (143), ¿por qué no, tomando como referencia una y otra, estudiar *la invención de Las Hurdes*?¹⁸ Pese a que, volviendo a R. de la Flor (1999a: 36-37), el documento más antiguo sobre la Peña de Francia, el pico más alto de la vecina sierra homónima, data de 1289, no fue hasta el “descubrimiento” de la figura de Nuestra Señora de la Peña a manos de Simón Vela en 1434 cuando el santuario devino en un importante centro de peregrinación, solo

18 Fernand Braudel decía que la historia de la montaña consistía en no tener historia, en haberse quedado fuera de la civilización (citado en Moretti 2001: 33). Reflexionar sobre la topografía de Las Hurdes es, ciertamente, reflexionar sobre la historia olvidada de las montañas.

a partir de entonces objeto de los muchos cronistas e historiadores que iniciaron un relato que llegó hasta el mismo Legendre y que, mucho antes, ya había sido reelaborado por los más famosos autores barrocos¹⁹. El interés por el rendimiento literario del mitema de la Peña manifestado por Cervantes, que la mencionó en la segunda parte de *El Quijote* (1615) y, antes, en su novela ejemplar *La gitanilla* (1613), había cristalizado ya en *La Peña de Francia* de Tirso de Molina, una obra de teatro publicada en Madrid en 1635, pero, como era común en la época, escrita y estrenada años, a veces décadas, antes. No obstante, sería de nuevo Lope, que ya trató el tema en su comedia *El casamiento en la muerte y hechos de Bernardo del Carpio*, publicada en 1604, quien lo elevaría a la categoría de mito al conectarlo con el ciclo de romances carolingios en torno de la batalla de Roncesvalles que culmina con la huida de los paladines francos, que, vencidos por el ejército sarraceno, acaban refugiándose en la Peña. Una operación, la de vincular la fundación mítica de una región con un pasado cristiano heroico, aunque derrotado por los musulmanes, para la que, en el caso de la Peña, Lope se inspiraría en la *Crónica General de España* de Ambrosio de Morales y, en el de Las Batuecas, haría descender a sus habitantes de los últimos godos de la península (véase, de nuevo, el capítulo “Destierro”). Si bien, a falta de pruebas documentales y cronologías fiables, no podemos saber con certeza qué leyenda precedió a la otra (¿pudieron gestarse ambas de forma paralela sobre las tablas de un escenario, siendo así el teatro ya no su primer centro de difusión, sino, como afirma Vega Ramos en el segundo caso, su mismo lugar de origen?), en el *Peregrino curioso y grandezas de España* de Bartolomé de Villalba y Estañá, cuyas sucesivas ediciones llegaron, al menos, hasta finales del siglo XIX, aún se registraba la “contaminación” que sufrían las leyendas de la Peña de Francia y Las Batuecas, debido a la proximidad de ambas, a menudo (con)fundidas como una sola entidad (R. de la Flor 1999a: 38-40).

Casi tres cuartos de siglo después de que Lope escribiera *Las Batuecas del duque de Alba*, otro texto legal volvería a llamar batuecos a los hurdanos. Un testamento fechado el 22 de mayo de 1671, recogido en el código jesuita del *Libro de las misiones de este Real Colegio de Salamanca desde el año de mil seiscientos y cincuenta y cuatro*,

¹⁹ Para una análisis pormenorizado de los varios aspectos de esta leyenda mariológica, véase Legendre (1945).

destina varias de sus partidas a sufragar, entre otros menesteres, los gastos y la manutención de dos misioneros enviados al valle, ubicando a los batuecos de su obligación en, “viajando por la Peña de Francia, Nuño Moral y sus anejos; viajando por La Alberca, Las Mestas y sus anejos; Vega de Coria y sus anejos, El Pino y sus anejos, Cabroncino y sus anejos, La Obeja y sus anejos, Martín Hebrón y sus anejos, Los Casares y sus anejos” (citado en R. de la Flor 1999a: 77). Una lista que, a excepción del de Casar de Palomero, incluye la práctica totalidad de los municipios hurdanos actuales. Algunas décadas antes, de hecho, en una *Carta de libranza y reserva* de 1652 dirigida por la Corte al administrador del derecho del Servicio Ordinario y Extraordinario de la Ciudad de Salamanca, ya se hablaba de “las alquerías de la Mesta de Las Batuecas” (citado en R. de la Flor 1999a: 74. Véase la figura 36). No sería, pues, hasta la precaria consolidación del Estado ilustrado cuando, como ha estudiado Mercedes Granjel (2003: 23-27), la imagen de Las Hurdes empezara a adquirir cierta autonomía frente a la de Las Batuecas, debido, precisamente, a una distribución interna más clara del aparato administrativo de la primera. En 1790 y bajo el reinado de Carlos IV, se creó la Real Audiencia de Extremadura con sede en la ciudad de Cáceres, desde donde se diseñaban las visitas e interrogatorios que, con el fin de establecer un diagnóstico previo a la acción jurídica y burocrática, habrían de extenderse por toda la geografía bajo jurisdicción del nuevo órgano, cuya primera disposición fue confeccionar un cuestionario de cincuenta y siete preguntas que debían responder las autoridades civiles y eclesiásticas de las localidades que formaban cada uno de los ocho partidos judiciales de la provincia de Extremadura. Como, a causa del enorme tamaño del partido de Plasencia, el regente de la Real Audiencia decidiera dividir la visita a las más de cien poblaciones del mismo entre sus dos concejos más importantes: el de Plasencia y el de Coria, entre los meses finales de 1790 y los primeros de 1791 el funcionario destinado al área de influencia de Plasencia visitaba el concejo de Camino Morisco, mientras el destinado a la de Coria visitaba los concejos de Lo Franqueado y Nuño Moral. [Figura 5: Plano del Partido de Coria. 47 pueblos, Real Audiencia de Extremadura, 1791-1829. Archivo Histórico Provincial de Cáceres]. Los interrogatorios arrojaron luz sobre las distintas causas del subdesarrollo de los tres municipios: si el de Lo Franqueado, bajo la tutela de la villa de Granadilla, poseía ciertas infraestructuras de transporte y comercio y una economía más desahogada apoyada en el cul-

tivo de olivos, castaños y algunos huertos, el férreo dominio ejercido por La Alberca sobre los de Nuño Moral y Camino Morisco hizo imposible todo desarrollo basado en la agricultura, pues, cuando la villa no la prohibía terminantemente, siempre con el fin de proteger el sotobosque útil a la práctica de la apicultura, imponía arrendamientos abusivos sobre el suelo de ambos concejos, cargando con fuertes multas a los habitantes infractores.

A pesar de los esfuerzos de instituciones como la Real Audiencia, Las Hurdes del siglo XVIII eran todavía muy poco conocidas en el resto del país, donde no se tenía una imagen muy clara de los contornos de la región. Granjel (2003: 27-29) ha señalado como corresponsables de la confusión general a autores tan importantes como Antonio Ponz, que en aquella época recorrió la península bajo el encargo de inventariar el patrimonio artístico de la recién expulsada Compañía de Jesús. En la “Carta VIII” de su magna obra, *Viaje de España* (1784), incluyó un capítulo dedicado a “El país de Las Batuecas”. Aunque, aceptando la percepción de Alfonso José de Roa, su corresponsal para varias localidades del partido de Plasencia y penitenciario de la ciudad, distinguió entre la dehesa de Batuecas y la de Hurdes, Ponz, que reconocía no haber visitado la zona, acabó por incorporar ambas al citado país de Las Batuecas. Otro de los responsables apuntados por Granjel (2003: 31-34) es el geógrafo de Carlos III, Tomás López, que tanto en su mapa de Extremadura como en otro más detallado de la zona denominaba Tierra de Batuecas a un amplio territorio (muy similar al país de Las Batuecas de Ponz) que comprendía la comarca de Las Hurdes, el valle de Las Batuecas, la villa de La Alberca y otras poblaciones de la actual comarca de Sierra de Francia. [Figura 6: Mapa de la provincia de Estremadura, por D. Thomas Lopez, 1766. Real Academia de la Historia. Figura 7: Mapa de la Tierra de las Batuecas, detalle extraído del Mapa de la provincia de Extremadura, por D. Tomás Lopez, segunda edición de 1819 (primera edición de 1798). Real Academia de la Historia]. Suelen achacarse tales errores a su método de trabajo, que, aprendido de su maestro Jean-Baptiste D’Anville, geógrafo de Luis XVI, no era otro que el de un cartógrafo de gabinete que dibujaba desde su despacho sin realizar sobre el terreno las mediciones topográficas necesarias para el levantamiento de los mapas. El primero en aportar una clara división geográfica entre Las Hurdes y Las Batuecas fue, por fin, Eugenio Larruga, funcionario de la Real Junta de Comercio y amigo del

país. En sus incompletas *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España*, escritas entre 1788 y 1800, también se reveló como el primero en definir el término exacto de los tres concejos hurdanos durante el Antiguo Régimen, viniendo a sancionar de alguna manera aquella primera y reciente distribución concejil realizada por la Real Audiencia, cuyos vértices eran, como recordaremos, Nuño Moral, Camino Morisco y Lo Franqueado. En el volumen que nos interesa, publicado en 1795, describe, además, la miseria de los hurdanos y denuncia el régimen de explotación a que los sometía La Alberca. En esta misma línea, el *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal* dirigido por Sebastián Miñano, cuyos diez volúmenes fueron apareciendo entre 1826 y 1828, también contribuyó de manera destacada a definir con exactitud el perímetro del territorio hurdano. En buena medida, gracias a que, desde la misma “Advertencia del autor”, el segundo tomo ofrecía la posibilidad de adquirir un suplemento formado por “un mapita físico de las Islas Canarias, y una cartita geográfica del valle de las Batuecas, ambos ilustrados” (Miñano 1826: s. p.). [**Figura 8:** Mapa de Tierra de Batuecas, de las Jurdes y de la Sierra de Francia, enclavada en las provincias de Salamanca y Extremadura limítrofes, Sebastián de Miñano, 1826].

Las Hurdes de principios del siglo XIX seguían estando gobernadas (o, quizá con más precisión, malgobernadas) por la misma estructura administrativa que habían tenido, con apenas ligeras modificaciones y como sucedía en el resto del país, durante todo el Antiguo Régimen. La comarca estaba dividida en los tres concejos mencionados más atrás, formaba parte del partido de Plasencia, uno de los ocho que integraban la provincia de Extremadura, y se hallaba bajo la jurisdicción del señorío de Granada, patrimonio de la Casa de Alba. A partir de 1450, momento en que los señores de Valdecorneja (con el tiempo, duques de Alba) habían recibido del rey la comunidad de Granada, los nuevos dueños impusieron un nuevo régimen de explotación de los recursos de la zona: el contrato enfiteúutico, por el que, si bien los habitantes del concejo de Lo Franqueado pudieron cultivar sus tierras merced a arrendamientos flexibles que negociaban directamente con la cabeza del señorío, los de Camino Morisco y Nuño Moral continuaron bajo el yugo de La Alberca, que, a su vez, también dependía de la villa de Granada. Esta situación jurídico-administrativa perduró hasta darse de bruces contra la voluntad reformista de los gobiernos liberales de principios del siglo XIX, que, en aras de “la

reorganización de la administración territorial, la transformación del régimen jurídico de la propiedad agraria y la reforma fiscal” (Granjel 2003: 36), pretendían hacer de Las Hurdes un espacio independiente de La Alberca, dotado de un nuevo sistema de aprovechamiento de la tierra basado, eso sí, en el respeto a la propiedad privada.

El plan de ordenación territorial nacido con las Cortes de Cádiz supuso un primer intento de adaptar la Administración estatal a principios más racionales: en 1813, Felipe Bauzá propuso un nuevo modelo compuesto por cuarenta y cuatro provincias dibujadas con criterios tanto geográficos como demográficos que dividía la antigua provincia de Extremadura en las de Cáceres y Badajoz, así como la primera en ocho partidos, lo que conllevó que el concejo de Lo Franqueado pasara a formar parte del de Plasencia, mientras los de Camino Morisco y Nuño Moral se integraron en el de Coria. El nuevo plan abolió, además, las jurisdicciones señoriales, transformando la administración municipal y de justicia en todo el país: una de las escasas resoluciones doceañistas ratificadas a la postre por Fernando VII, cuyo regreso al poder trajo consigo la derogación de la práctica totalidad de las leyes constitucionales y la vuelta de España al Antiguo Régimen. Habría que esperar a que los gobiernos del Trienio Liberal encargaran de nuevo a Bauzá, que esta vez sería ayudado por el ingeniero José Agustín de Larramendi, a quien se debe la introducción, como principal novedad, de criterios orográficos, otra ordenación territorial. El plan que se presentó a las Cortes en 1821 volvía a distribuir Extremadura en dos provincias, ahora en La Extremadura Alta y la Baja, e incluía tanto al municipio de La Alberca como a Las Hurdes en la provincia de Salamanca. Aunque en el decreto final que se aprobara en 1822 se contemplaron, como consecuencia de las reclamaciones, algunas modificaciones, como la del nombre de las dos nuevas provincias, que pasaron a denominarse Cáceres y Badajoz, Las Hurdes no se movieron de la provincia de Salamanca, dando origen así a nuevos conflictos en la comarca. La vigencia de la abolición de los regímenes señoriales supuso el fin, no obstante, de los derechos de explotación de La Alberca sobre los concejos de Nuño Moral y Camino Morisco.

La intervención militar de Los cien mil hijos de san Luis, que inauguró la Década Ominosa, suspendió, sin embargo, las reformas liberales hasta que en 1829 el ministro de Justicia de Fernando VII inició los trámites para la elaboración de un nuevo plan

de ordenación territorial: aunque respetuoso con los límites provinciales propuestos por Bauzá y Larramendi, abierto a posibles reclamaciones y enmiendas. Por el informe del alcalde mayor de Granadilla remitido a la Real Audiencia de Extremadura sabemos que los ayuntamientos hurdanos se organizaron para evitar su ingreso en la provincia de Salamanca: por una parte, esgrimieron razones de carácter geográfico, pues, si los límites provinciales siguieran obedeciendo a criterios fluviales, Las Hurdes, insertas en la cuenca del Tajo, no se moverían de la provincia de Cáceres, y por otra, apelaron a cuestiones de carácter económico: los tres concejos se reivindicaban con derecho a seguir disfrutando de la comunidad de pastos del partido de Granadilla²⁰. La Real Audiencia asumió como propios tales argumentos, que el ministro de Justicia, más apegado a los límites provinciales históricos que los liberales, acabó aceptando. Aunque en 1830 se había encargado a Larramendi que reanudara los trabajos de ordenación geoadministrativa teniendo en cuenta las nuevas aportaciones y ya en 1831 se aprobó que las localidades de Camino Morisco y Pinofranqueado se incorporaran, respectivamente, a los municipios de Granadilla y Santibáñez el Bajo (mientras Nuñomoral, debido a su mayor población, formaría alcaldía propia), los preparativos realizados durante la Década Ominosa terminarían estancándose.

No sería hasta la muerte de Fernando VII en 1833 cuando Javier de Burgos, ministro de Fomento de la regente María Cristina, aprobara por decreto y con ligeras variaciones el plan de ordenación de Larramendi, que no había hecho sino continuar, como hemos visto, una labor iniciada por Bauzá allá por 1813. Conclusión: la comarca de Las Hurdes pasaría a formar parte de la provincia de Cáceres. Y el valle de Las Batuecas y el municipio de La Alberca quedarían integrados en la de Salamanca. Una configuración administrativa casi definitiva que vino a sancionar, de alguna forma, la temprana percepción del Larruga de las *Memorias*. Con la distribución de las provincias en partidos judiciales llevada a cabo en 1834, la comarca se integró en el partido judicial de Granadilla, uno de los resultantes de la fragmentación del antiguo partido de Plasencia. Y, finalmente, con la organización municipal instaurada ya en 1843 por el gobierno de Luis González Bravo (por la que las alquerías de Cabezo y Casares, por su distancia con la

20 Sobre la movilización de los consistorios de la comarca contra la nueva ordenación de inspiración liberal, véase a la propia Granjel (2001).

cabeza y su mayor presión demográfica, se desgajaron del término de Nuñomoral), acabó de esbozarse la morfología de Las Hurdes modernas, apuntalada desde entonces por cinco concejos (Granjel 2003: 39-42). Finalmente, a los municipios mencionados habría que añadir en 1996 otro más, el de Casar de Palomero: aunque tradicionalmente asociado al ámbito de la Trasierra de Granadilla, desde entonces el sexto y último integrante de la Mancomunidad de Municipios de Las Hurdes²¹.

A pesar de los progresos realizados por el Estado en materia de ordenación territorial, todavía en 1845 un geógrafo como Francisco de Paula Mellado podía atreverse a reconocer desde el prefacio a su *España geográfica, histórica, estadística y pintoresca* que una obra de la envergadura de la suya abundaba en errores (Paula Mellado 1845: s. p.). No ya sobre la comarca, sino sobre el país en general. Una circunstancia que nos dice más del atraso en que se encontraba la Geografía en España que del desconocimiento de la región. La denuncia de esta esclerosis por parte de ciertos sectores de los estudios topográficos ligados a los doceañistas solidificó en la publicación, entre 1845 y 1850, del celeberrimo *Diccionario geográfico-estadístico-histórico* de Pascual Madoz, que en su entrada dedicada a “Hurdes” señalaba que “algunos hacen extensivo el terreno de las Hurdes á los pueblos y parr. de Casar de Palomero, que comprende las alquerías de Azabal y Pedro Muñoz, y la de Ribera-Obeja y Pesga”, pues “es cierto que estos pueblos están dentro de las primeras cordilleras”, pero insistía en que “nosotros lo separamos de aquella compresion, porque en rigor no deben confundirse con el pais llamado específicamente *Huerdes*”. Y concluía: “tampoco debe confundirse con esta denominación el valle de las Batuecas ni el térm. del Soto-serrano (Salamanca)” (Madoz 1847: 361). Así, pese a sus distorsiones y gracias a su fama, el Madoz contribuyó de manera decisiva a seguir despejando la niebla con que el contorno del territorio hurdano era percibido más allá de sus fronteras. [**Figura 9:** Tabla con los concejos, alquerías y parroquias de Las Hurdes, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, t. IX, Pascual Madoz, 1847]. Con su entrada dedicada a “Camino Morisco” (1846: 344) ayudó, además, a identificarlo como lo que era: no una población,

21 Para un informado repaso a los objetivos de las mancomunidades como entidades de gestión supra-municipal surgidas del escenario dibujado por la ley de Bases de Régimen Local de 1985, que vino a regular un campo abierto por el artículo 141.3 de la Constitución de 1978, véase Riera Figueras *et al.* (2005).

sino un concejo cuya capitalidad se disputaban las localidades de Cambroncino y Pino Alto y, desde hacía poco, merced a su rápido crecimiento, también la de Calabaza. Fue esta última la que finalmente se alzó como cabeza de municipio y, ya en 1920, cambió su nombre por el de, ahora sí, Camino Morisco. Con todo, las imprecisiones en la percepción geográfica de la zona tardarían mucho en desaparecer: la edición de 1862 del *Hand-Atlas* universal de Adolf Stieler aún confundía el valle batueco con una inexistente comarca denominada Tierra de Batuecas que, en la línea del mapa de Estremadura de Tomás López, comprendía los municipios de la Sierra de Francia, entre ellos, La Alberca. Una amalgama que duraría al menos hasta la edición de 1891. [Figura 10: Mapa de la Península Ibérica (detalle), *Hand-Atlas über alle Theile der Erde und über das Weltgebäude*, Adolf Stieler, 1891]. Por último, y aunque era consciente de que Las Batuecas daban nombre a un valle al sur de Salamanca, limítrofe con Las Hurdes cacereñas, todavía en 1882 el jesuita Cecilio Gómez Rodeles prefería entender “por Batuecas lo mismo el valle de ese nombre que el territorio de Las Hurdes” (1882: 23), dando continuidad así a la solución adoptada por los historiadores precedentes.

Si las descripciones, de carácter tanto geográfico como, en ocasiones, legendario, vertidas por el equipo de Pascual Madoz en su diccionario se erigieron pronto en paradigma de la imagen exógena de Las Hurdes tal y como se configuró y circuló durante el siglo XIX, pocas décadas después de su publicación surgía, como reacción, quizá la primera visión endógena de la comarca. Nos referimos a la de Romualdo Martín Santibáñez, notario de Casar de Palomero e historiador aficionado nacido en Pínofrankeado. En *Las Jurdes ó lo que estas fueron, lo que son, y lo que pueden ser*, el manuscrito que terminó de redactar en 1866, el hurdanófilo incluyó en los límites de Las Hurdes, a diferencia de Madoz, tanto el desierto de Las Batuecas como Casar de Palomero, La Pesga y Ribera Oveja: de acuerdo con su propio testimonio, acomodándose a la apreciación habitual de sus habitantes. En opinión de Mercedes Granjel, lo hizo porque, como notario del Casar, tenía intereses económicos en las tres últimas (2003: 79). El croquis que dibujó a mano alzada como introducción a su historia de *Las Jurdes* es, quizá, el primer mapa exento, laico y autóctono que se ha conservado de la zona. [Figura 11: Cróquis de las Jurdes, *Las Jurdes ó lo que estas fueron, lo que son, y lo que pueden ser*, Romualdo Martín Santibáñez, 1866]. También contra las generalizaciones de las breves entradas

del Madoz, intentó distinguir la situación socioeconómica de Las Hurdes Altas, deprimidas, a su juicio, por la proximidad y el dominio de La Alberca, de la de las Bajas. Para acabar culpando de la pobreza de ambas, finalmente, a la desidia de la Administración. Martín Santibáñez fue, de nuevo, uno de los primeros (si no el primero) en vincular explícitamente la extrema carestía de la comarca con el expolio de La Alberca y, tras encontrar en el Archivo Municipal de la misma aquel documento de 1289 por el que la villa de Granada cedía las dehesas de Batuecas y Jurde al consistorio albercano, que, desde 1515, había pretendido regular su explotación con la ejecución de unas Ordenanzas abusivas, denunció un régimen de desigualdad que ya fuera percibido por Eugenio Laruga en sus *Memorias*.

No sería, sin embargo, hasta 1823 cuando el pacense Diego Muñoz-Torrero, que había llegado a ser rector de la Universidad de Salamanca y presidente de las Cortes de Cádiz, iniciara los trámites para la abolición de las *visitas* de La Alberca a las poblaciones de Las Hurdes Altas, que, de acuerdo con Fernando R. de la Flor, “en realidad, eran un instrumento de represión, sin base legal, mediante el cual se cobraban impuestos, se imponían multas y se decretaban prohibiciones de toda naturaleza” (1999a: 158). Estas visitas (que, al parecer, siguieron efectuándose superado el primer tercio del siglo, y cuya función era ejecutar lo dispuesto en las Ordenanzas municipales) estaban protagonizadas por el alcalde, el escribano y el alguacil de La Alberca. Una vez al año, las autoridades de la villa obligaban al alcalde de cada concejo a guiarles por la cabeza y las alquerías del mismo, donde, por cada descuajo que encontraban, es decir, por cada porción de tierra de la que se habían arrancado árboles y arbustos con intención de roturarla y cultivarla, imponían fuertes multas a los infractores. Vicente Barrantes (1893: 62) detalló con detenimiento los pormenores de sanciones que llegaban a forzar a los hurdanos a adquirir cartas de patente por un alto precio, para lo que, además, debían desplazarse hasta el ayuntamiento de La Alberca. Varios fueron los intentos de los campesinos de pleitear contra la metrópoli, que, sin embargo, no pudieron continuar y llevar a cabo por falta de recursos económicos, hasta que, finalmente, en 1835 fueron anulados los *Ordenamientos* municipales que legitimaban las visitas.

A pesar de la derogación de tales leyes, La Alberca siguió sometiendo la comarca a un régimen de feudalismo y usura hasta, al menos, finales de siglo: como atestiguan

el inspector de enseñanza primaria Francisco Pizarro y Capilla en su *Memoria relativa a las escuelas del territorio de Las Hurdes*, publicada en 1880, y Vicente Barrantes en *Las Hurdes y sus leyendas*, ya en 1890, los mejores huertos, sitios en la vega de los ríos, continuaban en manos de albercanos, que se los cedían a los hurdanos a cambio de rentas desproporcionadas. Fue, de nuevo, Barrantes, siguiendo muy de cerca los hallazgos de su protegido Martín Santibáñez, quien conectó la colonización albercana de Las Hurdes con la génesis de la leyenda, como si el control administrativo del territorio necesitara sustentarse sobre el control cultural de sus habitantes, una operación paralela de infrahumanización de batuecos y hurdanos (como veremos en el capítulo 2.2.1 dedicado al cronotopo del “Nuevo Mundo”, muy ligada a relaciones de servidumbre o, incluso, esclavitud) que por aquellas mismas fechas también sufrieron otros grupos sociales como el de los indios americanos, los negros africanos o, sin ir más lejos y hasta hoy, las mujeres: “De aquí naturalmente, y para cohonestar tanto abuso, han salido en todo tiempo las calumnias contra los jurdanos, pintándolos como salvajes sodomitas, para que nadie se interese por ellos”. Y, una vez revelados los abstractos lazos que unen la violencia física, ineludible en todo proceso de dominación, con la violencia simbólica que pretende legitimarla, concreta: “De la Alberca eran los pastores que en el siglo XVI hicieron creer á los primeros frailes de las Batuecas que el valle estaba habitado por demonios. De allí se enviaron á Madoz las relaciones horripilantes que hizo suyas el Dr. Velasco”. Y concluye: “Allí mismo hace una década nada más se decía al Sr. Pizarro que iba á recorrer un país extremadamente pobre, ocupado por una población huraña, idiota, semi-salvaje, incapaz de todo progreso material y moral” (Barrantes 1893: 67-68). Deslindada con nitidez de Las Batuecas desde finales del siglo XVIII y definida administrativa-mente desde mediados del XIX, a finales del cual puede decirse que se emancipó por fin del yugo de La Alberca, la comarca de Las Hurdes habría de luchar aún contra la persistencia de una leyenda, que, por citar los mismos ejemplos que R. de la Flor (1999a: 160) y como se verá a lo largo de los siguientes capítulos, sobreviviría al estudio etnológico de Legendre, a las imágenes en movimiento de Buñuel y aun a la propaganda monárquica del gabinete de Alfonso XIII.

2.1.1. *Las Hurdes vs. Las Jurdes*

De la misma forma que, desde antiguo, cierta bruma se cernió sobre la geografía y el origen de la comarca, la historia de su nombre tampoco quedó exenta de fabulaciones. Coincidiendo con la construcción del problema hurdano como cuestión nacional en la prensa del último cuarto del siglo XIX, el debate en torno de la etimología del topónimo de la región tampoco se libró de las especulaciones, pese a ingresar, por aquellas fechas, en el ámbito de interés de distintas ciencias. José María Domínguez Moreno (1986: 48-50) comienza su repaso a las diversas propuestas etimológicas con la que deriva el topónimo comarcal de la voz *urces*, que en latín vulgar o en un dialecto no especificado vendría a significar *brezo*, arbusto característico del bajomonte hurdano. Así lo hacía, por ejemplo, la edición de 1831 del *Diccionario Geográfico Universal*, que en su entrada dedicada a la comarca (tomo X) escribe *Urdes*. Esta tesis, que podemos calificar de botánica, obtuvo no poco eco en las páginas de la prensa madrileña, donde los artículos de *El Heraldo* de 1892 y de *El Adelanto* de 1919 vendrían a ser refrendados por los publicados en 1922 aprovechando la amplia repercusión de la excursión de Alfonso XIII a Las Hurdes. También optaron por esta solución, sin llegar al extremo, no obstante, de escribir *Urdes*, el deán hurdanófilo José Polo Benito, Juan José Velo Nieto²² o la edición de 1925 del *Diccionario Espasa-Calpe*. Hubo además quien, como el *Diccionario geográfico de España* (1956) dirigido por Rafael Sánchez Mazas, vinculó el topónimo hurdano con el geolecto leonés, en concreto, con las voces *hurz* o *hurd*. Aunque, por razones de evolución etimológica, Domínguez Moreno prefiere descartar esta tesis botánica, la posibilidad de que Las Hurdes primitivas fueran conocidas como Tierra de Brezos no parece descabellada a la luz de sus otros primeros nombres: Dehesa de Sierra y, sobre todo, Dehesa de Jara.

El corresponsal de Antonio Ponz para “El país de Las Batuecas” en *Viage de España* (1784), donde la región aparecía unas veces como Batuecas, otras como Hurdes o Jurdes, se preguntaba ya si el origen del topónimo hurdano no provendría de la voz latina *gurdus*, préstamo que los romanos tomaron de alguna de las variedades vernáculas de

22 Autor de *El habla de Las Hurdes*, tesis doctoral dirigida por Dámaso Alonso, por entonces catedrático de Filología Románica de la Universidad Central de Madrid, y leída en 1956. Ese mismo año sería adaptada, bajo el mismo título, a las normas de publicación de la *Revista de Estudios Extremeños*, t. XII, 1-4, pp. 59-207, 1956.

la península y que significa, según detallaba el corresponsal en su carta, “hombre rudo, y de corta capacidad” (Ponz 1784: 220), cualidades que desde Lope conformarían uno de los tópicos más asociados a los hurdanos. Es también en la carta VIII de la obra de Ponz donde se inició la que Legendre (2006: 233) denominaba tendencia etimológica “meridional” o africana, que hacía evolucionar las voces *Jurda* o *Urda* del término *horda*, procedente, a su vez, del turco a través del árabe. Una opción que encontró en la especulación lingüística la excusa perfecta para señalar a grupos de refugiados moriscos barrocos como los primeros pobladores de la comarca. Con esta tesis se vino a confundir, en manos de autores como Martín Santibáñez, Barrantes o Bide, la que, tomando por históricos los sucesos puestos en escena por Lope en *Las Batuecas del duque de Alba*, vinculaba la etimología del nombre de Las Hurdes con antiguos asentamientos de otro grupo de transterrados, esta vez, godos que habrían huido, precisamente, de la invasión magrebí y que no habrían sido redescubiertos y recristianizados hasta después de la conquista de Granada. Explicaba Bide que hasta el Renacimiento los adjetivos *jurdano* y *jurdana* se usaron “en su sentido metafórico” para significar “rejuvenecido ó rebautizado” (1892: 33). Los tres autores mencionados fundaban el nombre del río Hurdano, también denominado, apuntaban, Jurdano, Jurdán o, incluso, Jordán, en la posibilidad de que en su cauce fueran rebautizados los refugiados godos, desde entonces nuevos jurdanos (véase la figura 11). A Legendre esta le parecía una etimología que podía ser “razonablemente defendida” (2006: 235).

Podemos encontrar otra posibilidad en la *Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*, donde Martín Santibáñez relató desde 1870 unos hechos que supuestamente habían acaecido el Viernes Santo de 1488. Aquel día, cuenta la leyenda, un grupo de vecinos judíos apedreó la cruz que un pastor había levantado en el cercano Puerto del Gamo, puerta sur de Las Hurdes. Tras el juicio presidido por el mismísimo duque de Alba, encarnación de la justicia del concejo de Granada que condenó a los autores materiales del sacrilegio a morir en la hoguera, la mayoría cristiana persiguió al resto de la comunidad judía, obligando a sus miembros a refugiarse en la Sierra de Las Hurdes, entonces deshabitada. Los judíos-ahora-hurdanos, pues, habrían llamado Jordán al río que baña uno de aquellos valles en recuerdo de su homónimo palestino, que a su vez acabaría dando nombre a toda la comarca, desde entonces, Jordania. Y de ahí, doble salto

mortal, a Jurdes. El propio Legendre, que ya entonces manejaba varias opciones etimológicas, terminó aceptando como “más verosímil” (2006: 235) aquella que hace derivar el topónimo de la región de la voz euskera *Urde*, que significa *cerdo* o *jabalí*, apoyando en ella la tesis de que Las Hurdes fueron repobladas con gentes del norte de la península y aun del continente. Así lo creía también Luis Hoyos Sainz (1922b: 1), que, tras su visita a la comarca para preparar el consiguiente viaje de Alfonso XIII, publicó algunas descripciones proto-(por no decir pseudo-)antropológicas en las que trataba de vincular la fisionomía hurdana con la cántabra. La edición de 1918 del *Diccionario General Técnico Hispano-Americano* de Manuel Rodríguez-Navas sostenía que *jurde* es “voz celto-germánica” que significa *escondrijos*, *cuevas* o *cavernas* y que en alemán se conserva *hürde*. Sin ir más lejos, en el Documento Real del 8 de enero de 1227 desde el que Alfonso IX ofrecía más directrices para continuar deslindando los aldeaños de la comarca, había aparecido ya el sintagma *illas zafurdas* para referirse a la misma. Y de *zahúrda* dice el DRAE: “(Quizá voz de origen germánico; cf. alemán *Sau*, marrana, y *Hürde*, cercado). 1. f. pocilga”.

De entre todas las opciones reseñadas, finalmente, Domínguez Moreno (1986: 55-56) prefiere la última por la coherencia de su evolución etimológica. Tras diversas influencias, entre las que destaca la del bable asturiano que hablarían los repobladores de ciertos lugares aldeaños, las antiguas *illas zafurdas* acabarían transformándose en *Las Hurdes* modernas, sin que eso suponga, añade, aceptar la hipótesis de la repoblación germánica de la zona, cuyas raíces se hunden de nuevo, apuntamos nosotros, en Las Batecas legendarias de Lope. Desde esta perspectiva, sería igual de correcto escribir *Hurdes* que *Jurdes*, aun a pesar de la polémica alimentada por los partidarios de una y otra opción en las páginas de la prensa de finales del siglo XIX y principios del XX, en ambos casos, eso sí, sostenida sobre argumentos erróneos, ya herederos de cierto folclorismo regionalista, ya fiados a la especulación sobre los orígenes godos, judíos o moriscos de la comarca. En cualquier caso, la enorme popularidad del diccionario de Madoz había contribuido ya a que la Junta clasificadora del Nomenclátor de la Provincia de Cáceres se decantara por *Las Hurdes* como topónimo oficial de la comarca, haciendo inútiles los esfuerzos de jurdanófilos como Martín Santibáñez, que en *Sobre el nombre de Jurde*,

otro de sus manuscritos inéditos, dejó clara su posición en el debate²³. De “Jurdes” había dicho el Madoz que “en algunos diccionarios se llama así el térm. de *Hurdes* (V.), tomando como verdadera pronunciación la aspiración fuerte de la H., usada en el país” (1847: 669). De aceptar, como conclusión, la mutación de *illas zafurdas* en *Las Hurdes*, el citado Documento Real se erige, ya desde 1227, en el primer texto donde, ahora sí, se produce una identificación sinecdóquica entre el territorio que más tarde habría de constituirse en hurdano y, ambos originados por la actividad ganadera, su patrimonio arquitectónico, que acabaría convirtiéndose en uno de los rasgos identitarios de la comarca más acentuados por la mirada exógena moderna: zahúrdas le parecían al corresponsal de Antonio Ponz “las casas de los moradores de las Jurdes” (Ponz 1784: 220).

23 Dicho texto puede encontrarse en el Fondo Barrantes del Archivo del Monasterio de Guadalupe, ms. B-1786, doc. 10, 2 ff.

2.2. Paraíso

2.2.1. NUEVO MUNDO

Compuesta nunca después de 1604, *Las Batuecas* de Lope de Vega no es la fuente original de la persistente leyenda posterior, pero sí la primera obra que nos ha llegado encargada de fingir el *descubrimiento* de un territorio del que se tenían noticias al menos desde finales del siglo XII²⁴. Y decimos descubrimiento, sí, porque tal ficción se operó con unas herramientas muy parecidas a las que por entonces usaban los cronistas y dramaturgos del Nuevo Mundo. Es decir, *Las Batuecas del duque de Alba* es la primera obra en escenificar un descubrimiento que, como en el caso americano, solo podía serlo en la ficción: no puede hablarse de tal concepto en relación con regiones ya habitadas. Los hechos sucedieron como sigue: durante el primer acto de la comedia asistimos a la vida cotidiana de los batuecos, que, como ha notado Legendre (1927: 374), se desarrolla sobre los dos condicionantes que, casi hasta nuestros días, habrán de constituir la esencia de la leyenda: el aislamiento más absoluto del país y el salvajismo de sus habitantes. A pesar, no obstante, de vivir como gentiles entregados a las pulsiones de la naturaleza, los batuecos no habitan una suerte de Arcadia ni de Edad de Oro, pues la convivencia batueca se ve alterada por las tribulaciones amorosas más propias de “la ciudad y la civilización”, esto es, como ha apuntado Juan Manuel Rozas, de la comedia de enredo (2002: s. p.). La bárbara Geralda ama al bárbaro Giroto, que no puede corresponderla porque ama a Taurina, que a su vez, para desgracia del anterior, ama a Mileno. El primer acto se cierra con la irrupción de la segunda línea argumental, sostenida sobre los hombres de don Juan y Brianda, una pareja de criados del duque de Alba que, ante la imposibilidad de realizar su amor sin infringir el servicio a su señor y ayudados por don Mendo, deciden huir en dirección a Portugal y acaban llegando al valle de Las Batuecas. El nudo de la acción se va desatando a lo largo del segundo acto para, al mismo tiempo, preparar el clima apropiado para la aparición, a modo de *deus ex machina*, del duque de

24 Para un repaso al repertorio de conocimientos geográficos disponible en la época inmediatamente anterior a la composición de la comedia del Fénix, caracterizado por un boom de la cartografía detonado por el rescate de la *Geographia* de Ptolomeo, el uso de la imprenta en la difusión de atlas y mapas y las exploraciones de Colón, véase Barrientos Alfageme 2000.

Alba, que clausurará el tercer acto perdonando a la pareja de enamorados y anexionándose y evangelizando la tierra de Las Batuecas. [Figura 12: Portada de *Las Batuecas del Duque de Alva. Comedia famosa, Parte veinte y tres de las comedias*, Frey Lope Felix de Vega Carpio, 1638].

Menéndez Pelayo (1968: 137) consideraba la comedia de Lope una parodia, en cierto modo, de otra obra suya más solemne: el *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*. Parece evidente que, como ha detallado Vega Ramos (1996: 178), su estructura obedece a un paralelismo premeditado. Ambas transcurren en tiempos de los Reyes Católicos y la toma de Granada se inserta en la trama como preludeo al descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, ya americano, ya batueco. En ambas se produce un choque traumático entre salvajes y cristianos, que, lejos de interrumpir las escenas de amor cortesano y de enredo de los primeros, involucra en ellas a los segundos. Los recién llegados combatirán al demonio, señor de ambos Nuevos Mundos, erigiendo cruces y adoc-trinando a los gentiles en la fe en el cristianismo, la monarquía y la sociedad estamental. En ambas, las cosas de la civilización europea asombran a los bárbaros. Los indios, como los batuecos, perciben a los españoles de forma parecida: blancos y hermosos. Ambos creen que los conquistadores proceden del sol y, en el caso de la comedia batueca, que viven en el *Alva*. Las dos obras terminan en fiesta con el bautismo de los paganos como nuevos vasallos del rey o del duque. En este sentido, cabría entender *Las Batuecas* como parte de una posible tetralogía de los descubrimientos junto con otros textos de Lope como *Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias*, *Arauco domado* y el ya citado *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*. Algo diremos al respecto, sin embargo, en el epígrafe 2.2.1.4 dedicado al “Bárbaro batueco”.

La división del globo en Viejo y Nuevo Mundo desde la llegada a América de los europeos contribuyó a la polarización de la nueva percepción barroca del espacio²⁵.

25 Ni la definición de Barroco como arte del siglo XVII y gran parte del XVIII, ni la que lo define como arte de la Contrarreforma satisfacen a Gabriel Saad (2001: 49-51), que, tras problematizar el mismo marbete *Barroco* (al que, como adjetivo originalmente aplicado a esa obra de la naturaleza que son las perlas, considera inválido para referirse a un movimiento cultural), prefiere caracterizar al Barroco, también como período histórico, por su propuesta geográfica, es decir, por la radical ruptura epistemológica que supuso frente a la concepción del espacio anterior. Tras la impronta de los hallazgos científicos de Galileo y Kepler, el mapa barroco se distinguiría, pues, por su forma de elipse. Una nueva geometría que, ubicando sus polos al norte, en la zona desde la que se extendió la Reforma, y al sur, en la que reaccionó con la Contrarreforma, vendría a sustituir al círculo, privilegiado por la estética clásica.

Merced a un fenómeno psicológico que Gabriel Saad (2001: 51-52) considera natural y que afecta a los procesos de nominación de los objetos, los conquistadores de las Indias occidentales trataron de explicarse lo que veían traduciéndolo, perplejos, a los esquemas de lo que ya conocían. Así, mientras los narradores y comediógrafos de la Conquista comparaban los imperios americanos con otros ya conocidos pero lejanos en el tiempo como los de Roma o Egipto –o, incluso, como demostró Irving A. Leonard (1992) en su fundamental estudio *Books of the Brave*, con el paisaje, los habitantes y las costumbres de reinos fantásticos como los de las novelas de caballerías–, la reproducción de las normas arquitectónicas tradicionales en los territorios recién descubiertos hicieron de ellos un reflejo de tierras europeas. Este eje de simetría en que el hombre mediterráneo (que no blanco) era el observador y América, el espejo en que se miraba reforzó la polarización del espacio barroco a que aludíamos más atrás. Pero la imagen especular no es, claro, el objeto reflejado: por más que pueda confundirse con él e, incluso, llegar a suplantarlo, su condición es virtual y metafórica. Cabe, pues, comparar esta definición del espejo barroco proporcionada por Saad con la noción posmoderna del *simulacro*, que, tal como lo entiende Fredric Jameson (1984: 66), no es otra cosa que la copia idéntica de un original que nunca ha existido. A la luz de este nuevo paralelismo, ¿no resultan *Las Batuecas del duque de Alba*, a través del *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, un simulacro barroco de la América tardomedieval que Lope nunca visitó, la copia de un continente que nunca existió fuera de la imaginación de los conquistadores y de las obras de geógrafos, historiadores y poetas?

2.2.1.1. *Catequesis y choque de mundos*

En relación con el estudio de las estrategias cognitivas que pusieron en marcha los primeros españoles del Nuevo Mundo y que Lope reelaboró en su tetralogía de los descubrimientos, pueden sernos útiles las exploraciones de Mircea Eliade, quien llegó a la conclusión de que las sociedades tradicionales no distinguen más que entre *nuestro mundo*, el cosmos, el territorio que habitan, y el *otro mundo*, el caos, “el espacio desconocido e indeterminado que les circunda” (1973: 32), ajeno, plagado de extranjeros a menudo asimilados a demonios o fantasmas (Eliade recurre varias veces al término *lar-*

va, como si esos extraños habitantes no fueran todavía humanos: todavía *ellos*, aún no *nosotros*). Nuestro mundo es, por supuesto, sagrado y el otro, profano. Habitar una tierra desconocida equivalía a transformar el caos en cosmos, remedando los rudimentos de la Creación original de cada cultura, imponiendo e instaurando su propia cosmogonía. Aunque Eliade habla de “sociedades arcaicas” (1973: 34), extiende las implicaciones religiosas de este tipo de toma de posesión ritual del territorio hasta, al menos, la llegada de los entonces occidentales a las todavía Indias: por medio del acto simbólico de la erección de la cruz, los conquistadores expandían las fronteras de la Corona de Castilla en nombre de Cristo, en el que todas las cosas viejas se renuevan y que, a su vez, renacía en cada cruz. La tierra recién *descubierta* era, así, re-creada. La comedia en que Lope inventó, primero, y conquistó, finalmente, como vasallo del duque de Alba, el país de Las Batuecas incorpora y adapta de forma similar esta clase de ritos territoriales.

En uno de los momentos climáticos del segundo acto y de toda la obra, Brianda, que, travestida de Celio, ha sido elegida rey de los batuecos, adoctrina a sus nuevos súbditos con las tesis de lo que es un auténtico catecismo político-evangélico e instruye a unos salvajes que no tenían por señor más que el sol y por ley, más que su propio consenso en la existencia, por este orden, del duque de Alba, el rey Fernando el Católico y Dios. Y por si no bastaran las palabras de Celio para ordenar el caos batueco y anexionarlo al cosmos cristiano, a imitación de aquellas con que el Yahveh del *Génesis* creara el universo, la pareja protagonista comenzará a sembrar cruces por todo el valle, del que expulsarán, así, al personaje del demonio, que comparecerá para presentar su dimisión y vocear su derrota. Pero las palabras de Brianda servirán también para hacer explícito el paralelismo que une el descubrimiento de América con el de Las Batuecas cuando profetice la existencia de “aun otro mundo segundo, / que va a descubrir Colon” (Vega Carpio 1638: 32r). Un vínculo al que la crítica más reciente ha concedido una atención especial. De él partirá R. de la Flor (1999a: 20) para afirmar que “en miniatura, y bajo el microscopio, Las Batuecas son esa América interior, desconocida y salvaje, a la que será preciso reducir en las redes de un discurso polivalente”. Y de *Indias interiores* hablará Vega Ramos (1996) ya desde el mismo título de su magnífico artículo sobre el teatro de Lope, inspirada, sin duda, en aquel “Indorum more” de que Alonso Sánchez (Sanctii

1634: 369) investía a los batuecos²⁶.

La catequesis de Celio/Brianda, recordemos, paralela del adoctrinamiento al que se somete a los indios en el *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, sirve también para acentuar el eje vertical que atraviesa *Las Batuecas* de Lope y, con ello, alterar su modo de existencia. En la propuesta narratológica de Gabriel Zoran, encaminada a elaborar una teoría del espacio en los textos ficcionales narrativos, el *nivel de la estructura topográfica* del texto se construye mediante grandes oposiciones semánticas: en el eje horizontal, del tipo de dentro/fuera, cerca/lejos, campo/ciudad; en el eje vertical, del tipo de arriba/abajo. La localización de ambos ejes puede afectar a los modos de existencia de la trama, como en el caso, por ejemplo, de las dicotomías que enfrentan el mundo de los dioses-arriba con el mundo de los hombres-abajo o el sueño con la vigilia. En los relatos fantásticos, estos compartimentos ontológicos se hallan confundidos o mezclados (Zoran 1984: 316). Así, al discurso fundacional de Brianda, con el que intenta instruir a los batuecos en la obediencia al ducado, la monarquía y la Iglesia, viene a añadirse en el tercer acto un último elemento: los villanos de un pueblo vecino, el Castañar, también vasallos de Alba. De modo que el eje vertical del sistema político de la comedia podría esbozarse, de arriba abajo, así: Dios > rey > duque > villanos > salvajes. Una estructura estamental que somete a los hurdanos de ficción (hasta su bautismo final, ni siquiera vasallos) a un proceso de infrahumanización muy similar al que estaban sufriendo por esas mismas fechas los indios americanos, ambos reducidos a la condición de bárbaros, esclavizables por naturaleza: sin ir más lejos, Vega Ramos cree que el dominio feudal ejercido por La Alberca sobre su socampana resistiría la comparación con el régimen de encomiendas que la Corona aplicaba en las Indias (1996: 184). En efecto, la figura administrativa del indio era la del “visitado” (Barrientos Alfageme 2000: 19), como lo eran también los habitantes de los municipios hurdanos que recibían cada año la *visita*, fiscal y punitiva, de las autoridades albercanas.

Esa columna sobre la que descansan las sociedades verticales y que Brianda, con sus palabras, consigue hincar en el suelo de *Las Batuecas* viene a conectar con las repre-

26 Otra prueba de la vecindad entre la leyenda de Las Hurdes/Batuecas y la de la Peña de Francia: Legendre (1927: 401) compara a los dominicos del santuario de la Peña con figuras de la talla de Colón, Cortés, Vasco da Gama o Pizarro, pues fueron aquellos quienes, junto con los carmelitas del Santo Desierto, primero penetraron en el Nuevo Mundo de Las Hurdes en frecuentes misiones evangélicas.

sentaciones medievales del espacio, las de santo Tomás y la Divina Comedia, que, de acuerdo con Lefebvre (1974: 56), no son sino las de Aristóteles y Ptolomeo transformadas por el Cristianismo²⁷. El Cosmos medieval tenía la forma de una esfera finita atravesada horizontalmente por la superficie terrestre, sobre la que se extendía el Cielo, una bóveda de cañón recorrida por las órbitas circulares de los astros, y bajo la que se encontraba el Infierno, el mundo subterráneo. Frente al verbo creador de Celio, nótese el nombre parlante, que instauro el orden celestial cristiano en este Nuevo Valle de Lágrimas, Lope recurrirá al personaje del demonio y la exhumación del esqueleto godo enterrado en una cueva o *fuesa* para aludir, mediante metonimia, a la existencia del inframundo batueco. Ricardo Gullón veía en los espacios subterráneos (en cavernas, en criptas) la representación de lo oscuro, de lo ajeno al conocimiento: el antes de la vida, el no-ser, pero también, y quizá paradójicamente, la fuente del yo, del ser (1980: 34). Mircea Eliade hubiera añadido que la verticalidad que informa la percepción religiosa del mundo refleja y reproduce la dirección en que los dioses crearon el universo: desde arriba, desde el cielo (1973: 111). Un eje vertical reforzado por las figuras de la espada y la lanza, que, halladas en el túmulo godo, hacen *descender* a los batuecos de linaje real²⁸. Parece evidente que la geografía de las obras de Lope de Vega no podía sino estar tan determinada por los valores, la moral y la mitología de la época como por la tradición teatral en que vino a insertarse. La suya sería, pues, adaptando a nuestros intereses el concepto del filósofo ilustrado Giambattista Vico (1968: 285), una geografía poética.

Y si la atención por cómo el eje vertical del texto de *Las Batuecas del duque de Alba* influye en su configuración como Nuevo Mundo a ojos barrocos nos proporciona valiosa información sobre las formas que tomará en su origen la leyenda, así lo hará también el análisis del funcionamiento de su eje horizontal. El inicio del primer acto nos introduce ya en territorio batueco (*dentro*) para, después de varias escenas, presentarnos a los personajes de don Juan y Brianda, que vienen huyendo de la Corte de Alba (*fuera*), adentrándose en el valle y encontrándose con sus habitantes. Esta oposición dentro/fue-

27 Aunque la comedia transcurre en tiempos de los Reyes Católicos, la Edad Media imaginada por Lope se define menos, como apunta Christine Baron (2002: 35-36) a propósito de dos textos tan distintos del nuestro, por ubicarse en otro tiempo que en otro lugar, en esas Batuecas imaginarias que nunca existieron y que, como veremos, para Alonso Sánchez se encontraban fuera de España.

28 Puede encontrarse un análisis de las implicaciones simbólicas del cetro y la espada en Durand (1981: 117).

ra, que dará paso a dicotomías más específicas que se extenderán a toda la obra, y aun a la secular mirada exógena sobre Las Hurdes, como selva/Corte o barbarie/civilización, tiene su primera manifestación, sin embargo, en el hallazgo de los restos godos, huellas de una antigua civilización urbana externa, por parte de los salvajes batuecos. Un encuentro fortuito que desencadenará un animado debate sobre la posible existencia de otras tierras alrededor de las batuecas y sobre la mejor forma de gobernarlas, cuestión del todo ajena a la inicial paz del valle, solo alterada por el enredo amoroso entre iguales²⁹.

Esto es, en resumen, don Juan y Brianda se encuentran con un pueblo de bárbaros preparados para ser descubiertos, pero también para salir al encuentro de esa lejana civilización que, no obstante, ya intuyen: se trata de un descubrimiento mutuo entre el Nuevo Mundo de Las Batuecas y ese otro Nuevo Mundo que portan consigo los cristianos. Esos huesos que solo al final de la trama se revelarán visigodos, así como los leones y castillos que, ambos extintos ya entre aquellas montañas, adornan el escudo que los guarda, son una sinécdoque de la existencia de esas otras tierras. Y la llegada al valle de la pareja de amantes y, más tarde, del duque de Alba al frente de sus vasallos no será sino la actualización, la encarnación, de esa sinécdoque. Finalmente, el inocente asombro de los batuecos ante las armas godas recuerda, por otra parte, a los pasajes del *Diario* de Colón en que los indios se cortan con las espadas que les regalan los españoles. No en vano, como ya señaló Menéndez Pelayo (1968: 102), Lope había adaptado con anterioridad algunos de los mitos que se cuentan en la bitácora del Almirante a los intereses de su *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*.

Los antecedentes de este choque de culturas entre una concebida como bárbara y otra tenida por civilizada, que, más allá de la etnocéntrica mirada de Lope, no es más que la colisión entre dos sub-civilizaciones distintas, puede remontarse hasta las mismas fuentes de la convivencia occidental³⁰. Ya Vico estudió el modo en que los griegos su-

29 Es muy probable que la jerarquizada sociedad barroca viera en la asamblea en que discuten los batuecos otro síntoma más de su salvajismo, conectando con una percepción de largo recorrido (la de las estructuras de participación horizontal como exteriores o incluso contrarias a la ley), que tendrá quizá sus ejemplos más claros en la asimilación de anarquía y violencia y en la explotación cinematográfica del asambleísmo como vertebrador de logias masónicas, mafias y sindicatos del crimen.

30 En sus *Entretiens* con Georges Charbonnier (1969: 37), Claude Lévi-Strauss distinguía -si se quiere, de forma un tanto maniquea- entre sociedades primitivas, susceptibles de autorregularse, y sociedades modernas, capaces de generar progreso a cambio de algunos desequilibrios. Si bien es cierto que

perponían su visión del *oikumene*, su pequeño hogar-mundo, a su percepción de las tierras a las que iban llegando y explorando (1968: 285). De forma similar, por continuar con los ejemplos aportados por John Gillies (1994: 5-11), la *imago mundi* romana dividía el orbe entre los ciudadanos latinos y los bárbaros de extramuros: una distribución geográfica (es claro, heredera de la griega) que se erigió en el centro de las tragedias de autores como Séneca. El esquema identitario de la cosmología clásica se expandió por toda la Edad Media hasta que entró en crisis debido al auge del comercio europeo con Asia y América: el resquebrajamiento del *non plus ultra* mediolatino cuyas columnas Colón hizo saltar por los aires modificaría para siempre las fronteras del dualismo renacentista que oponía la Europa de la Cristiandad, con centro, a menudo incluso en los mapas, en Jerusalén, al resto de la *terra incognita*³¹. La imagen del bárbaro, como veremos con más detalle en el “Bárbaro batueco” (2.2.1.4), no se construye tras la consolidación de los límites territoriales, sino, muy al contrario, mientras se hallan en transición. Cabe aventurar, por tanto, que *Las Batuecas del duque de Alba* también constituyen un intento de apuntalar las fronteras peninsulares, por oposición a la figura del salvaje batueco, en una época en que los confines de la Corona de Castilla se hallaban en continuo desplazamiento, sometidos, como era de esperar, a innumerables tribulaciones identitarias. En este sentido, la elección de 1492 como fecha de los acontecimientos dramáticos, con la guerra de Granada de fondo y el viaje de Colón en el horizonte, no parece casual.

En tiempos del “reynado de Felipe II” situó Benito Jerónimo Feijoo el descubrimiento del valle. En el primer tercio del siglo XVIII, cuando vieron la luz los nueve volúmenes de su *Theatro Crítico Universal* (1726-1739), aún era “fama común en toda España, que los habitantes de las Batuecas, sitio aspero, y montuoso, comprehendido en el Obispado de Coria”, habían vivido “por muchos siglos sin comercio, ó comunicación alguna con todo el resto de España, y del mundo, ignorantes, é ignorados aun de los Pueblos mas vecinos, y que fueron descubiertos con la ocasión que ahora se dirá” (Fei-

Lope nos presenta una comedia urbana travestida de idilio selvático, todos los conflictos que hacen avanzar la trama son, más allá de los enredos amorosos de los propios salvajes, producto de injerencias externas en la *pax* batueca: primero, el hallazgo del enterramiento godo y, más tarde, la irrupción de los amantes fugitivos que precederá a la del ejército ducal.

31 Por seguir contextualizando nuestro análisis con los conocimientos geográficos disponibles en la época, cabría apuntar, también de la mano de Gillies (1994: 39), que el Colón histórico fue un buen lector de los trabajos de Heródoto, Ptolomeo y Mandeville, así como de la *Imago Mundi* de Pierre d'Ailly.

joo y Montenegro 1773: 262), que no fue otra que la referida por Lope en su comedia. En el “Discurso Decimo” del tomo cuarto, el fraile declaraba su propósito de desengañar a tantos “crédulos contumaces” (270) de la existencia de “hombres extremadamente bozales, y de idioma peregrino, tan agenos de toda comunicación con todos los demás mortales, que juzgaban ser ellos los unicos hombres que habia en la tierra” (263). Y dedicaba todo el capítulo a refutar la fábula de las Batuecas, pero también las de otros países imaginarios. Fue al valle, sin embargo, al que consagró mayor extensión y esfuerzo, como si de sus montes emanara la leyenda de mayor circulación de la época, por delante, incluso, de mitos como el de La Atlántida o Eldorado.

Con todo, y salvando las distancias, nuestro tiempo también ha sido testigo de su propio discurso décimo contra la “Fabula de las Batuecas, y Países imaginarios”. Nos referimos al *Atlas de la España imaginaria* (2015) de Julio Llamazares, más metafórico que cartográfico, pues sus mapas cumplen, como decía Moretti de los que integraban los atlas literarios que precedieron al suyo, “un papel totalmente decorativo. Insustancial”. No son sino “apéndices coloridos, más que instrumentos de trabajo. No intervienen en el razonamiento, no lo encauzan” (2001: 7). Publicados por entregas en el *Magazine* del periódico *La Vanguardia*, los textos que dan forma al atlas de Llamazares hablan de tradiciones casi muertas que ya no es necesario desmitificar, como sí lo era en la época de Feijoo. Expelen, en cambio, una suerte de nostalgia del Paraíso que encuentra una expresión gráfica afín en el cándido expresionismo de las ilustraciones de David de las Heras. [Figura 13: Portada del *Atlas de la España imaginaria*, Julio Llamazares y David de las Heras, 2015]. Más cerca de los propósitos del fraile benedictino estuvo el abate Antonio Ponz, autor de los dieciocho libros de *Viage de España* (1772-1794). Ambos quisieron desmentir el “fabulon inventado en tiempo de Felipe II” acerca del “mundo incógnito” de Las Batuecas (Ponz 1784: 198).

En un momento cercano situó el descubrimiento del valle fray José Manuel Miñana, coetáneo de Ponz y Feijoo. En la traducción española de las *Continuatonis novae* que añadió a las *Historiae de rebus Hispaniae* del padre Juan de Mariana, impresa en Amberes en 1739, el humanista valenciano tendía un paralelismo entre la llegada de los cristianos a Las Batuecas y a la Virginia americana, ambas presuntamente acaecidas en 1584. Decía así: en aquella época, “en la América Septentrional fue descubierta la Virgi-

nia por Valtero Ralego” (sir Walter Raleigh en inglés), “la que adornò con aquel nombre en honra de la Reyna de Ingalaterra”, Isabel I, “à quien sus sujetos atribuyeron la gloria de la virginidad”. Por aquellas mismas fechas, al parecer, “saliò la faulta de aver sido hallados los Batuecas, gente no conocida, en el Reyno de Leon, en la jurisdicción de el de Alba. No se hall escrito el nombre de el que los descubriò”. Lo que seguía era el argumento de la comedia de Lope de Vega, además de “otras cosas segun es la costumbre del vulgo à fin de hazerlo creer; en medio de que creo son meras locuras. Las que, aunque grandes mentiras afirman algunos averlos visto, y averse hallado alli”. Así “lo escribieron ciertamente algunas personas demas del vulgo, remitiendose à la fè de los Registros, y Chronicas del Orden Carmelitano de la mas severa disciplina” (Miñana 1739: 432-433). Sostiene Moretti que, en la ficción, las montañas permiten a los personajes “realizar gigantescos saltos temporales hacia el pasado remoto” (2001: 33). Por tanto, no solo el espectador de *Las Batuecas del duque de Alba* viajaba al pasado, a la época de los Reyes Católicos o Felipe II, sino que, al trasponer tan escarpados barrancos, don Juan y Brianda también accedían a un Nuevo Mundo fuera de España y del mismo tiempo. De acuerdo con el historiador barroco Alonso Sánchez, no podían sino huir fuera del reino, pues “vbi gentium tutus illis locus in Hispania præcipue” (Sanctii 1634: 368), lo que, medio siglo después, el presbítero de La Alberca Tomás González de Manuel interpretaba como “no teniendose por seguros en España” (Gonzalez de Manuel 1693: 20r). Parece que, como argumenta Joep Leerssen, todas las regiones exóticas son periféricas. No forman parte del imperio, sino de lo desconocido y lo inexplorado. Bárbaras y tribales, esas zonas extrañas permanecen fuera de la Historia y de la civilización (1997: 292). En nuestro caso, el imperio no es británico, sino hispánico, y el territorio no es del todo exótico, sino más bien idílico. Pero coincidimos con Leerssen cuando insiste en que las regiones inexploradas no solo carecen de tiempo, sino que, en muchas ocasiones, suceden en otra época. Se trata, pues, de lugares *alocrónicos* donde el pasado sobrevive, se ha detenido o avanza a un ritmo más lento. La recurrencia a lo alocrónico es una constante en la representación de lo periférico (1997: 293). Como si a la heterotopía, al espacio otro, solo pudiera corresponderle lo alocrónico, como si solo pudiera acontecer en otro tiempo³².

32 La tendencia del pensamiento eurocéntrico a negar la historicidad y la contemporaneidad de las civilizaciones tribales, como si aún permanecieran en la Edad de Piedra, fue explorada por el antropólogo

2.2.1.2. Colonización por bautismo: dux ex machina

Otro de los paralelismos entre *Las Batuecas* de Lope y su *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* es el bautismo colectivo de los paganos con que terminan ambas obras, en el primer caso, con el apadrinamiento del duque de Alba (un final que sirve también de colofón al choque de culturas que sacude el eje horizontal de la obra)³³. En efecto, en el tercer acto el victorioso señor de todas las tierras que lindan con aquellas Hurdes ficticias se topa con Las Batuecas camino del santuario de la Peña de Francia, adonde, procedente de la toma de Granada, se dirige para cumplir sus votos y dar gracias a la virgen por las heridas curadas (en esta inserción de la Peña en Las Batuecas escénicas ha visto R. de la Flor (1999a: 50) otra confluencia temprana de las dos leyendas). Después de que el duque acepte a los salvajes como nuevos vasallos y prometa bautizarlos en el santuario cercano, tras la anagnórisis por la que perdona a don Juan y Brianda, que se habían mostrado ante él en hábito de batuecos (pues ¿en qué, sino en bárbaro, podía transformarse a ojos barrocos todo aquel que huía de la protección y el Estado de su señor?), la comedia termina con estas palabras del de Alba: “Y deste valle en las faldas / fundarè algunos lugares, / que con sus Iglesias altas, / juezes, y oficiales tengan / esta noble gente en guarda” (Vega Carpio 1638: 47r). Declaración de buenas intenciones que debería entenderse menos, como quiere Rozas (2002: s. p.), en cuanto profecía de la erección en 1599 del Santo Desierto de los carmelitas descalzos (patrocinada por el quinto duque de Alba, señor de Lope y descendiente de aquel primero que pone en escena la obra) que como verbo fundador de unas Hurdes bien integradas en el resto de los territorios de la Corona. De acuerdo con Lope y *Las Batuecas del duque de Alba*, la Historia de Las Hurdes comienza no ya en aquellas aldeas de las Transierra de las que se tiene constancia ya desde finales del siglo XII, sino solo tras su *descubrimiento* y colonización en 1492 por parte del primer duque de Alba. Así se encarga de

Johannes Fabian en *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (Nueva York: Columbia University Press, 1983) y, antes que él, por Eric Wolf en *Europe and the People without History* (Los Angeles: University of California Press, 1982).

33 En palabras de Vega Ramos (1996: 177-178), Lope es al duque, con las debidas reservas ontológicas, lo que Colón a los Reyes Católicos: ambos reportan a su señor nuevas tierras y vasallos que convertir y administrar. El de Alba protagonizaría así su propio relato de conquista, evangelización y colonización pacíficas. Eliade dedica un capítulo de uno de sus libros a rastrear la Historia del bautismo como regeneración o, incluso, renacimiento del neófito (1973: 114).

hacerlo explícito, durante el *plaudite* final, el mismo don Juan: “Y aqui, Senado, se acaba / la historia de las Batuecas, / caso notable en España” (Vega Carpio 1638: 47r). Como si dijera: esta es la única historia posible de Las Batuecas.

En opinión de Rozas (2002: s. p.), la representación por los corrales de comedia de la fábula de Lope habría pretendido sentar jurisprudencia sobre la propiedad de las tierras hurdanas en una época en que se sucedían los pleitos por las condiciones de sus contratos de arrendamiento, como si el texto teatral -y a partir de aquí continuamos nosotros por nuestra cuenta y riesgo- quisiera legitimar simbólicamente la violencia no simbólica que, por medio de La Alberca, el duque ejercía sobre las dehesas hurdanas: una violencia que los personajes de don Juan y Belardo -de acuerdo con Menéndez Pelayo (1968: 145), heterónimo del autor-, se encargan de dulcificar, pues ambos consiguen que los batuecos se entreguen al yugo del duque por propia voluntad y sin resistencia. En este sentido, cabe entender *Las Batuecas del duque de Alba* como la versión hispánica de aquellos *state poems* o *country house poems* que se pusieron de moda a principios del siglo XVII británico. Su objetivo no era otro que, tomando como modelo “To Penshurst” (1616) de Ben Jonson, cantar las bondades de las propiedades rurales del *landlord* de turno -Moretti (2001: 14) traza un mapa de su localización en la Inglaterra de la época-. La ineludible correlación entre territorio y ley -desde fechas recientes, sometida a examen por los estudios literarios crítico-legales (Hillis Miller 1995: 80)- explicaría también que don Juan y Brianda solo consiguieran huir de la jurisdicción (y, por tanto, del castigo) de su señor trasponiendo sus fronteras.

Por otro lado, si bien es cierto que la comedia de Lope logró que esos seres míticos llamados batuecos cobraran vida ante los ojos del público, también lo es que llevaba incorporado su propio dispositivo de desactivación de la leyenda (y este es, creemos, su sentido último). Es decir, a lo largo de la obra asistimos a una de las primeras manifestación del mito, pero también, y sobre todo, a su clausura merced a la acción civilizadora de Alba, que bautiza y acoge bajo su jurisdicción a los batuecos, ya nunca más bárbaros: en adelante, contando desde 1492, tan vasallos y católicos como los espectadores. Pues bien, a juzgar por los feroces intentos de desterrar la leyenda por parte de autores tan dispares como el presbítero Tomás González, Feijoo o el propio Legendre -y quizá la siguiente observación tenga que ver más con la psicología de la percepción que con la

exégesis literaria- parece que la representación del salvaje batueco ha pesado mucho más en el imaginario popular de varios siglos que la escenificación de la pretendida normalización estatal de la comarca. El mismo Lefebvre (1974: 75) se preguntaba si los conjuntos de signos no verbales, codificados o no, ponen en marcha las mismas categorías cognitivas que los sistemas verbales. En el mismo grupo que artes eminentemente no verbales como la música, la pintura, la escultura o la arquitectura, el filósofo francés mete al teatro, que, de forma paralela al texto, pone en escena gestos, máscaras, vestidos, sucesos... En resumen: un espacio. Y llegaba a la conclusión de que los sistemas de signos no verbales se caracterizan por una espacialidad irreducible a ciertas categorías mentales. Así como no se puede subestimar la importancia del texto teatral, no se puede obviar el espacio sobre el que tiene lugar. Las palabras de Lefebvre pueden darnos la clave para interpretar por qué no funcionó el dispositivo de anulación de la leyenda que la obra de Lope había puesto previamente en escena: quizá la contemplación de aquellas Batuecas fabulosas en que los bárbaros llevan los “cabellos sueltos” y “pieles por vestidos” (Vega Carpio 1638: 22r) hiciera más firme y duradera impresión en los imaginarios del Barroco y, con el correr de los siglos, de la Modernidad que el discurso feudal y paternalista con que el duque de ficción pretende anexionárselas.

A pesar del claro y acabado proceso de regulación *administrativa* que sufre el Nuevo Mundo de Las Batuecas de ficción, R. de la Flor tiene claro que la pobreza endémica de Las Hurdes, caldo de cultivo de las fabulaciones posteriores, hunde sus raíces, precisamente, en el hecho de que no fueran colonizadas “por las estructuras y dispositivos del Estado Moderno” (1999a: 25), en consonancia con la flagrante incuria del duque histórico referida por Vega Ramos (1996: 183-184). Aún así, en la evangelización ducal de aquellas Batuecas maravillosas el filólogo madrileño reconoce un antecedente de la voluntad ilustrada por desterrar la leyenda de los Tomás González, Antonio Ponz o Eugenio Larruga (R. de la Flor 1999a: 42).

2.2.1.3. *La fortuna de la leyenda: de la Corte a Salamanca, La Alberca y París*

Todo apunta a que *Las Batuecas del duque de Alba* tuvieron éxito a la hora de extender la imagen de la comarca como Nuevo Mundo. En un texto coetáneo de la obra

de Lope, la *Breve y verdadera relación de los sucessos del Reyno de Camboxa*, en relación con el azaroso hallazgo de la ciudad de Angkor, el fraile dominico Gabriel de San Antonio (1604: 6r) narra lo que sigue:

Descubrierõla los Camboxas andando a caça de badas [rinocerontes]: como se descubrierõ en Castilla, en tiempo del Emperador Carlos V, las Majadas de Iurde, junto a la peña de Francia (que agora son del Duque de Alva, a quien el Emperador hizo merced dellas, por averlas descubierto un caçador suyo).

Como no existen documentos que atestigüen la cronología aventurada por la relación de San Antonio, impresa por Pedro Lasso en el Valladolid de 1604, suele aceptarse que esta nueva versión de la leyenda no es más que una bifurcación de la divulgada por Lope de Vega, en la que se sustituyen Las Batuecas, tanto da, por las Majadas de Iurde; la pareja de amantes, por un cazador del duque de Alba y los Reyes Católicos, por Carlos V. Nótese que se usa hasta dos veces el verbo *descubrir* para comparar el acceso a Las Hurdes legendarias con la llegada a Angkor de los *camboxas*.

Anteriores a la publicación, póstuma, de *Las Batuecas del duque de Alba* pero posteriores a su puesta en escena son los *De rebus Hispaniae Anacephaleosis libri septem*, obra magna firmada en 1634 por Alonso o Alfonso Sánchez, erudito salmantino amigo de Lope (editado, no obstante, en Alcalá de Henares). En el capítulo V del séptimo libro, titulado “De Batuecis”, el autor extrapola el descubrimiento del valle al de América tras consignar, punto por punto, el argumento de la comedia del Fénix, a quien cuenta entre sus fuentes, “inter quos Lupus à Vega Carpius principem locum obtinet, ut in poetica facultate” (Sanctii 1634: 370)³⁴. Antes, Sánchez había iniciado su discurso esbozando una paradoja: la de que los españoles hubieran cruzado el océano para asombrarse ante tierras extrañas al mismo tiempo que dejaban atrás, ignorados por completo, rincones de las propias igualmente maravillosos: “at Hispani certe, incuria laborant passim” (370). He aquí, de acuerdo con el historiador salmantino, otro caso de la proverbial *incuria hispana*³⁵.

34 En su forma de proceder, Alonso Sánchez no se desvía de una tradición y una metodología que, pasando por historiadores latinos como Plinio el Viejo, se remonta al menos hasta Heródoto, al que, como indica Gillies (1994: 11), no le temblaba el pulso (poético) a la hora de informar de la presencia de monstruos y otras maravillas en tierras lejanas.

35 En el capítulo XVII de su *Verdadera relación*, titulado “De la ficcion que fingió el Autor del año de 33 y la Fabula de la Comedia”, Tomás González de Manuel (1693: 19r-22) tradujo libremente un re-

Si bien aún existen dudas sobre si Lope de Vega recibió el encargo de componer su comedia para ser representada en el palacio de Alba de Tormes o para que recibiera más amplia repercusión en el circuito teatral del reino, parece claro que sus epígonos contribuyeron a popularizar la leyenda en la Corte con obras como *El Nuevo Mundo en Castilla* de Juan Matos Fragoso o la *Comedia nueva del descubrimiento de las Batuecas del duque de Alba* de Juan de la Hoz y Mota (impresa y manuscrita, respectivamente, en 1671 y 1710, pero casi con toda seguridad representadas años o, incluso, décadas antes). En conjunto, salta a la vista que toda ellas elevaron a rango de título el tópico del descubrimiento. En su caso, la de Matos Fragoso es, más que una creación nueva, una refundición del texto de Lope, del que copió, con ligeras variaciones, versos y estrofas enteros. Por su parte, la *Comedia nueva* de Juan de la Hoz concedió una mayor importancia a lo maravilloso, lo que la acercó al subgénero de moda en la época: la comedia de magia. Ahora, los nuevos bárbaros profesan un fervoroso culto por el sol y el personaje de la Idolatría, que había sustituido al del demonio, interactúa con una gruta mágica. Mientras ambas innovaciones tenían por objetivo reforzar la caracterización de los batuecos como indios americanos, la segunda, además, demostraba cierto gusto por los recursos escénicos destinados a sorprender al espectador y abundaba en el tópico arqueológico de la leyenda, cuyas raíces se remontan al hallazgo de la cueva goda en el texto primigenio. Por una nota al manuscrito autógrafo que se conserva en la Biblioteca Nacional, sabemos que la *Comedia nueva del descubrimiento* se representó en el Corral del Príncipe de Madrid en mayo de 1710³⁶. La obra, una imitación de Lope más libre que la de Matos Fragoso, concluía con dos profecías: la de la fundación del convento de san José del Monte (auspiciada por el duque, señor de la tierra sobre la que habría de levantarse el cenobio) y la del secular despoblamiento del valle (Hoz y Mota 1710: 62), de un modo que ya revelaba una conciencia más clara de los límites que separaban Las Hurdes de Las Batuecas.

Aunque compuesta por el presbítero de La Alberca Tomás González de Manuel,

sumen del relato de Alonso Sánchez. En el primer anexo a esta tesis, el lector encontrará una traducción completa y actual de manos de Guillermo Morales Sillas, a quien, insistimos, estamos muy agradecidos por su trabajo.

36 Al parecer, existen (o existieron) otro dos manuscritos: el primero de ellos data de 1701 (Díaz de Escovar 1926: 353) y el segundo, titulado *El Sol en el Nuevo Mundo: Nuevo Mundo en Castilla, o Descubrimiento de las Batuecas*, de 1761 (Pérez y Pérez 1973: 27).

La *Verdadera relación y manifiesto apologético, de la antigüedad de Las Batuecas, y su descubrimiento* se imprimió en Madrid el año de 1693, dedicada a Antonio Álvarez de Toledo, duque de Alba. A este corpus que venimos reseñando, el bachiller añadía otra comedia, titulada *Nuevo Mundo en España*, y se la atribuía al consagrado lopista Juan Pérez de Montalbán (Gonzalez de Manuel 1693: 19r). Aunque Romualdo Martín Santiváñez decía poseer una copia con el mismo título y del mismo autor (Martín Santiváñez 1876: 362), Menéndez Pelayo no dudó en refutar tal atribución (1968: 146). La opinión de Vega Ramos (1996: 187) es que el presbítero debía de estar pensado en *El Nuevo Mundo en Castilla* de Matos Fragoso. Escrita, como anuncia ya su mismo título, con el solo propósito de derribar la ficción de Las Batuecas como Nuevo Mundo y la creencia en su falso descubrimiento, la *Verdadera relación* se hacía eco de que la fábula era conocida entre colegiales y clérigos de Alcalá y Salamanca y cargaba no contra los poetas que la pergeñaron, sino contra los historiadores que, como Alonso Sánchez, le dieron crédito y carta de naturaleza histórica. Es posible que el bachiller diera en el clavo: no parece descabellado que la leyenda elaborada por Lope y sus epígonos se viera ampliamente refrendada y, de la mano de Alonso Sánchez, tenida por histórica tras su traducción al latín, la lengua de las cosas graves y verdaderas. Tal percepción pudo influir hasta en el propio González de Manuel, que creyó que el dramaturgo se había inspirado en los trabajos del erudito: “y de esa novedad tan sin fundamento sacò el otro la Comedia...” (Gonzalez de Manuel 1693: 21).

Todavía en 1750, cuando aún se representaban en la Corte las obras de los imitadores de Lope, el yo lírico del *Romance de don Antonio de Córdoba*³⁷, a su llegada a la alquería de “Rivera Ovejía” procedente de Mohedas y otros lugares pertenecientes al concejo de Granadilla, decía de Las Hurdes que se abrían ante él que eran “otro segundo Universo, / otra tierra tan distinta / de aquella, que posehemos, / que por Asombro la llaman / la tierra del Mundo Nuevo”. Y continuaba, en clara alusión al Fénix y sus epígonos: “otros con más propio estilo, / (a cuya opinión me adyero), / llaman a esse Nuevo

37 Rescatado del olvido por el hurdanófilo Félix Barroso Gutiérrez (1985), su título completo no es otro que *Romance en que Dn. Antonio de Córdoba (Alcalde Mayor de la Ciudad de Plasencia, que pasó de Orden de la Chancillería de Valladolid a la Villa de Granadilla y Lugares de su Jurisdicn., propio del Estado del Sr. Duque de Alba, a hacer requento de los Ganados existentes en su término y otros encargados de Importancia) da cuenta a un íntimo Amigo suyo (por precepto de una Dama) de quanto le acaeció en la Peregrinación de dos Meses en este Año de 1750 en el siguiente Romance.*

Mundo / la Tierra de Los Batuecos” (citado en Barroso Gutiérrez 1985: 40). Pero la imagen de Las Hurdes/Batuecas como Nuevo Mundo no solo se expandió desde el centro al oeste peninsular: también trascendió fronteras. En 1789, Jean-François (barón de) Bourgoing, embajador francés en España, publicaba *Nouveau voyage en Espagne*³⁸, donde aseguraba que Montesquieu pensaba en Las Batuecas cuando, en la carta LXXVIII de las *Lettres persanes* (1721), dijo de los españoles que “ils ont fait des découvertes immenses dans le Nouveau Monde, & ils ne connoissent [sic] pas encore leur propre Continent: il y a sur leurs Rivieres [sic] tel Port, qui na [sic] pas encore été découvert; & dans leurs montagnes des Nations qui leur sont inconnuës” (*Lettres persanes* 1735: 108)³⁹. Aunque afirmaba rechazar, de la mano de Feijoo, “ces absurdités” exageradas por la leyenda, Bourgoing no pudo evitar incurrir en algunos de sus tópicos: así, se hizo eco de la condición fabulosa del país y de que la religión, la lengua y las costumbres de los españoles eran desconocidas en aquel valle, hogar del demonio, habitado por un pueblo feroz. Tras su visita a esos dos valles de no más, decía, de una legua de largo, llegó a la conclusión de que eran “si étroites, si hermétiquement fermées de tous côtés, que le soleil doit avoir de la peine à s'y faire jour en hiver...” (Bourgoing 1789: 267). Otro tópico, el del aislamiento y la cerrazón de las montañas batuecas, que se remontaba, de nuevo, hasta el propio Lope, cuya pluma lo había erigido ya en la razón última de su tardío descubrimiento. “Profundos valles del obscuro Ibierno” los llamó Brianda y, solo unos versos más atrás, “asperissimas peñas, donde apenas / avrâ jamas llegado estampa humana” (Vega Carpio 1638: 30). Una caracterización que, como bien sabía Legendre (1927: 384), no podía afectar, como quería Bourgoing, a solo dos valles, sino, al menos, a cuatro (el del río Batuecas más los tres principales de Las Hurdes), por lo que parece probable que el barón se contentase (como tantos otros viajeros: quién sabe si amedrentados por las fábulas) con contemplar la comarca desde el cercano Portillo de la Cruz⁴⁰.

38 De acuerdo con Álvarez Rubio (2007: 33), la crónica de la estancia de Bourgoing en la península se había impreso por primera vez en 1782, pero en Londres y de forma anónima. Al mencionado título de *Nouveau voyage en Espagne* le seguía entonces el subtítulo *fait en 1777 et 1778*.

39 Las palabras de Montesquieu beben claramente del tópico de la incuria hispánica. ¿Leyó el barón a Alonso Sánchez?

40 Mercedes Granjel (2003: 87-89) ha radiografiado la cara material de un aislamiento que en ningún caso fue solo tópico, a pesar de los puentes levantados por el Obispado de Coria o las peticiones de carreteras por parte de autores como Madoz o Martín Santibáñez.

En el capítulo dedicado a “Quelques contrées et quelques peuples particuliers de l'Espagne peu connus” del *Itinéraire descriptif de l'Espagne* (1808), Alexandre (marqués de) Laborde reincidía en los mismos lugares comunes que Bourgoing al hablar de la región, donde “le soleil n'y pénètre en hiver que pendant quatre heures tous le jours” (Laborde 1808: 371). Charles (barón de) Davillier –el origen del turismo fue cosa de nobles– también creía, por su parte, que el ignoto punto al que aludía Montesquieu eran Las Batuecas y la nación desconocida, los hurdanos (1874: 646). En 1874 apareció la edición completa de su *Voyage en Espagne*, título de la serie de artículos ilustrados por su acompañante, el célebre Gustave Doré, que entre 1862 y 1873 fueron enviando y publicando por fascículos en la revista *Le Tour du Monde*. No obstante, su compilación en forma de libro vería la luz bajo el epígrafe de, simplemente, *L'Espagne*⁴¹. Que en aquella época todavía se usara en Francia el topónimo de Las Batuecas para referirse a la comarca de Las Hurdes nos revela que aquellos primeros turistas se dejaban guiar más por la imaginación de Lope y sus continuadores que por el trabajo de todos esos geógrafos y cartógrafos que, con Larruga a la cabeza, ya por entonces se afanaban en identificar claramente a las unas frente a las otras. [**Figura 14:** Carte d'Espagne por M. Mentelle, censor real, incluida en *Nouveau voyage en Espagne* de Jean-François Bourgoing, 1789].

Como comprobaremos a lo largo de nuestra tesis, la de Las Batuecas y Las Hurdes como Nuevo Mundo no es solo la imagen nuclear sobre la que se construyó la leyenda, sino la madre de prácticamente todos los cronotopos posteriores. “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura” fue el título que, por recomendación de su protector Vicente Barrantes, escogió Martín Santibáñez para el compendio de su obra historiográfica que apareció en 1876, casi tres siglos más tarde que la comedia de Lope. Más de otro siglo después, el periodista Íker Jiménez viajaría a la comarca “fascinado como un joven Colón al descubrimiento de sus particulares Américas” (2003: 18). Del mismo modo que, durante un largo período de tiempo, los españoles tuvieron que lidiar contra la leyenda negra que se extendió por toda Europa, los hurdanos tuvieron que soportar ser protagonistas de su propio mito. Una batalla que, en ambos casos, también se

41 Con las debidas matizaciones de ciertas fechas de publicación, el artículo de Palacios Bernal (2008) ofrece una actualizada visión de conjunto sobre la génesis de la obra firmada por el tándem Davillier/Doré.

libró en la arena académica francesa⁴² (Rueda 2014: 190).

2.2.1.4. *El Bárbaro batueco*

Si existe una imagen indisociable de la de Las Batuecas como Nuevo Mundo que por su riqueza simbólica bien podría llenar su propio cajón de significados, esa es la del Bárbaro batueco, que, como hemos visto, no pudo ser sino hurdano. Por sus similitudes con el mito del aindiado y paradisíaco Buen Salvaje, no obstante, nos ocuparemos de las vicisitudes de esta primera figura aquí, en el contexto del “Nuevo Mundo”, mientras prestaremos la debida atención al bárbaro ya plenamente hurdano, más cercano al Mal Salvaje, en su propio capítulo del *Infierno*, titulado “Bárbaro hurdano”. Aunque, como sostiene Cristina G. de Uriarte (2000: 183), suele aceptarse que el mito del *bon sauvage* nace en 1771 con el relato de la vuelta al mundo de Louis Antoine de Bougainville a su paso por las paradisíacas islas del Pacífico sur (desde entonces convertidas en el campo de batalla del pensamiento ilustrado de autores como Jean-Jacques Rousseau), pueden rastrearse ya antecedentes de pleno derecho en el escenario que siguió a la llegada de los españoles a las Indias. Beatriz Fernández Herrero (1989: 146-148) ha señalado varios de ellos: la bula menor *Inter caetera* de 1493, en la que, a instancias de los Reyes Católicos, el papa Alejandro VI ya consideraba a los indios sujetos susceptibles de recibir los evangelios; las *Décadas de Orbe Novo* (1493-1525), una Historia general de las Indias en que Pedro Mártir de Anglería trató de conectar el testimonio de los conquistadores con tópicos de la mitología antigua como las amazonas o las sirenas; la fábula alegórica “El villano del Danubio”, incluida en el *Reloj de príncipes* (1529) de fray Antonio de Guevara y quizá el primer texto en oponer de forma clara la bondad natural de los indios a la maldad de los pueblos refinados por medio de la dicotomía bárbaro/civilizado, encarnada en el discurso de un animalesco germano que denunciaba ante el senado romano la contaminación de su primitivo idilio por obra de la ambición de los conquistadores; y la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), en la que Bartolomé de las Casas comparaba a los españoles con lobos y a los indígenas, con ove-

42 El interés de los eruditos franceses ha acompañado a la fábula batueca durante más de tres siglos. Una prueba reciente es el artículo con que François Delpech (2008) clausura un volumen sobre el imaginario de la Península Ibérica, coordinado por él mismo y editado por la francesa Casa de Velázquez en Madrid (de la que Legendre fue secretario).

jas, y la *Apologética Historia* (1536), en la que sentó un precedente renacentista de la querrela entre antiguos y modernos, pero no la resolvió a favor de unos ni otros, sino de los indios, cuya superioridad cifraba en la exuberancia de la geografía americana, dando la vuelta al tópico del conde de Buffon, para quien todas las especies animales americanas, incluida la humana, eran inferiores debido a la humedad del continente⁴³.

Todas estas obras presentaban ya la candidez natural como uno de los atributos distintivos del bárbaro que Lope de Vega subiría a las tablas más de medio siglo después. Pero el primer documento en que aparece la figura del batueco (al menos, el primero del que tenemos noticia) no es ni la comedia del Fénix ni la *Breve y verdadera relación de los sucessos del Reyno de Camboxa* ni, aún menos, *De Rebus Hispaniae*. Es, por el contrario, la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, cuya fecha de composición se adelantó en varias décadas a las anteriores. Su manuscrito puede encontrarse en la Biblioteca Nacional de España (nosotros hemos consultado su versión electrónica desde la Biblioteca Digital Hispánica). Al final del título del anexo dedicado al calendario mexicana figuran varios renglones tachados. Tras ellos, sin embargo, puede leerse “acabose el ano de 1579” (Durán 1579: 316r). [Figura 15: Folio 316r del manuscrito de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* de Diego Durán, 1579]. En una hoja suelta, sin numerar, alguien escribió que, poniéndola al trasluz, contra el sol, podían entenderse las siguientes palabras medio borradas: “por el padre frai Ddiego duran religioso de la orden de los predicadores”. [Figura 16: Hoja suelta añadida al manuscrito de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* de Diego Durán, 1579]. Natural de Sevilla, el dominico Diego Durán estudió náhuatl antes de consultar las fuentes tanto orales como escritas de las que bebe su Historia. La suya es una crónica de los días de los mexicanos desde su salida de la mítica Chicomóztoc hasta su derrota a manos de los españoles. Un completo tratado etnográfico sobre la lengua, la mitología, la religión, la gastronomía y la política de los pueblos mesoamericanos, ilustrado por ciento diecisiete acuarelas copiadas de modelos indígenas (algunas de ellas, recortadas de otras obras y vueltas a pegar). [Figura 17: Acua-

43 Es probable que la fábula de fray Antonio de Guevara bebiera de las fuentes del *De origine et situ Germanorum* de Tácito, compuesto en torno al año 98 de nuestra era. En uno de los capítulos de *National Thought in Europe*, Joep Leerssen (2006: 39 y ss.) provee una clara contextualización de la obra a raíz de su influencia en el imaginario del Renacimiento.

rela al final del prólogo al lector del manuscrito de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* de Diego Durán, 1579]. También conocido como *Códice Durán*, no se imprimió por primera vez hasta tres siglos después, entre 1867 y 1880, cuando el académico mejicano José Fernando Ramírez lo presentó al público editado en varios volúmenes.

Al “christiano lector” se dirigía fray Diego Durán en el prólogo a la segunda parte de su magna obra antes de confesar que se había ocupado en “poner y contar por escrito las ydolatrias antiguas y religion falssa con que el demonio era servido antes que llegasse a estas partes la predicacion del santo euangelio” con el solo objetivo de conocer antes de extirpar “totalmente” de la memoria de los indios “las supesticiossas ceremonias y cultos falssos delos falssos dioses”. A continuación, y en consideración con el lector peninsular, comparaba a los depositarios de su pedagogía con los rudos habitantes de Las Batuecas y la comarca zamorana de Sayago⁴⁴. Debido a su papel fundamental en el registro de los orígenes de la leyenda (que nosotros sepamos, nunca hasta ahora teniendo en cuenta por la historiografía hurdana), nos permitiremos transcribir punto por punto las palabras del historiador dominico (Durán 1579: 226):

Pero si consideramos que en españa ay otra gente tan rruda y basta como ellos [los indios], o poco menos, como es la gente que muchas partes de castilla ay, conbiene assaver hacia sayago: las batuecas, y en otros muchos rrincones de provincias: donde son los hombres de juicios estranamente toscos y groseros y sobre todo faltos de doctrina mucho mas que estos naturales: pues a estos cada domingo y fiesta se les enseña la doctrina, y se les pedrica la ley evangelica y a Aquellos acontece no oyr un solo sermon [en] la vida en muchas partes, y con todo esso vereyes hun hombre de aquellos harto de andar en el campo: que no tiene mas juicio para destinguir ni

44 R. de la Flor cita una cláusula del testamento del jesuita Gaspar Antonio de Velázquez, que, a cambio de legar todos sus bienes a la Compañía, la obligaba a financiar las misiones anuales de dos sacerdotes “a los territorios de las Batuecas, por no tener tanta disposición de quien les predique y confiese i enseñe la doctrina cristiana”, y a “la tierra de Saiago” (citado en 1999: 76). Paradigmas del atraso rural, la comarca de Las Batuecas y la de Sayago inspiraron parecidos tipos de gracioso literario durante el período que va de los orígenes mismos del teatro en castellano a los Siglos de Oro. Casualidad o no, Miguel de Unamuno también dejó escritas algunas palabras sobre el sayagués literario en su artículo “Los arribes del Duero”, publicado en 1905 en la revista *Hojas selectas*, fruto de sendos viajes a la zona en 1898 y 1902 (Ereño Altuna 2002: 117), poco más de una década antes de su visita a Las Hurdes. Como puede apreciarse en los trabajos de José Manuel Pedrosa (2008), la figura del sayagués y el batueco (como también la de charros y sandios, todos ellos sinónimos del rústico tonto) trascendió las tablas del teatro para instalarse en el imaginario popular.

entender que tamaño tenga vna estrella, sino que dice que es como una nuez y que la luna es como vn quesso y con toda su rrudeça se dexara Haçer pedaços primero que dudar en vn articulo de la fee, si les preguntays por que dios es vno y trino; responden que por que sí, y si les preguntais porque no son quatro personas sino tres: rresponden que por que no, y con estas dos rraçones, por que si y por que no: rresponden a todas las dudas y preguntas de la fee creyendo firmemente aquello que les enseñaron sus padres, y lo que tiene y cree la santa madre yglessia.

[**Figura 18:** Inicio del prólogo al lector del manuscrito de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* de Diego Durán, 1579].

Quién sabe si fray Diego supo de los protagonistas de la fábula batueca por sus hermanos del santuario de la Peña de Francia o, en cambio, porque ya entonces habitaban el imaginario de todo el reino, no solo peninsular sino, al menos a partir de su crónica, también ultramarino. En cualquier caso, la falta de instrucción (tantas veces asociada a la aparición del demonio, como veremos en Lope) y cierta docilidad indiana se inscribieron en el ADN del Bárbaro castellano desde su mismo nacimiento, de un modo como solo podía acontecer en el Nuevo Mundo. En un sentido similar, la caracterización de los salvajes del duque de Alba no obedeció, pues, a una intención descriptiva que confirmaría un hipotético viaje del Fénix por la comarca, sino que a todas luces respondió, como ha señalado Vega Ramos (1996: 180-181), a “una mezcla reconocible de tipos literarios”. La morfología de los bárbaros batuecos, que, sin distinción de género, llevaban los “cabellos sueltos” y “pieles por vestidos” (Vega Carpio 1638: 22r) y hablaban una arcaizante amalgama de sayagués y fabla antigua⁴⁵ (Menéndez Pelayo 1968: 137), reunía rasgos de los salvajes de la novela sentimental, de los rústicos enamorados de églogas y farsas y de los necios y graciosos de la narrativa oral popular. Un corpus al que las batuecas, por su parte, añadían un comportamiento inscrito en la tradición de la serrana bravía. Unos y otras, dibujados con los mismos trazos que los indios americanos y los protohombres de la Edad de Oro, se enamoran y desengañan según los usos prescritos por las comedias de enredo y las novelas pastoriles. Dos serían, pues, las marcas principales que delataban a los batuecos como primitivos: a simple vista, su rústica vestimenta y en segunda instancia, el uso de la fabla antigua, una forma de hablar fosilizada

45 Antonio Salvador Plans (1992) ha estudiado los recursos lingüísticos de la fabla antigua, con especial atención a los fónicos, en un artículo homónimo.

en la escena madrileña mediante préstamos del bable y el dialecto leonés. La opinión de Vega Ramos (1996: 183-184) es que, al fingir el descubrimiento de los hurdanos y transformarlos en bárbaros salvajes, esclavos por naturaleza –Aristóteles, en su *Política*, dixit–, la comedia de Lope contribuyó a legitimar el régimen de servidumbre feudal y explotación económica al que el consistorio de La Alberca sometía a Las Hurdes y otros lugares de su socampana. Una operación estamental, la de presentar a los rústicos y pobres europeos, los *otros*, como habitantes de unas Indias interiores recién descubiertas, con rango casi de tópico: también Michel de Montaigne, por destacar un autor, manifestó en “Sur les cannibales”, uno de sus *Essais*, haber notado mayor diferencia entre él y sus criados que entre sus criados y los indios americanos o, lo que es lo mismo, más distancia de señor a sirviente que de sirviente a salvaje (Montaigne 2008: 255 y ss.). En efecto, la figura jurídico-administrativa del visitador de las Indias Occidentales, aludida por Barrientos Alfageme (2000: 19), recuerda a las visitas de las autoridades albercanas a la Dehesa de Jurde para cobrar pagos e imponer multas. Hasta el hospital de peregrinos y pobres de La Alberca, una institución de beneficencia, se financiaba en parte con las rentas que obtenía de las tierras que, merced a las donaciones registradas en una escritura de deslinde de 1549, poseía en algunas alquerías hurdanas, “haziêdo que a los habitadores de estas dehessas pagassen ciertas cantidades de maravedises en zenso emphiteusis, ò perpetuo à dicho Hospital” (Gonzalez de Manuel 1693: 7r).

Gabriel Saad (2001: 53) nos recuerda que la turbación de los españoles ante su propia imagen reflejada en los rostros de los primeros seres humanos que encontraron en el nuevo continente fue tal que, como hemos visto, entablaron un debate para decidir si los indios eran personas, animales o cosas. Y, para conservar indemne su identidad, resolvieron asociar al americano con la figura mítica del monstruo por medio de dos figuras retóricas como la metáfora y la hipérbole, uno y otras tan caros al imaginario barroco. “D. Iuâ, q un môstruo me lleua”, gritará Brianda al final del primer acto en brazos del batueco Mileno, que, en su defensa, responderá: “home so, tened los braços, / que harè de los mios lazos / con que vos lleve a mia cueba” (Vega Carpio 1638: 30r). Pues, ¿qué resulta de la conjunción de metáfora e hipérbole? Como muy bien sabe Saad (2001: 54), la caricatura, uno de los juegos preferidos, de nuevo, del Barroco. Si, como decíamos más atrás, en *Las Batuecas del duque de Alba* Lope de Vega construyó, paro-

diando su *Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, un simulacro peninsular de la América maravillosa que nunca conoció, ¿no serían los salvajes batuecos que subió al escenario una grotesca caricatura de los pecheros hurdanos con los que, acaso, nunca se cruzó?

Podemos encontrar antecedentes de los mecanismos cognitivos de los conquistadores mediterráneos en los de historiadores antiguos como Heródoto, uno de los primeros en describir sistemáticamente las fronteras de la Hélade. Y lo hizo, mediante una suerte de retórica de inversión de lo helénico, homogeneizando a todos los pueblos colindantes, oponiendo lo griego a lo bárbaro/no-griego: en las *end-zones* que rodeaban Grecia se fundía lo monstruoso con lo maravilloso y sus moradores, deformados hasta verse convertidos en seres míticos del tipo de amazonas y centauros, eran percibidos como “savage, demonic or carnivalesque” (Gillies 1994: 8). Lo que vale decir, añadiendo matices propios de nuestros salvajes batuecos: incivilizados, paganos e inmorales. No en vano, la promiscuidad y el incesto eran hábitos contaminantes asociados como lugar común al bárbaro, cuya imagen, y esto es muy significativo, sería perfilada de manera destacada por la tragedia grecolatina. Ya hemos visto que el batueco Mileno rapta a Brianda, travestida de hombre, y que Geralda, cual serrana bandolera, acepta en su morada al desfallecido don Mendo (Vega Carpio 1638: 35r-36): concesiones o guiños al bestialismo y la sodomía que vienen a complicar un cuadro amoroso entre salvajes y cortesanos ya de por sí propio de la comedia de enredo más atribulada. Volviendo a Gillies, podemos concluir con él que la construcción del tópico del bárbaro, del extranjero, del balbuceante, no fue posterior a la erección de las fronteras, geográficas pero también identitarias, sino paralela, simbiótica (1994: 9). En este sentido, *Las Batuecas del duque de Alba*, un ejemplo de colonización interior ficcional, se representaron (y, al mismo tiempo, *sucedieron*) en un momento en que las fronteras de la Corona de Castilla se hallaban en expansión, en transición y, por ello, candentes: en entredicho.

Otro autor barroco que vinculó la figura del batueco con el motivo del viaje maravilloso fue Baltasar Gracián. En la tercera crisis de la segunda parte de *El Criticón* (1653), un soldado español le recomienda al personaje que busca al amigo verdadero que no se canse, que él había rodeado, y aun rodado, todo el mundo, siempre por tierras de su rey, y había visto cosas “biê raras, como los Gigantes en la tierra del fuego; los

Pigmeos en el ayre; las Amazonas en el agua de su rio; los que no tienen cabeça, que son muchos; y los de solo un ojo, y esse en el estomago”. Los “Satiros, y los Faunos, Batuecos, y Chichimecos, savandijas todas caven en la gran Monarquia española”. Pero no el amigo verdadero: “yo no he topado esse grâ prodigio que ahora oygo”, juraba el militar (Gracian 1669: 175).

En los escritos de los primeros pensadores de la Conquista (pero también, y de manera destacada, sobre las tablas de los escenarios barrocos, donde se amplificó y vulgarizó hasta calar en el imaginario popular), la inocente imagen del Noble o Buen Salvaje (también interior, europeo) se complicó con atributos propios del monstruo y de lo mítico-maravilloso (como veremos, con más detenimiento, en el capítulo 2.3.1, dedicado al “Desierto”). Y de tal forma lo hizo que, a finales del siglo XVII, el presbítero de La Alberca, el bachiller Tomás González de Manuel, se vio impelido a refutar la figura del Bárbaro batueco, pues el principal objetivo de su *Verdadera relación* no era otro que demostrar “como el Valle de Iurde, ha quinientos años” que tenía “Economía y Iglesia” y que, por tanto, sus “habitadores” no podían ser “Alarbes” ni “Gentiles” (Gonzalez de Manuel 1693: 12) del “Nuevo Mundo” (9r). A este respecto, es sorprendente la precisión del cálculo cronológico del bachiller, tan cerca de la fecha de los documentos históricos en que se menciona por primera vez algún topónimo de la comarca: 1192 y 1199. A lo largo de lo que casi es un auténtico panfleto de combate, González de Manuel se dirigía abiertamente a Alonso Sánchez, autor de *De rebus Hispaniae* y segundo destinatario, tras el duque de Alba (a quien estaba dedicado), de este *Manifiesto apologético*, para preguntarle con sorna si los salvajes de su crónica eran hombres o bestias⁴⁶. Y se respondía a sí mismo: nadie de la zona recordaba ya en 1693 el descubrimiento de aquellas tierras ni los archivos parroquiales registraban el bautismo de gentil alguno en más de cuatrocientos años (González de Manuel 1693: 27r-28). Pero, en su intento de atestiguar el impecable catolicismo de los hurdanos (en todo momento daba por hecho que aquellos eran los batuecos de Alonso Sánchez: en ningún caso vió la necesidad de distinguir entre unos y otros) y tras retar al “Autor del año de 33” –“si te picare, ya el con-

46 Alfonsi Sanctii, traducido por González de Manuel (1693: 20r) y siguiendo muy de cerca la comedia de Lope, los había descrito como “hombres sin culto, ni ornato del cuerpo, y de lenguaje no conocido, sino [sic] es algunos terminos semejante à lo de los tiempos de los Godos[,] idolatras, como los Indios, aùque aviã hallado algunas Cruces algo perdida la forma de ellas”. En Anexo ofrecemos una traducción del texto completo realizada por Guillermo Morales Sillas.

trario esta en el campo”—, el presbítero no pudo evitar incurrir en cierta hiperbolicidad: “que tambien los Batuecos saben, y han sabido filosofar” (21r-22). Una proposición que recuerda a la fábula del “filósofo desnudo” incluida en una de las mencionadas *Décadas* de Mártir de Anglería, antecedente hispánico del mito del Buen Salvaje, en la que un indígena de la isla de Cuba exponía a Diego Colón los “principios cristianos” que él solo había aprendido en contacto con la naturaleza (Fernández Herrero 1989: 147).

En fechas cercanas a las que vieron imprimirse *De rebus Hispaniae*, Diego Velázquez pintaba *El bufón Calabacillas*, solo desde 1789 también conocido como *El bobo de Coria*. [Figura 19: *El bufón Calabacillas* o *El bobo de Coria* de Diego Velázquez, óleo sobre lienzo, 1636-1637. Museo del Prado]. Al parecer, Juan Calabazas llegó a la Corte en 1630 para entrar al servicio del cardenal-infante Fernando de Austria, hermano del rey, y al del propio Felipe IV a partir de 1632. Apoyada en ciertos legajos encontrados en el archivo de la catedral cauriense, la primera hipótesis de José María Domínguez Moreno es que los duques de Alba, marqueses de Coria desde 1469, lo habrían aceptado a su cargo en el palacio que poseían en la ciudad y, de allí, lo habrían llevado consigo a la capital o enviado como presente a la Casa Real (1983: 30). Se dice que debió de ser un bufón muy apreciado, pues llegó a percibir un sueldo muy elevado, además de disfrutar de carruaje, mula y acémila (Úbeda de los Cobos 2005: 88). A juzgar por la técnica empleada y la edad del modelo, Velázquez hubo de retratarlo poco antes de su muerte, acaecida en 1639. El cuadro lo muestra sentado en actitud poco decorosa, con una calabaza a cada lado, en honor a su apellido. A pesar de que se trataba de un mote común a varios hombres de placer de la época, Domínguez Moreno lo hace descender de la alquería hurdana de Calabazas, que no tomaría el nombre del concejo, Caminomorisco, hasta algunos siglos más tarde. El bufón Calabacillas, pues, no habría nacido en Coria, sino en el interior de Las Hurdes (1983: 30). En *El bocio y el cretinismo: estudio sobre la epidemiología española y la patogenia de esta enfermedad*, Gregorio Marañón (1927) no dudaba de que el retrato de Velázquez representaba a un cretino y se preguntaba si aquel no sería el primer testimonio gráfico de la presencia de la enfermedad en la comarca.

Recién regresado a Salamanca, empachado de la Corte e incapaz de trabajar en ella, el 22 de diciembre de 1915 Miguel de Unamuno escribía una carta a su amigo Ig-

nacio Zuloaga donde le hablaba de un artículo en que comparaba el retrato de Carlos II pintado por Juan Carreño de Miranda con *El bobo de Coria*: “este”, sostenía, “es el tonto popular, alegre, que se ríe de todo, y aquel el idiota regio, trágico, que de todo se asusta” (citado en Gómez de Caso Estrada 2008). Aquel texto, titulado “En el Museo del Prado (Ante el Carlos II de Carreño)”, apareció en *Los Lunes de El Imparcial* algunos años después, el 17 de enero de 1919. Allí, Unamuno llamó filósofo a Juan Calabazas, pues sabía disimular su falta de inteligencia riendo (o haciendo reír). Alrededor de 1890, Joaquín Araujo había realizado un grabado en aguafuerte a partir del cuadro de Velázquez, en un intento de devolver al Bárbaro hurdano a su candidez original. [Figura 20: *El bobo de Coria* de Joaquín Araujo, aguafuerte sobre papel, 1890]. Finalmente, existe otro retrato atribuido al maestro sevillano que también lleva por título *El bufón Calabacillas*. Actualmente se encuentra en The Cleveland Museum of Art y habría sido ejecutado entre 1626 y 1633, cuando el modelo era visiblemente más joven. [Figura 21: *El bufón Calabacillas*, atribuido a Diego Velázquez, óleo sobre lienzo, 1626-1633. The Cleveland Museum of Art]. Esta habría sido solo otra de las tres ocasiones en que el pintor de cámara habría representado al hombre de placer, pues se conserva cierto documento relativo a un retrato perdido de un tal “calabaças con un turbante”, inventariado entre 1642 y 1655 en la colección de Diego Messía, marqués de Leganés (AA. VV. 2000: 150 y 310).

Lo cierto es que los esfuerzos del bachiller Tomás González de Manuel pudieron poco contra el ya extendido (y distendido) imaginario barroco. Algunas décadas más tarde que el presbítero, otro clérigo, el padre Isla, retomaba el tópico del rústico sayagués o batueco en un texto solo publicado casi un siglo después de que el presbítero de La Alberca tomara la palabra. En su *Descripcion de la máscara o mogiganga, que hicieron los Jóvenes Teólogos en la Ciudad de Salamanca, con motivo de la Canonizacion de San Luis Gonzaga, y San Estanislao de Koska* en 1727, el jesuita emprendió la crónica del desfile alegórico de danzas y comparsas organizado por sus correligionarios. Siendo aún un estudiante, presencié cómo “la *Rustiquez* iba en traje de Charra Sayaguesa, ó Batueca, con abarcas en lugar de zapatos, con una toca de estopa burda, y una sarta de ajos por gargantilla”. Iba detrás de un “pollino” cargado de cántaros de leche, “comiendo pan y cebolla, y untándose las barbas con tocino rancio”. Y el padre Isla decía

barbas “porque el que hacía este papel, era un sugeto bien barbado”, con la cara “avultada, y bien maciza de carrillos: el color muy sano, aunque no muy lustroso, porque era entre trigueño y pardusco” (Isla 1787: 104-105).

Al mismo tiempo que, así lo decíamos al principio, la ficción del hurdano como Bárbaro, como indígena interior, se mostró siempre vinculada a la de Las Batuecas como Nuevo Mundo, también actuó como bisagra de otra imagen mayor: la del Idilio, donde –para no perder de vista a quienes, con Bauman (1999: 15), consideran que el individuo presocial no es, pese a Aristóteles, ni dios ni bestia, sino pura fabulación de los filósofos– valdrá la pena estudiar al *bon sauvage* en su contexto moderno. Pues el batueco lopesco trascendió fronteras y, a lo largo del siglo XIX, encontraría una formidable acogida en el matizado rousseaunismo de autoras como madame de Genlis. Cual indios, *Les Battuécas* (1814) de la exitosa novela sentimental de la condesa veían a los misioneros que se instalaron en su remoto e utópico valle como “des hommes envoyés du ciel” (Genlis 1817: 35). Pero el joven Placide, el batueco protagonista, no es un bárbaro incapaz de juzgar y reflexionar. Nacido sensible y de buen corazón, se dejará cultivar por las luces del cristianismo. A diferencia de sus compatriotas, cuya instrucción se reduce a saber leer y escribir un poco, e inspirado únicamente por los cantos y las pinturas de la iglesia, inventará la flauta y los timbales, se ejercitará en el arte del paisajismo y, sin ni siquiera saberlo, llegará a convertirse en un poeta muy apreciado en Madrid (donde los frailes imprimirán sus versos de forma anónima, para protegerle del mundo). Con todo, sus tutores no podrán evitar que el intrépido batueco abandone su mundo para conocer por fin “les peuples de l'autre univers”, como conocían en el valle a los habitantes del resto de la península, de los que solo tenían noticias por boca de los monjes (42). Placide se transformó así en un epígono del estereotipo dieciochesco del ingenuo (del provinciano, a menudo), a través de cuyos ojos el autor criticaba la sociedad de su tiempo. Así lo hicieron Françoise de Graffigny en *Lettres d'une Péruvienne* (1747), sustituyendo el orientalismo de las *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu por una mirada procedente del Nuevo Mundo; Voltaire, en *Candide, ou l'Optimisme* (1759) y, aquí en España, Clara Jara de Soto, en *El instruido en la Corte o aventuras del Extremeño* (1789).

La ideología que informa la conducta de Placide, su fe en el comunismo primiti-

vo que gobierna Las Batuecas, colisiona con los límites impuestos por la propiedad privada y con las tensiones derivadas de una caridad cristiana predicada de palabra pero cada vez menos con el ejemplo. Su experiencia (es decir, el curso de la novela y, por tanto, el pensamiento de la condesa) lo alejará del elogio de la pereza en que permanece el valle e incluso de las tesis rousseauianas. No se obedece a Dios sino cuando se trabaja y no se es más trabajador sino cuando se busca aumentar lo propio. La dadivosidad es imposible sin la existencia de la propiedad. No puede ser generoso con los pobres quien no tiene nada que dar. La industria humana honra a Dios: permanecer en la ignorancia, el ocio y la vida en comunidad, en un estado primitivo, casi natural, significa menospreciar los beneficios del cristianismo. Con estos argumentos, la novela entonó una apología de la civilización construida sobre la propiedad privada en oposición a las nuevas ideas revolucionarias que la amenazaban (Rueda 2014: 198 y ss.). Por último, a una pedagogía basada en el culto a la propiedad, el Idilio de Genlis añadía una defensa del sistema edificado sobre el mismo: la sociedad de clases (cuando no, directamente, estamental). Una vez en la España cristiana, a la que él ve como un Nuevo Mundo, Plácido se enamorará de Blanca, una donosa viuda a la que finalmente renunciará para regresar a Las Batuecas con su prometida, Inés. Blanca se casará con el protector de su correspondido y puro amante, el noble y liberal don Pedro, para que, de este modo, todos los personajes vuelvan al universo al que pertenecen y triunfe la rigidez y la inmanencia de la jerarquía de clase. Aparecida en 1826, la traducción española ascendía al título, *Plácido y Blanca, o Las Batuecas*, la importancia de la trama amorosa y, por tanto, de la resignación política en que termina.

Transcurrida ya buena parte del siglo, Charles Davillier (1874: 646) no quiso abandonar la provincia de Salamanca “sans dire quelques mots de la vallée de las Batuecas”, cuyos habitantes, afirmaba, eran conocidos como “les Béotiens de l’Espagne” (veamos qué dice el diccionario francés del *beotien*, el habitante de la Beocia griega: *Pejoratif. Qui est d’un esprit lourd, qui manque de goût, peu lettré, rustre*). Decir de alguien, continuaba Davillier, “es un batueco” o “se ha criado en las Batuecas” equivalía a compararlo con un cafre o un hotentote, otro término despectivo (significaba tartamudo) con que los colonos holandeses se referían a los joi-joi, una pequeña comunidad nómada del suroeste de África emparentada con los bosquimanos. Pues “¿qué concepción de la

vida y de la muerte pueden tener”, llegó a preguntarse el propio Legendre, “unas personas que pasan largos años sin que una fiesta, una ceremonia, un sermón les recuerde que, más allá de su valle, hay otra tierra, y, que sobre el cielo de plomo que pesa sobre sus trabajos estivales, hay otro cielo?” (2006: 576-577). Por aquel entonces, y a raíz de la repercusión sin precedentes del diccionario de Madoz, la representación nacional del Bárbaro batueco se había oscurecido ya hasta mutar, en las páginas de los periódicos y de ciertos estudios antropológicos (algunos de ellos, también franceses), en la deformada figura del Bárbaro hurdano. Había perdido ya toda su candidez hasta verse transformado en un Mal Salvaje.

2.2.2. JARDÍN

Quizá no haga falta recurrir a Deleuze y Guattari, como hace Catrin Gersdorf (2009: 33), para afirmar que la figura del árbol domina el imaginario occidental, pero sí apoyarnos en sus conclusiones para tomar como punto de partida de las nuestras la constatación de que el Bosque ha venido simbolizando lo Salvaje y el Caos, mientras sus contrarios, la agricultura y el Jardín, fueron construidos como emblema de la civilización. Una imagen, la del Jardín, que desde las mismas fuentes de nuestra tradición judeo-cristiana ha estado imbuida de connotaciones religiosas: sin ir más lejos, el pasaje del Génesis protagonizado por Adán y Eva es, como indica Greg Garrard (2004: 37), una elegía pastoril por su expulsión del Jardín del Edén⁴⁷.

2.2.2.1. Jardín del Edén, Paraíso Terrenal

Aunque Fernando R. de la Flor cree que la mención de Las Batuecas en el libro de curiosidades y rarezas protocientíficas de Juan Eusebio Nieremberg “asegura de algún modo, con vistas a la posteridad, la versión mitológica” de las mismas “como Paraíso y Edad de Oro” (1999a: 70), lo cierto es que el sacerdote jesuita se limitó a citar los valles batuecos como paradigma de una inaccesibilidad que bien pudiera ser la del Paraíso Terrenal, del que, sin embargo y en el seno del debate teológico entonces en boga sobre su ubicación, Nieremberg sospechaba que “ha de caer por Mesopotamia” (1639: 25). De hecho, invirtió el capítulo XXXV del primer libro de la *Curiosa filosofía, y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*, titulado “Si la isla de Zeylan fue el Paraiso”, en intentar refutar los argumentos de los que sostenían que el Edén pudo encontrarse en la antigua Sri Lanka. Así termina el capítulo (26-26r):

El argumento que algunos hazen para negar la permanencia del Paraiso, ò absoluta-

47 En su capítulo dedicado al “Simbolismo del árbol cósmico y cultos de la vegetación”, Mircea Eliade (1973: 127 y ss.) incide en las implicaciones sagradas de la naturaleza a lo largo de varios momentos de la Historia de las religiones, con especial atención a la figura del Cosmos como planta colosal que se renueva periódicamente, al mito de los árboles de la vida y de la ciencia (a los que el héroe debe acceder mediante una prueba iniciática) y a los relatos relacionados con la primavera y los ciclos de la renovación cósmico-vegetal, que quizá podrían ponerse en relación con la Enramá de Pinofranqueado, una fiesta tradicional de emparejamiento de jóvenes en la que, entre otros ritos, la moza obséquia al mozo con un ramillete de flores el día de San Bartolomé, el 24 de agosto, en pleno verano (“segunda vera”).

mente, ò por lo menos en Mesopotamia, de que no se halle ahora, aunque parece fuerte, no concluye, pues vemos que en medio de España se nos han encubierto por inmemoriales años unos valles, que llamamos ahora las Batuecas, sin saber nosotros dellos, ni los que estavan allí de nosotros, criandose en aquel espacio breve como bestias, sin religion, sin noticia de mas mundo: pues si en la frecuencia del mundo, y sin extraordinaria providencia del cielo se nos ocultò aquella tierra hasta estos dias, que mucho, si el Paraiso se nos escondiese por singular consejo de Dios, y ministerio de los Angeles.

Los batuecos de Nieremberg, que son, a todas luces, hijos del Bárbaro de Lope de Vega que Alonso Sánchez no tardaría en traducir al latín con atributos muy parecidos, habitan un territorio antaño escondido (en tanto legendario, no lo olvidemos), pero al que ya en 1629, momento en que se publicó por primera vez la *Curiosa filosofía*, el padre jesuita daba por *descubierto* e integrado al resto de la Corona. Es más, la falda de los montes batuecos, bien conocidos por escrito al menos, como hemos visto, desde finales del siglo XII, venía sirviendo de asiento al Desierto de san José del Monte, “the most famous of all the Carmelite deserts” (Johnson 2005: 207), a partir de su instauración en 1599. Desde esa fecha y solo hasta que se terminó de edificar la iglesia y las celdas del convento, los regulares de la Orden del Carmelo Descalzo que lo habían fundado se vieron obligados a morar durante noventa y cuatro años a cielo abierto (R. de la Flor 1999a: 178). Como figura en el Libro segundo –cuyo manuscrito se conserva en el archivo conventual– de la *Crónica* del santo desierto –cuya redacción estaba reservada al prior–, las obras de jardinería no comenzarían hasta 1691. El jardín intramuros estaba constituido por una serie de perímetros concéntricos de boj, tableros de altas murtas y cipreses, así como, “porque no estuviese holgando cosa alguna de tierra tan santa”, de “árboles frutales: naranjos, limoneros, limas y cedros” (citado en R. de la Flor 1999a: 86). Pero, desde mucho antes, los religiosos habían transformado los alrededores del sitio en que habría de consagrarse el convento en una evocación terrenal del Jardín del Edén. Fiados en el apacible clima del valle, patronos y protectores del santo desierto como el duque de Alba lo adornaron, y así lo cuenta Silverio de Santa Teresa en el séptimo tomo de su *Historia del Carmen Descalzo*, escrita entre 1935 y 1952, con todo tipo de plantas exóticas, “especies muy raras y nunca vistas en aquellas tierras: nardos... co-

rona imperial... lirios persas, peonias reales... azucenas de Nazaret...” (Santa Teresa 1937: 571).

Más allá de las clásicas funciones del *ars topiaria* asociadas con el placer y la introspección, el Jardín de Las Batuecas quizá nos interese más como “pequeño microcosmos que remite simbólicamente a la totalidad de un mundo natural” (R. de la Flor 1999a: 167). No como paradigma del *hortus palatinus*, arquitectura y teatro del poder civil renacentista-barroco que fueron los jardines cortesanos y palaciegos, sino del *hortus conclusus* cristiano: Paraíso cerrado, orientado al silencio, a la reflexión y la oración, trasunto de la simbología humanista que encontraría en el jardín eremítico, ese ordenamiento contrarreformista del territorio, un severo subgénero. Cercando un jardín que se pretendía sagrado, la Contrarreforma intentaba preservar su *silva sacra* del implacable avance capitalista favorecido por la ética protestante, sustrayendo al espacio del mercado, delimitado por el tráfico de mercancías y mano de obra, una breve porción de tierra llamada a convertirse en un Paraíso ajeno a “la explotación y el comercio” (171). En este mismo contexto político-religioso se inscribió la promoción de los santos desiertos carmelitanos en que vinieron a concretarse las prácticas eremíticas prescritas desde su fundación por la Orden del Monte Carmelo y, en especial, a partir de las aportaciones de su ideólogo Tomás de Jesús. Así, el jardín de los desiertos carmelitas trascendió el claustro, al que los benedictinos llaman, dicho sea de paso, *paraíso*, trascendió los muros del convento, que, no obstante, permaneció ubicado en el centro del complejo, y pasó a rodear, invirtiendo la usanza de la época, todo edificio humano. Los eremitas, ya fueran “estacionarios”, como se conocía a los que se retiraban a morar en “un mínimo lugar: una abertura, una roca, la cumbre de una montaña” (173), una exigua ermita, ya fueran los dendritas que habitaban el interior del tronco de los árboles, ambos, decíamos, abandonaban el espacio *construido* por el *creado*: jardín natural místico, “teatro de la memoria del cristianismo primitivo” (172), geografía anacoreta casi intacta por la labor humana opuesta, de nuevo, a la lógica misma de la productividad capitalista, remeado, en fin, del Paraíso Terrenal al que los eremitas se esforzaban por volver.

Siempre sin salirse de los amplios límites naturales del recinto cenobítico (en el caso del desierto de san José del Monte Batuecas, las abruptas paredes del propio valle), los rigurosos carmelitas descalzos pugnaban por habitar la naturaleza que los circundaba

alterándola lo menos posible, para lo que hubieron de recurrir a estrategias de dominación menos física que simbólica. En *Subida al Monte Carmelo* y otras obras del que fuera reformador de la Orden de Carmelitas, san Juan de la Cruz, y cofundador de la Orden de Carmelitas Descalzos junto con santa Teresa de Jesús, en cuyas *Vida y Constituciones* ya late su predilección por el jardín eremítico, podemos encontrar una incipiente teorización de cómo debía habitarse esa poética *silva sacra* en la que también se hallaba enclavado el convento de Las Batuecas. De hecho, el primitivo Monte Carmelo, el palestino (escenario del Juicio Final según anuncia el *Primer Libro de los Reyes*: 18), está unido por un eje cronológico a aquel Jardín del Edén del *Génesis*, cuna de la especie humana. Una línea, un progreso que los santos desiertos, en tanto simulacros a su vez del Paraíso primigenio, pretendían acortar y acelerar. Para más señas: si Carmelo quiere decir *viñedos de Dios* (*Karem El*) en hebreo, en árabe viene a significar *jardín* (*Karmel*). Así, conscientes de esa tradición milenaria, desde las primeras décadas del siglo XVII los propios monjes batuecos erigieron el recinto conventual en centro de una literatura que cantaba su condición de Paraíso y teatro de maravillas. Poemas, crónicas o instrucciones espirituales y eremíticas de entre las que podemos destacar, por ejemplo, las composiciones del padre Francisco de Jesús, de las que solo sabemos de su existencia por referencias, o las de Cecilia del Nacimiento⁴⁸. Durante su visita al convento, aquella carmelita descalza, residente en Valladolid e hija confesional de Tomás de Jesús, redactó una tupida *silva* -sobre otra *silva*- distribuida en estancias y titulada *Descripción de nuestro desierto de San José del Monte Batuecas*⁴⁹, con la que esboza un paisaje casi pictórico del recinto eremítico, segundo Jardín del Edén. Así entonaba su canto Del Na-

48 En los últimos años, la obra de la mística Cecilia del Nacimiento (1570-1646), mal conocida y a menudo atribuida a san Juan de la Cruz, ha suscitado un renovado interés. Tras la compilación de sus *Obras completas* ya en 1947, puede obtenerse una breve y actualizada contextualización de su vida a través de sus cartas, acompañada de una útil bibliografía, en Freitas Carvalho (2014). Tenemos pruebas, finalmente, de que se trata de una atención que ha trascendido fronteras en Nacimiento (2012), un cuidada selección de sus prosas y poesías traducida al inglés por Kevin Donnelly y Sandra Sider, quienes, además, en la introducción se acercan a la mística vallisoletana desde una moderna óptica feminista.

49 El autógrafo de la *Descripción* se conserva hoy en el archivo del monasterio del Corazón de Jesús y San José de las Carmelitas Descalzas de Valladolid. Copias manuscritas, con algunas variantes y compiladas junto con otra poesía anónima carmelitana, pueden encontrarse en el archivo de las Carmelitas Descalzas de San José de Guadalajara o, sin ir más lejos, en el de Las Batuecas. Apareció en *Monte Carmelo* en 1922 y en 1946, en el número extraordinario que la misma revista dedicó a Cecilia del Nacimiento con motivo del tercer centenario de su muerte. Citamos aquí la versión actualizada que R. de la Flor (1999) toma de *La soledad fecunda: Santos desiertos de Carmelitas Descalzos* que fray Felipe de la Virgen del Carmen escribió en 1961.

cimiento (1999: 184):

Mas Dios, que en el principio sacar quiso
de nada ser y de la tierra al hombre,
en este mismo sitio y edad nuestra
para gloria perpetua de su nombre,
de hacer dispuso un nuevo paraíso,
sacando a luz otra segunda muestra
del saber admirable de su diestra.

La descripción del jardín natural del sitio se iniciaba con una breve ojeada a la flora autóctona de la época (Del Nacimiento 1999: 185), de inmenso valor para cotejarla con el paisaje hurdano actual, dominado por el pino repoblado:

Pizarras negras y manchadas rocas
por entre jara, brezo, murta y grama,
hacen graciosas islas y los tejos
conservan a su sombra la retama.

Pero enseguida la contención de la pluma cedía ante la exuberancia del vergel (Nacimiento 1999: 186):

Hacen con esto el sitio muy vistoso
los acebos, madroños, los sanguinos,
los sauces, el durillo, los lentiscos,
cedros, jaras, cerezos, bledos, pinos,
el arrayán, la higuera, el espinoso
polipodio, helechos, tamariscos,
silvestres vidas, torongil de riscos,
el marrubio y fumarias,
beleños, acaderas, pulicarias,
trébol, poleos, rudas y mastranzos,
espárragos de monte en los ribazos
y corredores cardos,
boj, dragontas y salvajes nardos.

Una muestra de un catálogo botánico del que, en apenas unas pocas estancias, se citan más de setenta especies: típicas de la zona, como “tomillos”, “romero” y “cantue-sos”, o entonces tan exóticas como el “tabaco indiano” y el “almodux tudesco” (Naci-

miento 1999: 186). El pino, sin embargo, brilla por su ausencia. La mirada del yo lírico continuaría pintando la escena con los colores de un auténtico *locus amoenus*, un ameno valle con tintes de Idilio (véase el epígrafe 2.2.3) en el que claras fuentes y arroyos sonoros rodeaban el templo de los Descalzos, cuyo claustro ajardinado Del Nacimiento comparaba nada menos que con “el pensil de Persia” (1999: 190).

Al corpus de poesía carmelitana que imaginaba el valle batueco como un Jardín sagrado cabría añadir, en el capítulo correspondiente a la prosa, la crónica de la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen* (1683), en cuyo tomo tercero fray José de Santa Teresa aportó las claves de la orografía que habría de abrazar al convento. En 1597, el padre provincial de Castilla la Vieja, fray Tomás de Jesús, envió a fray Alonso de la Madre de Dios a los alrededores de La Alberca con el fin de que encontrara un enclave adecuado para la fundación del santo desierto. Guiado por los labradores del lugar, “puesto en el valle, ò vega” de Las Batuecas, “la consideró muy capaz para asiento del Convêto, y huerta, aunque fuesse muy grande”. Vio que, “aunque cerrada por los quatro vientos de altissimas montañas, de estrañas, y diferentes figuras, las cimas eran muy distantes, dando lugar à que los ayres, y Sol entrassen, limpiassen, y esclareciessen el valle”. Puestos los ojos “en el Oriente, para hazer desde alli juicio de lo demàs, viò que las montañas que por alli se descubrian eran las menos rigurosas, y mas tratables, y que diferenciadas con montañetas, y gibas, haziâ el sitio apacible”. Vuelto “sobre el ombro derecho azia el Mediodia, viò levantarse una corpulentissima montaña, que causava horror à la vista no acostumbrada, pero à maravilla hermosa”, porque “demàs que à trechos hazia competentes, y vistosos sitios para Ermitas, esta vesstida de monte de matas baxas, y de arboles muy crecidos de diferêtes generos montesinos”. Vio “tambiê, que algunas fuentecillas rebentando en varias partes, se despeñavan de la montaña, buscando el arroyo, o rio Batuecas”, que “por sus raizes corre de Poniente à Oriente, el qual, ni es tan pequeño, que dexee facilmente hollarle, ni tan grande, que impida el hazerlo con alguna puente facil de fabricar”. Notó “tambien, que por el arroyo corrian muchas truchas, entre algunos pezes, y que bullian las menores guijas con el movimiento de las aguas claras”. Por encima de su hombro izquierdo “hallò otra montaña no tan apacible, ni en la figura, ni en el ornato, pero tan alta como la passada, y mas provechosa para el ganado, por hallar en ella mejor pasto”. Vuelto el rostro “al Poniête, viò unas inaccesibles

montañas, que puestas unas sobre los ombros de otras, parecen hazer escala à las nubes”. Era notable “la grâdeza dellas, la variedad de sus figuras, la multitud de arboles silvestres, las quebradas hermoideas cõ la variedad de yervas, causando todo un profundo silencio, venerador de aquella suprema Magestad” (Santa Teresa 1683: 216-217).

Puede que nos encontremos ante la primera descripción de los escarpados montes batuecos como escenario de lo Sublime, ante los que el espectador sentía, al mismo tiempo, terror y veneración. Una mezcla de emociones que, desde el siglo XIX, impregnaría no pocas de las estampas fotográficas tomadas desde el cercano Portillo de la Cruz. Por último, el cuadro dibujado por Santa Teresa resiste otra lectura: la que lo opone al tópico sobre la impenetrable oscuridad de la nava batueca (extendido por los primeros viajeros franceses, como vimos en 2.2.1. “Nuevo Mundo”), cuando observó que “las cimas eran muy distantes, dando lugar à que los ayres, y Sol entrassen, limpiassen, y esclareciessen el valle”. Solo una década más tarde, Tomás González de Manuel aseguraba que “la fertilidad del suelo de este Valle es tan abundante” que algunos, en clara alusión a la fortuna de las palabras del padre Nieremberg, lo habían creído “remedo del Paraiso Terrenal”. Y lo parecía, continuaba, “por la fragancia de tanta flor de albaca, cinamomos, arrayanes, cedros, cipreses, naranjos, limones, y frutales, azeite y vino” (Gonzalez de Manuel 1693: 4)⁵⁰. Los términos de esta frondosa enumeración coincidían, casi punto por punto, con los de la crónica de la *Reforma de los Descalzos* y los del poema de Cecilia del Nacimiento. Más aún cuando el presbítero consignaba el conjunto “de jaras, encinas, y alcornoques, bojes, y enebros, y otros muchos arboles silvestres” (4r) que pueblan las sierras circundantes. En fin, “Memoria del jardín” llamará José Luis Puerto (1999) a su prólogo a la tercera edición de la *Verdadera relación*. Más adelante y en medio del fragor de su diatriba contra las “ficciones poeticas” del “maestro” Alonso Sánchez, González de Manuel (1693: 19r y ss.) traducía parte del capítulo “De Batuecis” incluido en *De rebus Hispaniae*, donde se dice de los amantes fugitivos del duque de Alba que, “pareciendoles que avian llegado al Cielo, avian descubierto un Valle”.

50 Las especies vegetales en que se posa la mirada del bachiller de La Alberca no parecen elegidas al azar. Sobre todo las últimas, conforman un inventario de árboles y productos elegidos menos como muestra de la exuberancia de la creación de Dios que por el rendimiento económico que podían reportarle al ser humano. En este sentido, la *Verdadera relación* se revela heredera, aun perpetrada por un hombre de iglesia, de ese racionalismo renacentista de cuyo afán por dominar la natura en aras de la emancipación del hombre Harvey (1989: 249) dirá que es precursor de la conquista del espacio acometida por el proyecto modernizador ilustrado.

Todavía algún poema de mediados del XVIII se referiría al convento como centro de un segundo Jardín del Edén y, quizá esta imagen sea la más novedosa, como Nueva Jerusalén. Ya en la Salamanca de 1797, la enigmática “Epístola a Deliso”, que, firmada solo con las siglas F. D. V., servía de introducción a la segunda edición de la *Verdadera relación* de González de Manuel, cantaba en verso a los Elíseos Campos de Las Batuecas, un verdadero Paraíso en la tierra que “al profano mortal espanto infunde”, solo “a los justos reservado” (F. D. V. 1999: 31). Un templo, una basílica, una catedral son, en palabras de Mircea Eliade y según la concepción oriental heredada por el cristianismo, *imago mundi* y copia de la arquitectura del paraíso, de la Jerusalén celeste. La construcción del templo, motivada por la nostalgia del hábitat divino, es el simulacro mediante el que el hombre y la mujer intentan regresar al Edén del que fueron expulsados (1973: 56-61). Antonio Ponz consignó la sacralidad con que los frailes batuecos invistieron su entorno, un Paraíso que, ubicado en un momento previo al pecado original⁵¹, preservaba a sus moradores de todo mal, hasta el punto de que ahuyentaba a las fieras o, mejor, imbuía en ellas un temor a Dios rayano en la clarividencia. A pesar de la abundancia de “tanto animal nocivo”, entre los que podían encontrarse jabalíes, lobos, zorras, garduños y varios tipos de serpiente, contaban que “ni en el convento, ni en lo que se comprenden sus cercas, han hecho daño á nadie en el espacio de ciento y setenta y quatro años, que han pasado desde su fundacion”, habiendo sucedido “varios fracasos fuera de dicho distrito: si la cosa fuere así”, concluía Ponz, “no sería ningun despropósito atribuirlo á la santidad de sus moradores” (1784: 205-206). Pero, tras la Desamortización, el estado de incuria en que pasó a hallarse el santo desierto no pudo más que estimular el genio romántico, que encontró entre sus ruinas un caldo de cultivo inmejorable desde el que evocar la antigua gloria de los jardines olvidados de Las Batuecas. Y a la decadencia de estos y la imaginación de aquel prestaremos la debida atención en 2.2.3. “Idilio”.

Apenas un siglo después de la desamortización y desacralización del vergel batueco, el año de 1943 fue testigo de una melancólica regresión a sus dominios. “Otro eremitorio cuyos restos pueden aún verse”, escribía por esas fechas José Ortiz Echagüe

51 Sobre el tiempo sagrado y sus mitos, véase la segunda parte de *Lo sagrado y lo profano* de Eliade (1973: 63 y ss.), de título homónimo.

(1954: 14), “es el que los Carmelitas Descalzos establecieron en el prodigioso valle de las Batuecas, lindando con la desolada región de las Hurdes”. La osamenta “del que fué templo del monasterio no hace aún muchos años, álzase en lo hondo del valle entre cipreses esbeltos y afilados como no se encuentran en parte alguna de España”. Cerrando el recinto, “una esbelta portada, con la Virgen del Carmelo en una hornacina, señala la entrada al caminante”. Una vista de la fachada integró, sin ir más lejos, la primera de las doscientas ochenta y ocho láminas en huecograbado y veintidós planchas en color que el ingeniero y fotógrafo eligió para ilustrar su *España mística*⁵². [**Figura 22:** “Eremitorio de las Batuecas” en *España mística* de José Ortiz Echagüe, 1943]. En un contexto muy distinto de la posguerra española, pero llevado de un tono no tan distante del de Ortiz Echagüe, pictórico y religioso, José Luis Puerto, coeditor de la tercera edición de la *Verdadera relación*, obtenía el accésit al Premio Adonáis de Poesía de 1986 por *Un jardín al olvido*. A lo largo del libro, dedicaba un poema a la “Peña de Francia” (Puerto 1987: 43-44) y otro a “Batuecas” que loaba así su amena variedad: “Y volvemos a ti, jardín purísimo, / Que guardas el aroma del berezo, / Del madroño, la escoba, / Del chaguarzo, la jara, / Del piorno, de las urces”. Para finalizar así: “Y tú, jardín secreto, / Acoges en silencio nuestros pasos / Y con tus aguas vivificas / Al que llega cansado / De las luchas del mundo”. No sin antes emprender una nueva consagración de su entorno: “Jardín para el retiro, / En tu entraña los monjes iluminan / Con su ascesis la dicha de vivir / Libres de cetro y oro / En un espacio puro, paraíso / Que agiganta a los hombres” (Puerto 1987: 48-49). De acuerdo con Asunción Escribano (2006), el poemario de Puerto se construye sobre la evocación. Sobre “ese recuerdo lejano y modificado en la memoria que se confunde con la belleza de los relatos antiguos”. El poeta de La Alberca invoca al espacio de la infancia, ese otro Paraíso perdido. Un Jardín del Edén “sin tiempo, sin dolor, sin memoria”, pero también “sin retorno” (Puerto 1987: 14), al que solo se puede simular volver desde una poesía que logre hablar la lengua del *Génesis* previa a la fragmentación de Babel. Todo sea por recobrar “aquel paraíso de inocencia”, donde “el ángel de la luz / nos mostraba un jardín cordial de mansedumbre” (Puerto 1987: 26).

52 *España mística* es la tercera entrega de una serie cuyos primeros volúmenes se titulan *España: tipos y trajes* y *España: pueblos y paisajes*. Un corpus que, como comprobaremos en 2.4.2. “El Bárbaro hurdan”, revela cierto aire o interés de época compartido con las fotografías de Ruth Matilda Anderson.

2.2.2.2. Redención vía reforestación

Solo algunas décadas después del fin del Edén batueco que entrañó la puesta en práctica de las leyes desamortizadoras de Mendizábal y Madoz en 1836 y 1855, el balbuciente positivismo que, de la mano de la ciencia, pretendía modernizar el conjunto del país comenzó a calar también en la comarca de Las Hurdes. En 1876, tras unos trabajos de campo que se habían prolongado de 1872 a 1875, apareció publicada la *Memoria geológico-minera de la provincia de Cáceres* elaborada por los ingenieros Justo Egozcue y Lucas Mallada, profesores de la Escuela de Minas de Madrid y desde 1872 miembros de la Comisión del Mapa Geológico, heredera del impulso renovador que había llevado a la promulgación de la Ley de Minas de 1825. En aquel informe eminentemente técnico se daban las claves de la sustitución del vergel batueco por el *pobre* jardín natural hurdano, carente de “grandes bosques en sus ásperas laderas, cubiertas de descarnadas lajas de pizarra, entre las cuales crecen brezos, madroños, lentiscos y otros arbustos, cuyos brotes son único sustento de enanas y macilentas cabras”. Los “decrépitos castaños, algunos endeble olivos y un corto número de árboles frutales” que rodeaban “sus tristes alquerías” completaban el paisaje. En vista de la falta de extensiones suficientes de tierras de labor y de yacimientos minerales, Egozcue y Mallada abogaron por favorecer el “cultivo forestal” y la apertura de nuevas vías de comunicación como remedio de la pobreza endémica de los hurdanos (1876: 16-17).

Propuestas como esta, producto de un diagnóstico por primera vez geológico, supusieron la comparecencia en la comarca de un temprano Regeneracionismo. Publicado en 1921, apenas un año antes de la visita a la zona del rey Alfonso XIII, a quien está dedicado el opúsculo, *Las hurdes* de Santiago Pérez Argemí, ingeniero jefe del Servicio Forestal de Cáceres, es otro estudio geográfico, hidrográfico y geológico (esta vez monográfico) que puso cara científica al problema de la reforma agraria, del que Miguel de Unamuno también se hizo en eco en los periódicos con motivo del viaje del monarca. Coincidiendo con Egozcue y Mallada, Pérez Argemí apuntó a la reforestación como fuente de riqueza suficiente para acometer la renovación que la región necesitaba y, ahora por su cuenta y riesgo, al comenzar el capítulo VIII señaló la codicia y la ignorancia de los pastores autóctonos, presuntos destructores de su propio monte. [Figura 23: “Pinos resinados en Horcajo”, fotografía de *Las hurdes* de Santiago Pérez Argemí, 1921].

En un texto anterior, un informe fechado el 23 de julio de 1917, el ingeniero jefe había promovido una medida sugerente: la inclusión de la comarca en el catálogo de Parques Nacionales, pues aquel “misérrimo y abandonado rincón de la patria” podía ser “fácilmente transformado, por medio de la repoblación forestal, en interesante y alegre parque”. Las Hurdes debían ser “visitadas para admirar bellos panoramas y no, como hoy sucede, para buscar aventuras novelescas que han forjado los que jamás han pisado la región” (citado en Mata Olmo 1992: 1075). Como ha puesto de manifiesto Greg Garrard (2004: 36) con las herramientas de la ecocrítica, vincular el declive de una sociedad, aun de reducidas dimensiones como la hurdana, con los problemas derivados de la deforestación es, sin embargo, una operación muy antigua que puede remontarse a los orígenes mismos del género pastoril y al Virgilio de las *Églogas*, quien, a hombros de Teócrito, asoció los problemas medioambientales de la civilización romana con sus excesos. Antes que él, incluso, el *Critias* de Platón ya atribuía a la tala indiscriminada la erosión y la pérdida de fertilidad del suelo ático. Y si nos remontáramos aún más, en las antípodas de esta cierta sensibilidad arbórea pero en el centro del tópico de la deforestación nos encontraríamos con la sumeria *Epopéya de Gilgamesh*, donde el primer antagonista del héroe era un bosque. [Figura 24: “Pinares incendiados”, fotografía de *Las hurdes* de Santiago Pérez Argemí, 1921].

La reforestación del monte hurdano, sin embargo, no pasó de prescripción teórica a práctica efectiva hasta la toma del poder por parte del Gobierno franquista. Así se esforzó en hacerlo constar José María Butler y Orbeta, ingeniero jefe de Montes al servicio del Patrimonio Forestal del Estado, en la conferencia que pronunció el 4 de febrero de 1953 en el salón de actos del Departamento Provincial de Seminarios de la FET y de las JONS cacereñas. En realidad, algunas décadas antes se habían llevado a cabo ya ciertos, aunque tímidos, intentos. En concreto, desde la fundación en 1903 de La Esperanza de Las Hurdes, la institución de beneficencia auspiciada por Francisco Jarrín, entonces canónigo de la catedral de Plasencia, y su deán, José Polo Benito. Además de construir escuelas en puntos estratégicos como Ladrillar, Vegas de Coria o Saucedá y dotar a algunos de ellos de “rudimentarios” “practicantes”, La Esperanza inició una campaña, siempre con el apoyo del Gobierno de Alfonso XII, para proveer de semillas a todos aquellos “particulares” que quisieran repoblar a título privado (Butler 1953: 13).

De entre las varias iniciativas que se emprendieron, destacó la de Juan Pérez, secretario de Pinofranqueado y, a la postre, uno de los principales informantes de Maurice Legendre. En el momento en que hablaba Butler, el letrado hurdano aún poseía los derechos de explotación de la madera obtenida del pinar que había sembrado en dicha localidad. Apenas un mes después de su visita a la comarca, en junio de 1922, y como consecuencia de la misma, el rey Alfonso XIII mandó constituir el Real Patronato de Las Hurdes, que, entre otras actividades, continuaría y ampliaría las esbozadas por la sociedad de La Esperanza. Butler refería por extenso la dedicatoria del librito de otro ingeniero, Pérez Argemí, en la que se instaba al monarca a apostar por la reforestación como motor de un bienestar que habría de ventilar el “tugurio hurdano”, redimiendo “a 6.000 hurdanos condenados a morir de hambre”, curando “la plaga de analfabetismo que allí impera”, saneando “las pocilgas en las que sin ventilación y sin higiene viven” (citado en Butler 1953: 17). Así, como recogiendo el guante lanzado dos años antes por Pérez Argemí y en respuesta a tan altas expectativas, el Gobierno de 1923 ponía a José María Butler y Orbeta al frente de la reforestación de Las Hurdes, codo con codo con el también ingeniero Pedro Cerrada y González de Serralde, más tarde “muerto por Dios y por España” en Guadalajara (Butler 1953: 18).

Merced a lo dispuesto en la Real Orden del 8 de marzo de 1924, el monte Comunal del valle de Riomalo, que se extiende por todo el municipio de Ladrillar, la Dehesa de Casares, las Sierras de Nuñomoral, las de Caminomorisco y las de Pinofranqueado vinieron a incluirse en el Catálogo de utilidad pública de la provincia de Cáceres. Estos montes pasaban así, desde la promulgación del Real Decreto del 20 del mismo mes, a formar parte del patrimonio del también Real Patronato, encargado además de la gestión de “las aguas públicas” y de los “servicios de repoblación forestal”, que implicaban las “concesiones para el aprovechamiento particular, sin pérdida del dominio por parte del Estado” (19). De los 3.200.000 pesetas que el Gobierno de Alfonso XIII adjudicó a la reforestación de Las Hurdes, provenientes de los fondos aportados a los presupuestos generales por el conde de Guadalhorce, Butler lamentaba que solo pudieran gastarse dos antes del advenimiento de la República. Los trabajos del Patronato se extendieron, no obstante, desde 1923 hasta 1931, llegando a concluir varios kilómetros de caminos forestales y a repoblar más de 500 hectáreas de pino, de las que 250 se plantaron en la la-

dera de los montes de Las Mestas, 250 en la zona de la Portilla Alta, a caballo entre los términos municipales de Caminomorisco y Nuñomoral, y otras 50 en los aldeaños de Pínofranqueado. Pero “el hacha, el fuego” y “el pastoreo abusivo” durante la República redujeron la cifra de hectáreas repobladas “en condiciones de reproducción” a menos de 190 (29), siempre según la conferencia de nuestro ingeniero, que nos retrotrae así, de nuevo, al motivo cronotópico latente, amenazante, de la deforestación. [Figura 25: Portada interior de *Repoblación forestal en Las Hurdes* de José María Butler, 1953].

Dos eran para el muy católico⁵³ Butler los momentos en que se perdió el Paraíso hurdano: el primero coincidía exactamente con el uno de mayo de 1835, la fecha en que, según sus cálculos, se aprobó la ley de Desamortización de Mendizábal que puso a la venta tierras y bienes hasta entonces no enajenables, lo que provocó, no sabemos muy bien por qué causas, que el “perfecto bosque” hurdano perdiera casi todo su arbolado, quedando reducido desde entonces a un semidesierto de “brezos, jaras y otras especies arbustivas” (Butler 1953: 11). El segundo momento fue, como veíamos más atrás, la República. Si para constatar la hiperbolicidad en que incurrió Butler en este segundo caso basta con echar un vistazo a la descripción que hace Pérez Argemí del escueto paisaje de Las Hurdes de los años 20, para extenderla al primero habremos de recurrir a los pasajes citados de la crónica de la Reforma de los Deslcalzos o, algo más tarde, a la autoridad del propio Ponz (1784: 206). A estos dos períodos de pérdida les sucedieron, sin embargo, otros dos de reparación: la última etapa de la Restauración borbónica, concretada en la labor del Real Patronato, y la posguerra franquista, durante la que se creó el Patrimonio Forestal del Estado. La reforestación de Las Hurdes también resiste, en efecto, una lectura evangélica: la que le atribuye la misión de recuperar aquel Jardín del Edén malogrado. Butler sabía que, para colonizar y dominar los espacios salvajes, antes había que reconstruirlos o, mejor, construirlos semióticamente. Por eso él, que todavía hablaba de la “regeneración” del “problema de las Hurdes” (Butler 1953: 5) –dos tópicos que se forjaron, como veremos, en las páginas de la prensa del siglo XIX–, trazó a lo largo de su ponencia una sesgada Historia de Las Hurdes que se iniciaba con la presencia de celtas y romanos en su territorio y, pasando por gestas tan cristianas como la

53 Si no bastase el conjunto de su conferencia para corroborar la ideología religiosa del ingeniero, consúltese el capítulo titulado “Benéfica labor de la iglesia” (Butler 1953: 11-13).

Reconquista, culminaba, como no podía ser de otra forma, con su sometimiento al “Glorioso Movimiento Nacional” (21) y su adhesión a la nueva Cruzada. El Gobierno General derivado del golpe de Estado de 1936 disolvió ese mismo año el Patronato Nacional republicano que había sustituido al Real y que, según el testimonio de Butler (20) y pese a sus numerosas disposiciones legales, no había llevado a cabo ninguna medida efectiva de regeneración boscosa. Habría que esperar a 1941 para que el nuevo Patrimonio Forestal del Estado recomenzara las actividades.

La labor de este organismo no excluyó la continuación, a lo largo de varias decenas de kilómetros, de los caminos forestales trazados por el Real Patronato ni la construcción de ocho casas de guardia repartidas por los distintos municipios, pero, de forma prioritaria, se ocupó de la repoblación de 22.772 hectáreas, de las que 7.500 se plantaron solo en la Sierra de Pínofrankeado y casi 6.500 en la de Caminomorisco, más de 5.000 en la de Nuñomoral, algo menos de 3.000 en el monte Comunal del valle de Riomalo y unas 600 en la Dehesa de Casares (Butler 1959: 40). [Figura 26: Mapa de las cuencas de los pantanos de Gabriel y Galán y Borbollón, Subdirección del Patrimonio Forestal del Estado, Ministerio de Agricultura, en la revista *Montes. Publicación de los ingenieros de montes*, n. 85, 1959]. Algunos años después de su conferencia cacereña, el propio Butler suministraría estos y otros datos en un artículo de cariz más técnico para la revista *Montes*, una publicación dirigida por y a los ingenieros del ramo. Para la inmensa mayoría de las repoblaciones, aclaraba, se utilizó la especie *Pinus pinaster*, pero para cotas de altitud superiores a los 1.100 metros se recurrió al *Pinus silvestris*. Junto al río Alavea, en el término municipal de Caminomorisco, se ubicó un vivero central con una superficie útil de 50 áreas dedicada a la producción de 91.000 plantitas de *Pinus pinaster* de una savia y 42.000 de *Pinus silvestris* de dos savias, 18.000 plantitas de alcornoques, 6.000 de *Castanea vulgaris*, 16.000 de chopos de estaquilla y 15.000 de *Eucalyptus* (Butler 1959: 35-37). Un auténtico arsenal reforestador con que humanizar el *pobre* bajomonte de Las Hurdes: W. J. T. Mitchell reitera que el paisaje no obedece a una estética fija: es siempre una práctica cultural al servicio del poder de turno, que, para ser aceptado, eso sí, necesita presentarse como no-poder, como neutral y ajeno a toda ideología. Cada paisaje, por tanto, podría leerse también como una narración histórica de la hegemonía política (2002: 1-2). Aunque en el inventario botánico del Cuerpo de Ingenieros

de Montes destinados a la comarca se encontraban documentadas 43 especies distintas (una cifra que podría aproximarse a las de la generosa biodiversidad del vergel batueco), Butler se apresuraba a matizar que el monte hurdano de los años 50 todavía estaba dominado en su mayor parte por grandes extensiones de jara, brezo y madroño, salpicadas por “algún golpe de encina mordido por el ganado y, en el valle de Ladrillar, algún bosque de alcornoques” (1953: 25).

La combinación de las imágenes del Jardín y el Hogar con la de la nación como protectora de sus ciudadanos suele generar visiones quizá demasiado optimistas (Gersdorf 2009: 72) que pueden llegar a incurrir en cierto paternalismo. Es el caso precisamente cuando Butler anunciaba que no pensaba “pintar con tintas sombrías” (1953: 27) la paupérrima vida de los habitantes de Las Hurdes Altas que se encontró a su llegada en 1923, por más que dos párrafos después se viera obligado a reconocer que no quería continuar “en esta descripción, porque es penosa y triste” (28). Butler desempeñó casi toda su carrera profesional en Las Hurdes, adonde, recién salido de la Escuela de Ingenieros, fue destinado desde la misma fundación del Real Patronato, y convivió con los hurdanos durante más de treinta años (5). También dirigió las operaciones del Patrimonio Forestal del Estado, que, iniciadas en 1941, pueden darse por clausuradas en 1958, fecha alrededor de la que se iniciaron los preparativos para la reforestación de zonas alejadas como la Sierra de Gata (Butler 1959: 42). En diciembre de aquel mismo año, el director general de Montes, Caza y Pesca Fluvial y el de Arquitectura, acompañados por los gobernadores civiles de las provincias de Cáceres y Salamanca, recorrieron el país desde Caminomorisco a Las Mestas para certificar la reforestación y, aprovechando la visita oficial, inaugurar los más de 80 kms. de línea telefónica unidos por distintas centralitas, distribuidas, a su vez, por los puntos más poblados de la geografía hurdana (43-44). El mismo cable cuyo tendido habían presenciado Antonio Ferres y Armando López Salinas durante el verano de aquel año (Ferres y López Salinas 1960: 61 y ss.) y de cuyo impacto en el espacio público de la comarca trataremos en la sección dedicada al “Idilio”. Puede afirmarse, finalmente, que la (re)generación de la masa boscosa de aquellas Hurdes de medio siglo costó unos 53 millones de pesetas, el 80% de los cuales se invirtió, siempre de acuerdo con el testimonio de Butler, en pagar a los trabajadores (1959: 43).

La repoblación forestal del monte hurdano, que se enmarcó en la más amplia de las cuencas de los embalses fluviales de Gabriel y Galán y del Borbollón (Butler 1959: 42), puede ponerse en relación con alguno de los proyectos de unidad nacional mediante la recuperación de lo Salvaje documentados por Gersdorf (2009: 157 y ss.). Los detentadores del Gobierno de posguerra se propusieron reunificar el país (en ruinas tras la no menos salvaje guerra con que habían tomado el poder) por medio de un gran proceso de reforestación nacional no exento, como estamos viendo, de sugerentes connotaciones religiosas o incluso mesiánicas⁵⁴. Esta suerte de colonización o, en los términos del propio Movimiento, de *sometimiento* (Butler 1953: 21) por reforestación de Las Hurdes puede entenderse como un plan de normalización administrativa que no excluyó la invasión por parte del Estado de espacios tradicionalmente comunales (véase, de nuevo, “Idilio”). Sirva como ilustración de la estrecha convergencia entre las imágenes del Jardín y de lo Sagrado otra escena extraída de la ponencia de Butler: la que presenta la iglesia de Las Mestas, la de mayor relevancia de la comarca, circundada por doce cipreses “que eran una gloria y un encanto”, firmes “como un faro, como un guía que animaba a los que marchaban por los caminos” (1953: 13). Finalmente, otra de las instantáneas de Román García que acompañan al posterior artículo del ingeniero, tomada desde el geométrico parterre de boj de la casa forestal del Buen Agua, con la Sierra de Nuñomoral al fondo, puede hablarnos de lo presente que estaba el motivo del Jardín, aun siquiera de forma inconsciente, en el imaginario de los repobladores. [**Figura 27:** Fotografía de la Sierra de Nuñomoral vista desde la casa forestal del Buen Agua, tomada por Román García para la revista *Montes. Publicación de los ingenieros de montes*, n. 85, 1959].

A caballo entre el paisaje y la planificación espacial, entre la práctica y la representación del espacio lefebvrianas, las plantaciones de pinos, una especie poco común en el sotobosque hurdano, ya habían dejado su huella en el territorio de *Caminando por Las Hurdes*. En aquella España de 1958 que retrató la crónica del viaje de Antonio Ferrer y Armando López Salinas, ese paisaje hegemónico del que hablaba Mitchell más

⁵⁴ Para una contextualización nacional de las repoblaciones del Patrimonio Forestal del Estado, puede consultarse el examen de su marco doctrinal ofrecido por Gómez Mendoza y Mata Olmo (2002), así como la introducción de Rico (2008), que se ocupa de la controversia generada entre los investigadores posteriores. En ambos puede encontrarse una explicación economicista de las reforestaciones en tanto medidas keynesianas destinadas a dar empleo a la población. Contra una visión demasiado optimista de estas medidas, puede recurrirse, de nuevo, al testimonio de Ferrer y López Salinas (1960: 61 y ss.).

atrás era detentado por el Estado franquista, apoyado en la Falange durante la posguerra pero, desde la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial y, de manera especial, tras la firma en 1953 del Concordato con El Vaticano, sustentado y legitimado por la Iglesia católica. Ambas instituciones, la gubernamental y la eclesiástica, instalada en la zona desde hacía varios siglos, habían venido planificando el espacio hurdano como si el de un Desierto –para Gersdorf, un territorio caracterizado por la ausencia (2009: 16)– se tratara. El cristianismo ve en el Desierto el proyecto inacabado de la Creación que está llamado a culminar (22), la tierra del demonio, mientras el utilitarismo capitalista ve un espacio *salvaje* no apto para la agricultura, es decir, para la explotación económica. Uno y otro lo perciben como una zona de libertad y libertinaje, ajena a la civilización y sus leyes y, por tanto, a su dominio (157-159). Unidos, tras la expulsión de Adán y Eva del Paraíso el capitalismo judeo-cristiano se sirve de la ciencia para acelerar el regreso al Jardín del Edén bíblico (33). Una operación, una mirada que podemos rastrear al menos hasta las primeras recomendaciones de reforestar la comarca por parte de autores como Egozcue y Mallada⁵⁵.

La colonización forestal, pues, del bajomonte hurdano, Desierto a los ojos de cierto regeneracionismo que desembocó en el franquismo, habría sido, en realidad, una progresiva sustitución de los espacios salvajes (ajenos al control institucional, opuestos a la noción misma de Estado) por su contrario, el Jardín, la naturaleza ordenada. No cabe interpretar, así, la plantación de pinos en Las Hurdes como una restauración del bosque autóctono (el Bosque es una cuna ancestral de lo Salvaje), sino como la instauración de un parque artificial con el que reemplazar la explotación comunal de los recursos medioambientales por la estatal, no solo alterando con ello el ecosistema de la región, sino también destituyendo las formas tradicionales de habitar y cultivar la sierra hurdana, obstaculizando la práctica de un pastoreo, una apicultura y una agricultura de bancales que “historiadores” hurdanófilos como Butler (1953: 8) hicieron descender de los musulmanes. Los lugareños lamentarán ante los protagonistas de *Caminando por Las Hurdes* que los guardas forestales no les permitan quemar los pinos para vender carbón ni pastorear en sus inmediaciones para que las cabras no se coman los brotes de los

55 Otro antecedente en otro lugar (aunque muy cercano): en la “Carta Nona” del séptimo tomo de *Viage de España*, el corresponsal de Antonio Ponz (1784: 222 y ss.) para la zona citaba por extenso, entre otras disposiciones, las instrucciones dadas por Felipe II para reforestar los aldeaños de Plasencia.

árboles repoblados (Ferres y López Salinas 1960: 66). No debería extrañarnos, pues, si aquellos hurdanos veían en el pino un símbolo de prohibición y hambre que, algunas décadas después, serviría además de pasto y combustible a los grandes incendios verificados desde la Transición hasta la actualidad. Los medios regionales y nacionales han prestado una amplia atención a tales quemas, alguna de ellas atribuida, incluso, a la mano del ganadero hurdano⁵⁶. No podemos finalizar este repaso a la imagen de Las Hurdes como Jardín (del Edén) y Paraíso Terrenal sin recurrir a las palabras de Felipe Leco Berrocal, quien en 1994 advertía de que “la política de repoblación forestal, de la que no se han obtenido grandes beneficios, ha ido acompañada de grandes incendios que han provocado una fuerte degradación del monte hurdano” (Leco Berrocal 1994: 320).

⁵⁶ Baste, a modo de ejemplo, el caso del pastor de Las Erías acusado de iniciar un incendio durante el verano de 2013 (“Detenido el presunto...” 2013). En una de sus numerosas colaboraciones como corresponsal de la prensa regional, el hurdanófilo Félix Barroso Gutiérrez (2009) se hace eco, en cambio, de las nuevas repoblaciones de especies autóctonas autogestionadas por los vecinos, en este caso, en el paraje de La Portilla Alta, como veíamos más atrás, una de las zonas reforestadas por el Real Patronato de Las Hurdes y una de las más afectadas por el incendio que en julio de 2009 arrasó más de 3.000 hectáreas de monte.

2.2.3. IDILIO

La de Las Hurdes como Idilio es una imagen primitiva (pero, al mismo tiempo, dotada de una amplia onda expansiva que alcanza hasta nuestros días), estrechamente ligada a otras tan antiguas y potentes como la del Nuevo Mundo y el Bárbaro batueco y, dependiendo de las connotaciones de cada una, la del Jardín. Ciertos rasgos de *locus amoenus* pueden vislumbrarse ya en *Las Batuecas del duque de Alba*, esa fuente inagotable del imaginario exógeno hurdano, por más que para Legendre el ingenio de Lope “ne concède dans cette histoire qu'une part limitée au genre idyllique” (1927: 382). Mi-jail Bajtin, referente inevitable en cuestión de géneros y temas literarios, distingue varios tipos de idilio de entre los que han atravesado la Historia de la novela desde la Antigüedad: por una parte, el amoroso, cuya variante principal sería el idilio pastoril; por otra parte, el laboral (agrícola o artesanal) y, finalmente, el familiar⁵⁷. Desde entonces habrían existido, además, muchos tipos de narración mixta en los que predominaría uno u otro momento. Todos ellos, sin embargo, se caracterizan por una relación especial del tiempo con el espacio, por la fijación de los acontecimientos de la vida a un solo lugar, “al país natal con todos sus rinconcitos, a las montañas natales, a los valles, a los campos natales, al río, al bosque, a la casa natal”. Microuniverso desconectado del resto del mundo, “limitado y autosuficiente”, en el que han habitado padres y abuelos y habrán de habitar hijos y nietos durante generaciones (Bajtin 1989: 376).

Al igual que el Nuevo Mundo batueco –podríamos añadir nosotros, adaptando a nuestros intereses la teoría bajtiniana–, el Idilio pastoril hurdano se construye sobre los cimientos del motivo cronotópico del aislamiento, instaurado ya por el propio Lope (Vega Carpio 1638: 30) pero repetido a modo de eco por todos aquellos autores como Alonso Sánchez, Tomás González, Feijoo, Ponz o incluso Legendre que, aun sin saberlo, reseñaron en sus obras la trama de *Las Batuecas del duque de Alba*. La unidad de lugar del idilio, continúa Bajtin en “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”,

57 Garrard (2004: 34-37) sitúa el origen del idilio en la Alejandría helenística del poeta Teócrito. Las *Églogas* de Virgilio, otro hito temprano, aluden con frecuencia a los *Idilios* del primero, cuya influencia se expandiría al menos hasta el siglo XVIII. Partiendo de una breve reseña del seminal *The Country and the City* (1973) de Raymond Williams, Garrard aísla tres modelos de composición pastoril en función de su orientación temporal (aunque su jerarquía se revela poco coherente con la de Bajtin, su tipología puede resultarnos útil): mientras la *elegía* mira al pasado con nostalgia, el *idilio* celebra un presente abundante y la *utopía* se proyecta hacia un futuro redentor.

debilita la unidad de tiempo, difuminando, mediante la generación de ritmos vitales cíclicos, las fronteras entre las distintas fases de la existencia, acercando la cuna a la tumba. El idilio no reconoce lo cotidiano: se limita a presentar sin contrastes, como a lo largo de un continuo, los eventos que marcan la vida del ser humano: el nacimiento, el trabajo, el amor, el matrimonio, la comida, la bebida, las edades y la muerte. Cada acontecimiento aparece, eso sí, “sublimado” (Bajtín 1989: 377). Se narra sin realismo. El idilio amoroso, por ejemplo, pone en escena una vida sencilla en comunión con la naturaleza en medio de la que el amor se torna sublime. Es la pasión amorosa, recordemos, la que a lo largo del primer acto altera la paz del *locus amoenus* batueco: un territorio en que el embarazo de Celio/Brianda convive con el hallazgo del túmulo godo (cuna, a su vez, de todas las generaciones batuecas posteriores) y la distancia entre el nacimiento y la muerte, como entre el sexo y el amor, se estrecha.

2.2.3.1. *A la Edad de Oro se vuelve por París y Salamanca*

Al mismo tiempo que Las Batuecas legendarias se configuraban como Idilio, surgía un motivo cronotópico dependiente del mismo, el de la Edad de Oro, que contribuyó a afianzar su capacidad de evocación. La fuente del mitema suele remontarse a *Los trabajos y los días* de Hesíodo, germen del más amplio mito de las (cinco) Edades del Hombre. Daniel Henri-Pageaux (2010: 273) apunta también hacia el quinto canto del *De natura rerum* de Lucrecio y el libro primero de las *Metamorfosis* de Ovidio, que reduce las etapas a cuatro –véase también, a este respecto, Williams (2001: 40)–. Todas las versiones coinciden, sin embargo, en presentar la Edad de Oro como un estado de perfecta felicidad gracias al cual nadie, en medio de un orden natural que procura la abundancia, necesita pronunciar las palabras *tuyo* o *mío*. El primer *locus amoenus* fue un *hortus conclusus*, un jardín cerrado que mantenía a sus habitantes en una situación de ignorancia o inocencia casi total: el escenario del citado primer libro de la obra de Ovidio está ubicado en un “*ici*” ajeno por completo a la posible existencia del “*ailleurs*” (Pageaux 2010: 273). Los bárbaros de Lope y sus epígonos, de hecho, no conocen la propiedad privada y viven vueltos hacia sí mismos, en comunidad. Mientras, de acuerdo con María José Vega Ramos (1996: 181), fueron los batuecos de Juan de la Hoz, sin te-

mor de ley ni gobierno ni aun cuidado del sustento, quienes mejor asumieron el tópico de la Edad de Oro gozando en sosegada hermandad de las delicias del valle, los bábaros de Alonso Sánchez se nutrían, completamente desnudos, de las bellotas y las castañas que les ofrecían los árboles (Sanctii 1634: 370). Ante este pasaje, Legendre (1927: 373) se detuvo a comentar que los “pauvres” hurdanos que él conoció seguían obligados, en buena medida, a sustentarse de castañas. Y citaba a don Quijote, que en su famoso discurso (Primera parte, cap. XI) dijo de las bellotas que eran el principal alimento de la Edad de Oro. Una vez esbozadas *Las Batuecas* con los colores del Idilio, no resulta difícil advertir la estrecha relación de vecindad entre su *amoenitas* y la figura del Jardín (por las condiciones casi edénicas de aquel) y la del Nuevo Mundo (caracterizado, como el Idilio, por su aislamiento).

Para Bajtin, mitos como el de las Edades del Hombre o el del Paraíso son expresiones ejemplares del *hipérbaton histórico*: el recurso del que se sirve el relato, ya sea de tipo mitológico o artístico, para ubicar en el pasado categorías ideales, como Justicia o Perfección, que solo podrían realizarse en un futuro utópico. No pretende, pues, describir lo que existió en otro tiempo, sino proyectar sobre el presente ciertas metas y programas que aún podrían llegar a existir. Mediante el hipérbaton, lo eterno se vuelve contemporáneo, escenificando el origen mismo de los valores atemporales, las “fuentes no contaminadas, puras, de toda la existencia” (Bajtin 1989: 300). Se trata, podríamos añadir, de una forma de anacronismo que recuerda al concepto platónico de simulacro tal como lo entiende Fredric Jameson (1984: 66) y que ya usamos a propósito de “Nuevo Mundo”. En los dominios de *Las Batuecas del duque de Alba* se produce un doble hipérbaton histórico. Por una parte, porque Lope imagina unas Batuecas que nunca tuvieron lugar, ni bajo el reinado de los Reyes Católicos, como escenifica la comedia, ni en ninguna otra época. Y por otra parte, porque la propia ficción hace remontar el principio de la estirpe batueca a un pasado remoto que, aunque se quiere heroico, modélico, idealizante, coincide con un momento concreto, el del paso por la región de nobles visigodos fugitivos de los musulmanes, que, al menos por ahora, ni es histórico ni verificable. Pero si el colofón de la obra, donde el duque prometía evangelizar y colonizar el valle, pretendía funcionar ya como desmitificador de la fábula que el propio texto había puesto en escena (véase, otra vez, “Nuevo Mundo”), sirve también aquí para poner fin al Idi-

lio batueco. Es decir, al inocularse en el *locus amoenus* de Las Batuecas, el mundo exterior y urbano que porta consigo el duque de Alba logra contaminar su pureza primigenia, dinamitando su antigua autonomía y anexionándose mediante una interesante inversión del tópico Menosprecio de corte y Alabanza de aldea. Una dicotomía que en 1539, solo algunas décadas antes del nacimiento de Lope, había actualizado y popularizado el libro homónimo de fray Antonio de Guevara, pero cuyos antecedentes Pageaux (2010: 274) remonta, al menos, a *El misántropo* de Menandro y la comedia nueva helénica. Por gracia del bautismo, los batuecos dejarán de ser idílicos pastores para convertirse en vasallos, protagonizando así un temprano antecedente del tema de la destrucción del idilio que, como apunta Bajtin (1989: 384), se erigiría en el centro de la literatura de finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Si allí, en aquellos siglos, la fuerza destructora provendría de la nueva sociedad del capital, cuyo advenimiento llegaría a engendrar visiones nostálgicas de un pasado feudal y patriarcal en vías de desaparición, aquí, en la obra de Lope, esa fuerza no es otra que la emanada del propio feudo ducal, que pasaba así a administrar un nuevo territorio con atributos casi edénicos. Sin embargo, como ya sucedió con el mecanismo de desactivación de la leyenda del Descubrimiento de Las Batuecas, el dispositivo de clausura del Idilio batueco tampoco funcionó y el *locus amoenus* del valle se expandió, como veremos a continuación, por dos vías principales: la salmantina y la parisina.

Poco después de Lope de Vega, quizá incluso antes que Alonso Sánchez, Cecilia Del Nacimiento también pintó Las Batuecas con los colores dorados del Idilio. Así lo atestigua su *Descripción* del jardín natural que rodeaba los muros del Santo Desierto carmelita, un ameno enclave regado por saltarines “arroyos cristalinos” donde el alimento estaba al alcance de la mano y ofrecía “a las abejas cuidadosas / la flor de los tomillos y romero” (Nacimiento 1999: 186-187). Desde entonces, habría que esperar hasta finales del siglo XVIII para que la poesía prerromántica arrebatara la fábula batueca de las manos ilustradas y preilustradas que, como las de Feijoo, Ponz o González de Manuel, tanto se habían esforzado por desterrarla. La imagen del Idilio batueco recobraría un vigor inusitado en la Salamanca de 1797 que alumbró la segunda edición de la *Verdadera relación* (la primera, recordemos, se había impreso en Madrid en 1693, más de un siglo antes). Esta vez, introducida por un largo poema, en apariencia contrario a las

racionalistas intenciones del bachiller, titulado “Epístola a Deliso” y firmado por un misterioso F. D. V. (todo apunta a que bajo tales siglas se escondía alguno de los integrantes de la conocida como Segunda Escuela Poética de Salamanca)⁵⁸. Meliso recurre a la forma de la epístola para intentar convencer a su amigo, el también poeta Deliso, de que vuelva al campo y abandone la ciudad. Para ello, aducía en su ayuda un verso de las *Elegías* de Tibulo, “*Ferreus est ¡heu! [¡heu!] quisquis in urbe manet*”⁵⁹, y cargaba las tintas con otros dos del asceta, *beatus ille*, fray Luis de León: “El hombre que morada un punto solo / hiciere en la ciudad, maldito sea” (citados en F. D. V. 1999: 27). Así, desde el mismo paratexto que sigue al título, el poema anunciaba una reordenación del tópico del Menosprecio de corte y Alabanza de aldea que el *dux ex machina* final de la comedia de Lope había subvertido. Alentada por el fisiocratismo entonces en boga, la sintaxis gongorina de Deliso⁶⁰ urde una apología de la vida campestre en “las altas / de Francia antiguas sierras silenciosas” (F. D. V. 1999: 28), bajo las que ocupa un lugar especial el “hondo valle solitario / de BATUECAS” (31). Allí donde aún perviven reliquias “de la dorada edad” (29), donde nunca “vicio alguno / en corazón humano halló acogida” (28), gobierna una autóctona Natura formada por vides y no poca variedad de árboles que tienden su fruto a los pastores, ociosos porque también el ganado, al que “ningún contagio ofende” (29), les libera de todo trabajo. Al rústico (29):

Bríndanle con sus mieles las encinas;
 Y el pomo, y el peral le dan sus frutos
 En los ramos doblados hasta el suelo;
 Por sí sola se viene a ser castrada
 La cabra con sus ubres convidando,
 Y el tarro pastoril colmado deja
 De leche al bienhechor, que la descarga.

58 R. de la Flor (1982) ha estudiado la obra de alguno de los autores de este grupo, documentando ciertos seudónimos próximos al Deliso destinatario de la Epístola.

59 “Es de hierro, ¡ay! todo el que se queda en la ciudad” cuando, cabría añadir, su amada se encuentra en el campo. Así es, al menos, como lee este verso Hugo F. Bauzá, editor y traductor de Tibulo (1990: 70). Cabría preguntarse si esta interpretación no podría arrojar nueva luz sobre la relación entre el emisor y el receptor de la Epístola.

60 Y quizá sea esta, su condición de epígono barroquizante cuando ya el Parnaso Salmantino se dejaba seducir por el Rococó, una de las razones que hicieron que la Epístola se anticipara a la vía romántica francesa en su recuperación del Idilio batueco.

En el *locus amoenus* de la Sierra de Francia y Las Batuecas, “saludable / por sus sabrosas aguas y arboledas” (F. D. V. 1999: 28), por sus verdes colinas regadas por las cristalinas aguas del delicioso río Lera, “todo es amable paz, todo contentos, / lejos del falso mundo y sus engaños” (29). En un ejemplo de sincretismo entre el mitema de la Edad de Oro y la tradición bíblica, la Virgen de la Peña ampara a los dichosos moradores del valle, donde (y en esta escena la Epístola vino a coincidir con los denuedos del presbítero de La Alberca por probar la antigüedad del catolicismo de los hurdanos) “en turbas a su templo respetosos / los mortales se acogen, demandando / doblada la rodilla sus favores” (30). El rústico enamorado bebe del río en taza de corteza y cede ante el efecto balsámico del ameno prado, dejándose convidar al sueño, solo interrumpido por el delicado rumor de las hojas, el grave murmullo del río, el trino de los ruiseñores o el humilde canto de sus compañeros. La felicidad del valle, del que han dimitido las fieras, la caza y aun la guerra, le sirve a Meliso para concluir su carta en verso ensalzando las virtudes de lo rústico frente a los sinsabores que ha de padecer el poeta urbano, doblegado por la ambición de honra, fama y poder.

Aunque el largo poema de F. D. V. pueda parecer contradictorio con el espíritu desmitificador de González de Manuel, lo cierto es que en aquella *Verdadera relación* de 1693 el bachiller ya hacía ciertas concesiones al género idílico. La visión casi cornucópica de Las Batuecas que informa el capítulo IV, titulado “De la fertilidad de la tierra” y que ya glosamos en “Jardín”, no desmerecía las tintas doradas de la Epístola: “todo lo da el valle”, escribía González de Manuel (1693: 4) tras inventariar no pocos árboles frutales y productos agrícolas. En el capítulo VI, que trata “De la segunda dehesa, que llaman Iurde” (de tres leguas de ancho y cuatro de largo, para más señas), se dice que la fertilidad de la comarca era igual a la batueca y aún “mas abundante de azeyte, y granos de trigo, y centeno” gracias a que dos afluentes bañan sus valles, sus condiciones son más suaves y menos escarpadas sus montañas. A continuación, el bachiller listaba las alquerías hurdanas que seguían en pie a finales del siglo XVII, sin olvidar las despobladas. Pero no había que maravillarse de que sus antiguos habitantes las abandonaran: “la causa no la digo”, añadía, “porque no la alcanço, aunque no fuera difícil al discurso: se- ran nuestras culpas, y pecados”. Y, tras punto y seguido, pasaba a hablar de las visitas

que las autoridades albercanas realizaban todos los años a Las Hurdes Altas para cobrar sus abusivos impuestos. Aunque la inmediata yuxtaposición de tales visitas con las “culpas y pecados”, presumiblemente, de los albercanos no parece gratuita, en vez de atreverse a relacionar las unas con los otros de forma explícita, el presbítero trató de legitimar las primeras en la existencia de “una escritura muy antigua en el Archivo del Concejo deste dicho Lugar de la Alberca” (Gonzalez de Manuel 1693: 5r-7). Como ya señaló Raymond Williams: la apología de la vida campestre por oposición a la urbana, que inocular de forma implícita toda mirada idílica, solo se logra ocultando el trabajo en el campo y las relaciones de poder y desigualdad que lo producen (2001: 75 y ss.). Es decir, los hurdanos que habitaban aquella dehesa descrita en el capítulo VI de la *Verdadera relación* no podían disfrutar con libertad del nada desdeñable catálogo de los bienes enumerados por González de Manuel precisamente por el régimen de explotación a que los sometía La Alberca. Y las visitas que el propio presbítero trató de justificar, sin ir más lejos, en ese mismo párrafo no eran sino la correa de transmisión de esa opresión (ducal) ejercida desde la villa. Pareciera que en la imaginación del bachiller la dehesa de Jurde fuera aquella cabra idílica que regala su leche sin esfuerzo al pastor albercano. Si la “Epístola a Deliso” ya traspiraba cierto cinismo al idealizar un territorio caracterizado por la escasez que no podía ser desconocido en la cercana Salamanca de finales del siglo XVIII, en el capítulo VI de la *Verdadera relación* esa refinada indolencia se torna en una obscena y transparente complicidad, paliada al menos, eso sí, por el objetivo principal de la obra: desterrar las fábulas pergeñadas para legitimar la violencia que los albercanos ejercían sobre los hurdanos. La firme voluntad del presbítero puede resumirse en la objeción que le hacía a Alonso Sánchez. Ante el pasaje de *De rebus Hispaniae* en que se afirma que el Bárbaro batueco solo se alimentaba de bellotas y castañas, González de Manuel (1693: 21) no pudo evitar preguntarse cómo sobreviviría aquel cuando, como solía suceder con el cambio de estaciones, tales frutos escasearan. Si bien pueden parecer inocentes, los reparos del bachiller revelan cierto compromiso con un realismo que, como conclusión y a pesar de todo, cabría calificar de contraidílico.

Antes incluso que a Salamanca o La Alberca, antigua metrópoli de Las Hurdes, la fábula batueca pasó, por inverosímil que parezca, a Francia. En el pionero *Grand dictionnaire historique* de Louis Moréri, publicado por primera vez en la Lyon de 1674,

puede encontrarse la siguiente entrada: “BATVECOS ou LOS BATUECOS, *Batueci*, peuples d'Espagne dans le Royaume de Leon. Ils habitent dans les montagnes, entre Salamanca & Corica, & l'on croit qu'ils sont descendus des Gots” (Moréri 1683: 515). Debido a la tempranísima fecha de edición de la obra, la fuente de este último dato no pudo ser otra que el propio Lope de Vega o, acaso, alguno de sus epígonos (incluido Alonso Sánchez). Muy poco después, la aparición de la *Geographia ordine litterarum disposita* (1682) de Michel-Antoine Baudrand suponía la comparecencia de la leyenda en la misma París. “Testibus Mariana & aliis”, atribuía el *descubrimiento* de los “batueci” tanto al duque de Alba como al azar y afinaba en la ubicación del valle, que ahora se hallaba entre la Peña de Francia y la ribera del Tormes (Baudrand 1682: 150). El *Dictionnaire géographique universel* (1701) de Charles Maty (una mera traducción del anterior impresa simultáneamente en Amsterdam y Utrecht) y el *Dictionnaire universel, géographique et historique* (1708) de Thomas Corneille (hermano del famoso dramaturgo y autor a su vez de alguna de las obras más representadas en su época) ampliaron la repercusión de la imagen de Las Batuecas en el área de influencia francesa dieciochesca. La vigésima y última edición del celeberrimo diccionario de Moréri, la de 1759, incorporaría, finalmente, toda la información sobre Las Batuecas ofrecida por las compilaciones anteriores. Sin embargo, el hecho de que Baudrand y Corneille (1708: 304) remitieran a Mariana “& les autres Historiens qui en parlent” sigue siendo desconcertante. En caso de que, como parece más probable, ambos aludieran al padre Juan de Mariana, no hay rastro del valle ni de sus legendarios habitantes en ninguna de sus obras hasta la publicación de las *Continuatonis novae* que fray José Manuel Miñana agregó a sus *Historiae de rebus Hispaniae*⁶¹. En la traducción española de la continuación de este otro gigante del humanismo peninsular, impresa en Amberes en 1739, se pone en relación el descubrimiento de Las Batuecas con el de la Virginia americana, ambos presuntamente sucedidos en 1584 (véase “Nuevo Mundo”). Pero, en cualquier caso, la fecha de la obra

61 No hemos encontrado huellas de Las Batuecas en las tablas y los índices de la primera edición de las *Historiae de rebus Hispaniae libri XXV* (Toledo, 1592) del padre Juan de Mariana ni en la de su ampliada traducción al español, titulada *Historia general de España* (Toledo, 1601). Asimismo, hemos usado herramientas de búsqueda para intentar encontrar, sin éxito, los términos “batueci”, “batuecos” o “Batuecas” en el cuerpo del texto de la versión digital de ambas obras y en el de las primeras ediciones de *De Rege et regis institutione* (Toledo, 1599), cuyo prefacio se abre con un *locus amoenus* cercano a Talavera de la Reina, y *De ponderibus et mensuris* (Toledo, 1599). Aunque improbable, el hallazgo de tales términos podría obligarnos a reconsiderar la condición de la comedia de Lope como fuente de los diccionarios franceses.

de Miñana es posterior a la de los diccionarios franceses. ¿Podieron equivocarse estos, acaso, las *Historiae de rebus Hispaniae* de Mariana con el *De rebus Hispaniae Anacephaleosis* de Alonso Sánchez? El origen de la confusión pudo estar en la entrada que dedica a los “Batueci” la edición francesa del *Lexicon geographicum* (1670: 108) de Philippus Ferrarius, de cuya ampliación se encargó el propio Baudrand, que ya cita aquí a Mariana.

Sea como fuere, el caudal simbólico del Idilio batueco no sería explotado a pleno rendimiento hasta su apropiación por parte del romanticismo de inspiración rousseauniana⁶². Para Maurice Legendre (1927: 373), la leyenda fue *trasplantada* a París como una semilla arrastrada por el viento o por los azares del tráfico humano, como aquella nueva especie botánica que brotó en los jardines del Palacio de Versalles, antes adherida durante miles de leguas a las botas de algún viajero procedente del norte de África. El capítulo nueve del *Essai sur l'histoire naturelle de quelques espèces de moines, décrits à la manière de Linné*, traducido del latín por Jean d'Antimoine, en cuya bibliografía se cita el pasaje dedicado al santo desierto por la *Crónica de la Reforma de los Decalzos*, es, junto con el inexcusable relato del viaje a España del barón de Bourgoing, otra muestra del conocimiento del valle en el siglo de las luces francés. Ya en el XIX, la semilla de la fábula batueca fue también trasplantada más allá de los Pirineos por las botas del marqués de Laborde y las del tándem Davillier/Doré (a cuyas obras, sumadas a las de los anteriores, nos referimos ya en la sección “Nuevo Mundo”). A estas conexiones de tipo más bien literario que apuntarían a las fuentes de la eclosión del Idilio batueco en la imaginación romántica, R. de la Flor añade otras de tipo político: la instauración del santo desierto como territorio de destierro durante el período que va de 1795 a 1836 y, de forma especial, la internacionalización de la situación de los allí encerrados: “la difusión, sobre todo en el exterior de España, de las maravillas y rarezas que habían visto en Batuecas estos internados, debió ser concluyente para la expansión nueva que el mito conoce en las décadas primeras del siglo XIX” (1999a: 135).

62 En este sentido, *Las Batuecas del duque de Alba* vuelven a erigirse en antecedente obligado: excitados por la revelación del túmulo visigodo, los rústicos de Lope celebran una junta, a ojos de Menéndez Pelayo, “como en parodia anticipada del contrato social” de Rousseau. Una heterotópica asamblea donde los conservadores abogan por mantener su “pacífica democracia” tradicional frente a los progresistas que prefieren elegir un nuevo rey que les gobierne a todos (Menéndez Pelayo 1968: 138-139).

2.2.3.2. Reacción y pedagogía (y una nota sobre vodevil)

Este es, pues, el contexto en el que vio la luz *Les Battuécas* (1814), la novela sentimental de la condesa de Genlis, nacida Stéphanie Félicité du Crest de Saint-Aubin. Escritas en la huella del enorme éxito del *Paul et Virginie* (1789) de Bernardin de Saint-Pierre, las idílicas Batuecas de Genlis, hábitat verosímil del “buen salvaje” romántico, sirvieron de *frame* general a su propósito de oponer la virtud del mundo natural a la degeneración del civilizado. Ya desde el mismo “Préface” de la obra, la condesa anunciaba que “tout ce qui est dit dans cet ouvrage sur les Battuécas, sur leur origine, leur singulière histoire, leur caractère, leurs moeurs, etc., est exactement vrai. La description de leur mystérieuse vallée est fidèle”. Así, tomaba por histórico el advenimiento del duque de Alba y apelaba en su socorro al diccionario de Moréri, al *Nouveau voyage* de Bourgoing, “auteur si exact et si véridique”, y a una anónima “infinité” de escritores españoles (Genlis 1817: i). Todo apunta a que Genlis nos remitía a alguna de las últimas ediciones del *Grand dictionnaire historique* que, ya avanzado el siglo XVIII, incorporaban toda la información sobre la fábula recopilada por sus antecesores. Para el barón de Bourgoing, no obstante, la leyenda de Las Batuecas formaba parte ya, en el momento en que escribió sobre ella, de “l’histoire fabuleuse” de España, producto de “vieilles traditions”. La crónica de su viaje ofrece, aún así, una versión de la misma que fundía la variante de la comedia de Lope con la del relato de los primeros frailes del santo desierto carmelita, ambas filtradas por la de Feijoo, al que citaba. Y, tras lamentar que Moréri dedicara una entrada de su diccionario a “ces contes ridicules”, no pudo evitar hacer una concesión al Idilio batueco, diciendo de los alrededores del convento que, sazonados de escarpados riscos y umbrosos árboles, “on feroit le tour de l’Europe avant de trouver un lieu plus propre à devenir l’asyle du silence & de la paix” (Bourgoing 1789: 266-268). El pasaje que el barón le dedicó a la región termina con el retrato de los apacibles hurdanos que miraban extrañados a los pocos curiosos que se atrevían a llegar a sus tierras, incapaces de imaginar lo que en realidad venían buscando aquellos extravagantes viajeros (sobre la presunta precisión de las descripciones del barón de Bourgoing, Legendre dice algo al respecto en nuestro capítulo 2.2.1 sobre el “Nuevo Mundo”. Véase también, por otro lado, la figura 14). Antes de concluir el prefacio a su novela, Genlis aclara que, admi-

rando la inocencia de las costumbres batuecas y criticando las nuestras, no pretendía confeccionar una sátira de la civilización, sino, al contrario, ensalzar la *heroica virtude* ubicándola, por contraste, allí donde se congregan todo género de seducciones para debilitarla. De ahí que se vea en la necesidad de matizar que “il n'y a d'historique dans l'ouvrage que j'offre au public, que les détails relatifs aux Battuécas. D'ailleurs tout y est d'invention” (1817: ii).

Tomando como base estas premisas, la acción de *Les Batuéccas* arranca en el París de 1791 previo al Terror, donde, a ojos de la aristocracia, “au lieu des anciennes doctrines, on proclama l'affranchissement général de tous les devoirs; et l'honneur et la vertu furent remplacés par une ambition effrénée et sans bornes” (Genlis 1817: 2). Perseguido por los revolucionarios, el marqués de Palmène se verá obligado a huir a España con su hijo Adolphe. Aquí permanecerán, instalados en Madrid, hasta 1800, pero antes de preparar su regreso a Francia deciden visitar Salamanca, famosa por su universidad. Una vez allí, el dueño del parador en que se hospedan, “un homme bien né, qui avoit reçu de l'education” (24), les hablará del “fameux canton des Battuécas” (25). Las coordenadas del fértil valle de su anfitrión coinciden exactamente con las que daba Moréri en su diccionario. Inaccesible durante siglos, habitado por monstruos crueles, magos malhechores y sombras tenebrosas, los pocos pastores y viajeros que osaron acercarse pudieron contemplar sobre sus apriscos “des tourbillons de fumée, des flammes et des apparitions terribles de figures extraordinaires, de spectres et de fantômes” y oyeron “des voix formidables prononcer des paroles inconnues” (26). Se multiplicaron por los alrededores relatos tan aterradores como maravillosos, a los que los sacerdotes del país respondieron celebrando procesiones y exorcismos. El escenario reproducido por el posadero salmantino no era más que, a todas luces, una hipérbole romántica de la descripción de Las Batuecas legendarias de Bourgoing. Solo el azar hizo que el duque de Alba las descubriera a finales del siglo XVI: perdido, admirado de la fertilidad del valle, se topó con las cabañas de un pueblo dulce y tímido pero que por su aspecto inspiraba más temor que curiosidad.

En un ejemplo de sincretismo de la mitología grecolatina con la imaginería cristiana, los *battuécas* que salieron al paso del duque llevaban por único vestido breves paños de piel blanca: las muchachas lucían, además, coronas de flores, los muchachos, de

hojas verdes y las madres, guirnaldas de espigas de oro, símbolo de su fecundidad (los binomios mujer/tierra, joven/valle, aparecen una vez más como hitos de un mismo continuo de la fertilidad). Terminado el retrato, la propia Genlis llamaba a pie de página para afirmar que “tous ces détails, ainsi que tous ceux qu'on va lire, sont historiques” (29): los antepasados de los *battuécas*, también perseguidos, habían encontrado asilo en aquel enclave aún inmerso en la Edad de Oro, donde “la nature leur offrit toutes les richesses qui suffisent au bonheur” (29) y “des grains, des plantes salutaires et des arbres fruitiers de toute espèce, croissoient naturellement avec profusion dans la vallée, arrosée par une infinité de fontaines sortant des rochers” (30). Cuenta la tradición, continúa el anfitrión salmantino del marqués de Palmène y su hijo, que en 1009 el curso del río Tormes se desvió hasta clausurar la única entrada natural al valle, como si el mismo Cielo quisiera preservar de todo mal la pureza de las costumbres de sus moradores, que, aislados desde entonces, olvidaron su lengua materna y sus maneras, leyes y religión españolas. Pero ocurrió que, después de dos o tres siglos, un temblor de tierra volvió a desplazar el curso del Tormes.

Si bien, a diferencia de los batuecos de Lope, conmovidos por la inminencia de un mundo exterior, los *battuécas* no salieron allende sus dominios: no tienen ambición, simplemente, porque ignoran que puedan tenerla. Instalados en la Edad de Oro, sus propiedades se limitan a sus necesidades. No imaginan mejor alimento que las hierbas y los frutos con que se abastecen y el agua fresca y clara de las fuentes ni habitaciones más confortables que sus cabañas. Conviven en dulce unión, igualdad y paz, sin envidia, porque no existe la competencia ni se corona a los mejores. Se trata, pues, de un Idilio antimoderno y antirrevolucionario, pero también anticapitalista, en las antípodas de las sociedades basadas en el fomento de la competitividad. Como el de Lope de Vega, el duque de Alba de Genlis (por volver a la versión de la fábula del posadero) se aseguró pronto la evangelización de la comunidad batueca, esta vez fiada a misioneros de la propia Diócesis de Coria. Y a partir de aquí, la novela de la condesa funciona también, en cierto sentido, como continuación de la comedia del Fénix, que concluía con bautismo general: la instrucción en el amor a Dios y la caridad cristiana, en contacto con la “loi naturelle” (34) autóctona, confirmó a los *battuécas* en la perfección moral. Además de nuevos alimentos, los misioneros introdujeron en el valle menaje, telas y, en este caso

pudiendo afectar incluso al género del Idilio batueco, herramientas de labor, transformando así un *locus amoenus* antaño intacto. La erección de una iglesia, que vendría a santificar tal asilo de paz, inocencia y sencillez, fijó allí “pour jamais l'âge d'or” (36). Junto a ella, finalmente, los misioneros construyeron un convento, en el que se enclaustrarían durante siglos.

En resumen, el relato del posadero salmantino, que compone toda una prehistoria mítica de Las Batuecas, funde la leyenda del descubrimiento y evangelización del valle con la crónica de la inauguración del santo desierto, insertando en el molde de la ficción las aportaciones de la Historia. El narrador de *Les Battuécas* retomará la palabra para volver a remitir a “l'estimable et véridique” (37) testimonio de Bourgoing, al diccionario de Moréri y al de un tal Cange-Warel, del que no hemos encontrado ninguna referencia. Así, espoleados por el cuento del posadero, el marqués de Palmène y su hijo decidirán visitar las fabulosas Batuecas, donde, no sin algunas dificultades, encontrarán un verdadero *locus amoenus* distinto del resto de la península por su clima y por la frescura de su vegetación, atravesado en toda su extensión por las límpidas aguas de un río cuyas apacibles riberas sirven de pasto a rebaños de ovejas y cabras: “ils n'ont point de gardien, parce qu'ils n'ont point de possesseurs particuliers; ils forment la richesse publique” (38). A su llegada al convento, los protagonistas conocen al padre Isidore, custodio mayor de aquel extraño Idilio gobernado por religiosos, quien les cuenta las venturas y desventuras del joven *battuécas* Placide, empeñado en visitar “les peuples de l'autre univers” (42) para auscultar de primera mano los cantos de sirena de la civilización (española). Si en las comedias de Lope y sus epígonos era el régimen feudal el que invadía el Nuevo Mundo batueco haciendo posible aquella suerte de descubrimiento mutuo, aquí es un inocente pero voluntarioso pastor quien, invirtiendo el esquema, se lanza a explorar la España de Carlos IV con la sola compañía de don Pédre, su tutor. Desde la irrupción de Placide, convertido ya en protagonista absoluto de la historia, *Les Battuécas* seguirá desarrollándose hasta el final de acuerdo con los rudimentos de la novela sentimental rousseauiana, matizados, eso sí, por una fuerte apología de las virtudes de la religión y la moral conservadora.

El éxito de *Les Battuécas* fue tal que, ya en el verano de aquel mismo 1814, la propia condesa no podía ocultar su entusiasmo en alguna de las más de doscientas cartas

que escribió a su hijo adoptivo Casimir Baecker (todas ellas compiladas y anotadas por Henry Lapauze casi un siglo después, en 1902): “Je suis en fortune. Tu n'as pas d'idée du succès des *Battuecas*; tous les *partis* adorent cet ouvrage et il a bien changé ma position” (Genlis 1902: 233). Al final de esa misma carta, anuncia que su librero y editor acababa de dar a la estampa una nueva edición de la obra. Una de las lectoras de aquellas primeras reimpressiones, que se sucedieron sin cesar a lo largo de los años siguientes, fue George Sand, seudónimo de la, a la postre, baronesa de Dudevant. En *Histoire de ma vie*, su ambiciosa autobiografía aparecida en varios tomos entre 1854 y 1855, la escritora evocaba su infancia así: “quelquefois ma mère nous lisait tout haut des fragments de roman de madame de Genlis, cette bonne dame qu'on a trop oubliée, et qui avais un talent réel”. En concreto, recuerda “certain roman d'elle qui ouvre vers l'avenir des perspectives très-larges” y de la que no volvió a oír hablar después de aquella época, la adolescencia en que Sand (1856: 237) leyó aquella misteriosa y olvidada novela que influyó en ella con tanta fuerza: “je ne me le rappelle pas bien, mais il m'a vivement impressionnée et il a produit son effet sur tout ma vie. Ce roman est intitulé *les Battuécas*, et il est éminemment socialiste”⁶³.

En efecto, la novela de Genlis transcurre en “une petite république champêtre, gouvernée par des lois d'un idéal naïf” y los salvajes del título “sont une petite tribu qui a existé, en réalité ou en imagination, dans une vallée espagnole cernée des montagnes inaccessibles”, donde, totalmente aislados, sin contacto con la civilización, “la nature lui offre toutes les ressources imaginables”. Es evidente, “c'est l'âge d'or avec tout son bonheur et toute sa poésie” (Sand 1856: 237). Exiliado de este mundo por voluntad propia, Placide, el joven protagonista, asistirá a todo el lujo que es capaz de generar un capitalismo que la Revolución Industrial empieza a transformar, pero también, decepcionado cual “le Candide ou le Huron de Voltaire” (239), a toda la miseria de sus consecuencias. Sand, que captó tan bien la ambigüedad ontológica de la geografía en que transcurre la fábula de Genlis, asociaba el Idilio de Las Batuecas a su propio Idilio familiar, a aquel *locus amoenus*, a aquella zona de confort informada por el recuerdo de su madre con el libro de la condesa en las manos. Y así lo reconocía, al fin: “je ne voudrais pas relire ce

63 Para un análisis más pormenorizado de la influencia de *Les Battuécas* en el pensamiento político de George Sand, puede consultarse el artículo de Trouille (1998).

livre, je craindrais de ne plus le trouver aussi charmant qu'il m'a semblé” (240). Es más, de la misma forma que el Nuevo Mundo y el Idilio Iopescos sobrevivieron pese a la moraleja final que contenía la comedia (desde entonces esta Historia cultural de Las Hurdes que aspiramos a trazar se revela también como una Historia de la errónea o inesperada recepción de las obras que la componen), Sand leyó en clave socialista, dulcificándola con sus recuerdos de hija de padre aristócrata y madre de clase media, una novela poco menos que reaccionaria: “chose bizarre, c'est peut-être à madame de Genlis, l'institutrice et l'amie de Louis-Phillippe, que je dois mes premiers instincts socialistes et démocratiques” (240). En este sentido, no cabe sorprenderse de que Menéndez Pelayo exclamara: “¡Si Mad. de Genlis y Mad. Dudevant hubieran sabido lo que era este oasis! ¡Para socialismo, el que ejercían los concejales de la Alberca!” (1968: 146).

Antoine de Latour descubrió el pasaje en que Sand evocaba la fábula de Genlis durante su larga estancia en España. Para Bruña Cuevas, fue “l'un des remarquables hispanistes français qu'ont connus les siècles passés” (2013: 1), mientras, para el también hispanista y amigo de Unamuno (García Blanco 1959: 85) Camille Pitoulet, Latour tuvo “l'honneur d'avoir, le premier en France de façon un peu complète, traité du problème des Batuecas” (1928: 78). Digno antecedente de Maurice Legendre, intentó comprender la fortuna de la leyenda de “Les Batuecas” en un largo capítulo de su *Valence et Valladolid* (1877), donde aseguraba que, a partir de la incursión de Placide en el Madrid moderno, la novela de la condesa se le asemejaba a unas *Lettres persanes* investidas de un inocente socialismo (Latour 1877: 327-328). Pero no todos los lectores de *Les Battuecas* fueron tan benignos como Sand y Latour. En el capítulo veinticuatro de *L'Espagne*, dedicado a la ciudad de Salamanca y sus alrededores, Charles Davillier, que según él mismo confesaba tuvo “le courage de lire cet ouvrage, qui eut plusieurs éditions”, lamentaba el falso “couleur locale” del españolizado nombre de los personajes, lo arquetípico de los protagonistas y la falta de rigor geográfico (1874: 646). En efecto, la novela de Genlis, famosa por sus prácticas pedagógicas, se había traducido al inglés muy pronto, en 1817, bajo el título de *Placide, A Spanish Tale*. Algunos años después, la reaccionaria voz de la condesa también encontraría un eco muy favorable en la España de la Restauración, a pesar de que el redescubrimiento romántico del valle como perfecto cronotopo del mito de la Edad de Oro coincidió con los inicios de una geografía nacional balbu-

ceante: la misma fecha, 1826, veía aparecer el *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal* de Sebastián Miñano⁶⁴, mientras en Valencia se imprimía la primera edición de *Plácido y Blanca, ó Las Batuecas*. Quizá influido por este contexto, el editor de la misma se vio en la necesidad de añadir un prólogo donde contradecir la presunta exactitud geográfica y costumbrista de su muy admirada condesa, negando, además, que los pormenores de sus *Battuécas* pudieran sostenerse sobre el testimonio de Jean-François Bourgoing, “el extranjero que con mas conocimiento y juicio ha hablado de la península”. Para el editor y traductor de *Plácido y Blanca*, conocedor también del *Itinéraire descriptif de l'Espagne* de Alexandre Laborde, el Idilio de Las Batuecas no merecía ya crédito alguno después de los esfuerzos de Feijoo, Ponz y la *Verdadera relación*. Por este motivo, instaba al lector a que no tomara por histórica la novela de Genlis ni entendiera como una crítica de la civilización lo que era, a todas luces, un ensalzamiento de la virtud y la moral más tradicionales. En este sentido, el editor no deseaba otra cosa que la lectura de la obra afirmara “en la juventud española las ideas religiosas y morales de que abunda, adornadas de una narración deleitable, y expresadas en el estilo fluido y elegante” de la condesa (Genlis 1826: V). [**Figura 28:** Grabado incluido en la primera edición de *Plácido y Blanca, ó Las Batuecas* de la condesa de Genlis, 1826]. De este modo, el prólogo a la edición española acentuaba el tono reaccionario que recorría la novela original. De hecho, el país de la Inquisición debió de mostrarse muy receptivo a un relato que se abre con un aristócrata que, perseguido por los revolucionarios, solo hallará refugio en la muy religiosa y tradicional España, escenario también, avanzada ya la trama, de los atrocidades cometidas por las sacrílegas tropas francesas. Pues el esquema narrativo de *Les Battuécas* se construye alrededor de la tensión entre dos polos: por un lado, el valle, auténtico Idilio administrado y tutelado por los frailes del convento, ajeno a las nuevas ideas, y, por otro lado, ya no tanto la civilización en abstracto como la Europa moderna de la Revolución. Placide es, como quiere R. de la Flor (1999a: 147), un “nuevo Emilio”, sí, pero con matices.

Para entonces, el género idílico ya había mutado. La Revolución Industrial había

64 En la entrada que le dedicó a Las Batuecas, Miñano arremetía con rotundidad contra la leyenda: “todo cuanto se ha referido en varios libretes, y aun en algunos diccionarios geográficos, acerca del descubrimiento de las Batuecas, son meras fábulas inventadas para la diversión de niños y de gente ociosa” (1826: 21).

transformado la misma raíz de la relación entre el campo y la ciudad –y esta es una de las tesis principales del trabajo homónimo de Raymond Williams (2001)–, de un modo que no pudo menos que afectar también a las formas de expresar ese vínculo, esto es, a los géneros literarios, ya se enunciaran desde el pueblo, ya desde la capital. Fueron Rousseau y otros autores coetáneos quienes reelaboraron el Idilio en sus novelas sentimentales. En dos direcciones. En primer lugar, los elementos del continuo folclórico: la naturaleza, el amor, la familia, la procreación y la muerte (todos ellos ya presentes en *Las Batuecas del duque de Alba*), se sublimaron, afirma Bajtin (1989: 381), “en un plano filosófico elevado” como fuerzas eternas y universales. Hasta tal punto que, en segundo lugar, tales principios acabaron dominando la conciencia individual y transformándola. A partir de Rousseau, el amor, rehecho por la filosofía, vecino de la naturaleza y la muerte, a menudo se tornó una fuerza fatal para los propios enamorados. De ahí quizá que la novela de madame de Genlis, revisora de los postulados rousseauianos, termine con el triunfo de la amistad sobre el amor. Del mismo modo, así como en el idilio clásico no habitaban personajes ajenos al estricto terruño local, en el romántico, como en la novela regional, ciertos héroes pueden llegar a marcharse a la ciudad para al final de la epopeya volver a reintegrarse, cual hijo pródigo, en la comunidad natal. El propio Placide es un vivo ejemplo de ello. Menos conservadora que la novela regional, concebida para preservar “los restos, en camino de desaparición y profundamente idealizados, de los microuniversos patriarcales regionales”, la novela rousseauiana pretende, fundada en el progreso, transformar el Idilio en “un ideal para el futuro, viendo en ella, antes que nada, una base y una norma para la crítica del estado real de la sociedad contemporánea” (Bajtin 1982: 382). Tales juicios se emiten, de nuevo, en dos sentidos. Por una parte, contra la jerarquía feudal, la desigualdad y la precariedad del contrato social. O, por otra parte, contra la codicia y el individualismo (rayano en solipsismo) burgueses. Entre ambos derroteros transitará, como veremos un poco más adelante, la mirada del excursionista Unamuno, que encontrará en el paisanaje hurdano un lugar ideal para poetizar sus críticas al problema de la distribución agraria.

En octubre de 1843 se estrenaba otra obra con vetas de Idilio (atenuadas por su condición vodevilesca y por la propia precariedad del romanticismo español), *Las Batuecas* de Juan Eugenio Hartzenbusch, “con poco favor del público, pero con estimación

de los doctos y discretos” (Menéndez Pelayo 1968: 146). De hecho, la tercera de sus comedias de magia, tras *La redoma encantada* (1839) y *Los polvos de la madre Celestina* (1840), solo se representó siete veces durante la temporada 43-44 para después desaparecer por completo del repertorio teatral⁶⁵. Cierta sector de la crítica llegó a advertir en su fría acogida síntomas del agotamiento del género: Hartzzenbusch, por su parte, tampoco incluiría ninguna de sus comedias de magia en las *Obras escogidas* que aprobó para su publicación en 1850 (Thatcher Gies 1994: 80-81). Algunos años más tarde, compartiría con su amigo Latour (1877: 345) que se había inspirado en *Las Batuecas* de Lope para componer su vodevil (una obra, la suya, que le parecía muy mala, según él mismo confesaba, quizá con modestia)⁶⁶. Espoleado, con toda probabilidad, por la repercusión de las epístolas batuecas de Larra, todavía en el aire (como veremos en 2.3.2. “Destierro”), el propio dramaturgo (citado en Menéndez Pelayo 1968: 146) añadía otras dos fuentes a su lista de influencias: la comedia filosófica italianizante de Louis François Delisle *Timon le misanthrope* (1722), pero también, y quizá sobre todo, el Eugène Scribe, muy famoso en la España de la época tanto por sus vodeviles como por sus libretos de ópera, de *La Volière de Frère Philippe* (1818), inspirado a su vez en un cuento de Boccaccio⁶⁷.

Las Batuecas de Hartzzenbusch, divididas en siete cuadros o actos y redactadas en verso y prosa, volvían a ubicar el momento de su descubrimiento, como había hecho Lope, en tiempos de los Reyes Católicos: concretamente en 1488, en medio de la guerra de Granada, a la que aluden los personajes, pero antes de la llegada de Colón a América. El escenario no es otro que el prescrito por la estética *Sturm und Drang*: un paisaje comunicado por aire con el cráter del Vesubio y compuesto por bosques, peñas, barrancos y ruinas a la orilla de un mar imaginario, cerca de por donde transcurre la fuente de la verdad. Los amantes protagonistas, Mateo y Lucía, paje y doncella de la casa de Alba de

65 En los trabajos de Fuente Ballesteros (1994 y 1995) puede encontrarse un cuidado examen de la muy codificada tipología de los personajes, los escenarios y los artefactos maravillosos que daban forma a las comedias de magia, con especial atención a la tríada de Hartzzenbusch.

66 Erudito del teatro áureo y editor de los cuatros volúmenes de unas *Comedias escogidas* de Lope de Vega entre las que, sin embargo, no se encuentran *Las Batuecas del duque de Alba*, Hartzzenbusch también era de la opinión de que el Fénix pudo haber escrito su pieza con el objetivo de representarla, en honor del duque, en el palacio de Alba de Tormes, donde, para entonces, se sabe que ya había llevado a escena *El maestro de danzar* (Latour 1877: 337-338).

67 Véase el clásico de Corbière (1927) sobre la palpable influencia del teatro francés en el que firmaba el autor hispano-alemán.

Tormes, huyen de la sede ducal, como ya sabemos, por temor al castigo de su señor y, perdidos, encaminan sus pasos al santuario de la Peña de Francia. Pero, antes de llegar a su destino, se manifestarán ante ellos los tres magos tutelares del Idilio batueco, adonde les dan la bienvenida con este discurso (Hartzenbusch 2002: vv. 363-378):

Esta selva espesísima encantada,
donde salir nos veis de peñas huecas,
guarda en su seno la escondida entrada
del dichoso país de las Batuecas.

Vega profunda en torno coronada
de riscos altos, cuyas cimas secas
forma de muro inaccesible tienen,
ignorada en Castilla la mantienen.

Un pueblo culto y numeroso habita
dentro del amenísimo recinto,
que los usos de España en parte imita
y otros tiene de género distinto.

De tiempo en tiempo aquí se precipita,
o cual vosotros, o por propio instinto,
algún viajero a quien asilo damos
tres mágicos que el valle custodiamos.

A tal enclave, informado por varios de los tópicos que la literatura venía asociando a la leyenda batueca, no puede accederse más que a través de tres rocas que solo obedecen a la voluntad de los hechiceros (gobernadores del país como ya lo fueron aquellos religiosos de la novela de Genlis). Traspasar su umbral supone decantarse por uno de los tres atributos que defiende cada guardián: virtud, saber o fortuna. A este indispensable rito de entrada en Las Batuecas le corresponde otro de salida: la existencia de un encantamiento que impide las emigraciones del valle. Ambos conforman una hipérbole romántica del motivo del ancestral aislamiento del país, así como un ejemplo del cronoto-

po del umbral. Desde el ingreso de Mateo y Lucía en este reino maravilloso, la acción transitará por los derroteros habituales de la comedia de magia, trufados de furtivos encuentros fantásticos entre los amantes, ensoñaciones, equívocos hilarantes, demonios voladores, ejércitos de gnomos y salamandras, guerras, revoluciones... Uno de los marcos principales para tales sucesos es la plaza de La Alberca, capital de Las Batuecas. Es decir, por efecto de una asimilación que, si atendemos a la Historia local, puede resultar grotesca, los batuecos de Hartzenbusch ya no son hurdanos, como los de Lope, sino albercanos. Un desplazamiento que puede remontarse hasta la época de Feijoo (y Montenegro 1773: 267), que consideraba a “la Villa de la Alberca, Capital de las Batuecas, pero colocada fuera de la Sierra”, en “comunicacion con el resto de Estremadura”, provincia a la que pertenecía entonces. Así, pese a las palabras introductorias del mago Sofronio (Hartzenbusch 2002: vv. 371-374), los batuecos albercanos viven conforme a las costumbres españolas de la época: no solo conforme a cierta visión de las tardomedievales, si no también, merced al anacronismo general, a las decimonónicas. Se trata, pues, de un Idilio ya en la Edad de Hierro: los villanos acuden a escuchar misa todos los domingos, donde lucen sus galas y se intercambian billetes amorosos, se informan de las novedades gracias a los romances de ciego y celebran oposiciones a plazas públicas y otros certámenes. Tanto es así que el habla de los vendedores ambulantes de la romería de San Babilés⁶⁸, cuya ermita parece una timorata alusión al convento de los históricos eremitas batuecos, está bosquejada con pincel costumbrista. Como consecuencia de la proximidad semántica de las expresiones “Estar en Babia” y “Estar en Las Batuecas” (la segunda entonces en boga, de nuevo, por obra de Larra), ¿puede trazar el epónimo del santuario de Hartzenbusch un juego de palabras con la primera? Dicho de otra forma, ¿pudo deber la ermita de San Babilés su nombre al de Babia?

Las autoridades batuecas que presiden los tribunales de oposición obedecen, en efecto, al tipo del rústico gracioso, heredero de los bárbaros lopescos pero también, y sobre todo, coetáneo de los paradigmáticos ignorantes con quienes convive El Pobrecito Hablador (véase 2.3.2. “Destierro”). Un parentesco que, en este último caso, llegará a su máxima expresión cuando el mago Sofronio, decepcionado por el resultado de la oposi-

68 En los alrededores de la localidad madrileña de Boadilla del Monte se levanta una ermita dedicada a San Babilés que ya existía en tiempos de Hartzenbusch.

ción, convierta en burros a los jueces del tribunal para que sean apaleados por los asistentes, inconsciente a su vez de sus también nuevas orejas de burro. Tiene lugar, finalmente, otro certamen, dedicado a la elección de la batueca más virtuosa, que vuelve a reunir al concejo albercano, cuyo desempeño democrático queda en entredicho, de una forma más bien contraidílica, por las coacciones del corregidor. En una escena típicamente romántica, de un dramatismo paliado por la hilaridad del vodevil, justo cuando Lucía va a ser coronada la más virtuosa (en *Las Batuecas* de Hartzenbusch sí hay competencia), las campanas del santuario doblan a muerto para, poco después, anunciar una boda. Así, tras el hallazgo fortuito del arca del difunto rey batueco, una evocación del motivo lopesco del túmulo godo que desencadenará el *rex ex machina* final, la comedia concluye con la elección de Lucía como reina de Las Batuecas. Como colofón, el mago Fortunio cederá su vara de la fortuna a los custodios de la virtud y el saber para que, desde entonces, las tres potencias reinen en armonía sobre el valle. “¡Lástima que este milagro / sólo pase en las Batuecas!” (Hartzenbusch 2002 vv. 1400-1401), sancionará, al final, Mateo, inaugurando con sus palabras una suerte de matriarcal y heterotópica, por exclusiva, Edad de Oro batueca.

Sin olvidar, como conclusión, la importancia del precedente lopesco, durante el período que va de 1797 a 1843, pasando por 1814 como hito clave, el continuo geosimbólico Hurdes/Batuecas devino en Idilio de pleno derecho. Que las ficciones del misterioso F. D. V., de Genlis y de Hartzenbusch estuvieran aún entonces, pese a las *Memoorias* de Larruga (1795), ubicadas en unas Batuecas imaginarias en lugar de en Las Hurdes es síntoma de que sus autores se inspiraron más en las fuentes de la leyenda que en los progresos de la corografía de la época. Por aquellas fechas, el país sufrió, de este modo, un proceso de idilización similar al experimentado, siglos atrás, por las tierras de la Arcadia durante el Alto Imperio Romano. Los antiguos griegos no habían podido ver un *locus amoenus* en la comarca “la plus pauvre, la plus enclavée et la plus arriérée” de la Hélade, por lo que no fue hasta la comparecencia de *Las Bucólicas* de Virgilio cuando tuvo *lugar* tal “déréalisation”. Mediante un proceso de deterritorialización que había comenzado ya en los versos del poeta augusto, el mismo Lope acabaría trasladando su *Arcadia* (1598) a orillas del Tajo. La geografía de la Grecia romana, en cambio, no había visto en la Arcadia primitiva sino el enclave del origen, la desmesura y la barbarie: “par

excellence le lieu où se mesure la distance entre passé mythique et présent désenchanté, entre le temps de la fable et celui de l'histoire” (Lavocat 2001: 377-378). Así, si en las comedias de Lope y su epígonos la Historia acababa, en manos del duque, invadiendo el transcurso de la fábula y la Revolución Francesa le servía a madame de Genlis para oponerla a la sencilla candidez de los *battuécas*, en la “Epístola a Deliso” y el mágico vodevil de Hartzenbusch el triunfo del pastiche idílico imposibilitó, al fin, toda interferencia histórica.

2.2.3.3. *Desamortización e imposibilidad del Idilio*

La representación del Idilio batueco se extendería, al menos, hasta la Desamortización. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, tras las consecuencias de la obra del estadista Pascual Madoz en la comarca (nos referimos tanto a la repercusión de su célebre diccionario como a su actuación como ministro de Hacienda), el antiguo y utópico Paraíso batueco fue cediendo su peso imagológico al nuevo Infierno hurdano. Hasta entonces, sin embargo, es posible rastrear en la economía agrícola de la zona ciertas prácticas que recuerdan a las reelaboradas como parte del mitema de la Edad de Oro por el Idilio romántico. Hay cierto paralelismo entre el socialismo utópico de la novela de Genlis (tan reivindicado por sus lectores más señalados y que cabría emparentar con el comunismo primitivo latente en ciertos atributos de Las Batuecas de Lope, como el asambleísmo o la horizontalidad) y la autogestión de los bienes comunales por parte de los vecinos de Las Hurdes medievales⁶⁹. El advenimiento, decíamos, de la Desamortización oscurecería los colores del *locus amoenus* batueco al mismo tiempo que modificaba la forma de aprovechar la propiedad común hurdana (y de relacionarse en ella), sin que eso signifique que ambos procesos tuvieran ninguna relación evidente.

Desde la integración en 1450 de los concejos hurdanos, como parte de la Comunidad de villa y tierra de Granada, en el señorío de la Casa de Valdecorneja (más tarde de Alba), los terrenos baldíos de los mismos pertenecían por derecho al señor (más tarde duque), que, a través de las cabezas de concejo, se los cedía mediante censo a los veci-

⁶⁹ A propósito de la posible conexión entre cierto comunismo primitivo y la explotación feudal de los bienes comunales del concejo, podemos recurrir a Mircea Eliade (1973: 138) cuando dice que en el folclore rural europeo aún pervivían, al menos en el momento en que él escribía, rasgos precristianos que podrían remontarse al tiempo de los agricultores neolíticos.

nos de la Comunidad (Fernández Gómez 1997). Así pues, desde finales del siglo XV, la villa de Granada venía alquilando la Dehesa de Lo Franqueado (cuya extensión equivalía, más o menos, a la de las actuales Hurdes Bajas) a los pastores del vecino Robledillo (de Gata), a cambio, en tanto *bien de propios* del concejo, de una renta anual. Por el contrario, en 1289 la Dehesa de Jurde (Hurdes Altas) había sido transferida a La Alberca (véase el capítulo 2.1. “De Las Batuecas a Las Hurdes”) en régimen de *dehesa del concejo*, es decir, sujeta al aprovechamiento directo y la libre explotación de los albercanos, como si de un feudo se tratara, sin contrapartida. Aunque ambos contratos estaban regulados mediante enfiteusis, lo cierto es que a menudo eran los propios vecinos de ambas dehesas quienes de forma colectiva explotaban los bienes de propios del concejo, al que solo como excepción debían pechar un canon destinado a sufragar gastos municipales puntuales. Hay que matizar, no obstante, que el uso comunal de las tierras era mucho más habitual en la Dehesa de Lo Franqueado que en la de Jurde, donde las famosas *visitas* albercanas gravaban cualquier actividad agrícola o ganadera. En la práctica, la ley del 3 de mayo de 1855, promulgada por el Ministerio de Hacienda de Madoz y publicada ese mismo día en *La Gaceta de Madrid*, vino a desamortizar tanto los bienes de propios como, algo que no contemplaba en teoría, los comunales. Es decir, también salieron a subasta pública los montes patrimoniales de los concejos, tradicionalmente aprovechados por los hurdanos para pastorear las cabras, diseminar las colmenas y realizar rozos. En total, algo más de 5.000 hectáreas de pinos, olivos y monte alto y bajo (García Pérez 1994: 86). Como consecuencia de todo ello, los habitantes de la mayoría de las alquerías no tuvieron más opción que unirse en sociedades de compra mediante las que, demostrando una identidad colectiva, un sentimiento de pertenencia a la tierra muy fuerte, tratar de pujar en las subastas. Desde entonces, sin embargo, la tutela de los bienes comunales recae más en los municipios (y, tras las repoblaciones de los años 40 del siglo XX, en el mismo Estado a través del Patrimonio Forestal) que en la propia comunidad. Hasta aquellas fechas, eran los vecinos quienes habían autogestionado y compartido el uso de unas tierras que habían sido suyas durante generaciones.

La Desamortización de Madoz, pues, empobreció aún más, si cabe, tanto a los campesinos hurdanos (que se vieron despojados de sus propiedades comunales) como a sus concejos, que dejaron de ingresar las rentas derivadas de la cesión de los bienes de

propios. A este contexto debe añadirse, además, el antecedente provocado por la aplicación de los decretos del 19 de febrero de 1836, regulando la venta de bienes eclesiásticos, y el del 8 de marzo del mismo año, que ordenaba la supresión de los conventos. También en esta ocasión, las disposiciones desvinculadoras de Mendizábal afectaron de pleno a la vida en el santo desierto de Las Batuecas, cuya exclaustación no concluyó, sin embargo, hasta diez años después, en 1846, alterando con ello la trayectoria posterior de la leyenda e incluso la economía de la comarca: las ruinas de los dos conventos, el de Las Batuecas pero también el de Los Ángeles, en el término de Pinofranqueado, nutrirían las visiones pintorescas que surgirían por aquellas fechas. Como conclusión, puede afirmarse que la Desamortización, entendida en sentido amplio, supuso el inicio de la percepción de Las Hurdes como cuestión nacional durante el período que va de la segunda mitad del siglo XIX a la primera mitad, al menos, del XX. Una etapa que engendraría todo tipo de miradas negativas e hiperbólicas a la comarca, durante siglos obviada por la Administración, el Mercado y, ahora también, la Iglesia regular.

El 22 de junio de 1904, en el número cinco de *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, José María Gabriel y Galán proponía un modo de regresar al Idilio y hacerlo posible: el de la utopía y el sueño. En el mismo lugar en el que, algunos meses antes, había aparecido “La jurdana” y en el que poco después publicaría “Á S. M. el Rey”, el poeta esbozaba “Dos paisajes” que, a la postre, tenderían un puente entre una y otra composición. Dos panoramas, dos piezas. Un díptico enmarcado por un paralelismo entre la primera estrofa y la última. “Dos paisajes”, comienza Gabriel y Galán, “el uno soñado / Y el otro vivido. / ¡Cuán amarga, sin sueños, me fuera / La vida que vivo!”. A la primera pieza acude la visión del árido Jardín, solo poblado por arbustos, un “trozo de mundo sin ruido” y sin vida, “como un cementerio”. Improductiva y yerma Tierra sin pan: “¡La maraña revuelta y estéril / Que viste los campos / Cuando no los fecundan y riegan / Sudores humanos!” (Gabriel y Galán 1904b: 101). Allí, en aquel país sin música, nadie trabaja: “No tenían trigales las lomas, / Ni huertos las vegas, / Ni sotillos las frescas umbrías, / Ni árboles la sierra”. Ante las casas “holgaban desnudos / Niñitos hambrientos”, mientras “ruines mujeres traían / De pueblos lejanos / Miserables mendrugos mohosos, / Envueltos en trapos...” Por último, como quien solo puede esperar remedio ajeno a sus males, “hombres huraños y entecos / La tierra arañaban / Como ruines raposos sin

presa / Que el páramo escarban” (102). Este es el *ruin* paisaje que *vivió* Gabriel y Galán.

El paisaje que soñó el poeta era, en cambio, un “campo con flores y frutos”, olivares “azules” y “huertecillos”, viñas y castaños, habitado por “hombres y pájaros” y bañado por el “sol y aguas puras” (Gabriel y Galán 1904b: 103). Hasta la sierra sonreía “á medida que sube / La vida por ella”. Y lo hacía en forma de colmenares, palomares, rebaños, “carboneras humosas” y leñadores que cantan. Una visión cornucópica del campo y, en buena medida, utilitarista (la tierra solo proporciona felicidad cuando la domaña la mano del hombre que extrae *productos* de ella): “¡los campos incultos / Que ricos se tornan / Si los baña del sol del trabajo / La luz creadora!”. Indefectiblemente, con la misma mirada productivista que aplicaba a la naturaleza, Gabriel y Galán asocia a la mujer con la maternidad y la fertilidad y al hombre, con el faenar: alegres “madres con leche en sus pechos” y, sobre todo, “luz en la mente” paseaban cerca del nuevo templo, mientras sus maridos, “hombres briosos y cultos / Labraban los campos / Con la sana alegría que infunden / La paz y el trabajo” (104-105). La distancia que separa los dos paisajes del poema se construye sobre una elipsis y una falacia. La segunda es también un tópico: el de que el Bárbaro hurdano era un haragán que no quería trabajar (a pesar de los numerosos testimonios que demostraban, precisamente, todo lo contrario). No en vano, el principal contacto que tuvo Gabriel y Galán con Las Hurdes fue, como veremos en 2.4.1. “Tierra sin pan”, a través de los mendigos que llegaban a pedir limosna a la finca de la familia de su esposa. Elipsis, decíamos. Del territorio, en primera instancia, pero también de las causas (en especial, políticas) que hacían posible aquella Tierra sin pan (presuntamente) vivida e imposible aquel Idilio soñado. Es en esa elipsis donde radica la diferencia fundamental entre la poética idealista y conservadora del juglar de lo extremeño y la actitud de denuncia propia de una propuesta realista, apegada a la tierra y al andar, como la de Antonio Ferres y Armando López Salinas. Distintos modos, en suma, de mirar el mundo y de narrarlo.

Muy avanzado ya el siglo XX, los protagonistas de *Caminando por Las Hurdes* (1960), la crónica del viaje emprendido por el tándem Ferres/López Salinas en los momentos previos al Desarrollismo franquista, se convertían en testigos excepcionales de la precaria pervivencia del Idilio hurdano: de aquellos trabajos y aquel aprovechamiento de la tierra compartidos por la comunidad campesina que tanto recuerdan al socialismo

utópico de la Edad de Oro. Su periplo transcurriría también en pos de otras huellas: las impresas en el suelo hurdano por el choque entre la autogestión del espacio público de cada alquería y la nueva planificación estatal de ese mismo espacio. Una colisión silenciosa que hemos intentado interpretar con la ayuda de la figura 29. [Figura 29: Mapa de la penetración del Estado y el Mercado en el espacio de *Caminando por Las Hurdes* (1960) de Antonio Ferres y Armando López Salinas, realizado por el autor con tecnología Google Maps]. Para leer este croquis del retroceso del Idilio ante la intervención exterior, nos será muy útil el diálogo entre dos *spatial thinkers* como Henri Lefebvre y Edward W. Soja. En concreto, nos interesa el segundo concepto de la dialéctica del filósofo, el de *representaciones del espacio* –que equivaldría al orden producido y gestionado mediante los códigos eminentemente verbales con que arquitectos, urbanistas y tecnócratas *conciben* el espacio (Lefebvre 1974: 50)–, una vez redefinido por el geógrafo mediante su concepto de *segundo espacio*, que extiende el alcance del anterior a los mecanismos de codificación de la información espacial que operan en la mente de cualquier habitante (Soja 1996: 79-80). De este modo, podemos distinguir entre la representación espacial de la mayoría de los individuos, más cercana a las prácticas cotidianas de Michel de Certeau, y la de los eruditos, a la que cabría calificar con Gramsci de *hegemónica* (citado en Lefebvre 1974: 16-18). A esta última, adaptando a nuestros intereses el concepto de *planificación cultural* acuñado por Itamar Even-Zohar, nos referiremos a partir de ahora como *planificación espacial*. La planificación (cultural, por tanto, pero también espacial) se caracteriza por aumentar la cohesión semiótica de la comunidad, “al generar un espíritu de solidaridad entre aquellos que se adhieren al repertorio introducido por dicha puesta en práctica”. Para tener éxito, los planificadores deben poseer el poder político, hacerse con él o conseguir el respaldo de quienes lo detentan. Mediante una puesta en práctica efectiva, tanto estos como aquellos pueden llegar a dominar o controlar a la comunidad (Even-Zohar 1999b: 72).

El trazo de las dos medias lunas azules del mapa de la figura 29 obedece a la presencia en el libro de los elementos listados en la tabla de la figura 30, una serie de datos eminentemente espaciales (la existencia de consulta médica, ayuntamiento o iglesias, la configuración de las redes comerciales concretada en la variedad de los alimentos disponibles en las tabernas), seleccionados subjetivamente para ilustrar la penetra-

ción de la planificación espacial en Las Hurdes. [Figura 30: Tabla de elementos sintomáticos de la penetración del Estado y el Mercado en el espacio de *Caminando por Las Hurdes* (1960) de Antonio Ferres y Armando López Salinas, realizada por el autor]. En las zonas abarcadas por ambas medias lunas, con especial intensidad en Casar de Palomero (por eso el color azul de la región sur es más oscuro), la presencia de órganos de control y espacios producidos por la planificación franquista, como escuelas, casas de nueva arquitectura, destacamentos de la guardia civil o buzones de correos, era sensiblemente mayor que en el resto de la comarca, donde aún prevalecía la representación espacial autóctona: los hurdanos no habían dejado de contarse de viva voz, de generación en generación, cómo hacerse obedecer por las cabras, cómo construir una casa con piedras de pizarra, cómo levantar un cercado que proteja los huertos de las crecidas del río.

La lenta pero inexorable invasión del Idilio ligada a la planificación exterior durante el transcurso de *Caminando por Las Hurdes* amenazaba también con alterar el equilibrio cotidiano entre las esferas pública y privada de la comarca. De acuerdo con Zygmunt Bauman, que a su vez sigue a su mentor Cornelius Castoriadis, la polis griega, de la que descienden las poblaciones actuales, podía dividirse entre el espacio privado del *oikos*, la casa, el término doméstico, y el público de la *ecclesia*, la asamblea, donde se discutían y dirimían los asuntos comunes al conjunto de los ciudadanos. Ambas dimensiones convergían en el *agora*, el afuera, el exterior, la plaza ni pública ni privada y, por eso mismo, pública/privada al mismo tiempo (1999: 87). El buen funcionamiento de la polis dependía del equilibrio entre el ámbito de la casa y el de la asamblea que la plaza garantizaba. Bauman señala, no obstante, que ese pasillo de comunicación entre ambas corría continuamente el riesgo de ser invadido por una u otra (96-97). En las sociedades modernas, es el Estado el que pretende desequilibrar la neutralidad de los espacios comunes en aras de un supuesto interés público que suele desembocar en totalitarismo, mientras el Mercado intenta hacer lo propio en favor de los intereses exclusivamente privados. Pero en dictaduras como la franquista la frontera entre lo público y lo privado se vuelve problemática. Los regímenes totalitarios, en los que el Estado, tradicionalmente asociado a la garantía del bienestar general, ha sido secuestrado por la élite, se esfuerzan en propagar la ilusión de que los intereses de la minoría dominante representan a los de la mayoría dominada. Así, las zonas azules de la figura 29 muestran la penetra-

ción de una planificación espacial en la que lo estatal y lo comercial se confunden. El comercio tradicional en Las Hurdes que recorrieron Ferres y López Salinas (1960: 92-95) tenía lugar en las zonas comunes, en espacios abiertos a la vista de todos, como en la alquería de Martilandrán, a la que llegó en mula un comerciante de abarcas que vendía su mercancía en plena calle, exponiéndose, como finalmente sucedió, a que los cerdos, habitantes permanentes del ágora hurdana, ensuciaran la manta que le servía de expositor; mientras en pueblos más grandes como Casares de Hurdes o Pinofranqueado, por no hablar de Casar de Palomero, la privatización moderna del espacio del comercio, desplazado al interior de tiendas y tabernas, estaba más consolidada. A aquella privatización contribuyeron, paradójicamente, empresas estatales, mal llamadas públicas, como Tabacalera, de la que se vendía tabaco en algunas tabernas hurdanas. El mapa de la figura 29 aporta otro ejemplo en que el franquismo confundía lo público con lo privado: aunque ermitas y parroquias proliferaban a lo largo y ancho del territorio hurdano, las medias lunas representan una presencia más intensa de la Iglesia, institución privada a la que, tras la firma del Concordato con el Vaticano en 1953, el gobierno franquista había traspasado competencias legales en la gestión de ciertos asuntos públicos. Como si de un bien comunal y no de una propiedad privada se tratara, los vecinos de Vegas de Coria llegaron a arreglar gratis el tejado de la iglesia del pueblo (Ferres y López Salinas 1960: 55-57).

Los espacios públicos/privados de aquellas Hurdes no podían circunscribirse a la plaza, de la que carecía la mayoría de las alquerías, a excepción, de nuevo, de los pueblos más desarrollados. Se extendían, en cambio, por el conjunto de las calles, que a menudo más parecían “un lodazal que camino de las gentes”, y los pastos, la mayoría de ellos comunales, hasta la orilla misma del río (Ferres y López Salinas 1960: 92). Emblema de la pervivencia de esas zonas neutrales tradicionales que comunicaban la vida pública con la privada era El Gasco, la alquería a la que no llegaba la carretera. En aquella suerte de utopía pre-industrial, cada vecino era propietario de un pequeño huerto y un pequeño rebaño (los tres perros pastores del pueblo pertenecían a toda la comunidad), pero el cuidado de la suma de los rebaños se repartía entre todos los vecinos en función del número de cabezas de ganado que poseía cada uno: a más cabras, más días de pastoreo. Hasta tal punto el trabajo comunitario estaba inscrito en el ADN de El Gasco que,

aunque estaba previsto castigar con la exclusión social a quien no quisiera participar, los lugareños apenas podían concebir otra forma de trabajar (116-117). Si una cabra se quedaba atorada entre los riscos, todos los vecinos cooperaban para recuperarla (121). El ingeniero de Montes José María Butler decía de Las Hurdes de 1923 a las que fue destinado (pero también de las de los primeros años 50 desde los que hablaba) que allí hasta el descanso eterno era compartido en la *caja de ánimas*, “una caja comunal para todos los naturales de la localidad, que sirve para todos los entierros” (Butler 1953: 28). El pastor Gil aseguraba que ni él ni sus convecinos se irían de allí para trabajar la tierra de otros. Sólo emigrarían en caso de no poder seguir trabajando para sí mismos, propietarios de sus propios huertos (Ferres y López Salinas 1960: 124). “En el Gasco parece como si toda la vida social hubiera desaparecido”, cuenta el narrador. “Queda aquí, sólo la sociedad primitiva. Con todo, Antonio piensa en voz alta que si con la civilización no hubieran llegado a las Hurdes las tabernas, un sitio donde comer y descansar, aunque sea casi una cochiguera, no tendrían ahora los caminantes dónde meterse” (113). Pero ambos, narrador y viajero, se equivocan: mientras en Casar de Palomero, el pueblo más “civilizado”, por usar ese término etnocéntrico, las relaciones sociales se habían trasladado al interior de tabernas y cafeterías (en Caminomorisco había incluso una sala de baile), en el resto de alquerías la vida social permanecía organizada en ritos al aire libre, como el baile en la ribera del río de los domingos. En algunos pueblos como Las Mesas, donde el pastoreo seguía siendo comunitario (32), los hombres también jugaban a las cartas dentro de la taberna (35). Y en Nuñomoral, la capital de Las Hurdes Altas, para acceder al estanco había que atravesar un corral de cerdos anexo, un pasillo de comunicación no del todo privado pero tampoco público (80-81).

El mapa de la figura 29 resiste otra lectura: la que nos permite comprobar que, como si de una heterotopía foucaultiana se tratara, la configuración del cronotopo de *Caminando por Las Hurdes* subvierte la jerarquía habitual entre centro y periferia, norte y sur. Si bien uno de los vértices de la primera media luna llega hasta Nuñomoral, auténtico “corazón de las Hurdes” (Ferres y López Salinas 1960: 79) en el que se hospedaban los trabajadores de la Compañía Telefónica Nacional, desde donde extendieron el cable del teléfono al resto de la comarca (precisa corporeización del alcance de la planificación espacial del Estado), de ese centro aislado geográficamente no irradiaba bienes-

tar alguno: las alquerías que lo rodeaban eran tan pobres como las más alejadas. Aunque Butler (1959: 40) dejó escrito en su artículo para la revista *Montes* que el tendido telefónico se efectuó con cargo a los presupuestos del Patrimonio Forestal del Estado, lo cierto es que eran los propios vecinos quienes estaban obligados a costear las obras. Ferres y López Salinas (1960: 61 y ss.) presenciaron cómo se denegaba la instalación del servicio a aquellas alquerías que, como la de Rubiaco, no podían afrontar tales gastos. Llegados a este punto, *Caminando por Las Hurdes* converge con alguno de los temas del texto de Butler, pero es aquí también donde, quizá, más diverge de sus intenciones.

Las zonas más influidas por el exterior económica y urbanísticamente eran, por mejor comunicadas, las más periféricas. Aunque no ocurría así a finales del siglo XIX. Vicente Barrantes afirmaba que “los pueblos que sobresalen en cultura son los que están más cerca de los caminos reales y de las vías del comercio humano. Aquí sucede lo contrario” debido al dominio de La Alberca sobre las Jurdes altas (1893: 58). La situación no empezó a cambiar hasta bien entrado el siglo XX. En su cuaderno de campo, Gregorio Marañón (1993a: 85-86) anotó que en Casares de Hurdes, al noroeste, había menos enfermedades, aunque la misma hambre, que en el partido de Nuñomoral. A diferencia de muchos de sus colegas de interior, el cura del pueblo estaba sano. El sur, volviendo a la condición paradójica del territorio de *Caminando por Las Hurdes*, también estaba más desarrollado que el norte: Casar de Palomero, donde proliferaban iglesias y edificios institucionales como el ayuntamiento, la casa comarcal y el juzgado, se había convertido ya, a poco de terminar el viaje de Ferres y López Salinas, en la punta de lanza del desarrollismo franquista.

Sobre un paisaje de fondo, en apariencia, muy distinto del anterior, el de la Extremadura de la segunda década del siglo XXI, desde el que también escribimos esta Historia cultural de Las Hurdes, se producía un retorno al Idilio de alcance meramente local pero dotado de unas implicaciones simbólicas nada desdeñables. Se trata del cómic breve *Historia de Las Hurdes* (2011), escrito, dibujado y entintado por Agustín Flores Mateos. [Figura 31: Portada de *Historia de Las Hurdes* de Agustín Flores Mateos, 2011]. A lo largo de sus apenas veinte páginas, asistimos a la crónica del devenir de la comarca desde la llegada de los primeros cazadores-recolectores hasta su *normalización* como parte de la Administración extremeña de finales del siglo XX, pasando, por su-

puesto, por hitos clave en su Historia como la dominación albercana, la Desamortización o las visitas de Marañón, Alfonso XIII o Buñuel (nada se dice, es curioso, de Maurice Legendre). A pesar del asesoramiento del historiador Luciano Fernández Gómez y de la intención de sus editores, que aspiraban a ofrecer, “desde el rigor historiográfico pero de una forma sencilla y amena”, una visión global, “un documento de pervivencia de la memoria colectiva del pueblo hurdano” (“Un comic recorre...” 2011), lo cierto es que el relato de Flores Mateos incurre en numerosas imprecisiones propias de la historiografía de base nacionalista. Las palabras del narrador heterodiegético, pero también las escenas representadas en las viñetas, describen un territorio investido de una identidad propia ya desde sus primeros (aunque siempre supuestos) poblamientos, cientos de años antes de que siquiera se documentara por primera vez el topónimo de Las Hurdes. Una operación que recuerda, sin duda, a los derroteros transitados por José María Butler en su conferencia de 1953, pronunciada ante un nutrido auditorio de falangistas y notables cacereños (véase “2.2.2. Jardín”). El principal recurso documental de Flores Mateos consiste en rellenar los vacíos de la Historia comarcal con los datos aportados por la Historia regional y aun peninsular. De este modo, pese a que no existen suficientes vestigios que prueben la existencia de asentamientos romanos, visigodos o musulmanes en la zona, las viñetas muestran ricas fortificaciones y poblados de la época: de Las Hurdes hispanorromanas llega incluso a decirse que debieron de estar sometidas a la influencia administrativa de la cercana Cáparra. Es por todo ello que *Historia de Las Hurdes* teje menos un relato histórico que una fábula, un Idilio en el que las horas laborales, traídas a primer plano por las colmenas y el cántaro de agua que aparecen ya en la contraportada de la obra, conviven con las familiares, con los niños jugando, al fondo [Figura 32: Contraportada de *Historia de Las Hurdes* de Agustín Flores Mateos, 2011].

El mismo Flores Mateos declaraba en una nota de prensa emitida por el Centro de documentación de Las Hurdes, editor de la obra, que su objetivo primordial había sido mostrarse fiel a la “realidad hurdana” sin dejar de plegarse, por ello, a cierta “caricaturización imaginaria” de la misma. Tanto es así que la paleta utilizada, en la que predominan colores vivos como el rojo, el amarillo o el turquesa, ilustra escenas de un bucolismo que parece querer contradecir las negras tintas de la historiografía oficial. Como consecuencia de todo ello, el cómic se deja llevar por una visión demasiado inge-

nua del poder y, a menudo, conservadora: pone en escena la amable y servil acogida dispensada al rey Alfonso XIII y, con el correr del siglo, a su nieto, Juan Carlos I (últimos representantes de un Estado que había obviado la comarca durante siglos), pero concede el protagonismo en la abolición de las visitas albercanas a los propios hurdanos, invisitiéndolos de una idílica autosuficiencia que niega el papel crucial de agentes externos como, por poner un ejemplo, el diputado Muñoz-Torrero. Editada por la Asamblea de Extremadura y la Mancomunidad de municipios de la comarca a través del Centro de documentación de Pinofranqueado, esta *Historia de Las Hurdes* constituye, y este es, quizá, uno de sus atributos más relevantes, una de las primeras visiones del Idilio plenamente endógenas, un primer intento local de autogestionar e institucionalizar el capital simbólico de la leyenda. La publicación de la obra, con una tirada de mil ejemplares repartidos gratis entre las bibliotecas, casas de cultura, colegios e institutos de Las Hurdes, pero también por las Bibliotecas Públicas del Estado en Extremadura, permitiría a los hurdanos, en palabras del entonces presidente de la Mancomunidad, Miguel Domínguez, extender y hacer prevalecer su “propia voz en los hechos y eliminar falsos estereotipos vertidos sobre esta tierra” (“Un comic recorre...” 2011). De hecho, al final del relato descubrimos que el narrador heterodiegético es, en realidad, un patriarca hurdano rodeado de sus nietos, narrador homodiegético y autor de una idilización de la Historia que no hace sino extender, finalmente, sus propios estereotipos⁷⁰.

Accesible a través de la página web del Centro de documentación de Las Hurdes, dotada con un lector de archivos PDF, la historieta de Flores Mateos cuenta, además, con una edición digital que ensancha exponencialmente su potencial difusión, pero que, de manera simultánea, hace aún más evidente la condición de *espacio imaginario* del sistema literario (Pageaux 2002: 88) en el que la institución de Pinofranqueado intenta intervenir. A pesar de todo, sucede que, en detrimento del rol del Idilio, tanto el imaginario como los discursos remiten ya, casi en su totalidad, a la ciudad: “la antigua cultura de lo local, del campo, de la provincia”, escribe el R. de la Flor más actual, “ha

70 Quizá cuando la incoherencia narrativa del cómic se haga más evidente sea cuando Flores Mateos dibuja a tres risueños judíos apedreando una cruz, como cuenta la leyenda, a la salida del Casar de Palomero de 1488, para después, en la siguiente viñeta, matizar con el narrador que aquellos hechos solo ocurrieron “supuestamente” (2011: 11). Una inconsistencia epistemológica que hace decir a una campesina renacentista expresiones del tipo de “incurriremos en fuertes multas” (12) o que representa a dos guardias civiles que llaman “activistas” a los guerrilleros del maquis (19).

sido súbitamente despojada de su condición de 'otro' de lo mega- o hiperurbano, y, sencillamente, para las tesis postmodernas de mayor circulación, ha dejado de hecho de ser objeto de consideración”. En este contexto, casi han cesado las referencias a una naturaleza en cuya existencia ya no se cree y que, por tanto, como no podía ser de otra forma, ha dimitido de su antigua función de antónimo de lo urbano. Una tarea que sí ejercía en aquella tradición que hemos venido perfilando a lo largo de este capítulo, consagrada desde hace siglos, pero actualmente muerta: “empieza, pues, a no tener existencia un 'afuera' de la lógica metropolitana, ni un discurso que no considere el espacio virtual” (R. de la Flor 2013: 101). Ya lo había sugerido antes, en términos similares, Fredric Jameson (1984: 77 y ss.). Pero esa nueva geografía, la del ciberespacio, no se enfrenta a la ciudad, construyendo alternativas, pues no es sino el último ámbito del hiperdesarrollo metropolitano. De este modo, finalmente, la edición *online* de *Historia de Las Hurdes* se constituye en un *locus amoenus* virtual incapaz de oponerse a las dinámicas urbanas. Y, como señala Raymond Williams, cuando desde el pueblo se vitupera la vida en la ciudad, lo que en realidad se censura es, a menudo, el propio sistema, pues la metrópoli no es otra cosa que la depositaria de un proceso que culmina una serie de transformaciones iniciadas en el campo (2001: 359-361). Mientras la regresión al Idilio emprendida por la “Epístola a Deliso” pudo constituirse, quizá, en respuesta a las reformas borbónicas, a la burocracia y el centralismo, el sistema al que el cómic de Flores Mateos no puede contradecir es el capitalismo en su fase actual, digital y financiera. Ya desde los últimos años del siglo XX y tras varios retornos recurrentes, el antiguo Idilio de las tierras hurdano-batuecas venía mutando (o evolucionando de forma paralela a su acceso a los fondos de programas europeos como FEDER y LEADER) en la Tierra sin par de la publicidad y las campañas de promoción turística.

2.3. Purgatorio

2.3.1. DESIERTO

Antiguos y esforzados son los relatos que han intentado vincular el origen de los primeros moradores de la comarca con la presencia en el resto de la península de los distintos grupos que han dominado la Historia de España. “De haber sido poblada en tiempo de romanos”, calculaba ya Tomás González de Manuel a finales del siglo XVII, “lo dàn a entender vnas Monedas de Plata, que descubriò vn pobre Labrador arando en vna de las Alquerías, que llaman Vatuequilla, en la dehesa de Iurde” (1693: 18r). Basándose en una inscripción visible en aquellos denarios, *Dibus Parens Traxanus*, el presbítero de La Alberca remontaba la antigüedad de Las Hurdes al Imperio de Trajano, que gobernó el mundo mediterráneo desde finales del siglo I d. C hasta principios del II. Para José María Butler, sin embargo, “los primeros pobladores de la región fueron los celtas” (1953: 6), a cuya mano atribuía las pinturas rupestres de las inmediaciones de la alquería de Horcajo, al oeste de la comarca, y las Cabras Pintás del valle de Las Batuecas. Más lejos aún va el cómic *Historia de Las Hurdes* cuando en la primera página afirma (y pone en escena) que el hombre eligió aquel enclave para “cazar y pescar” desde “hace ya miles de años” (Flores Mateos 2011: 3). Pero, a pesar de tales testimonios, lo cierto es que los vestigios mencionados no bastan para garantizar la existencia de asentamientos en la zona ni, menos aún, para establecer una continuidad entre estos y las poblaciones documentadas ya en la Baja Edad Media⁷¹. Aunque, como vimos en 2.1. “De Las Batuecas a Las Hurdes”, la comarca se supone habitada en el contexto de la Transierra leonesa desde finales del siglo XII, lo cierto es también que desde entonces ha venido siendo percibida como un Desierto. Un hito clave en esta Historia de Las Hurdes como frontera, como tierra de nadie o incluso como Limbo con más propiedad quizá

71 En 1910, el abate Henri Breuil y su colaborador Juan Cabré llegaron a los canchales de Las Batuecas para comenzar a estudiar las pinturas de una serie de abrigos que incorporarían a la comunidad arqueológica durante las décadas siguientes. Primero, en un artículo pionero (Breuil 1919) y, más tarde, en una obra de más largo aliento sobre el arte rupestre peninsular donde el paleontólogo francés usaría la comedia de Lope como fuente, fusionando de nuevo historia y leyenda (Breuil 1933: 6). Más recientemente, el trabajo de María del Carmen Sevillano (1991) quizá continúe siendo una referencia en el estudio de los grabados rupestres de la comarca. Tras sus pasos, Marc Mayer (1994) ha seguido el rastro de una inscripción latina de posible influencia virgiliana sobre un petroglifo hallado en la alquería de La Zambrana.

que como Purgatorio, lo marca el año de 1289, cuando la villa de Granada donó la Dehesa de Jurde a La Alberca. Dando continuidad a los fueros leoneses que regían la Transierra, la nueva correa de transmisión del poder señorial mantuvo la prohibición de roturar el suelo hurdano. De este modo, más que en una zona de nadie, la Dehesa se convertía en una tierra de dueños extranjeros. Despojados sus habitantes del derecho a explotar a su antojo el suelo que pisaban (potestad que desde entonces recaía exclusivamente en los albercanos), aquellas Hurdes Altas estaban condenadas al Desierto funcional.

“Asperisimas peñas”, se lamentaría ante ellas la Brianda de Lope, “donde apenas / Avrá jamas llegado estampa humana” (Vega Carpio 1638: 30). No en vano, el concepto de Desierto puede considerarse hipónimo de otro igualmente productivo: el de *wilderness*, esto es, el de una tierra virgen pero también, y por ello, salvaje: “nature in a state uncontaminated by civilisation” (Garrard 2004: 59). En este sentido, la idea de lo virgen y lo salvaje, como la del propio Desierto, puede oponerse a las de la agricultura y el Jardín desde tiempos tan remotos como los del Neolítico. Para la tradición judeocristiana, *wilderness* equivaldrá a amenaza (en el peor de los casos, diabólica; en el mejor, ambigua): es en ese territorio donde los anacoretas se refugiaban de las persecuciones políticas o de las tentaciones del mundo, pero también donde el demonio tentó a Jesucristo ofreciéndole el gobierno de las naciones. Una concepción ambivalente que combina connotaciones de libertad, redención y pureza (intocada) con los motivos de la prueba y el peligro. Enfrentado por la imaginación del hombre religioso, el espacio profano, aún no consagrado, permanecía inmerso en el caos, no constituía más que una inmensa extensión amorfa, el no-ser, la nada ante la que sentía una “inextinguible sed ontológica” (Eliade 1973: 60). Terreno abonado, en suma, para la aparición del Maligno.

2.3.1.1. Habitación de monstruos y demonios

En el capítulo XIII, libro X, tomo III de la crónica de la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, el padre fray José de Santa Teresa refería cómo en 1597, tras haber formado el designio de edificar un convento de desierto en su jurisdicción, fray Tomás de Jesús, padre provincial de la orden en Castilla la Vieja, encomendó al padre fray Alonso de la Madre de Dios, natural de Las Brozas, la tarea de informarse

de la posible pertinencia del valle de Las Batuecas para la erección de su propósito. Con tan gratas noticias volvió su enviado que el propio provincial resolvió acercarse al sitio antes de empezar a solicitar las correspondientes licencias. Intentando perforar la niebla que se cernía alrededor de unos hechos narrados casi un siglo después, ya en 1683, relataba Santa Teresa que cuanto ambos encontraron allí fue que “la extrañeza, y retiro destes montes, destas rigurosas breñas, aviâ derramado en los Pueblos circunvezinos opinion q alli habitavan demonios, y alegavâ testigos de los mismos infestados dellos”. Es más: “en los Pueblos mas distantes corría fama, q en tiempos passados avia sido aquel sitio habitacion de salvajes, y gente no conocida en muchos siglos, oída, ni vista de nadie, de lengua, y usos diferentes” de los de sus contemporáneos, seres “que veneravan al demonio, que andavan desnudos, que pensavan ser solos en el mûdo, porq nunca avían salido de aquellos claustros”. Después de tan esmerado retrato del Bárbaro Batueco, la Crónica consignaba el núcleo de la leyenda, que coincidía punto por punto, como más adelante se haría explícito, con el argumento de la comedia de Lope de Vega. Pero también “desta Historia, que tambiê aprobò el Padre Nieremberg, dà otro Escritor moderno por Autores à nuestros Archivos Carmelitanos, por aver hallado en ellos, que despues que entrò alli la Religiô, no se vén, ni oyen las apariciones, y ruidos que antes” (Santa Teresa 1683: 217). Una glosa al margen revelaba que este “Escritor moderno” no es otro que Alonso Sánchez.

De hecho, lejos de refutar la versión diabólica de la fábula, la Crónica la reafirmaba y autentificaba: “Esta relacion tiene de verdad la fama que en la Alberca, y otros Pueblos cercanos auia, de q los Pastores veian, y oian algunas figuras, y voces de demonios. Tambiê tiene de verdad, que despues que la Religion alli entro, y se dijeron Missas, cessò todo”. Santa Teresa era claro: el único aspecto cierto y verdadero de la leyenda de Las Batuecas era la presencia del demonio en el valle (lo que, por otro lado, justificaba la de los frailes recién llegados): “Lo demàs de la Historia dicha, es relacion de Griegos, sin dia, ni Consul, y ficciones poeticas, para hazer Comedias, como se han hecho, y creido en Salamanca, Madrid, y otras ciudades, de aquellos que sin examen reciben lo que oyen”. Con todo, durante los preparativos para la construcción del eremitorio, los carmelitas siguieron indagando en la fama de la leyenda, recurriendo para ello a “muchas personas de aquella Serrania, de las mas antiguas, y de mejor razon”. Llegados

a este punto, la Crónica daba voz a las pesquisas del padre fray Francisco de Santa María, “primer Presidente que fue de la fundacion: Vnos se reian de nosotros”, explicaba, “con ser ellos Serranos, de que huviessemos creído semejante fabula: otros se quexauan de los de la Alberca, diziendo, que por hazerles mal la auian inventado, dandoles opinion de hombres barbaros, y silvestres”. Y concluye que “vnos, y otros jurauan, q era nouela, y que ni à padres, ni à abuelos la auian oído, ni jamas en sus Pueblos hubo tal noticia”. Con estas y otras razones muy bien formadas, los lugareños, “aunque Serranos”, convencieron a los religiosos de que jamás habían visto al legendario Bárbaro batueco y de que, en fin, no existía (Santa Teresa 1683: 218).

El capítulo consagrado por el tomo tercero de la Crónica al “Descubrimiento del Desierto de Batuecas en Castilla la Vieja” se cierra con el deseo de Santa Teresa (1683: 218) de haber limado las aristas más novelescas de la fábula para que la ficción “no pasasse adelante” y siguiera extendiéndose por el reino. Pese a sus intentos, en la primera mitad del siglo XVIII, momento en que aparecieron los nueve volúmenes del *Theatro Crítico Universal* (1726-1739) de Benito Jerónimo Feijoo, la leyenda del batueco endemoniado aún era “fama común en toda España” desde que tuviera lugar en tiempos del “reynado de Felipe II”. En el “Discurso Decimo” del cuarto tomo de su magna obra, el propio Feijoo reconocía que él, “como los mas ignorantes del vulgo”, también dio “asenso mucho tiempo” a las especulaciones, pues “¿quién habia de poner duda en una noticia patrocinada del consentimiento de toda España?” (Feijoo y Montenegro 1773: 262-263). Hasta que un amigo le sacó de su error de la mano del fray José de Santa Teresa de la Crónica, cuyo pasaje dedicado al valle de Las Batuecas Feijoo transcribió por extenso.

No obstante, alrededor de medio siglo después, Antonio Ponz, autor de los dieciocho libros de *Viage de España* (1772-1794), aún podía hacerse eco de la buena salud de tales fantasías. En la Carta VIII del tomo séptimo, dedicada al “País de las Batuecas”, su “nuevo amigo” y corresponsal para la zona de la ciudad de Plasencia, a quien “debemos apreciar mucho por su erudición, y modo de pensar tan conforme al nuestro” (Ponz 1784: 196), consignaba la respuesta del obispo de Coria, Pedro García de Galarza, a la demanda de licencia de los carmelitas para fundar el santo desierto de Las Batuecas, bajo jurisdicción de la Diócesis cauriense: “Doy yo, mis Padres, gracias al Señor de que

en una tierra tan áspera, y en que como consta de testimonios, que tengo en el archivo de mi Obispado, ahora quarenta años, poco mas, ó ménos, habia hombres gentiles, á quien el demonio traia engañados con apariciones exteriores, y visibles”, por lo que “quiera S. M. se haga ese Santuario para ser servido en él. Daré yo esa licencia de muy buena gana, y ayudaré lo que pudiere á tan santa obra” (citado en Ponz 1784: 198)⁷². El corresponsal placentino de Ponz se aventuraba a matizar, sin embargo, que “siendo cierto este documento, como se asegura, ya hubo algun fundamento para lo que despues fuéron inventando”, pero que, con todo, “daría por ventura crédito este Prelado á exágeraciones”. En la época en que los frailes carmelitas se instalaron en el valle, parece que “los lugares circunvecinos estaban atemorizados con la voz de que en los senos de tan ásperos montes habia demonios, y de que los pastores no llevaban allí de miedo sus ganados”. Es más, “en pueblos algo mas distantes eran mayores las patrañas, creyendo, que los moradores de Batuecas eran salvages, sin conocimiento de mas mundo que aquel, y que veneraban al demonio”. A continuación, el amigo de Ponz pasaba a referir el origen de aquel “fabulón”, que no era otro que, de nuevo, el argumento de *Las Batuecas del duque de Alba* (Ponz 1784: 198-199). Así pues, Ponz seguía a Feijoo, al que citaba, Feijoo seguía a Santa Teresa y a González de Manuel, Santa Teresa a Alonso Sánchez y este, finalmente, al mismo Lope de Vega; de modo que todos los anteriores, autores graves y eruditos, queriendo refutar (aun sin saberlo) la obra del Fénix, la extendieron y confirmaron en lugares y ámbitos a los que no estaba, en principio, destinada.

El corresponsal placentino de *Viage de España* citaba también un manuscrito en el que un ermitaño del convento de Las Batuecas, llamado fray Juan de San Joaquín, indagaba en la etimología del topónimo del valle. El eremita remitía a su vez a la autoridad de Juan Porras y Atienza, obispo de Coria entre 1684 y 1704, quien le había asegurado “que Batuecas era lo mismo que *vatum casa*, casa de adivinos, y de ahí (tenga V. la risa) viene Batuecas, habitación de adivinos” (Ponz 1784: 217). En 1843, más de medio

72 De acuerdo con el amigo de Ponz, la licencia del obispo de Coria se hallaba registrada en el “libro de becerro” custodiado en el archivo del “convento de los Padres Carmelitas Descalzos” de Las Batuecas (Ponz 1784: 198). En efecto, R. de la Flor (1999: 66) la encuentra en la página 18 de la copia mecanografiada de la *Historia del Santo Desierto de Batuecas* del padre Dámaso de la Presentación que se custodia en el monasterio. De ser cierta, la cronología que se desprende de la licencia otorgada por García de Galarza, fechada el 6 de abril de 1599, contradiría la hipótesis, formulada por Vega Ramos (1996: 175), de que la fuente de la leyenda no es otra que la comedia de Lope de Vega. Tal calendario, en cambio, ubicaría la presencia de demonios en la comarca en tiempos de Felipe II, la misma época en que Feijoo colocaba el punto de partida de la fábula batueca.

siglo después de que apareciera el primer volumen del magno *Viage* de Antonio Ponz, Juan Eugenio Hartzenbusch estrenaría *Las Batuecas*, una comedia de magia vodevilesca donde el valle es gobernado por tres poderosos hechiceros. Antes que él, las madres de la novela de Genlis (1814), inspiradas, tal como cuenta el posadero de Salamanca a los protagonistas, por el relato sin fin de tan funestas y fantasmagóricas apariciones, amenazaban a los niños traviesos con entregarlos “aux magiciens des Battuécas”, no pudiendo encontrar una amonestación “de plus effrayant” (Genlis 1817: 27). Nótese que los aspectos diabólicos de la leyenda habían pasado a Francia de la mano del *Voyage en Espagne* (1789: 266) del barón de Bourgoing, al que tenía muy en cuenta la condesa y que a su vez seguía a Feijoo.

Pero la introducción en la fábula del elemento mágico-demoníaco se la debemos, como no podía ser de otra forma, al mismo Lope (y a su epígono Juan Matos Frago, que refundió la obra en el molde de la comedia de magia, tan popular a finales del siglo XVII, y concedió al demonio un papel casi protagonista). La batueca Taurina, perdida-mente enamorada de una Brianda travestida de Celio, acude desesperada al hechicero Adulfo para que con sus artimañas y pociones le granjee la voluntad de su amado/a⁷³. Acostumbrado a tales tratos, el nigromante del valle convocará al mismo demonio, “Oh tu, que en forma de barbudo macho / sueles venir à la presencia mia, / fantasma, que non se como te nombras, / mas se que eres señor de negras sombras” (Vega Carpio 1638: 36), quien comparecerá solo para emitir una profecía y presentar su dimisión de Las Batuecas, la tierra en que había campado a sus anchas desde que el mítico don Rodrigo abriera la puerta de la península a los ejércitos musulmanes. “Sale un Demonio”, nos dice el autor en una acotación, “en forma de satiro, media mascara hasta la boca, con cuernos, hasta la cintura un desnudillo de cuero blanco, y de la cintura à los pies de piel, à hechura de cabrón, como le pintan” (37). Habitación del demonio y otros endriagos fueron, pues, aquellas legendarias Batuecas que Lope escenificó ante los ojos del público barroco. Enamorado también de Celio/Brianda, en fin, el bárbaro Mileno, a punto de terminar el primer acto lo/la raptará en brazos mientras él/ella no puede más que

73 El motivo de la hechicería hurdana, que incluía el uso de *filtros amorosos*, cumpliría cuatrocientos años cuando, en 1993, José de Uña Zugasti lo retomara para caracterizar al personaje de Alba, la enigmática amante del protagonista de *Destierro*: “la madre de Alba solía preparar bebedizos de amor con los que encandilaba a todos los incautos hombres que se proponía perder” (Uña Zugasti 1993: 125).

gritar: “D. Iuâ, q un môstruo me lleua” (30r).

Ciertos relatos a los que daba pábulo Tomás González de Manuel en la *Verdadera relación* (1693) despojaban de la pátina de comicidad que, como en la obra de Lope, cubría hasta las manifestaciones más violentas del quimérico Bárbaro batueco, ajeno aún a la bondadosa idilización que experimentaría durante el Romanticismo. Tras una erudita porfía con un “Colegial Mayor de Salamanca” y su colega sobre el falso descubrimiento de Las Batuecas, el presbítero de La Alberca escribía que, “refiriendo yo el caso, casi por modo de risa, al Reverendisimo Padre Fray Francisco Pies del Castillo, Vicario Provincial de la Provincia de Estremadura, de los Religiosos de Nuestro Padre San Francisco de la Observancia, y Calificador del Santo Oficio, natural de esste Lugar”, este atribuía a Juan Eusebio Nieremberg la idea de “que las Batuecas estaban en el riñon de España, y que alli avia de estàr: pues avia 40. años que se avian descubierto, y que en ellas avia Alarbes”. Se lo habían contado otros “dos Colegiales de Alcalà, que avian estado en ellas, y q a vña de cavallo se avian escapado de los tales Alarbes, que venian tras de ellos” (González de Manuel 1693: 19r-20). Comoquiera que fuese, para R. de la Flor el “texto explicativo y razonante” del bachiller quizá compusiera una “*teología negativa*, siendo agente de una suerte de desencantamiento del mundo” cuya intención era exorcizar aquellas escarpadas veredas (1999b: 85). Una evangelización de Las Batuecas que, por cierto, ya operó Lope en su comedia, con el poco éxito y la falta de incidencia en el imaginario de la audiencia que ya comprobamos en 2.2.1. “Nuevo Mundo”.

En el primer volumen de *A Hand-book for Travellers in Spain, And Readers at Home*, terminado en 1845, el hispanista inglés Richard Ford se hacía eco del tópico de Las Batuecas como habitación de paganos siguiendo el testimonio del antiguo obispo de Coria García Galarza. Tras la civilización carmelita, sin embargo, el perímetro del convento llegó a convertirse en lugar de Destierro: al valle, “far removed from everything connected with the world, state prisoners were sometimes sent and forgotten”. En aquel territorio aislado por completo de la ciudad, “nature, silent amidst her grandest forms, suggests retirement and repose, which seem associated with the localities, praesentiorum aspiciamus Deum!” (Ford 2011: 556). Conocedor de las largas estancias de Ford en España, emprendidas en los albores de aquellas misma década, el 22 de febrero de 1839

George Borrow escribía una carta a Luis de Usoz en la que le informaba de su plan de visitar las Batuecas y penetrar el misterio de “that almost inaccessible valley and the whole mountainous region that surrounds it, and it will not be my fault if Spaniards do not know what the Batuecas were and their origin” (Knapp 1899: 288). En efecto, Borrow (o, una vez aquí, Jorgito el inglés) no tardó en desembarcar en la península para difundir las Sagradas Escrituras como agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Filólogo e imitador de la vida nómada de los gitanos, como afirma de nuevo R. de la Flor (1999a: 85), “pensó que las cordilleras de la Sierra de Francia ocultaban misterios, todo porque el burro se negaba a andar aquellos senderos a la caída de las oscuras noches”.

Pero lo cierto es que, como el mismo Borrow cuenta en *The Bible in Spain* (1842), su experiencia de la zona fue algo más distante, más libresca, pero no menos fantástica. “What mountains are those?”, preguntaría el viajero británico al barbero con quien compartía camino a Talavera de la Reina (Toledo). A lomos de su burra, su acompañante le respondió que aquella cordillera recibía varios nombres. A la vertiente sur se la conocía como “Serrania of Plasencia”, mientras llegando a Madrid se la denominaba “Mountains of Guadarrama”. Se trataba de una frontera natural, una columna vertebral que dividía los dos antiguos reinos de Castilla, la Vieja de la Nueva. Para el barbero, nacido en alguno de sus valles, no existían otras montañas iguales en toda España: “they have their secrets, too –their mysteries”. Pues “strange tales are told of those hills”: era fácil vagar entre sus profundas simas sin llegar a ninguna parte y no pocos se habían adentrado en ellas sin que volviera a saberse nada de ellos. “It is said”, prosiguió el contutulio de Borrow, “that in certain places there are deep pools and lakes, in which dwell monsters, huge serpents as long as a pine-tree, and horses of the flood, which sometimes come out and commit mighty damage”⁷⁴. Pero solo “one thing is certain, that yonder, far away to the west, in the heart of those hills, there is a wonderful valley”, un enclave tan prodigioso como ignorado (“no person dreamed of its existence”): el fabuloso valle de Las Batuecas. Y, a continuación, el barbero serrano pasaba a referir la leyenda en la misma forma que le confiriera Lope, añadiendo sin más algún elemento de la cosecha de los

74 Para un hombre religioso como lo era Borrow, el Caos se hallaba en estado líquido, amorfo. Y esa amenaza contra el Cosmos, contra el orden sagrado establecido, podía llegar a tomar la forma de un monstruo acuático, como, por ejemplo, el Leviatán (Eliade 1973: 48).

primeros viajeros franceses (Borrow 1923: 151-152).

Como hiciera la condesa de Genlis algunas décadas antes que él, el acompañante de Borrow creía vigente la fábula, pues, si no hubiera tenido esposa e hijos, habría cabalgado hasta aquellas tierras “till I knew all their mysteries, and had seen all the wondrous things which they contain” (Borrow 1923: 151-152). En una nota a pie de página, Borrow citaba las obras de González de Manuel, Feijoo y Ponz en las que, sin duda, se había apoyado para poner en boca de su barbero aquella versión tan novedosa e hiperbólica del Desierto batueco como habitación de monstruos. Hartzbusch retomaría esta amalgama de burros y abismos (prescindiendo de serpientes acuáticas largas como pinos y caballos lacustres, pero recurriendo a salamandras de fuego y otros animales fabulosos más adelante) desde la primera escena de su comedia de magia, en la que el pollino de Mateo y Lucía, la pareja protagonista, se despeña barranco abajo. Sería un compatriota de Borrow, Julian Rathbone, quien en 1976 volvió a poblar de demonios Las Batuecas. Esta vez se trataba de los fantasmas de un profesor británico que huye a un pequeño rincón de España con la esperanza de salvar su atormentada alma. Allí conocerá, sin embargo, la barbarie. Este es el punto de partida de *King Fisher Lives*, una de las novelas de misterio preseleccionadas para el Booker Prize de aquel año y que la editorial Júcar publicaría en 1989 con el nombre de El valle de Las Batuecas.

En la tradición bíblica, decíamos, así como en otras muchas tan arcaicas como la judeocristiana, el Desierto actuaba como el lugar idóneo para el encuentro con Dios pero también con el diablo, para la experiencia, en suma, de la hierofanía o “manifestación de lo sagrado” (Eliade 1973: 18-21). En medio de tales soledades, lejos de la suma de subjetividades que es la ciudad, la revelación sucedía sin testigos. La visión del ungido se volvía, de este modo, única e incontestable⁷⁵. Frente a la mirada exógena que urdió tópicos como los de la habitación de demonios para intentar comprender un territorio aún no colonizado por el Estado, la comunidad hurdana creó su propio metarrelato cosmogónico y también pobló de seres fabulosos aquellas tierras. Hoy en día, debido quizá al aislamiento secular de la comarca, se trata de una de las mitologías mejor con-

75 En una de las variantes de la tradición oral hurdana protagonizada por el Machu Lanú, el ungido por la epifanía fue el tío Eusebio, un famoso *zahoril* (investido, por tanto, de poderes especiales) que se encontró con aquella encarnación del diablo (mitad hombre, mitad macho cabrío) mientras volvía al anochecer por la Sierra de la Corredera, solo, en dirección a El Gasco (Jiménez 2003: 278). En otras ocasiones, sin embargo, serán varios los testigos de extraños sucesos.

servadas de Extremadura⁷⁶. Desde el último cuarto del siglo XX, de hecho, ha venido siendo reelaborada y reaprovechada por la ufología y el estudio de lo paranormal.

En 1999 aparecieron dos libros del prolífico periodista Íker Jiménez, conductor, además, desde 2001, del programa radiofónico *Milenio 3* (Cadena Ser) y, desde 2005, del programa de televisión *Cuarto Milenio* (Cuatro). El primero de ellos, titulado con elocuencia *Enigmas sin resolver. Los expedientes X más sorprendentes e inexplicables de España*, cuenta con prólogos de Jiménez del Oso y J. J. Benítez, nombres de peso de la parapsicología española, y llegó a integrar las listas de libros más vendidos, alcanzando las cuarenta reimpresiones. La primera historia del primer capítulo, dedicado a “Lugares misteriosos”, se debe ya a “Las Hurdes: luces que matan”. Como si de un nuevo Legendre se tratara, Jiménez declaraba haber “viajado en más de veinte ocasiones” a “una de las comarcas más desconocidas del territorio español”, un lugar “donde el misterio se palpa en cada rincón y cada esquina” (1999: 25). Laborioso trabajo de campo que no evitó que su narración se construyera sobre no pocos errores e imprecisiones, como el que atribuye al padre Nieremberg “la primera referencia escrita sobre Las Hurdes” y el origen de la imagen de las mismas como hábitat de monstruos (25). En aquel “tenebroso mundo” donde solo se había atrevido a penetrar “una serie de audaces aventureros”, el bibliófilo y diputado a Cortes Vicente Barrantes se transformaba en “un explorador extremeño” que había logrado adentrarse en el “imperio del silencio” (26). Otro de esos pocos elegidos fue Maurice Legendre, quien, de acuerdo con la cronología de Jiménez, habría dado a las prensas su magno estudio ya en 1907, veinte años antes de lo que cuenta la Historia. “Caminando por el norte de la región”, relataba el intrépido periodista, “me topé con una de las más apasionantes historias que jamás he conocido. Una de esas que, cualquiera sea el tiempo que transcurra, nunca se podrán olvidar” (29). Durante su periplo, encontró documentos y testimonios que daban fe de las apariciones,

76 Fernando Flores del Manzano compendió los mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura en un libro de 1998. Ese mismo año, Félix Barroso Gutiérrez se enfrentaba a la dimensión mágica de Las Hurdes (1998) tras haber rastreado la continuidad de zánganos, entendías y otras bestias antropomorfas en el carnaval jurdano (1994). Pero, si Maurizio Catani había sido pionero en aproximarse a las creencias mágico-religiosas de la zona usando un método científico (1989c), las guías turísticas tampoco habían renunciado a incluir un breve catálogo mitológico como reclamo de la comarca. Prueba de ello son, por citar solo dos ejemplos, el vademécum de José Luis Puerto/Ramón Grande del Brío (1995) y el de José Sendín Blázquez (1989), publicado por Everest. Autor y casa editorial volverían a colaborar en un volumen sobre leyendas extremeñas que concedía cierto espacio a las hurdanas (1992).

noventa años atrás, del Duende de Ladrillar, un ente que “tenía la prodigiosa facultad de flotar en los aires y emitir guturales sonidos que helaban el ánimo” (30). No cabía duda de que aquellos papeles “prehistóricos” aludían “al arquetipo de los humanoides que centenares de personas en todos los rincones del mundo han observado próximos a objetos volantes desconocidos” (31).

Íker Jiménez ampliaría su cobertura de Las Hurdes sobrenaturales en un segundo título monográfico, si cabe, aún más sugerente: *El paraíso maldito. Un viaje al rincón más enigmático de nuestra geografía*. En el prólogo a la tercera edición, advertía de que el libro, escrito por un hereje de lo políticamente correcto, estaba “maldito”, adoptando desde ese mismo momento un tono casi catequético que hacía dialogar el conocimiento de lo mágico y lo paranormal con la experiencia de lo religioso (enlazando al mismo tiempo este epígrafe de nuestra tesis con el siguiente, “Habitación de monstruos y demonios” con su opuesto, “Vade Retro”). Extasiados e iluminados por “las sorpresas que estas sendas guardan solo para quien viaja con los ojos abiertos del espíritu”, el “puñado de valientes” que precedió en su viaje al popular presentador de radio y televisión había sido capaz, con el tiempo, de escribir “verdades como puños; realidades vividas y vistas que había que comprender en su sentido más profundo”. “Hurdano de alma” sería, pues, aquel que poseyera “un cordón umbilical respetuoso con el sentido mágico y legendario de la existencia”. Brujas, duendes, demonios, extraterrestres, luminarias y banastos voladores moran, en resumen, *El paraíso maldito* de Las Hurdes Altas, “un espacio bucólico y a la vez brutal, como una burbuja que se aislaba del tiempo” (Jiménez 2003: 11-12).

El relato de Íker Jiménez urde un imaginativo recorrido por los hitos de la leyenda en clave alógica y enigmática, narrado con las herramientas de la novela de misterio y aventuras. “Objetivamente”, presumía el reportero vasco, “este es un libro que ha hecho descubrir a miles de personas la región hurdana” (es cierto, en cualquier caso, que sumó doce reimpressiones) y “ha hecho viajar hasta allí a miles de entusiastas” que buscaban “un entorno virgen” (recordemos el concepto de *wilderness*) donde aún se respirara “naturaleza y antropología viva”. Una mitología, en definitiva, generada por la propia geografía o la misma arquitectura autóctona: desde hace algunos años, por el contrario, “las casas se blanquean y casi se silencia la difusión de los viejos mitos considerán-

dolos absurdos”. Aquellas “Hurdes inmortales” están condenadas a extinguirse, llevándose consigo un legado, “único en el mundo”, compuesto de “arqueología y zoología insólita, de saberes perdidos en la bruma de los tiempos, de misteriosos dioses grabados en la piedra, de ensalmos y espantatormentas, del Macho Lanú, el Pelojáncano, la Encorujá, el Pájaro de la Muerte y el Tío del Broncí” (Jiménez 2003: 12-13).

A principios ya del siglo XXI, y como había prometido en sus libros, Íker Jiménez volvió con cierta regularidad a aquellos parajes. Durante el noveno programa de la decimotercera temporada de *Milenio 3*, emitido en la madrugada del 3 de noviembre de 2013, un miembro del equipo se desplazó a la región para investigar y recabar testimonios sobre las apariciones demoníacas, los emisarios del Más Allá y otras figuras errantes que salían al paso de los solitarios caminantes de la noche de ánimas hurdana. [**Figura 33:** Header de “Noche de ánimas en Las Hurdes”, noveno programa de la decimotercera temporada del espacio radiofónico *Milenio 3*, emitido en la Cadena Ser el 3 de noviembre de 2013]. Con “Las Hurdes: morir de miedo”, *Cuarto Milenio* dedicaba todo un programa, el decimocuarto de la novena temporada, a reconstruir, con la ayuda del lenguaje televisivo, algunos de los casos que relataba *El paraíso maldito*, ahora dramatizaciones audiovisuales apoyadas en entrevistas a los protagonistas, los testigos o, simplemente, los conocedores de aquellas historias. [**Figura 34:** Fotograma de “Las Hurdes: morir de miedo”, decimocuarto episodio de la novena temporada del programa televisivo *Cuarto Milenio*, emitido en Cuatro en diciembre de 2013]. La recreación del espanto del Rubiaco, calificado de caso límite, había merecido ya su propio espacio en un programa anterior. Pero el interés por Las Hurdes esotéricas no empezó con los viajes de Íker Jiménez: a principios de los años ochenta, Félix Barroso, guía del presentador por la zona, ya trató de llamar la atención sobre un “Extraño suceso paranormal en Vegas de Coria” (1983a: 9). No en vano, Extremadura es, y esta vez sí era el periodista quien lo afirmaba, la región española “en la que más sucesos misteriosos hay” (González 2004). Y buena parte de ellos, sostenía, tienen lugar en Las Hurdes⁷⁷. Tanto es así que, de los

77 Inspirado en una leyenda hurdana y dirigido por el emeritense Rubén Barbosa, en el otoño de 2014 el cortometraje extremeño “Genti di muerti” resultaba seleccionado para competir en la sección oficial del 47 Festival Internacional de Cine Fantástico de Sitges (“El corto extremeño 'Genti di muerti'...” 2014). [**Figura 35:** Fotograma del cortometraje “Genti di muerti” dirigido por Rubén Barbosa, 2014]. Como cabría esperar, Íker Jiménez (2003: 69 y ss.) ofrece una variante del cuento muy extendida en el tercer capítulo de su libro monográfico, consagrado a “El retorno de las ánimas”.

trece lugares donde pasar miedo que *Extremadura Secreta*, el blog del diario *Hoy*, proponía en su entrada del trece de noviembre de 2014, dos de ellos eran hurdanos: el primero de la lista pasaba por la carretera de Aceitunilla (que, por cierto, termina en el interior del pueblo), mientras el tercero correspondía a El Teso de Cambroncino. De los diez que propondría la *Guía del ocio* de *El País* apenas un año después, el sexto lo encarnaban las “ásperas pizarras” de Las Hurdes (así, en general), cuyos habitantes “viven” (nótese el uso del presente) “sumidos en sus propias creencias y en una endogamia que prolonga enfermedades extinguidas”. Los cazadores, “los únicos que se atreven a cruzar el lugar, cuentan que sus gentes son agresivas y emiten sonidos grotescos” (“10 lugares para pasar miedo” 2015).

2.3.1.2. *Vade retro*

Catrin Gersdorf (2009: 22) relata la historia de un misionero que, en medio del desierto, ante la extensa llanura vacía que separaba dos formaciones rocosas cercanas, se convenció de que el proyecto de Dios permanecía inacabado. El Creador había reunido todos los materiales necesarios para la construcción del mundo, pero era tarea del hombre religioso completar el boceto divino mientras terminaba de dar forma, así, a su propia identidad de misionero. Vestigios de esta intuición debieron animar también, como vimos en su momento, a los repobladores del Jardín batueco y más tarde hurdano y, como trataremos de analizar a continuación, a las distintas comunidades evangélicas que se instalaron en aquellos páramos. Entendido el paisaje como “the effect of human efforts to literally or figuratively manage, organize and thus control wild nature”, resulta que “landscape in general” y “the desert in particular” devienen en práctica cultural, en entidades que actúan además de ser y significar (Gersdorf 2009: 22). En definitiva, “wilderness is the metaphoric domain of the Other” (159). De hecho, si bien parece que fue la tensión entre la presencia y la ausencia de la Iglesia la que generó la imagen de Las Hurdes como un Desierto habitado por monstruos y demonios, no puede negarse que los religiosos destinados a la zona lucharan con denuedo por hacerla retroceder, llegando incluso a armar una poderosa contrafigura. Mientras la hipótesis de Fernando R. de la Flor atribuye la primera expansión de la leyenda de Las Batuecas a la *ausencia* de un “dispositivo eclesiástico” en la región, paralela de “toda otra organización estatal”

(1999a: 61), la de María José Vega Ramos apunta, en cambio, a la *presencia* y la repercusión de la fábula urdida por Lope de Vega: no inspirada en una conseja local preexistente, sino ella misma “fuente última de los testimonios no literarios sobre el descubrimiento” del valle (1996: 175).

Comoquiera que fuese, a la fundación en la Baja Edad Media de los conventos hurdanos de San Marcos de Altamira y Nuestra Señora de Los Ángeles, en 1599 se unía la inauguración del santo desierto de San José del Monte Batuecas⁷⁸. Frente a la mitificación a la que el teatro barroco habría de someter al territorio, la Iglesia, como punta de lanza de un Estado en ciernes, intentaría recuperarlo en aras de la civilización. La estrategia asimiladora, señala R. de la Flor, habría de constar de tres vías: las de la descripción geográfica, la construcción de una Historia y la colonización del entorno (1999a: 61). Patrocinado por reyes y nobles del más alto abolengo, con el tiempo el santo desierto se convirtió, a pesar de su retiro (o quizá por ello), en el yermo carmelitano más famoso y protegido en la Corte (74). Su legendario aislamiento, de hecho, obligó a que una de tales estrategias, la de su delimitación topográfica, nos legara trabajos cartográficos muy valiosos. La **figura 36** [Plano de los emplazamientos eclesiásticos en Las Hurdes y Las Batuecas, siglo XVIII. Archivo Histórico Nacional] ilustra de manera ejemplar las teorizaciones de Mircea Eliade (1973: 26 y ss.) cuando sostiene que, frente a la homogeneidad del espacio profano en la que resultaba imposible ubicarse, el espacio sagrado, heterogéneo, se organizaba en torno de ciertos puntos que actuaban como centros o hitos, manifestaciones de lo divino a partir de las que orientarse. Para el hombre religioso, todo lo demás era Desierto. Habitar un territorio desconocido significaba transformar el Caos larvario en Cosmos. Consagrar un emplazamiento equivalía a representar la (re)Creación del mundo, a repetir, como en un ritual, la Cosmogonía original. La instauración de una hierofanía (por ejemplo, un lugar sagrado) abría de inmediato una abertura en lo alto, en el Cielo (aunque también podía hacerlo en lo bajo, en el Infierno). La ubicación de este pasillo de comunicación con el Cosmos, de esta columna que sostenía la bóveda celeste a la vez que la unía a la Tierra, coincidiría siempre, indetectiblemente, con el centro del universo. En no pocas tradiciones, de hecho, el *axis*

78 Sobre la Historia de las actividades de las instituciones católicas en Las Hurdes, pueden consultarse los trabajos del ex-sacerdote de Las Mestas e historiador aficionado Domingo Rendo Domínguez (1995 y 2014).

mundi adoptaba la forma de una Montaña. Los carmelitas descalzos del desierto de San José, sin ir más lejos, establecen el eje de su mundo en el monte Carmelo, al que imita y aspira el monte Batuecas. Para Eliade, los templos son, de algún modo, montañas sagradas artificiales, erigidas por la mano del hombre. En la concepción paleo-oriental heredada por la judeocristiana, la iglesia (en todas sus variantes) es, al tiempo que *imago mundi*, una reproducción terrenal de la arquitectura celeste. Se trata de una falsa vuelta al Paraíso, de un simulacro instigado por la nostalgia del hábitat divino que siente el ser humano desde que fue expulsado del Edén e inscrito en la morfología de un tipo de edificación que ya analizamos en 2.2.2. “Jardín”: el recinto cenobítico como *hortus conclusus*.

Por su parte, la **figura 37** [Croquis de la distribución de las ermitas en el interior y el exterior de la cerca del convento de Las Batuecas, elaborado por Fernando R. de la Flor (1999a: 83)] muestra una firme tendencia a la geometría, al cuadrado. A través de la Regla de San Alberto de Jerusalén obedecida por la disposición del yermo, puede llegarse a otra imagen mucho más antigua: la *Roma quadrata*, representación del Cosmos y modelo ejemplar del *habitat* romano, se construyó alrededor del *omphalos* u ombligo de la tierra. La *urbs* quedaba, así, enclavada en el centro del *orbis terrarum* (Eliade 1973: 46). En el tercer croquis puede apreciarse cómo la iglesia queda enclavada justo en medio de figuras y perímetros que tienden al cuadrado o al rectángulo, *imago mundi* carmelitana. Pero, como apuntábamos, el cenobio batueco no era el único (ni siquiera el más antiguo) centro evangelizador de aquella región mítica.

Como emergido de su propia leyenda fundacional, el convento franciscano de Nuestra Señora de Los Ángeles se levantaba sobre la ladera septentrional del valle homónimo, próximo a la alquería hurdana de Ovejuela, dentro del área de influencia del concejo de Lo Franqueado. En el *Memorial de la Provincia de San Gabriel, de la Orden de los Frayles Menores de la Observancia*, impreso en 1592, fray Juan Bautista Moles⁷⁹ consignaba que se trataba de “vna de las mas deuotas casas, y de mas digna memoria que ay en la Ordê”. Había sido erigida sobre “sitio dignamête escogido para la oracion, y cõtemplacion de sieruos de Dios, como se cree lo fue por nuestro padre san Francisco,

⁷⁹ Hermenegildo Zamora Jambrina (1984), último editor del *Memorial*, ofrece una útil nota sobre una biografía tan poco conocida como la del que llegaría a ser ministro de la provincia de San Gabriel, el padre Juan Bautista Moles.

por reuelación señalado a sus primeros dicipulos que embio a España”. En Robledillo y Descargamaría, pueblos de la vecina Sierra de Gata, aún se recordaba el acontecimiento en la época en que escribía Moles: “En el tiêpo que nuestro glorioso padre san Francisco vino a España, que fue el año de mil y dozientos y catorze, de camino de Santiago, estuo en Ciudadrodrigo” y de ahí pasó a “Portugal, del camino del qual viaje se descubren las sierras de nuestra Señora de los Angeles”. Y, vuelto a los que le acompañaban, señalando con el dedo una de las cumbres, San Francisco de Asís profetizó: “Alli al chorro del Aguila ardera siempre vna hacha encendida, alli se seruira Dios siempre” (Moles 1592: 89r-90). Tras sus pasos, llegó al país un canónigo al que, sin embargo, todos conocerían como el Cardenal y que el deán de Plasencia, Eugenio Escobar Prieto, identificaría con el nombre de “Clemente Paterna”. Uno de los muchos que San Francisco logró apartar de “las vanidades del mundo” para “que mejorasen de vida” durante su estancia en Santiago de Compostela, el Cardenal había renunciado a su prebenda y distribuido sus bienes entre los pobres para, siguiendo el “consejo del Santo”, hacer penitencia entre las peñas altoextremeñas (1906b: 105). En las inmediaciones de la villa de Descargamaría, prosigue Moles, en una de las laderas de la sierra de Los Ángeles, edificó el Cardenal la pequeña ermita del “Santispiritus”. Allí habitó y llevó existencia de santo, moviendo a los lugareños y, en especial, a las mujeres a la vida beata. Estando un día “à la puerta de su ermitilla”, reflexionando sobre si su estancia allí era cara a Dios y a San Francisco, su instructor y guía, “oyó vna boz de vn pastor que dezia, a otro: Adonde piensas llevar a apacentar tu ganado? Y oyó la respuesta que dixo: Al arroyo de la Meacera”. De modo que, “tocado en su coraçon, y conociendo que alli era donde nuestro santo Padre le dixera, que fuesse à hazer penitencia, dando gracias a nuestro Señor se informò donde era aquel lugar, y se passò luego a el à hazer penitencia”. Y adentrándose en la sierra, llegó al pie del chorro de la Meacera, “cosa de las mas notables de ver que ay en España” de acuerdo con el testimonio de Moles, pues “nace en la cumbre de las dichas sierras, las quales son altissimas, y por vna quebrada dellas que tiene házia el norte cae el agua à vna hondonada que se haze por aquella parte en despeñadero de altura de tres altissimas torres”⁸⁰. Y, como viera que en la cima de la cascada anidaba un

80 El padre Moles (1592: 91-91r) se demora en la descripción del chorro de la Meacera llevado por ciertas vetas de pintoresquismo a las que no sería ajeno tampoco, casi dos siglos después, el corresponsal placentino de Antonio Ponz: “entra un rio en las Jurdes por la parte de mediodia, despeñándose antes

águila, decidió excavar “vna ermitilla, o cueua”. Allí volvió a hacer penitencia y vida de anacoreta, apartado de las gentes, hasta que desde Italia “le embio nuestro padre san Francisco frayles como se lo tenia prometido, los quales vinieron, y por arte, y industria del Cardenal edificaron el monesterio de nuestra Señora de los Angeles, que está un trecho mas baxo, y mas hondo en la sierra, que la dicha ermita o cueua del Cardenal” (Moles 1592: 90r-92).

Esta es la Historia mítica de la fundación del convento de Nuestra Señora de Los Ángeles, una de las primeras casas de observancia que la orden franciscana construyó en la península y más tarde adscribiría a la provincia de San Gabriel de la descalcez, una de las cuatro en que la orden dividía la antigua Extremadura. Albergó un seminario o noviciado del que salieron frailes que, como Pedro de Melgar o Ángel de Valladolid, habrían de convertirse en ministros de la provincia de San Gabriel, pero también otros que habrían de llegar a padres provinciales de la más antigua de Santiago, “por lo qual y por su antigüedad meritamente tiene el primado de todas las casas y conventos desta Prouincia” (Moles 1592: 93). Durante el primer tercio del siglo XVI, el propio San Pedro de Alcántara fue elegido dos veces guardián del monasterio, desde donde realizó frecuentes misiones al interior del concejo de Lo Franqueado. Alumbrado en 1592, puede afirmarse que el *Memorial de la Provincia de San Gabriel* escrito por el padre Moles es anterior o, cuanto menos, coetáneo de *Las Batuecas* de Lope de Vega. Es por ello, quizá, que entre sus páginas no hay rastro de la leyenda del descubrimiento, ni de la imagen de Las Hurdes como Nuevo Mundo, ni de la figura del Bárbaro batueco. Sí pueden distinguirse, en cambio, vestigios de aquella forma tardomedieval de autogestionar los bienes comunales que el Idilio literario (sobre todo el rousseauniano) reelaboraría con los mimbres del socioalismo utópico. Contaba el padre Moles que durante el invierno las nevadas solían cortar toda comunicación entre el convento y las alquerías cercanas, de modo que ni los religiosos podían salir a pedir limosna ni los lugareños podían acercarse a llevarla: “Y assi muchas vezes ha acaecido inspirar Dios à las gentes de los pueblos comarcanos, viendo que por nieue no parecian los frayles à pedir pan, juntarse de consejo à hazer con

de un risco muy alto; y tropezando tres veces en otras tantas tazas, que con el agua se han formado en la piedra, se resuelve despues la mayor parte de él en menuda niebla: espectáculo de los bellos que puede presentar la naturaleza” (1784: 211-212). Meacera de Galgamoriscos llama el amigo de Ponz a tal espectáculo y suponemos que el río no puede ser otro que el de Los Ángeles.

palas veredas en la nieue por vna legua de camino, y traerles mantenimiêto”. En otras ocasiones no era la acción humana la que socorría a los franciscanos, sino la divina. Con un dominio del tempo narrativo sin nada que envidiar al de un Íker Jiménez, Moles, instalado aún en un Desierto hurdano con tintes paradisiacos, daba noticia de milagros y misterios de condición, sin duda, beatífica. Desde tiempos antiguos, no era infrecuente que tanto los frailes como los pastores de la zona avistaran “muchas vezes de noche mucha claridad, y resplandores”, como “en noche serena de luna llena, o como de dia, y como nuue de claridad en la tierra. Y quando algû frayle vee esta marauilla, llama à los otros que la vean, y aunque ya algunas vezes quando acuden se ha desaparecido, otras lo han visto juntos”. Hubo quien sugirió que el fenómeno podía deberse a una alta concentración de carbunco en aquellas sierras “y que el dicho resplandor es causado quando el dicho animal descubre la piedra relumbrante que tiene”, pero, por más partidas que se organizaron para cazarlo, nunca pudieron descubrirlo. Por lo que, en suma, el misterio no podía obedecer a “cosa natural, sino sobrenatural”, lo que, en el imaginario del padre provincial y autor del *Memorial*, valía decir angelical o mariana (Moles 1592: 99-101).

Sobre una de las cumbres de la sierra de Altamira, en el término de Casar de Palomero, se erigía otro monasterio franciscano, el de San Marcos, también perteneciente a la provincia de San Gabriel. “Es este conuento muy antiguo”, nos informa Juan Bautista Moles, “y en tiempo de los padres conuentuales fue Vicaria, como parece por vna imagen antigua pintada en lienço”, la cual, ubicada a uno de los lados del altar mayor alto, nos da una idea de la antigüedad del edificio, pues “debaxo tiene vnas letras que dicen: Esta obra mandò hazer fray Alôso de Gata, Vicario desta casa, pintose año de. 1488” (1592: 145r). Escobar Prieto (1907: 101), sin embargo, especulaba con la posibilidad de que el de San Marcos de Altamira se elevara sobre los cimientos del monasterio benedictino de Palumbaria, construido al amparo del castillo de Palombeiro (véase 2.1. “De Las Batuecas a Las Hurdes”) y mencionado ya por el Papa Lucio III en su *Bula Quoties a Nobis* de 1184. Comoquiera que fuese, albergaba, como el de Nuestra Señora de Los Ángeles, un “gran Relicario”. Distaba legua y media de la villa de Santacruz (hoy Santa Cruz de Paniagua), residencia de verano de los obispos de Coria, que solían celebrar la Semana Santa en el monasterio franciscano. Diego Enríquez de Almansa, humanista y prelado de la diócesis cauriense en tiempos de Felipe II, gustaba de retirarse a

menudo con los religiosos, con quienes, como un miembro más de la comunidad, “hazia vida santa y solitaria”. También San Pedro de Alcántara, famoso por el rigor de sus penitencias, vivió una temporada en el convento de San Marcos de Altamira (Moles 1592: 145r-146).

Con el transcurso de la Historia, el territorio entonces indefinido de Las Batuecas y Las Hurdes se convertiría también, bajo el reinado de Felipe IV, en objeto particular de otra intensa acción evangelizadora ensayada durante la conquista de Asia y América (una conexión que retrotrae la figura de Las Hurdes como Desierto a su imagen primigenia de Nuevo Mundo). El agente: la Compañía de Jesús. La acción: sus *misiones populares*. Por el manuscrito *Libro de las misiones de este Real Colegio de Salamanca desde el año de mil seiscientos y cincuenta y cuatro*⁸¹, sabemos que cada año dos sacerdotes realizaban dos viajes a la zona de dos meses de duración cada uno. Mediante testamento, el jesuita de vocación tardía Gaspar Antonio de Velázquez había destinado las rentas de todos sus bienes a sufragar los costes de las misiones a Las Batuecas (pero también, y de forma tan significativa, como vimos en 2.2.1.4. “El Bárbaro batueco”, a la comarca leonesa de Sayago). En poco más de un siglo, el que va de 1654 a 1766, un año antes de la expulsión de la Compañía de la península, los jesuitas llegaron a realizar cerca de cincuenta operaciones en alquerías como Las Mestas, Nuño Moral, Cambroncino o Martín Hebrón (hoy Martinebrón, despoblada), sometiendo aquellas míticas tierras a una catequesis sistemática que se adentró hasta su mismo corazón. Aún no terminado el primer cuarto del siglo XVIII, los hurdanos pudieron “oir, antes que nadie, los sermones del más afamado misionero de su tiempo”, el padre Pedro Calatayud, compañero de misión del férreo guipuzcoano Juan de Abarizqueta, “indudablemente la primer figura de la brillante pléyade de heroicos hurdanófilos” que Escobar Prieto (1905b: 57) compuso en las páginas de *Las Hurdes. Revista mensual* (dirigida por Francisco Jarrín y Moro, que sería consagrado obispo de Plasencia en 1907, durante el período que va de 1904 a 1908, llegando a imprimir más de cincuenta números). Procedentes del Colegio de Salamanca, ambos hijos de San Ignacio de Loyola lograron mediar a favor de los hurdanos en sus pleitos contra los abusivos cánones feudales de La Alberca. Diez años de misión en la comarca no fueron suficientes para evitar que el padre Abarizqueta se despeñara

81 Archivo de la Universidad de Salamanca. Jesuitas, ms. 436.

con su montura por uno de los barrancos que separan las alquerías, rompiéndose dos costillas y falleciendo poco después, ya en Salamanca. “Sacrificaron su vida en aquel territorio, ó murieron á consecuencia de los padecimientos adquiridos en el mismo”, indicaba Escobar Prieto (1905b: 58), “los Padres Pajares, Vicuña y Pedro Mendiburu y otros”. Pero “nada tiene esto de extraño, pues si hoy”, en los albores del siglo XX en que escribía el deán, “resulta molesto el viaje y penosa la estancia en las Hurdes, mayores serían las dificultades en aquella época en que el país era más pobre y más incómodo que en la actualidad”⁸².

En resumen, y para concluir, la acción evangelizadora de los tres cenobios descritos era auxiliada por un complejo y más amplio dispositivo eclesiástico, cuyo perímetro podemos identificar con el del cinturón de monasterios que rodeaba la región (Desierto, frontera y tierra de nadie ancestral), entre los que descollaban el también franciscano de Nuestra Señora de Monteceli del Hoyo y, por supuesto, el de Nuestra Señora de la Peña de Francia. Tomás González de Manuel (1693: 16r-18r) no podía concebir que, estando la Virgen y los dominicos tan cerca, alarbes y gentiles hubieran poblado aquellas tierras en fecha reciente. En el interior de este entramado tenía lugar la actuación de la propia diócesis de Coria, bien por medio de sus parroquias hurdanas, bien a través directamente de la labor personal de los obispos. En tiempos del bachiller, existía ya una iglesia en Nuño Moral, “fundada de tiempo inmemorial, donde se juntaban todos los de las Alquerías de este Valle, à oír Missa, y recibir los Sacramentos” (8-8r). Oficiaba la ceremonia un delegado del sacerdote de La Alberca, de cuya parroquia dependía la anterior, cuando no lo hacía el propio titular albercano.

Alrededor del año 1650, fray Francisco de la Madre de Dios, carmelita descalzo de Las Batuecas, obtenía del sexto duque de Alba las limosnas necesarias para erigir otra iglesia, consagrada a la Virgen del Carmen, en Las Mestas. González de Manuel consignaba que por aquellas mismas fechas se construyeron la de los Casares (hoy, de

82 De entre las fuentes que maneja el deán de Plasencia destacan el *Diario del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca, años 1620-1767* (Biblioteca Universitaria de Salamanca, mss. 576-579), la *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730* del padre Calatayud (Biblioteca Nacional, ms. 5838) y, por último, la *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud* de Cecilio Gómez Rodeles (Madrid: Impresores de la Real Casa, 1882). Con motivo del cuarto centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, la relación entre la Compañía de Jesús y Las Hurdes mereció otra obra, de título homónimo, compuesta por la asociación de Amigos de Las Hurdes en España (1957).

Hurdes) y las ermitas dependientes de “el Cabezo, y Ladrillal, y Vega de Coria”, todas ellas auspiciadas por los frailes del santo desierto de Las Batuecas. “Y de esta disposicion”, agregaba el presbítero, “tan Catolica, y acomodada al bien de los Fieles, han querido algunos introducir Alarbes, y Nuevo Mundo” (González de Manuel 1693: 9-9r). No mencionaba, sin embargo, la muy antigua parroquia de Pino, ya en el concejo de Lo Franqueado, partido judicial de la villa de Granadilla, pues, como sabe Barroso Gutiérrez (1985: 43), el bachiller solo escribió sobre Las Hurdes pecheras de La Alberca. A las tareas sacerdotales promovidas por el episcopado cauriense, habría que añadir, como ya apuntábamos, el trabajo de campo de sus obispos. Juan Porras y Atienza se significó auspiciando la fábrica de nuevas iglesias y ermitas al tiempo que dirigía la construcción de caminos y puentes que vendrían a mejorar la precaria red de comunicaciones de Las Hurdes barrocas y que, aún en 1953, cuando José María Butler (1953: 12) pronunciaba su conferencia ante lo más granado de la Falange cacereña, seguían sosteniendo el tráfico de camiones de gran tonelaje⁸³.

No podemos culminar este repaso a las estrategias catequéticas que se pusieron en práctica en el territorio legendario de Las Hurdes y Las Batuecas sin recordar, por último, las sufridas misiones populares organizadas por la Compañía de Jesús. Otra misión de muy distinto sesgo imaginó el bachiller González de Manuel (1693: 41r) cuando sugirió la posibilidad de que los habitantes de aquellas remotas alquerías hubieran llegado a escuchar alguno de los sermones que San Vicente Ferrer, “Angel del Apocalypsi” y “Apostol de Valencia, y Gloria, y Honra de nuestra España”, pronunciara durante su estancia en la Salamanca de 1412. Más allá de especulaciones, lo que sí es cierto es que aquellas tierras, ya nunca más dejadas de la mano de Dios, se convirtieron en un auténtico teatro de operaciones donde, por espacio de más de cinco siglos, la Iglesia desplegó no pocas de sus instituciones. Butler, de hecho, llegó a vincular las últimas reforestaciones del monte hurdano, ya a mediados del siglo XX, con la fundación del convento de Nuestra Señora de Los Ángeles, atribuida a San Francisco de Asís, patrón de los ingenieros de Montes y “uno de los primeros que fundamentó la repoblación en las Hurdes”.

83 Eugenio Escobar Prieto (1904a, 1904b, 1905a) traza una semblanza casi hagiográfica del célebre prelado, “Apóstol de las Hurdes y Padre de los pobres” (1904a: 30), en una serie de artículos para la revista *Las Hurdes*. El propio Escobar Prieto fue depositario, a su vez, de uno de estos retratos laudatorios, firmado por el sacerdote salmantino y promotor de la publicación José Polo Benito (1906b).

No solo revelaba, con tal asociación, las raíces cristianas de un Jardín que tratamos de perfilar en su cajón de significados correspondiente, sino que, además, aseguraba que los frailes habían enseñado a los hurdanos “la manera de cultivar sus huertos” (Butler 1953: 12).

Tras esta ojeada al titánico esfuerzo de la Iglesia por hacer retroceder y civilizar el Desierto hurdano-batueco, no puede extrañarnos que madame de Genlis diera un paso más y subvirtiera el tópico de Las Hurdes como habitación de paganos y demonios, transformando sus Battuécas, tuteladas y gobernadas por los monjes de un innombrado convento cercano, en centro irradiador de la fe cristiana. Tierra de asilo político y religioso para el marqués de Palmène y su hijo, Las Batuecas de Genlis se oponen a las seculares propuestas de descolonización de la comarca de un modo que las vincula, en cambio, con el cariz acogedor inscrito en la misma inauguración de aquel rincón del oeste peninsular como lugar de Destierro. Casi un siglo después, Eugenio Escobar Prieto se expresaría en términos muy parecidos en las páginas de *Las Hurdes* (un medio muy distinto, si no del todo contrario, de la obra de la condesa): “Durante muchos años, hasta que se crearon las Parroquias de dicho territorio, los jurdanos no oyeron palabra mas autorizada é ilustrada, ni tuvieron otros maestros, ni médicos, ni consejeros mas que á los frailes”. Fueron ellos quienes, a su juicio, “les enseñaron con la doctrina cristiana los deberes sociales, desarraigaron la superstición é ignorancia, les asistieron con cariño y gratuitamente en sus dolencias, y en no pocas ocasiones fueron su amparo contra los atropellos de los poderosos” (Escobar Prieto 1907: 104). Pero, a pesar de la retórica redentora que recorre el eje que une el *Memorial* del padre Moles con el último número de *Las Hurdes*, promovida por el obispado de Plasencia, lo cierto es que, para los cronistas de lo sagrado, los hurdanos eran solo objetos, depositarios de una larga experiencia evangelizadora, de una intervención exterior, en suma, cuyos agentes y protagonistas eran los religiosos. Estos auténticos sujetos de la Historia a menudo se vieron obligados a vencer “sus repugnancias”, como se dice del padre Abarizqueta en una epístola⁸⁴ citada por Cecilio Gómez Rodeles (1882: 24), pues “no había mortificación igual

84 Impresa en Salamanca en 1729 y firmada por Alonso de Cifuentes, la *Carta del Padre Rector del Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca a los Padres Rectores de la Provincia de Castilla, en la muerte del Padre Juan de Abarizqueta, insigne Operario del mismo Colegio* puede consultarse en la Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela.

a la viveza de su genio, como la de confesar un batueco, por su pronunciación tarda”. Con todo, tan vasto corpus catequético permite al lector, si no conocer, al menos vislumbrar la vida cotidiana de unos pobres campesinos sumidos en la intrahistoria cuando, por espacio de varios siglos, no existieron para ningún otro tipo de documento que no fueran los textos legislativos y penales albercanos.

En esa tensión entre lo sagrado y lo profano ubicó Francisco Nieva *El rayo colgado y peste de loco amor*. La escribió en una fecha clave, 1975, pero no pudo verla estrenada hasta 1980. Hasta casi diez años después, en 1989, no se publicó aquella sátira de la España negra enclavada en el convento batueco, en este caso, habitado por unas extrañas monjas y un niño, entre ángel y demonio, que le sirven al dramaturgo para oponer la irracionalidad mística a la civilización exterior encarnada en el recién llegado, el malherido ingeniero Sabadeo. Un carnavalesco aquelarre donde el premio Príncipe de Asturias de las Letras de 1992 hace converger el esperpento hispánico con una amalgama de influencias que van del surrealismo al teatro dialéctico y del absurdo. En 2013, La Cantera Producciones reestrenaba la obra y seguiría representándola hasta 2015, momento en que obtuvo cinco nominaciones a los Premios Max de las Artes Escénicas.

2.3.1.3. *Descolonización*

Toda ciudad (donde vale decir: toda población humana) aspira a devenir en Desierto. “Este será desde entonces, para aquélla, grado cero (pero simultáneamente: *destino*); origen (y también: final, catástrofe); génesis (y apocalipsis correspondiente)” (R. de la Flor 1992: 7). En efecto, frente a la ancestral obstinación de los hurdanos en domeñar un paraje hostil a toda habitación y subsistencia, no faltaron, desde la misma llegada de la Iglesia, propuestas que clamaban por descolonizar la comarca y reducirla al Desierto. O, lo que es lo mismo, convertir Las Hurdes en otras Batuecas, despobladas, al menos, desde la Edad de Bronce. En un auto datado en 1737, momento que Juan García Pérez (1994: 84) entiende vinculado a un plan iniciado ya en 1734, el obispo de Coria Miguel Vicente Cebrián formulaba su deseo de reagrupar a todos los *batuecos* en los pueblos con parroquia y desalojar el resto de la región: “sobre todo lo cual debo representar a V. S. I. que el asunto de mi pretensión es puramente espiritual en desempeño de mi cargo pastoral sin que se mezcle conveniencia, utilidad, ni interés alguno temporal

de la dignidad Episcopal”. Con el fin de informar al duque de Alba de las transformaciones que habían de acometerse en aquellas tierras de su propiedad, Cebrián se había hecho acompañar del fiscal de la Audiencia Episcopal y de un notario que reconocieran el mal estado de los caminos y de los ríos y arroyos que obstaculizaban la labor de los religiosos, así como “las costumbres y rudeza de aquellas gentes”⁸⁵. Una de sus propuestas más audaces consistía en invertir doce mil ducados en la fábrica de las nuevas casas que habrían de circundar las parroquias, una intervención exterior que, de haberse llevado a cabo, sin duda habría generado un impacto decisivo en la configuración de la arquitectura tradicional de la comarca, convertida hoy en una de sus señas de identidad más reconocibles⁸⁶.

Un año después, Alonso del Espíritu Santo respondía a un cuestionario en el que el fiscal episcopal solicitaba su opinión sobre tales asuntos. En otro papel del mismo legajo del que forma parte el auto citado, el prior del convento de San José expresaba su conformidad con la intención del obispo de demoler “todas las casas de las alquerías sin que quede una de ellas”, quemar las haciendas de las mismas e impedir “plantar y cultivar aquella tierra”. Solo presenciar la vida de “brutos” (o, como dijera el propio Cebrián, de “fieras”) que “en una corta choza” llevaban juntos “hombres, mujeres, niños y animales” hubiera bastado “para que aun volver los ojos a sus haciendas se les prohibiera a aquellos moradores, como lo hizo Dios con Loth y su familia”. Con todo, fray Alonso del Espíritu Santo se permitía recordar las inmensas dificultades de una empresa que ya proyectara Juan Porras y Atienza durante la última década del siglo XVII. En vista de que solo disponía de dos parroquias a las que trasladar a sus batuecos, dispersos alrededor de cerca de cincuenta alquerías, el entonces prelado de Coria había resuelto solicitar al Papa una bula para dedicar parte de las rentas de la mitra a fundar cuatro más y sostener a sus respectivos sacerdotes. Más de un siglo después, el erudito Vicente Barrantes llegaría a precisar estos datos, ofreciendo una versión diferente de alguno de ellos. De acuerdo con sus pesquisas, las iglesias de Las Mestas y Casares de Hurdes,

85 *Autos hechos en el Consejo a instancias del Obispo de Coria sobre que los habitantes de las alquerías de Las Batuecas pasen a vivir a las alquerías donde se hallan fundadas iglesias parroquiales*, Archivo Histórico Nacional, Consejos 4056.

86 En uno de sus libros sobre Las Hurdes, José Pablo Blanco Carrasco (2008: 97-104) refiere los detalles del proyecto de monseñor Cebrián así como los de otros aspectos concernientes a su mitrado (pensamos, por ejemplo, en su intransigente aplicación del cobro de diezmos a los hurdanos).

aludidas por Tomás González de Manuel, eran solo “ayudas de parroquia” dependientes de la albercana, por lo que, mediante bula del 12 de enero de 1692, Inocencio XII había concedido a Porrás la potestad de “segregar de la Alberca y Pino-franqueado, únicas parroquias que existían”, las nuevas parroquias de “Cambroncino, Vegas de Coria y Martinebrón” (tres frente a las cuatro apuntadas por el prior del santo desierto). Investidos de un indudable racionalismo geoadministrativo, los esfuerzos del prelado barroco por reubicar a sus feligreses formaban parte de un plan de ordenación territorial más amplio⁸⁷. Además de valiosas infraestructuras como el puente sobre el río Batuecas, “el de Riomalo entre Mestas y Vegas de Coria” o “el que facilita el paso del río Jurdes, entre Vegas de Coria y Pino-franqueado”, Porrás y Atienza había mandado construir un palacio y un hospital en la cercana villa de Lagunilla, residencia de verano de la curia cauriense enclavada entre la Sierra de Francia, la Sierra de Béjar y la Transierra de Granadilla. Los obispos de la diócesis se habían acostumbrado a despachar desde allí “los negocios jurdanos” (Barrantes 1893: 70-71). Sin embargo, concluía fray Alonso de la Madre de Dios, “no pudo este celoso prelado poner en ejecución su intento, o porque acabó la vida o porque, y es lo más cierto, halló las mismas dificultades de repugnancia en dichos habitantes que el que ahora vive”.

En efecto, por más que Porrás y Cebrián coincidieran en percibir aquellos valles como un Desierto que había que descolonizar parcialmente para volver a reordenarlo, su visión se desintegró contra la resistencia de sus habitantes. Mientras se urdía su fracaso, sin embargo, el mítico Bárbaro batueco se había transfigurado, a cambio, en un sujeto político olvidado por la Administración estatal, abandonado y sometido a las leyes feudales de La Alberca. En tiempos del segundo mitrado, el discurso décimo del *Teatro* de Feijoo trataría de reducir la leyenda de Las Batuecas, pero también la de otros *topoi* (en sus dos acepciones: local e imaginaria) como la Atlántida o la isla de San Borondón, al redil de lo posible, lo histórico y lo geográfico, dimensiones a las que pretendía despojar de todo vestigio fantástico. En este sentido, condenaba la función social de tales utopías (y, por tanto, de algún modo, contradecía también los intentos de reconfigurar el territo-

87 Podemos rastrear un precedente de esta intervención espacial en las palabras del abate batueco cuando explica que, gracias a las limosnas aportadas por sus hermanos carmelitas descalzos y varios caballeros, se había podido construir la iglesia de Las Mestas ya en 1604, fecha que adelanta en medio siglo la que había sugerido González de Manuel en el capítulo IX de su relación, “De la iglesia de los Casares, Mestas, y ermitas”.

rio hurdano imbuidos del pensamiento barroco o pre-ilustrado, pero siempre utópico). Para el monje benedictino, fábulas como la de Las Batuecas y el resto de países imaginarios entretejían, en palabras de R. de la Flor (1999a: 107), “utopías regresivas”: “viejos artefactos culturales, presididos por el error y la ignorancia”, que “no hacen avanzar el espíritu humano; no contienen sueños proyectivos; ni modelos de experimentación, que en ese su tiempo pudieran primero ser ensayados sobre el papel, para luego pasarlos a la realidad”. En última instancia, el texto de Feijoo puede leerse también como una crítica al atraso de los estudios geográficos en España, que, subyugados por el mito, en el caso de Las Hurdes y Las Batuecas no se verían resarcidos hasta la comparecencia de las *Memorias* de Eugenio Larruga, aparecidas en 1795, cuando el siglo ya agonizaba.

Superada casi la primera mitad de la centuria siguiente, la visión de la comarca como un Desierto ante el que la Historia y la Geografía se habían detenido, ante cuyas fronteras se interrumpía toda posibilidad de civilización, obtenía nuevo impulso gracias, y quizá paradójicamente, a la abrumadora repercusión del *Diccionario geográfico-estadístico-histórico* de Pascual Madoz. “Este pais casi desconocido en el resto de la nacion”, aseguraba la entrada dedicada a “Hurdes”, “forma un verdadero paréntesis, no solo en la materialidad de su posicion, respecto á los pueblos que le rodean, sino tambien en las ideas, en las costumbres, en la religion y hasta en el progreso de la especie humana”. Un auténtico *paréntesis*, enfatizamos, una tierra baldía hostil a su mismo conocimiento: “Lo poco que de él se ha escrito está lleno de inexactitudes y de faltas”. La durísima sección sobre las “Costumbres y alimentos” de la zona terminaba con una llamada a la intervención de las autoridades, al tiempo que la fortuna del *Diccionario* abría las puertas del Infierno hurdano y Madoz se convertía en su cancerbero: “¿Y vivirá siempre este pais sumido en tanta miseria y entregado á su estúpida ignorancia? ¿Jamás gobierno alguno dirigirá una mirada de atencion á esta raza desgraciada?” Finalmente, “¿ni el interés particular, ni el espíritu de asociacion, querrá tampoco servir de medio para que desaparezca de nuestro suelo ese borron de la civilizacion española?” (Madoz 1847: 361-363). Desde entonces, la imagen poliédrica del Desierto hurdano quedaría vinculada a otra, si cabe, más potente: la del Bárbaro hurdano como mal salvaje.

Las descripciones de Madoz no tardarían en ser refrendadas por las investigaciones de la medicina positivista. En los albores del siglo XX, Crotontilo, pseudónimo de

José González Castro, durante tres años médico rural de la vecina Abadía, exponía las causas que, a su juicio, habían hecho degenerar a los naturales de Las Hurdes hasta convertirlos en miembros de una raza inferior (un diagnóstico que ampliaremos a propósito del 2.4.2. “Bárbaro hurdano”). En el seno del tímido debate animado por el regionalismo regeneracionista afín a la *Revista Extremadura* y tras un aterrador cuadro de aquel “país de la leyenda que muchos creen imaginario”, Crotontilo (1901: 514) llegaba a la conclusión de que la cuestión de Las Jurdes no tenía “más que una solución”, concierne al Gobierno: “*despoblar por completo tan mísero país*”. En otro artículo de 1903, volvía sobre la misma idea, que debía ponerse en práctica recurriendo al ejército si fuera necesario, pero matizando que se refería a “las sombrías alquerías del interior”, “allá en los desiertos ingratos del brezo y la jara, donde la vegetación se muere por falta de tierra y agua, bajo un sol africano que hace saltar fragmentos de pizarra”. Aquellos brazos improductivos debían emplearse en “los fértiles campos de nuestra hermosa Extremadura”. De las altas “alquerías jurdanas, que no quede piedra sobre piedra”, ya que “Las Jurdes no serán nunca otra cosa que un territorio baldío incapaz de sustentar al hombre civilizado”. “Ahí va la idea”, se congratulaba, finalmente, Crotontilo, “tómela la prensa, discútase” (1903: 376-377). Pero los periódicos (esta vez ya, eso sí, estatales) no recogerían el guante hasta que la expedición de Alfonso XIII contribuyera a erigir la hasta entonces cuestión regional de Las Hurdes en todo un problema nacional.

Acuciado por la polémica y la inestabilidad política que había suscitado su gestión de la batalla de Annual en 1921, el soberano Borbón se convertiría en el primer jefe de Estado que visitaba la comarca (la convivencia en el imaginario nacional de los valles altoextremeños con los del norte de Marruecos, pero también con la catástrofe, se afianzó en aquellos días y, como comprobaremos en 2.4.3. “Espejo”, no de manera desinteresada). El 20 de junio de 1922, coincidiendo casi con el aniversario del Desastre, el rey llegaba a Casar de Palomero. Tres días después, abandonaba Las Mestas en dirección al golpe de Estado del general Miguel Primo de Rivera, que, apenas transcurrido un año, habría de instaurar una dictadura o Directorio Militar tolerado por la monarquía. Pero, antes, la llegada del rey a la provincia de Cáceres aún tendría que obtener una amplísima repercusión en la prensa de la época. Con fecha del 17 de junio, en medio ya de la vorágine mediática que precedió a la excursión real, el diario nocturno *La Acción*

ofrecía a primera página “La solución inmediata” al problema de Las Hurdes, del que venía hablándose desde “antiguo”: “higienistas, sociólogos y periodistas, aplicando al viejo tema sus comentarios, suelen indignarse públicamente y con cierta periodicidad ante la incuria del Estado, que tolera en su propio territorio un anacronismo social, cuyo espectáculo recuerda vivamente la sociedad humana de los tiempos prehistóricos”. El fracaso de la ciencia empezaba a fundirse con el interés que el tema acabaría despertando en la incipiente sociedad de la información y el espectáculo: “notables estudios, artículos meritísimos, Memorias concienzudas” veían la luz sobre Las Hurdes mientras el “problema” pasaba a “la categoría de tópico literario y de muletilla política” al servicio de la oposición del Gobierno de turno. La redacción, no obstante, denunciaba la “notoria hipérbole” asociada a “la gravedad del problema” y a “su trascendencia como síntoma de nuestra incapacidad colonizadora”. El caso hurdano, afirmaba el rotativo, no era único en Europa (como mostraría, apenas una década después, el mapa de la miseria que encabezaba la *Tierra sin pan* de Luis Buñuel): “Las naciones más poderosas y aun las más cultas tienen motivos sobrados para sentirse tan avergonzados como nosotros por lacras sociales que empañan el esplendor de la civilización en el seno de las respectivas metrópolis”. La solución inmediata gestada por *La Acción* pasaba por “incorporar a la vida civilizada y detener el proceso degenerativo de aquellas tribus estacionarias”, aún “desligadas y extrañas al más rudimentario concepto de la ciudadanía”. El fracaso del Estado, incapaz de penetrar en aquellos pocos “centenares de acres”, funcionaba como un Espejo de la falta de cohesión de la pretendida nación española, que no había logrado inculcar en aquellos “desdichados compatriotas nuestros” el “vínculo nacional que a todos nos une”. El error de diagnóstico más generalizado consideraba a “los hurdetanos como fauna vinculada a perpetuidad en aquella abrupta comarca”, pero, a juicio de la redacción, el “problema” era “más sencillo”. Bastaba “con arrancar de Las Hurdes a sus habitantes y transplantarlos -todos juntos, si así lo prefieren- a lugares más hospitalarios”. A pesar de la dureza de sus palabras, el tono del diario, como comprobaremos a continuación, aún distaba del que enarbolaban pocos días después los continuadores de su propuesta. Las viviendas de los hurdanos, “más que cabañas, son guaridas, cubiles, agujeros de topos”. Sus propietarios “no tendrían razón para llorar un paraíso perdido” (“La solución inmediata...” 1922: 1). Al contrario, el debate mediático en torno de la

cuestión de Las Hurdes (nótese que ocuparía las primeras páginas de los periódicos nacionales) y de su posible solución, que pasaba por su civilización o su descolonización definitiva, hizo que el tópico del Desierto, y con él el del Bárbaro hurdano, “oprobio y estigma de la raza” española, descendiera de forma vertiginosa a las entrañas del Infierno.

El mismo día que Alfonso XIII partía hacia aquellas “soledades sin ¡vegetación!”, un anónimo Duque de G. (1922a: 6), resignado por no poder formar parte de la comitiva de periodistas autorizados a acompañar al rey en un viaje no menos peligroso, a su juicio, que uno por Marruecos, se preguntaba a sí mismo en las páginas, de nuevo, de *La Acción*: “¿Qué opino del problema de Las Hurdes? Pues sencillamente, que la única dificultad se encuentra en un exceso de literatura de todos los estilos: científica, técnica y meramente de amenidad”. Sostenía que los hurdanos, “especialmente los de Las Hurdes Altas, no comen más que vegetales”. No conocían la carne, ni las cárceles, ni la Guardia Civil, pues apenas cometían crímenes (como si vivieran en una especie de Edad de Oro parcial y regresada). “¿Y les vamos a civilizar nosotros, miembros de una sociedad que sale a crimen por minuto y que no podría existir sin la coacción que representa la Benemérita?”. Bromas aparte, para el Duque de G. no había “más que un problema de humanidad. Salvar a unos infelices que se han venido a vivir a unos picachos inhospitalarios, pobres, sin belleza, sin fertilidad y sin medios de comunicación”. Pero su propósito no se lograría “trayéndoles medios de civilización, sino transportándolos a ellos -un millar de familias- a un medio civilizado, ya que detrás no dejan cosa alguna: ni hacienda, ni ajuares, ni hogar, ni cariños...”. Para reconstruir y regenerar tanto “la naturaleza” como “las gentes” de aquel “absurdo”, no bastarían los entre ochenta y cien millones de pesetas que se venían barajando con cargo a las arcas del Estado. “Por cada duro” que se sembrara en Las Hurdes solo nacería “un céntimo”. Pero sería también “cretino”.

Solo un día después, el Duque de G. (1922b: 1) sentaba las bases de su plan en otro artículo, de título tan elocuente como “Para los hurdanos, todo; para Las Hurdes, nada”, firmado, y esto es importante, en Pinofranqueado. Desde la primera página de *La Acción*, abogaba “amorosamente” por el desahucio de los hurdanos como si se tratara de una obra de caridad, de solidaridad internacional, comparada con la campaña civilizado-

ria en el protectorado español de Marruecos, o de ayuda a los refugiados. Por una actuación orientada siempre a reparar “ese baldón, ese crimen de lesa humanidad” perpetrado contra “hermanos nuestros que se mueren de hambre, de suciedad, de degeneración física y espiritual”. Pero resultaba imposible redimir aquellos valles, más pobres, más inhospitalarios, más improductivos que los del Rif, solo mediante un trabajo que dignificara a los hurdanos mientras explotaban sus propios recursos naturales. Aquellas Hurdes eran, para el Duque de G., un “camelo”: “Aquí no hay nada. Ni minas que explotar, ni aguas que aprovechar, ni terrenos que cultivar, ni bosques que conservar. Aquí no puede apreciarse otra cosa que el desatino de empeñarse en vivir donde la vida es imposible”. Lo demás era “literatura pintoresca”. La descolonización liquidaría también, al fin, la leyenda, pese a que “Las Hurdes, como tema literario, ha constituido un gran bien. Ha inspirado páginas notabilísimas, nobles pensamientos, descripciones admirables, poesías encantadoras”.

Al final de su contradictorio éxtasis humanístico, el anónimo periodista llegaría a afirmar que “unos cuantos versos de Gabriel y Galán justificarían por sí solos la existencia de Las Hurdes” y que “sin Las Hurdes abandonadas no habiéramos saboreado muchos bellos capítulos”. Pero el Desierto, volviendo al tema que nos ocupa, también se resiste a la utopía: “Si ahora, por arte de magia, aparecieran Las Hurdes, con estupor del conde de Romilla”, diputado a las Cortes por la zona, “cruzadas en todas direcciones por ferrocarriles, carreteras y caminos vecinales, con puentes sobre los riachuelos y con casas en las alquerías urbanizadas, Las Hurdes seguirían siendo tan pobres” como en el momento en que escribía el Duque. El progreso claudica ante el Desierto, donde no hay materias primas y todo trabajo es estéril: Las Hurdes Bajas quizá sí eran “susceptibles de mejora”, pero las Altas, “Las Hurdes verdad, Las Hurdes de El Ladrillar”, por ejemplo, “¡ésas no tienen redención posible!”. Aquella era una “tierra ingrata” plagada de “rocas, pedruscos, montañas, sin un valle aprovechable, desfiladeros, precipicios, pizarrales, donde es igualmente raquítica la vida animal y vegetal”. Una cosa es la sensibilidad, concluía el Duque de G. con claridad meridiana, y otra la economía: “El problema de Las Hurdes se resuelve así: mejorar los pueblos de Las Hurdes donde ya hay vida, porque ha sido posible que la hubiera. Desalojar los restantes, que son precisamente los más míseros, los que hacen gemir las prensas, porque en ello será totalmente inútil lo

que se gaste”.

Coincidiendo con la última etapa de la visita de Alfonso XIII, *La Acción* publicaba una carta en la que Emilio Crespo (1922: 1), periodista “algo conocedor de aquella región, cerca de la cual” había nacido, saludaba la firmeza con que el Duque de G. había identificado y compartido el remedio a “un gravísimo problema nacional, vergonzoso y trágico”. Acogidos los hurdanos como exiliados o asilados, asimilados al resto de la nación, “aquellos peñascos” podían permanecer como estaban, “incluso con sus cubiles y sus incipiencias de civilización para quien quiera estudiarlos, poetizar y recrearse en ellos”. Hasta tal punto la “idea feliz” del Duque había cundido “rápidamente”, ganando “la voluntad del país”, que “todos los periódicos sensatos” se mostraban “conformes”, realizando con ello “una obra patriótica”. [Figura 38: Viñeta cómica sobre la “miseria” de los hurdanos en la portada de *La Acción*, 23 de junio de 1922].

También el 23 de junio aparecía en *ABC* un artículo que se mostraba a favor de la intervención estatal en el territorio si no fuera por el estado de quiebra de la Hacienda española. La colonización de la comarca, y todavía se hablaba de ella “como si hubiésemos descubierto unas nuevas Indias”, no debía convertirse, a juicio del rotativo, en una “obra de caridad” o de “misericordia”. Aquellos “riscos hurdetanos”, no más que un “macizo de pizarras estériles” donde moraban en “situación casi troglodítica” algunos millares de españoles, no proporcionaban a la nación, del mismo modo que “otros lugares míseros que hay en España”, “ni soldados ni obreros”, a diferencia de las “regiones ricas y populosas donde se trabaja afanosamente, donde los campos son vergeles, donde los hombres no se resignan á vivir como parásitos pegados a la roca que no puede producir para sustentarlos”. La imagen del Erial hurdano quedaba así ligada a la de una Tierra sin pan cuya improductividad habría de contagiar a sus mismos habitantes, aquellos empobrecidos campesinos que, además de como Bárbaros, por esas fechas empezaban a ser percibidos también como vagos. Un caso patológico, por añadidura, para el que la redacción del diario *ABC* no encontraba otra medicina que la esterilización y la eugenesia (“La colonización de las Hurdes...” 1922: 11).

Pero, a pesar del eco obtenido por el anónimo Duque de G., la amplia repercusión de su propuesta no se debió solo a la eficacia de su pluma. El mismo 20 de junio *La Voz* publicaba un diálogo entre Alberto Insúa (1922: 1) y un presunto “amigo” que le

preguntaba por su opinión sobre la cuestión jurdana. “Es bien sencillo”, respondía el peiodista. “Las Jurdes son una comarca inhabitable. Los jurdanos son una raza depauperada e idiotizada porque les ha faltado siempre nutrición. Pues basta impedir que habiten hombres en una comarca inhabitable para que esta clase de hombres cese de existir”. Así, “trasladados a otras tierras donde puedan amasar harina, pastorear ganado y cultivar legumbres, los jurdanos dejarán de ser jurdanos para incorporarse, más o menos pronto, a la masa general de los españoles”. Nótese el juego de palabras: la *harina* como medio para escapar del Desierto y la Tierra sin pan e integrarse a la *masa*. Pero el proyecto de Insúa, “radical” por extremo pero también por su condición espacial, no se quedaba ahí. Abogaba por impedir el enlace de los jurdanos en la emigración y negaba el derecho natural de los mismos, “hombres o mujeres, en manifiesto estado de cretinismo”, a “reproducirse, a sentir la atracción amorosa, a cumplir al acto específico de la vida orgánica”. Autoproclamado adalid del “bien común” y representante de la “opinión o voluntad pública”, se veía en la obligación de hacer apología de la eugenesia, tan antigua como la vieja Esparta: “En definitiva, yo no me opongo a que los jurdanos normales -si los hay- se reproduzcan; pero ha de ser más allá de las Jurdes, y por entronque con otras razas”, pues “para los jurdanos víctimas del enanismo y cretinismo me parece más útil el asilo o el hospicio que el gineceo”. El remedio, parece claro, pasaba por la construcción de algún tipo de heterotopía lejos de “aquella tierra hórrida, inhóspita, homicida, donde se atrofian hasta las cabras”. Insúa, de hecho, se hubiera atrevido “a jurar que sus necesidades afectivas y sus anhelos venústicos son casi inexistentes, o rudimentarios, y que esos jurdanos no se quejarían si se crease para ellos una a modo de cartujahospital, donde cada uno tuviese su celda y su pequeño jardín”. Y, con no poca sorna, concluía: “No sé si usted sabrá que los imbéciles están muy bien condicionados para la vida contemplativa o vegetativa, si halla usted irreverente la primera expresión”. En suma, era “necesario suprimir Las Jurdes. Y para esto, donde la civilización sea imposible, habrá que recurrir al éxodo. Para los jurdanos altos hace falta un Moisés, con un levítico que organice y legisle la vida especial de los desarraigados...”. De este modo, el tópico del Desierto (donde la nueva Israel, la tierra prometida, no era otra que España) invertía una de las leyendas inaugurales de Las Hurdes y Las Batuecas como lugares o, mejor, lugar de Destierro, como país de acogida de refugiados y perseguidos. Si, en al-

gunas versiones míticas, fueron los judíos fugitivos de los Reyes Católicos quienes fundaron asentamientos entre los valles del río Ladrillar y el de Los Ángeles, serían sus descendientes quienes, a principios del siglo XX, habrían podido verse forzados a repetir, pero a la inversa, como frente a un espejo, aquel fabuloso éxodo: pues los hurdanos no habrían de “comunicar sus lacras, sino perderlas al fundirse en la masa nacional”.

Una semana después del viaje de Alfonso XIII, la cuestión hurdana aún seguía generando debate. Con fecha del 29 de junio, aparecía en la primera página de *La Acción* “Un plan del obispo de Coria para redimir Las Hurdes” (1922: 2). El memorial incluía una serie de quince demandas fiscales, económicas y de infraestructuras dirigidas por Pedro Segura Sáez, que llegaría a ser arzobispo de Burgos y Sevilla, al mismo rey, al que había acompañado y guiado en su visita a la comarca. La redacción, sin embargo, suponía “que todo este plan, que aplaudimos y apoyamos, se refiere a Las Hurdes habitables”, ya que el diario mantenía “el criterio de que las inhabitables deben ser desalojadas inmediatamente, criterio compartido desde que lo expuso 'El duque de G.' por la inmensa mayoría de los españoles. Y nos parece que ya se tarda en hacerlo”. A pesar del presunto consenso nacional, al día siguiente Fabián Vidal (1922: 1) aún se sorprendía de la resistencia de los jurdanos a la descolonización de sus valles. “Se aferran a sus riscos, a sus huertecillos, cuya tierra vegetal fué transportada saco a saco y aun cesto a cesto”. Pareciera que no quisieran habitar en la España “normal”, más allá de Casar de Palomeiro. “Ha habido jurdanos que han ido al Ejército, que han emigrado, que han estado en las islas Hawai, en Panamá, en Cuba, en la Patagonia. Y han vuelto sintiendo la nostalgia de su tierra infeliz y de sus casuchas de barro secado al sol y de sus rocas peladas, donde es casi imposible la vida vegetal...” (esta última línea podría componer una buena descripción del Erial, del Baldío hurdano si no fuera porque el tipo de arquitectura tradicional que menciona es más propia de ciertas culturas africanas que de la altoextremeña). De la mano de Unamuno, Vidal solo podía explicarse el apego al terruño de aquellos “jurdanos carpetovetónicos” recurriendo al “instinto de la propiedad, tan fuerte en la naturaleza humana”. Poseyendo su propio “bancalillo”, su “casuca” y “hasta el mísero asnillo que fuera su medio de transporte”, el jurdano “saboreaba el goce embriagador de la independencia. Y el jornal ganado en países exóticos no le indemnizaba del exilio...”. Vidal se mostraba, sin embargo, a favor de la emigración y la descolonización,

pero exigía una compensación a cambio, “y ésta no puede ser otra que una propiedad mejor que la que dejen, que unas tierras más fértiles que las que cultivan con ansia y pena infinitas, que unas viviendas más sanas, aireadas y propias de personas, que los infectos chamizos donde viven ellos y sus animales domésticos”. Un lugar, en definitiva, “en otra parte de la Extremadura ancha, dilatada y feraz. Mas ¿querrán ellos? Ese es el problema que se plantea. ¿Se resignarán al abandono del huerto y de la cueva?”. “Tal vez”, deducía Vidal, “el problema capital de nuestra patria sea el de la descolonización de las zonas que no deben ser colonizadas”.

Pese a la vehemencia con que intervinieron diarios y periodistas, en cuyas cargadas tintas no es difícil reconocer cierta voluntad de ofender (a distintos destinatarios y con distintos fines), su propuesta de descolonización terminó convirtiéndose en papel mojado. El 27 de junio, *La Época* se hacía eco en su portada de unas declaraciones del rey que había difundido la prensa oficialista: “-Es imposible -ha dicho Don Alfonso mejorar la vida que arrastran las gentes de las Jurdes Altas. Hay que destruir las viviendas y trasladar á sus moradores á otros puntos”. Pero, a pesar del “asentimiento unánime del país”, a pesar del artículo que le dedicó Polo Benito (1922: 1), no titulado “Palabra de Dios” pero sí “Palabra de Rey”, el monarca debió de cambiar de opinión, llevado quizá del autorizado consejo de prohombres como Gregorio Marañón en materia sanitaria y como Segura en los ámbitos material y espiritual, ambos a favor de la intervención estatal. A pesar de que *La Época* proclamara que la “evacuación” era la única forma de rescatar a aquellos “jurdanos montañeses” de la “maldición geográfica” que les envolvía (“El problema de las Jurdes Altas” 1922: 1).

En marzo de 1930, Alfonso XIII regresaba al norte de Cáceres para comprobar en persona los progresos de las obras de modernización emprendidas por el Real Patronato de Las Hurdes, fundado ocho años atrás⁸⁸. La exagerada propaganda que de nuevo mereció su segunda visita fue, precisamente, uno de los detonantes de otro viaje igualmente decisivo: el de Luis Buñuel y su equipo en 1933. Desde la cima del Portillo de la Cruz, filmaron una panorámica de los valles hurdanos que aún evoca al Desierto, al páramo solo poblado por matorrales de monte bajo, premonición de una carestía que el espectador no tardaría en presenciar. [Figura 39: Vista panorámica desde el Portillo de la

88 El artículo de José Pedro Domínguez Domínguez (2007) contiene una documentada valoración de la labor de la institución desde sus inicios, en 1922, hasta su reconversión, en 1931.

Cruz, fotograma de *Las Hurdes. Tierra sin pan* de Luis Buñuel, 1933]. Como si remitiera a la metáfora del paréntesis de Madoz, el documental se cierra con otro plano general de las cumbres altoextremeñas, allí donde la Geografía y la Historia se detenían. La contemplación de la tierra baldía impresiona, y quizá desconcierte, menos por lo que muestra que por lo que no muestra: el arbolado que añoraban los constructores del Jardín batueco y hurdano. Algunos años después del rodaje, de hecho, el director de Calanda contaría que el eterno silencio de Las Hurdes, “único en el mundo”, en realidad no era un “silencio de muerte”, sino de “vida” (Buñuel 1999: 171). En efecto, habría que esperar hasta 1960 para conocer qué pensaban los hurdanos de su propia descolonización: *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferres y Armando López Salinas se convertiría en uno de los primeros textos en que podía oírse la voz de aquellos campesinos. Es por ello que, para terminar, nos gustaría citar la charla entre los autores y dos lugareños de El Gasco sin más intermediarios que el relato del narrador (Ferres y López Salinas 1960: 124):

Una lagartija muy verde está quieta encima de un canto redondo. Armando le tira una piedra y la lagartija huye.

—¿Y si ustedes tuvieran trabajo en otro sitio, no se irían?

—No. No es bueno trabajar pa otros —contesta el pastor.

—Hay quien dice que se debieran destruir las alquerías, que aquí no hay tierra bastante para vivir —dice Armando.

—No, no hay.

—¿Y si les dieran buena tierra, tierra para ustedes? —repite Antonio.

Gil se levanta, se ciñe la correa a la frente y alza la pesada carga de brezo. Con el espinazo doblado mira para los viajeros.

—Si nos dieran buena tierra para nosotros sí que nos iríamos—. Luego añade: —¿Vienen pa abajo?

Contra las expectativas de Gil, lo cierto es que, por aquellas mismas fechas, los hurdanos habían empezado a abandonar su tierra en dirección a la ciudad. Desde 1940 hasta, aproximadamente, la década de los años 80 del siglo XX, emigraron casi siete mil personas, “un 90% de la población” residente en aquella primera fecha (Gurría Gascón y Mora Aliseda 1994: 299). En el marco de la fuerte emigración interior que siguió al

Primer Plan de Desarrollo franquista, durante la década de 1970 este auténtico éxodo llegó a intensificarse. [Figura 40: Mapa de la evolución de la población en Las Hurdes (1900-2014), Celeste García Paredes, 2015]. Es decir, puede afirmarse que el acceso de los hurdanos al mercado laboral del sistema capitalista logró lo que ni la Iglesia ni la monarquía habían conseguido: iniciar el proceso de despoblación de la comarca. Envejecidas demográficamente, lastradas por una tasa de crecimiento negativa, Las Hurdes, en suma, pasaban así de haber constituido un país de Destierro y acogida para sujetos de toda condición a emprender, quizá, su último viaje: una larga travesía hacia el Desierto definitivo⁸⁹.

⁸⁹ Las áreas de Historia moderna y Geografía Humana de la Universidad de Extremadura han aportado valiosos estudios sobre la demografía hurdana. José Pablo Blanco Carrasco (1994 y 2008) ha explorado un amplio período que puede ubicarse entre el Antiguo Régimen y los comienzos del siglo XX. Su detallado y extenso trabajo puede actualizarse con las investigaciones, referidas a casi todo el siglo XX, de los ya citados José Luis Gurría Gascón y Julián Mora Aliseda (1994). Con datos de la primera década del siglo XXI ha elaborado su reciente análisis comparado Celeste García Paredes (2010). Finalmente, esta revisión de las bien documentadas tendencias demográficas de Las Hurdes puede completarse con el estudio de caso de Clara García Moro (1986), concretado en el Casares de Hurdes de los siglos XVII al XX.

2.3.2. DESTIERRO

En cierto modo, podría afirmarse que los dos grandes pilares que sustentan la imagen del Purgatorio hurdano, el del Desierto y el del Destierro, se comportan como las hebras de una cadena de ADN: en ciertos períodos históricos, se acercan y complementan; en otros, se alejan y contradicen. Pero siempre permanecen, indefectiblemente, unidos por un eje invisible. Desde la fundación de sus primeros asentamientos, acaecida en los albores de la Baja Edad Media, el territorio de Las Hurdes ha venido siendo gestionado como un Desierto que había que poblar para, siglos más tarde, tratar sin éxito de descolonizar, pero también, y desde entonces, se convirtió en país de Destierro y acogida de fugitivos. No obstante, esta dualidad no es nueva ni privativa del caso hurdano. En la concepción judeo-cristiana que anima el libro del Génesis, lo salvaje (el Desierto) ya se transfiguró en zona de exilio (el Destierro) para los expulsados del Edén. Perseguidos por el Imperio egipcio, Abraham y Moisés también guiarían al pueblo hacia la tierra baldía para, una vez a salvo, sacarlo de allí en dirección al cumplimiento de su misión mesiánica.

2.3.2.1. *En el principio fueron los godos*

Los primeros desterrados de los que dio noticia la leyenda fueron tres hombres: don Juan de Arce, criado del duque de Alba; Celio, que en realidad no era sino su amada Brianda, travestida; y Mendo de Almendárez, amigo leal del primero. Huyendo de la ira de su señor, pues don Juan y Brianda se habían casado en secreto y sin permiso, se extraviaban entre las ásperas peñas de Las Batuecas. Así arranca la pieza teatral de Lope de Vega. Pero aquellos aislados valles cobijaban a un refugiado mucho más antiguo: el Bárbaro batueco. El debate sobre si esta figura se encontraba sola en el mundo (y, por tanto, sobre su ascendencia) se desencadenará cuando Tirso, una especie de patriarca por sabio, descubra una primitiva y extraña espada. El hallazgo (y la intuición de la otredad) quedará confirmado una vez todos presenciaren el túmulo de un arcaico guerrero armado con una lanza y un escudo adornado por dos leones y dos castillos y el acrónimo T. S. D. R. A punto de ser coronado rey por los batuecos, Celio preguntará a los mismos, reunidos en junta: “Como aueis viuido aquí, / hombres, sin Dios, y sin Ley? / y hablais

Castellano assi?”. A lo que el bárbaro Darinto responde: “Dizen, que fuyendo vn Rey / vino à aportar por aquí: / y que ciertos labradores, / ò soldados de una guerra / se encerraron en la sierra / que miras”. Finalmente, Celio/Brianda no puede más que sentenciar: “Sin duda sois Castellanos / de la perdicion de España, / que huyendo los Africanos / cercados desta montaña, / habitais en estos llanos”. Y así informará a su esposo don Juan cuando los batuecos lo traigan, por fin, a su presencia: “En España, / y en el riñon de Castilla, / encierra aquesta montaña / gente, que en fin descendio / de los fugitiuos Godos, / quando España se perdio” (Vega Carpio 1638: 33-34r).

Al final ya del tercer acto, el duque de Alba y su séquito se topan también con la tumba del guerrero y envían instrucciones a la Universidad de Salamanca para que se descifre el acrónimo del escudo. Lo examinarán “muchos hombres doctos”, pero solo conseguirá revelar su significado “un Coronista muy curioso / en medallas y historias”. Ramiro de Lara lee su hermeneusis: el cadáver pertenecía a un sobrino del rey visigodo Rodrigo que, intentando escapar del acoso de las huestes musulmanas, se ocultó entre aquellas peñas, donde terminó sus días acompañado por los restos de su ejército. “Llamabase este Godo Teodofilo; / y assi dize el escudo en quatro letras: / T. Teodofilo dize, S. sobrino, / la D. y la R. de Rodrigo, y junto / Teodofilo sobrino de Rodrigo” (Vega Carpio 1638: 47). Ante tamañas pruebas, convencido de la noble abolengo de los batuecos, el duque de Alba los guía a todos hacia la Peña de Francia para apadrinarlos ante la pila bautismal, aceptarlos como vasallos y reintegrarlos al servicio de la Corona de Castilla y Aragón.

Antes de que la comedia de Lope se imprimiera, el tópico de la ascendencia goda de los batuecos ya se encontraba registrado en la Historia de Alonso Sánchez, desde donde parece probable que pasara a la edición parisina, a cargo de Michel-Antoine Baudrand, del *Lexicon geographicum* de Philippus Ferrarius, aparecido ya en 1670. Allí se decía: “Batueci, populi Hispania, vulgò los Batuecos, in regno Legionensi, in montanis, inter Cauriam & Salamanticam; sùntque reliquia Gothorum popul. & inventi fuerunt ultimo seculo à Duce Albano, testibus Mariana & aliis” (Ferrarius y Baudrand Parisinus 1670: 108). Apenas cuatro años más tarde, el motivo goda se repetía, esta vez ya en francés, en el *Grand dictionnaire historique* de Louis Moréri y, tras su inusitada fama, en el diccionario del propio Baudrand (1682: 150). Despuntando ya el siglo XVIII, apa-

recería aún en el de Charles Maty (1701: 155), donde también se informa al lector de que Las Batuecas habían permanecido “inconnu jusqu'au dernier siecle”, y en el de Thomas Corneille (1708: 304). La genealogía hurdana continuó encontrando su lugar, no obstante, en las sucesivas ediciones que a lo largo del siglo conocieron aquellos vademecos. A principios del siguiente, la condesa de Genlis agregaría que, además de “une petite colonie de Goths fuyant la tyrannie des Maures”, los fugitivos antepasados también podrían provenir de “une peuplade d'anciens Cantabres” (Genlis 1817: 29). De vuelta a España, mientras los epígonos de Lope refundían y representaban sus versiones del Nuevo Mundo de Las Batuecas, autores de la talla de Feijoo, intentando refutar los tópicos asociados a la fábula, contribuían, en cambio, a difundirlos en círculos más académicos. Fray Juan de San Joaquín, el ermitaño del desierto de San José citado por el corresponsal de Antonio Ponz, llegaría a vincular la etimología de Las Batuecas con la batalla que los visigodos de Cáparra habrían presentado al ejército musulmán en las estribaciones de aquellos valles, “confirmándolo el hallarse en aquel sitio frenos, herraduras, huesos humanos” (Ponz 1784: 218).

Si Lope de Vega había encuadrado los orígenes del Bárbaro batueco en el ciclo épico de *la pérdida de España*, desplazándolo hasta las estribaciones de la Peña de Francia, con ciertos historiadores del siglo XIX, continuadores de la senda marcada por Ponz, el linaje godo de los hurdanos adquiriría carta de verdad histórica. En *Las Jurdes y sus leyendas*, la conferencia que leyó ante la Sociedad Geográfica de Madrid la noche del primero de julio de 1890, Vicente Barrantes consideraba verosímil que, “emboscándose en la Peña de Francia con propósito de caer al valle de las Batuecas”, los secretos esposos de la pieza de Lope “saliesen, perdida la senda que no hemos de llamar camino, á alguno de los valles de las Jurdes, quizás á aquel donde veredas de jabalíes facilitaron en el siglo XIII á San Francisco de Asís camino para Portugal”. Por el concejo de Lo Franqueado, pues, “bastante conocido á las gentes de la casa ducal”, creía el historiador que “debieron de extraviarse los fugitivos” (Barrantes 1893: 27-28). De este modo, sostenía, adquiriría “cierta realidad lo que habíamos creído ficción poética de que los jurdanos pudieran ser godos fugitivos de los árabes, mezclados probablemente después y corrompidos con estos, á quienes los cristianos de la reconquista obligaran á rebautizarse en la duda de que fueran cristianos”. La celebración del sacramento colectivo habría te-

nido lugar en las aguas del Jurdán (que es como Barrantes llamaba al río Hurdano), de cuya etimología, además, hacía derivar el nombre de la comarca. Para demostrarlo, aportaba pruebas de que, durante la Edad Media y hasta muy avanzado el Renacimiento, “se llamaba jurdano todo lo que recibía un nuevo bautismo”. El bibliófilo extremeño daría un paso más al referirse al hallazgo en el siglo XII de la imagen de Nuestra Señora de Los Ángeles (de la que tomaría su nombre el monasterio franciscano próximo a la alquería de Ovejuela), “sin duda, como tantas otras, escondida allí por los godos cuando huían á las montañas” (47-48). “¿Será inverosímil hipótesis”, se preguntaba Barrantes, “la que atribuya á aquel padre del yermo”, el cardenal Paterna, “ó á los frailes del convento de los Ángeles, la duda de que los serranos estuviesen bautizados y su anabaptismo en la fuente?”. Es más, añadía, “¿será temerario pensar que por eso llamaron Jurda al nacimiento del río Jurdán o Jordán , y por ir acudiendo todos allí á la ceremonia de la rebautización?” (49-50).

A lo largo de una “Nota final” que agregó a su conferencia en 1893, Barrantes se apoyaría en otros historiadores que corroboraban su hipótesis de que Las Jurdes habían sido fundadas por los visigodos. Eduardo Saavedra, por citar un solo ejemplo, especulaba con la posibilidad de que el rey Rodrigo, “después de la rendición de Mérida, donde tal vez se hallara”, viniera “á encastillarse con sus fieles en las intrincadas revueltas de la sierra de Francia” (Saavedra 1892: 98). Desde allí, ya según el propio Barrantes, habría intentado presentar batalla al ejército del general Musa ibn Nusair frente a Segoyuela de los Conejos, cerca de Tamames (Salamanca), donde el monarca habría perdido la vida. Pero la anterior no habría sido más que el desenlace de una tragedia aún mayor, ocurrida “á la puerta de las Jurdes”, con la pequeña aldea de Valdelamatanza al fondo, también en la provincia de Salamanca. La hipótesis final del historiador extremeño sostenía que los primeros pobladores de Las Jurdes fueron los contendientes y, en especial, los damnificados de ambos encuentros, cuyas embestidas debieron de “producir una desbandada que desparramase por las sierras próximas verdaderos montones de gente, que caería a los hondos valles como peñas despedidas por un volcán”. Con esta pintura decimonónica de la desolación; la violencia y la catástrofe (y, en definitiva, la pérdida) quedaban así vinculadas a la inauguración de aquel territorio mítico como país de acogida de infortunados desplazados: “no es difícil comprender así que vencidos y vencido-

res en montón, embriagados por el miedo unos, por la sed de sangre otros, se despeñan por aquellas sierras inextricables, donde extraviados, hambrientos, ocultos en la espesura como lobos, quizás continuando en los primeros días”, proseguía Barrantes, “la lucha y el exterminio, acabarían las necesidades de la vida por unirlos con el lazo común de la desgracia. El miedo, la miseria, la incultura, y el tiempo, sobre todo, completarían la obra de la guerra, haciéndoles olvidar su propio origen” (Barrantes 1893: 91-93). Prueba irrefutable de la verdad de sus argumentos, añadía por último, era su coincidencia con la toponimia y las tradiciones locales que sobre el tema habían sobrevivido hasta entonces. Casi un siglo después, Barroso Gutiérrez seguía afirmando que, “si no hubiese sido por la invasión de hospicianos” (conocidos en la zona como “pilus”) sucedida a partir de la segunda mitad del siglo XIX, al menos en Las Jurdes Altas “perduraría una raza de las que se han venido catalogando tradicionalmente como de tipo indoeuropeo o céltico, caracterizada por la albioculia y los cabellos rubios” (1983b: 14).

2.3.2.2. *Las Jurdes o la Tierra prometida*

Inspirado en los nacionalismos catalán y vasco (tan reaccionarios en sus orígenes), durante el último cuarto del siglo XIX empezaría a tomar forma en Extremadura un regionalismo tardorromántico, costumbrista y antiilustrado. Uno de los objetivos de los eruditos extremeños, formados en la tradición cristiana más ortodoxa y promotores de lo castizo como expresión de lo autóctono, consistió en divulgar los valores literarios del saber popular, presentándolos como antecedentes directos de la literatura culta. En este contexto, se propusieron dotar de un código estable a todo un ciclo de narraciones folclóricas sobre el modo en que los judíos habrían llegado a asentarse al pie de las lomas hurdanas. El relato regionalista logró *inventar*, en palabras de Marciano de Hervás, *una tradición* hebraica “impostada que tiene muy poco que ver con el pasado histórico y cultural de Las Hurdes”⁹⁰. El debate parlamentario sobre la cuestión judía y la libertad de culto que, a lo largo de todo el siglo, enfrentó a “liberales” e “integristas católicos”

90 A lo largo de su artículo, Hervás sigue muy de cerca *The Invention of Tradition*, el libro de Eric Hobsbawm y Terence Ranger, en cuya introducción el historiador británico define las tradiciones inventadas como un conglomerado de prácticas rituales y simbólicas gobernadas por una serie de reglas aceptadas y destinadas a inculcar un conjunto de valores y normas de conducta a través de la repetición y el establecimiento de una continuidad con el pasado. Si bien cabe distinguir entre el concepto de tradición y los de costumbre (*custom*) y convención (*convention*), en rigor, y de acuerdo con el autor, todas las tradiciones serían inventadas (Hobsbawm 1992: 9).

servió de fondo a las obras de Romualdo Martín Santibáñez y Vicente Barrantes, quienes formaron parte de las filas del “bando reaccionario” (Hervás 2003: 520-521).

En una breve monografía dada a las prensas en 1870, el notario de Casar de Palomero fundía los mitemas del deicidio y el judío errante con la crónica del apedreamiento de la Santa Cruz sita en el Puerto del Gamo, supuestamente perpetrado por la comunidad hebrea del Casar en 1488. Aquella “pequeña y pintoresca villa”, explicaba Martín Santibáñez, “mucho antes de la invasion de los Arabes, fué habitada por dos razas de diferentes creencias religiosas”. Los visigodos cristianos ocupaban la parte alta de la población, mientras la baja era habitada por la minoría judía, “la cual espatriada por todo el universo despues de la maldicion eterna de su Nacion, hija del horrendo crimen cometido en el Gólgota con el unigénito de Dios, Nuestro Señor Jesucristo, buscó asilo y habitacion en otras naciones” (Martín Santibáñez 1870: 8). A pesar de que Hervás alegue que se trata de un suceso “no documentado por las fuentes de archivo” (2003: 524), el notario hurdano llegó a precisar incluso la hora del sacrilegio, ocurrido el Viernes Santo de 8 a 9 de la mañana (Martín Santibáñez 1870: 9). Él mismo, sin embargo, reconocía “la falta de una verdadera relacion de los hechos”, por lo que, para ello, había debido recurrir a “la constante tradicion”, a “una Historia mal combinada y escrita en estilo gongorino por Fray Antonio de San Luis en 1604” y a “los antiquisimos, rotos y mal conservados cuadros” de la iglesia del pueblo, donde, pintados “menos de 50 años despues del acontecimiento”, se muestran “los hechos tal cual en si fueron” (5). Más adelante, Martín Santibáñez también acudiría a las Ordenanzas de Casar de Palomero, cuya primera y segunda disposiciones obligaban a los judíos a permanecer en sus casas con puertas y ventanas cerradas, so pena de lapidación, mientras los cristianos celebraban sus oficios religiosos, especialmente en Jueves y Viernes Santos (12). De hecho, es por una transgresión de esta norma por lo que los cristianos habrían afrentado a la minoría hebrea, la cual, como represalia, habría profanado a su vez la cruz a las afueras del pueblo.

Pese a que, tras sus pesquisas sobre la Historia hurdana, Hervás insistía en que no ha encontrado ningún documento o, siquiera, una sola referencia que “avale la presencia de una comunidad, familia o persona, judía o conversa, en la comarca” (2003: 522), Martín Santibáñez fue un paso más allá al integrar la fábula de los israelitas hurdanos en

la estructura de la leyenda de Las Hurdes y Las Batuecas. En 1876, se imprimía “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura”, obra, en opinión de Hervás, “literaria, que no histórica”. A lo largo de sus páginas, “en un alarde no exento de fantasía, el autor casareño se inventa” que muchos de los judeorromanos traídos a Emerita Augusta por el emperador Vespasiano se trasladaron a territorio hurdano a finales del siglo IV (Hervás 2003: 522 y 526). El número de estos colonos, fundadores de la región, se vería incrementado con el correr de los siglos y, en especial, por efecto del decreto de expulsión dictado por los Reyes Católicos en 1492: perseguidos por la Inquisición, los hijos de Abraham solo habrían encontrado refugio a la sombra de aquellas estrechas peñas. De este modo, Martín Santibáñez convertía a los judíos en los primeros pobladores del Desierto hurdano, motivo que fundiría con el del Destierro a partir de una fecha en la que Lope de Vega también daba noticias de otros pioneros: los godos batuecos. Fiados de la palabra del notario hurdano, su amigo Vicente Barrantes (1890) y, a través de él, el médico y expedicionario francés D. J. B. Bide (1892) también incorporarían el elemento judío a sus respectivas crónicas. Por su parte, Vicente Paredes y Guillén (1886: 54) lo había integrado ya en la mitología folclórica extremeña vinculando algunos topónimos hurdanos con ciertas etimologías hebreas. Siguiendo el camino marcado, autores recientes como el novelista Juan Antonio Pérez Mateos (1972: 27) llegarían a sostener que los pioneros judeohurdanos habían llamado Jordán al río que regaba sus nuevos asentamientos en recuerdo del Jordán palestino. El nombre, del que a su vez procedería el topónimo de la comarca, había aparecido previamente en el croquis que abre *Las Jurdes, ó lo que estas fueron, lo que son, y lo que pueden ser*, el manuscrito que Martín Santibáñez concluyó en 1866 (véase la figura 11).

Fue el propio Barrantes (1893: 12) quien recomendó al autor que, de cara a su publicación diez años después, cambiara el título de su opúsculo por el de *Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura*, “por ir al hilo de la gente, dando á la obra son misterioso y melodramático para que fuera más leída”. Lo que ambos autores no habían previsto, quizá, era que la nueva denominación venía a actualizar la imagen de Las Hurdes como Nuevo Mundo. Antes que en los trabajos de los eruditos citados, sin embargo, el río Jordán había comparecido en otra obra sin vinculación explícita con la hipótesis judaica: el *Mapa de la provincia de Extremadura* realizado por Tomás López en

1798 (véase la figura 6).

Además de en las páginas alumbradas por el notario de Casar de Palomero, la calumnia del apedreo también obtuvo eco en el refranero local. Mientras Antonio Rodríguez-Moñino (1965) recogía la expresión “ser más malo que los judíos del Casar”, Simón Guadalajara Solera (1984: 129) encontraba una versión comparada a lomos de una especie de coplilla: “Paletos los de Ahigal / Guijarreños los de Guijo, / los zorros los de Mohedas, / y judíos los del Casar”. En manos de la literatura popular, en definitiva, los casareños pasaron de haber sido afrentados por sus convecinos judíos y quizá imaginarios a ser todos ellos judaicos. En algunos romances documentados por Barroso Gutiérrez (2001: 11 y ss.) en varias alquerías hurdanas, de hecho, la estigmatizada figura del judío es sustituida por la del moro o el gitano renegado, que ofrecen a la mayoría cristiana una imagen antagónica contra la que reafirmar su identidad colectiva y estrechar sus lazos comunitarios.

Del Camino Morisco, auténtica columna vertebral del país que acabaría dando nombre a todo un concejo, decía Barrantes que había sido “abierto sin duda por los vencedores para perseguir á los vencidos” (1893: 86). Dando por buena la versión de los hechos que ofrecía Martín Santibáñez en *Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura*, al propio Maurice Legendre le parecía verosímil que, tras el hostigamiento sufrido en Casar de Palomero, “et, plus tard, lors de l'expulsion, des juifs se réfugièrent aux Jurdes, toutes proches, mais où aucune autorité en pouvait les poursuivre” (1927: 395). En la charla que dio a los estudiantes de cine de la Universidad de Columbia en 1940, antes del pase de *Tierra sin pan*, Luis Buñuel decía creer que los primeros pobladores de Las Hurdes se instalaron en aquellos valles a comienzos del siglo XVI. “Eran judíos fugitivos de la persecución ordenada contra ellos por los Reyes Católicos, que buscaban refugio en aquel país perdido. Se incrementó más tarde la población con algunos *out law* también huyendo del rigor de la justicia” (1999: 169). Aunque sin citar pasajes concretos, a continuación Buñuel pasaba a alabar la magna obra de Legendre, otra prueba de que los tópicos sobre la región que el cineasta contribuyó a difundir (con su cine o con sus palabras) fueron consecuencia de la indiscutible influencia que la investigación del hispanista francés ejerció sobre él. Su conferencia neoyorquina supuso, en este caso, la comparecencia del mitema judeohurdano en los Estados Unidos. Tanto es

así que, en su reseña del documental publicada en 1973, el cubano Víctor Casaus (1973: 140) aún daba crédito (por supuesto, sin conocer la fuente) a la fábula de Martín Santibáñez. Casi una década después, el mismo Buñuel seguía afirmando en sus memorias que Las Hurdes habían sido colonizadas “por bandidos y judíos que huían de la Inquisición” (1982: 136). El tópico de la fundación de la comarca como consecuencia de los más variados Destierros sobreviviría, al menos, hasta los albores del siglo XXI, cuando Román Gubern le añadiría un puntito marxiano, viendo en Las Hurdes el “refugio de judíos fugitivos” y, paulatinamente, “de bandidos y desclasados” (2003: 9).

El hecho de que la Diputación de Cáceres reimprimiera en 1988 y 2007 la *Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*, el libelo antijudío⁹¹ de Martín Santibáñez prologado para la ocasión por Juan Antonio Pérez Mateos, puede arrojar una idea de la continuidad del regionalismo católico en las instituciones extremeñas actuales (pues no han hecho lo propio con el resto de textos del notario). Desde Salamanca, al otro lado de la frontera hurdano-batueca, Miguel Ramos Romero escribía en su guía turística, no exenta de errores e imprecisiones allí donde no sigue tan de cerca la Historia cultural de R. de la Flor, que “en la fragosidad de estos montes se refugiaron fugitivos godos, familias árabes empujadas por la Reconquista, judíos y moriscos expulsados y, de forma continua, gentes de todas las condiciones perseguidas por la justicia o con necesidad perentoria de poner tierra de por medio”. Habría que esperar hasta 1923 para que la Guardia Civil instalara sus cuarteles en la comarca: “una de las razones de su venida fue controlar el frecuente trasiego de perseguidos por la justicia, que se refugiaban a salvo en Las Hurdes” (Ramos Romero 1995: 118). Pero, como a veces sucede, leyenda e Historia pueden llegar a converger: de un modo u otro, el motivo del Destierro está inscrito en el origen de los primeros asentamientos en tierra hurdana. Como vimos en 2.1. “De Las Batuecas a Las Hurdes”, junto a las majadas de pastores construidas para abastecer a los ejércitos de la Transierra leonesa, frontera y tierra de nadie, germen del Purgatorio hurdano, se fueron estableciendo ladrones de ganado que eligieron aquellas fragosas peñas para esconderse de quienes les habían contratado.

91 A lo largo de su ensayo, Marciano de Hervás rechaza el uso del “término *antisemitismo*, acuñado hacia 1879, por considerarlo inexacto desde el punto de vista semántico, anacronismo que deriva de la clasificación lingüística de las lenguas semitas realizada en la anterior centuria” (2003: 521).

2.3.2.3. *Ideal y esfinge: estar en Las Batuecas*

“Du mot”, escribe Daniel-Henri Pageaux, “passons à des effets possibles du mot, à sa fortune culturelle”. Un trayecto, un proceso de mitificación, en el que la literatura es solo otra forma de decir el mundo. En el que se limita a ejercer, pues, una mediación simbólica entre la palabra y “la longue durée” de la Historia de las ideas (Pageaux 2002: 78-79). Cabe presumir que, tras su primera comparecencia documentada en la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán, la pieza teatral de Lope habría actuado como principal mediador (como una suerte de potente acelerador mítico) entre la figura del Bárbaro batueco y su asentamiento definitivo en el imaginario popular, punto de llegada de este viaje. Alrededor de un siglo después, en la penúltima página de la *Verdadera relación* se cuenta el caso –o el “chiste”, a ojos de Feijoo (1773: 269)– de un “Religioso Grave” que, al menos una década antes de que se publicara el opúsculo, había llegado a La Alberca pidiendo noticias sobre los hijos o los nietos del Bárbaro batueco. A su vuelta del convento de San José y ante los intentos del bachiller por hacerle partícipe de los pormenores de la contraleyenda, el clérigo le detuvo, diciendo: “bien informado vengo de lo que son, que los Batuecos hemos sido los que avemos creído tal cosa”. A lo que, atreviéndose incluso con la autoironía, González de Manuel añadía: “digo esto à los que lo leyeren, para que no sean bobos, que basta que lo seamos los Batuecos: no nos quierâ sacar de la possession, y fama en que nos han tenido” (González de Manuel 1693: 44r-45). Así, mientras el abuelo del Bárbaro hurdano se inscribía en la imaginación barroca como paradigma del simple y el crédulo, su tierra natal pasaba a convertirse, por efecto de su legendario aislamiento, en un lugar fuera del mundo. Fernando R. de la Flor (1999a: 116) cita un *Romance a la torre de la Catedral de Salamanca, sobre no se acabar; y dar la enhorabuena de lo fabricado*, en cuyos versos, fechados en 1733, ya se adivina una imagen de Las Batuecas como territorio opuesto a la ciudad y la civilización:

De cuantos te van a ver
de ninguno te recatas
y fija como el reloj
a cualquier hora que vayan
no dirán que en Las Batuecas

has nacido, ni en las malvas,
que estás en lugar a donde
se oyen muchas campanas.

A finales del siglo XVIII, el valle se había convertido ya en el Espejo del atraso nacional en el que se miraban los reformistas y en la sinécdoque de todo aquello contra lo que luchaban. Con fecha del 7 de mayo de 1795, en el *Semanario Erudito y Curioso de Salamanca* se decía: “Como si estuviéramos en Las Batuecas, y no en un pueblo donde de todo se lee, donde circulan libros y periódicos, donde los artesanos critican, las jóvenes son sabidillas, y las viejas charlan y no acaban” (AA. VV. 1795: 127). El tópico del batueco como habitante de un lugar de Destierro intelectual terminaría por alcanzar las páginas de la prensa madrileña, en concreto, las de la revista satírica *El Pobrecito Hablador*, firmadas por el bachiller don Juan Pérez de Munguía, heterónimo de Mariano José de Larra. Al precoz periodista, sin embargo, Las Batuecas solo le interesaban como escenario metafórico de la España irracional, de ahí que, aun después de las precisiones topográficas de Eugenio Larruga, siguiera ubicando sus pensamientos en las mismas en vez de en Las Hurdes. Durante un período que coincide con el final de la Década Ominosa, el que va de agosto de 1832 a marzo de 1833, *El Pobrecito Hablador* (pseudónimo, a su vez, de Munguía) publicaría, sin cadencia fija, los catorce números de su revista. A lo largo de sus páginas, llevado de cierta incontinencia verbal, daría rienda suelta al “costumbrismo crítico” más mordaz. “En un régimen absolutista o totalitario” como el de Fernando VII, la sátira social y política no tenía más remedio que hacerse “total”, que volverse sinécdoque, sin resquicio alguno, del conjunto del sistema (Escobar Arroñis 2005). Desde su retiro de Las Batuecas, *El Pobrecito Hablador* se preguntaba si en España no se leía porque no se escribía o no se escribía porque no se leía y reflexionaba, casi siempre en prosa pero también, en ocasiones, en verso, sobre temas como el estado del teatro de la época (y el modo de resucitarlo), sobre casarse pronto y mal o sobre el carnaval y las máscaras de la sociedad. En el número once de la revista, enderezaría sus dardos contra el “Vuelva usted mañana”, el célebre mantra pronunciado por los empleados públicos de la administración borbónica. Antes, en el número tres, aparecido en septiembre de 1832, *El Pobrecito Hablador* había dirigido una carta a un tal Andrés amigo suyo en la que se definía como “batueco, y natural por consiguiente de este inculto país,

cuya rusticidad pasa por proverbio de boca en boca, de region en region”, tan lejos “de toda persona dotada de chispa de razon con quien poder dilucidar y ventilar las cuestiones que á mi embotado entendimiento se le ofrecen y le embarazan” (Pérez de Munguía 1832a: 3). Ya desde esta primera profesión de *batuecidad*, el Bárbaro de Munguía se investía de ese carácter cómico con que previamente lo habían dotado Lope o el propio Tomás González con su relato (o broma) del religioso grave. “Este incultísimo pais de las Batuecas, en que tuvimos la dicha de nacer, donde tenemos la gloria de vivir, y en el cual tendremos la paciencia de morir” (24), se convertía, de este modo, en parodia en miniatura de todo un país y todo un siglo.

En noviembre de 1832 se daba a las prensas la “Carta segunda escrita á Andrés por el mismo bachiller” transcrita en el sexto cuaderno. “Te dige”, recordaba El Pobrecito Hablador a su destinatario, “que no se leía ni se escribía. ¿Cuál será tu asombro y tu placer cuando te pruebe que tampoco se habla?” (Pérez de Munguía 1832b: 3-4). Un tópico, el del silencio del valle batueco, que resonaría hasta en la conferencia neoyorquina de Buñuel. Allí, el director de Calanda diría “del país que nos ocupa” que “no tiene folclore”. De hecho, durante su estancia en la comarca el equipo de rodaje no habría oído “una sola canción”⁹² (Buñuel 1999: 171). “¿Puede haber nada mas hermoso ni mas pacífico que un pais en que no se habla?”, continuaba preguntándose, exactamente un siglo antes de la filmación del documental, el pseudónimo del bachiller Munguía. “Ciertamente que no”, se contestaba, “y por lo menos nada puede haber mas silencioso. Aqui nada se habla, nada se dice, nada se oye”. Y ello por miedo de los “esp...”, de los “sop...”, de los que tergiversaban y vendían las palabras de los batuecos, quienes, vestidos a la manera del resto de la nación, embozados en sus capas, desconfiaban hasta de padres y hermanos (Pérez de Munguía 1832b: 4-5). Un mes y cuatro números después, *El Pobrecito Hablador* publicaba, por fin, la “Carta de Andrés Niporesas al Bachiller”. Cargando las tintas en la ironía de la parodia de la precaria civilización hispánica, su amigo le respondía: “Mucho me agrada cuanto me dices acerca de las Batuecas; son efectivamente muchas las ventajas que llevan á otros países”. Y, antes de pasar a otros temas, le instaba a que no dejara de usar su idílica tierra de jubilación como cuadro

92 El director de *Tierra sin pan* tomó el motivo del silencio y la ausencia de folclore en Las Hurdes del segundo episodio del reportaje que José Luis Arcelu (1929b: 9) firmó en la revista *Estampa* con motivo del anuncio de la segunda visita de Alfonso XIII a la zona.

satírico (unas veces por contraste, otras por hipérbole) de los vicios, las costumbres y la falta de instrucción de los españoles: “te aconsejo que no borres todavía las Batuecas de tu mapa” (Pérez de Munguía 1832c: 7). En marzo de 1833, con todo, aparecía el número trece de la serie, en el que, tras la “Conclusión” de El Pobrecito Hablador, Andrés le espetaba, al final ya de su segunda epístola: “lo que debes hacer es callar”. Es más, “haz lo que todos”. “Déjate”, añadía, “de habladorías, que te han de costar la vida, ó la lengua” y “escribe solo de aquí en adelante cartas simples y serias de familia, como esta, donde cuenten hechos, sin reflexiones, comentarios ni moralejas”, donde “nadie pueda encontrar una palabra maliciosa, ni un reproche que echarte en cara, sino la sencilla relacion de las cosas que natural y diariamente en las Batuecas acontecen”. O, mejor todavía, concluía, “ni aun eso escribas” (Pérez de Munguía 1833a: 18).

Pero este proyecto de costumbrismo feble y acrítico, más respetuoso con la libertad de prensa coaccionada por el Gobierno de Fernando VII, quedaría interrumpido por la muerte de El Pobrecito Hablador. Aquel mismo mes de marzo se publicaría el “número 14 y último” de su revista. Por boca de su escribiente, finalmente, el bachiller llegaría incluso a abjurar de su apropiación de la figura del Bárbaro: “A propósito de batuecos, declaro que los batuecos no son tales batuecos por mas que lo parezcan: me arrepiento de habérselo llamado, siendo esta una de las primeras cosas de que me retracto, y agradeciéndoles sin embargo la bondad con que han llevado esta impertinencia mia” (1833b: 12-13). Para entonces, como señala Menéndez Pelayo, “el nombre de los infortunados batuecos” había echado raíces “en el refranero peninsular como un símbolo satírico”. Cabe concluir con el polígrafo santanderino que, “a semejanza de otros mitos análogos, el de las Batuecas comenzó por ser geográfico, pasó a ser mito social (de lo cual ya se ve algún vislumbre en la comedia de Lope) y acabó por disolverse en la forma negativa de la sátira” (Menéndez Pelayo 1968: 146-147). En julio de 1922, la visita de Alfonso XIII a Las Hurdes aún traería a la memoria del periodista gallego Leandro Carre “as famosas cartas escritas dende o inculto país pol-o finxido Batueco, que a pesar dos oitenta anos trascurridos son ainda de actualidade” (Carre 1922: 2).

Con el cambio de siglo, el giro sinecdóquico emprendido por Larra se afianzó. “Haces bien en irte de las Batuecas”, le escribía el pintor Darío de Regoyos a su amigo Zuloaga en una fecha tan simbólica como 1900. “Toda España es una inmensa Batueca

y por eso debemos tomar de ella los tipos, los pueblos, los montes, pero nunca entregar nuestras obras a ser juzgadas por un jurado de batuecos...” (citado en Gómez de Caso Estrada 2008). Todo el reino era ya batueco, sin embargo, desde mucho antes, también cuando en 1862 se publicó *Lágrimas*, subtitulada con elocuencia como *novela de costumbres contemporáneas*. Para el viajero e hispanista francés Antoine de Latour, su autor, Fernán Caballero, era “le premier romancier de l’Espagne contemporaine” y “le George Sand de son pays” (1877: 328). Invirtiendo la operación diseñada por Larra, el principal recurso de su antimoderno cuadro de costumbres consistía en transfigurar al (heterodiegético) lector en un batueco a quien explicar los últimos modismos lingüísticos y sociales, cualquier cosa, en suma, “trop moderne” o “nouvelle”. Y lo hacía, de acuerdo con su amigo Latour, “avec une ironie pleine de finesse et de grâce” (1877: 329).

En el capítulo III de la novela, correspondiente, como si de un diario o crónica se tratara, al mes de diciembre de 1837, el narrador aseguraba vivir “en la dulce ilusión de tener un lector en las Batuecas, al que mentalmente nos dirigiremos mas de una vez; una de ellas es ahora, para decirle que bien puede ser el hombre más instruido y sábio, tener ideas y sentimientos elevados”, que, si no conoce extranjerismos como *confortable*, *coqueta* o *spleen*, “puede estar seguro de que se le condenará por esos ilustrados de tres al cuarto que creen está la cultura en semejantes superficialidades” (Caballero 1862a: 23-24). En un principio, Latour creyó que Caballero, lector afrancesado, se había inspirado en el idilio de madame de Genlis hasta que, más tarde, se informó del extendido uso proverbial del territorio imaginario de Las Batuecas, “aussi familière aujourd’hui aux compatriotes de Sancho qu’à l’époque où écrivait Cervantes” (1877: 329). El narrador de *Lágrimas*, no obstante, retomaba el espíritu pedagógico de la condesa, haciéndolo recaer sobre los hombros del Bárbaro batueco –“lector de las Batuecas, habrás notado que hemos tomado mucha confianza contigo, lo cual es porque nos eres simpático, y nos interesamos por tí, y queremos instruirte” (Caballero 1862: 117)– y lo situaba en el inocente Destierro altoextremeño previamente bosquejado por Larra –“segun se nos asegura, la imparcialidad que ha desaparecido de por acá, se ha ido á tu pais” (131)–. He aquí un ejemplo del método didáctico de Caballero extraído del capítulo XXIII, sucedido en agosto de 1848: “lector de las Batuecas, mi amigo, por razon natural tú no sabes qué es

fashionable, (que se pronuncia *fachenable*). Consuélate con saber que conocemos á más de cuatro *pseudos* que usan muchísimo esta intrusa voz y no lo saben tampoco” (296).

Deseando saber más de aquella legendaria comarca, pero antes de consultar el diccionario de Madoz que el Gobierno había regalado a todos sus empleados en pago de los salarios atrasados, el insaciable Latour prefirió preguntar directamente a su amiga Cecilia Böhl de Faber y Larrea, la escritora que se ocultaba tras el pseudónimo de Fernán Caballero. Las Batuecas eran, para la autora de *Lágrimas*, su “idéal” y su “sphinx”. Se contaba que eran un Edén, pero ni militares, ni peregrinos ni arrieros habían podido darle pruebas de su existencia. Böhl de Faber creía que solo los pájaros podrían responder sus preguntas, algo a lo que, sin embargo, también se negaban. Si fuera un hombre o, siquiera, si tuviera el coraje necesario, ya se habría lanzado a la búsqueda de Las Batuecas, “comme Christophe Colomb à la découverte de l’Amérique”, pero también, recordemos, como el barbero que, solo unas décadas antes, había acompañado al vendedor de biblias George Borrow camino de Talavera de la Reina (véase el capítulo 2.3.1.1. “Habitación de monstruos y demonios”). A juzgar por la madurez de la expresión “elle a l’air de revenir des Batuécas”, dicha de alguien distraído o ignorante de lo que pasa en el mundo, usada tanto por las clases instruidas como por el pueblo, Böhl de Faber tenía la impresión de que “la parenthèse” que ocultaba aquel enclave había existido siempre. La fuente de su idílica felicidad no podía proceder más que de su legendario aislamiento: ajeno a “les idées révolutionnaires et antireligieuses” que dominaban el siglo, podría haber sido, a ojos de la autora hispanoalemana, una buena residencia de verano, un buen lugar de Destierro estacional y voluntario. En efecto, las palabras de su amiga bastaron para convencer a Latour de que, como él, Cecilia Böhl de Faber “n’avait songé à ouvrir le dictionnaire de Madoz” (Latour 1877: 330-331). Por último, para terminar de ilustrar la extensión del uso proverbial de Las Batuecas, el hispanista refería una anécdota histórica que se contaba en tiempos de ambos. Habiendo prohibido Carlos III los duelos, un oficial del ejército puesto en trance de batirse apeló al amparo real. El monarca lo elogió por respetar el edicto, pero no pudo evitar añadir, en el francés de Latour: “Va, mon brave, tu étais digne de servir aux Batuécas” (1877: 334).

Aquel mismo año de 1862 mereció una segunda edición (al hilo, es de suponer, del éxito de *Lágrimas*) otra novela de costumbres, también firmada por Caballero y titu-

lada *Clemencia*. Diez años antes, la versión original había narrado las aventuras y desventuras de la sobrina de la marquesa de Cortegana (del mismo nombre que la obra), bella, huérfana y, a la postre, malcasada, pero siempre sumisa a su familia. Su reedición incluía una “Carta a mi lector de las Batuecas” en respuesta de la que “una persona de mucho talento y de mucha gracia” había dirigido a la autora desde las páginas de *El Herald* haciéndose pasar por el destinatario de *Lágrimas* (Caballero 1862b: XXXI). En ella, lo saludaba en nombre de todos los batuecos, que quedaban a la espera de sus nuevas producciones. “Cuéntanos en lisa prosa castellana”, le pedían, “lo que realmente sucede en *nuestros* pueblos de España, lo que piensan y hacen *nuestros* paisanos en las diferentes clases de *nuestra* sociedad” (XXXIV). Tras aceptar el encargo, Caballero se despedía de su amigo no sin antes encomendarle a todos sus personajes y, en particular, a don Galo Pando, paradigma del empleado honrado que aparece en *Clemencia*. “Si fuese algún día por tu valle el Ministro de Hacienda”, concluía la novelista, “te ruego que se lo recomiendes, en lo que harás un acto de justicia” (XXXIX).

La fama del valle como país imaginario, en el que acontecían hechos fantásticos y no acostumbrados, debió de crecer de tal forma que Manuel Arenas también lo eligió para situar su zarzuela bufa en un acto. Arreglada del francés por él mismo, con música de Jacques Offenbach, uno de los compositores europeos más populares de la época, e instrumentada por los maestros Rubio y Espino, *En las Batuecas* se estrenó “con extraordinario éxito” en el Teatro Martín de Madrid la noche del veinticinco de septiembre de 1885, según consta en la portada interior de la obra impresa. El argumento de tan disparatada opereta, en la estela de la comedia de magia de Hartzzenbusch, trasladaba al espectador al palacio de Calípedes, “senescal del gran Páparo X, señor de las Batuecas” (Arenas 1885: 8), que cantaba así: “Gran señor soy de los batuecos; / buen país logro dominar: / raza vil, pueblo de muñecos, / á mi voz tienen que temblar” (11). El mal guardado secreto de Balsamina, la esposa del senescal, anunciaba una peripecia en la que acabaría destacando la inversión de roles de género protagonizada por la ruda e indisciplinada Aminta, hija de ambos, y el melifluo Príncipe, el heredero de monseñor Páparo. De un modo que en algunos momentos recuerda al de la Brianda/Celio de Lope, su travestismo les vendría de nacimiento: en el caso de ella, que al fin resulta ser él, por el miedo de una madre ante la inminencia de la guerra; en el caso de él, que al fin resul-

ta ser ella, para evitar los efectos de la ley sálica que regía en aquel “Imperio” (11) donde, como en “martes de carnaval” (30), el universo estaba al revés.

En un texto muy distinto de los anteriores, titulado *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890), Lucas Mallada listaba Las Hurdes y Las Batuecas junto con otras tierras con fama de pobres y aisladas como “las altas parameras de Castilla”, “ciertos lugarcillos de las montañas de Asturias” o “la Babia de León” (Mallada 1969: 166). Pero la relación del ingeniero oscense con la comarca no solo se filtró en la obra cumbre del regeneracionismo peninsular (que, a buen seguro, debió de influir en el movimiento hurdanófilo) y en la *Memoria geológico-minera de la provincia de Cáceres* que había escrito con Justo Egozcue unos quince años antes, sino que siguió prolongándose por vías menos directas. En mayo de 1925, se inauguraba en Huesca un monumento en honor de Mallada esculpido por su paisano Ramón Acín, que menos de una década más tarde produciría la tercera película de Luis Buñuel, *Las Hurdes. Tierra sin pan*.

Con todo, incluso a punto ya de cambiar de siglo, los jurdanos seguían viviendo “fuera del mundo”. Su apego a sus costumbres más tradicionales fue, para Vicente Barrantes (1893: 67), uno de los factores que había permitido los desmanes de las autoridades albercanas en la comarca. En un contexto muy diferente que acabaría desembocando en la guerra civil, Rafael Sánchez Mazas, cofundador de la Falange Española y, a la postre, ministro franquista sin cartera, escribiría en el libro de visitas del convento de San José: “1936. Cuando toda España está en Batuecas y en Batuecas está, otra vez, la verdadera España”. El periodista había sido detenido y trasladado a la Cárcel Modelo en marzo de ese mismo año, pero, gracias al permiso de la directora general de prisiones, pudo salir para conocer a su hija recién nacida. Sánchez Mazas aprovechó la ocasión, sin embargo, para refugiarse en Portugal. Quizá fuera en algún momento de su huida cuando llegara a aquellos parajes que le inspirarían esta transterración, a escala macro, de los rasgos definatorios de ambos territorios: la vida religiosa y contemplativa a cambio de permanecer ajeno a las cosas del mundo. Un ejemplo combinatorio de las dos acepciones, la simbólica y la geográfica, del proverbial nombre del valle. En 1992, continuando la saga de periodistas batuecos iniciada con Larra, Jaime Campmany, que había llegado a dirigir *Arriba*, el periódico oficial de la Falange Española y, más tarde, del régimen franquista, titularía *Cartas batuecas* una recopilación de sus artículos. No en

vano, las dictaduras nacionalistas (y sus agentes) se caracterizan por su apropiación de los símbolos comunes, por el “secuestro de la identidad colectiva” y su falsa asimilación con los valores de la élite que detenta el poder (Guerrero 2008: 149). Manteniendo ese mismo tono combativo, pero desde posiciones ideológicas diferentes, Pedro Gutiérrez Revuelta publicaba en 2005 *Filípicas. Cartas desde Las Batuecas*.

2.3.2.4 Ostracismos I: Antecedentes. El escándalo Albiñana

Al inscribirse en el imaginario público como lugar de Destierro paradigmático, el continuo geosimbólico de Las Hurdes y Las Batuecas lo hizo de dos formas, bifurcándose. Mientras el pueblo incluía el topónimo de las segundas en su repertorio de expresiones, la clase dirigente, como influida por el devenir de la leyenda (y el uso que le había dado Larra), las reconfiguraba como área de confinamiento político. De este modo, es en este punto donde la ficción vuelve a converger con la Historia o, como ya ocurriera a propósito de los primeros asentamientos hurdanos, el mitema del Destierro con la corografía. Tal intersección tendría lugar durante el reinado de Carlos IV, momento en que el monasterio de San José del Monte se inauguraba como penitenciaría, y se intensificaría tras la vuelta al poder de su hijo, Fernando VII. En una carta escrita desde Narbona con fecha del 28 de agosto de 1787 y dirigida a Gaspar Melchor de Jovellanos, Leandro Fernández de Moratín lamentaba el oportunismo y la inconstancia de la clase política, opuestos ambos al bien común de la nación, exclamando: “y ¡me dice usted que habrá una Academia de Ciencias, y un edificio magnífico, y una escogida y numerosa biblioteca! No lo crea usted: el Conde caerá del ministerio, como todos caen, y por consiguiente, el que le sucederá enviará á los académicos á la Cabrera, á las Batuecas ó al Tordon”, mientras “los libros se machacarán de nuevo en el molino de Oruzco para papel de estraza, y el edificio servirá de cuartel de inválidos ó de almacén de aceite” (Fernández de Moratín 1867: 111). De este modo, junto a los habituales y periféricos lugares de Destierro rodeados de mar, Las Batuecas (y, en especial, el convento carmelita) se convertían, merced a su tópico retiro, en una isla peninsular situada en el extremo oeste. Su nueva función se prolongó desde el último tercio del siglo XVIII hasta el primero del XIX y fue a finales de esta época cuando Larra emitiría *desde* ellas su mordaz crítica sinecdóquica. “Con la 're población' de Batuecas por las colonias de deportados y

presos políticos, puede decirse que 'la naturaleza se dispone a imitar al arte' o, en otros términos, que las necesidades políticas del momento prolongan los esquemas de ficción fijados en un remoto inconsciente colectivo” (R. de la Flor 1999a: 135).

De este modo, la hospedería del Santo Desierto no cesó de actuar como prisión para liberales y otros opositores de la monarquía: aristócratas, canónigos y clérigos de cierta jerarquía como el capellán real y deán de la catedral de Murcia, Blas Gregorio de Ostolaza y Ríos, que llegó a estar recluido en el valle en dos ocasiones que, por mandato de Fernando VII, llegaron a extenderse durante casi un año cada una. “Preso estuvo en la Cartuja de Sevilla”, escribiría Benito Pérez Galdós en *Memorias de un cortesano de 1815*, uno de sus episodios nacionales, aparecido en 1875, “y después confinado a las Batuecas, consumiéndose de tristeza” (Pérez Galdós 2015: 38) como consecuencia del decreto de 1814 contra los afrancesados. No parece improbable que el relato de los allí recluidos contribuyera a la nueva difusión que conoce el mito, en especial, más allá de los Pirineos, en consonancia con el gusto romántico pero en detrimento de los desvelos ilustrados por armar una contraleyenda. Una carta, dirigida por el prior Pedro de San Cirilo al intendente de policía de Salamanca y custodiada en el archivo del monasterio, puede darnos una idea de por qué se dejó de usar aquella cárcel natural. Por aquellas fechas (corría el año 1825), la hospedería ya no podía atender la petición de la Corte de albergar a más presos, de tal forma su conducta colisionaba con el sagrado recogimiento del recinto. A estas alturas de la Historia, el convento de Las Batuecas se había transformado en una heterotopía atravesada por múltiples funciones que en ocasiones se complementaban y en ocasiones se anulaban y contradecían.

Pero, como sucedió con la práctica totalidad de los estadios simbólicos que conforman esta Historia espacial, Las Hurdes terminaron heredando la función de Destierro que habían cumplido el valle de Las Batuecas y el Santo Desierto. Existen noticias de que, en una fecha tan temprana como 1849, el político liberal Nicolás Amores Bueno ya estuvo confinado en la comarca, donde conoció al padre de Romualdo Martín Santibáñez (Granjel 2003: 61). Medio siglo después, el 22 de mayo de 1906, el hurdanófilo José Polo Benito se hacía eco en las páginas de *Las Hurdes* de la propuesta de Fernando Cadalso, inspector del Cuerpo de Penales, de convertir la comarca en una colonia agrícola penitenciaria. El consejo penitenciario celebrado el 15 de julio de 1904 había reve-

lado una crisis en el modelo de reclusión derivada de la supresión de los presidios africanos que, a su vez, ponía en evidencia la insuficiencia de las cárceles peninsulares y la cercana caducidad de algunas de ellas. Como única solución parecía imponerse la construcción de centros de “trabajo al aire libre”. Los condenados, dicho sin eufemismos, a trabajos forzados serían enviados a las “zonas despobladas y susceptibles de repoblación en la Península”, contribuyendo así a la “colonización interna” del país (Polo Benito 1906a: 100). De este modo, volvía a emerger la imagen que en ningún momento había dejado de subyacer a la figura del Destierro: aquella a través de la cual la mirada exógena percibía el continuo Hurdes/Batuecas como un Desierto. Cadalso seguía los pasos de Raffaele Garofalo y la nueva criminología italiana cuando recomendaba segregar a los criminales, incapaces de adaptarse a la vida en comunidad por su maldad esencial, alejándolos lo más posible del resto de la sociedad. Este modelo de reclusión y aislamiento mediante el que, por poner el ejemplo más claro, Reino Unido había transformado la isla de Australia en un presidio natural, contaba, sin embargo, con poderosos opositores como Segismundo Moret, a la sazón presidente del Gobierno, y, desde mucho antes, la inspectora y visitadora de cárceles de mujeres Concepción Arenal. El futuro deán de la catedral de Plasencia no podía evitar preguntarse: “¿Es ventajosa material y moralmente la colonización interior de un país realizada por los condenados á penas afflictivas en su grado superior y máximo?” (Polo Benito 1906a: 102). Y apelaba a la Historia para responderse que no, que los delincuentes cuanto más lejos, mejor. Podemos hacernos una idea de cómo hubiera sido (o, con el tiempo, sería) el Destierro de Las Hurdes gracias al relato que hizo Polo Benito del funcionamiento de la plaza de Ceuta, la Australia española, donde el Gobierno practicaba “este sistema con los presos incluídos en el segundo período (*instructivo*), dedicados á los trabajos del servicio público”. Una vez habían adquirido “suficientes méritos para el ingreso en el cuarto período (*de circulación libre*)” mediante “los bonos llamados de 'buena conducta'”, podían “dedicarse á profesiones voluntarias, con la única obligación de trabajar dentro del recinto de la colonia y presentarse cada quince días á 'pasar la revista oficial’”. Para Polo Benito, sin embargo, la colonización interior solo podría “ensayarse con ventaja en las prisiones correccionales, compuestas por lo general de penados por delitos no muy graves, naturales del país, conocedores de la agricultura, y aún no pervertidos ni degenera-

dos” (Polo Benito 1906a: 103). Con todo, ¿no es significativo que se pensara en los valles hurdanos para ocupar el lugar del Destierro africano?

“La República transfirió a uno de los primeros prefascistas españoles –el doctor Albiñana– a las Hurdes y no a Canarias” (Sánchez Parodi 1990: 2), por entonces lugar de ostracismo habitual junto con la isla de Fernando Poo (actual Bioko), en la Guinea Ecuatorial, y Villa Cisneros (actual Dajla), en el Sájara Occidental, ambas antiguas colonias españolas. En efecto, el 23 de mayo de 1932, en el marco del Bienio Reformista de la Segunda República, llegaba a la comarca quizá su más famoso deportado, José María Albiñana Sanz, cofundador del Partido Nacionalista Español. Para aproximarnos al carácter virulento de su ideología (híbrida de tradicionalismo, fascismo y monarquía), resultará útil saber que sus correligionarios se autodenominaron Legionarios de España hasta la muerte de su Jefe Supremo, momento en el que pasaron a llamarse Legionarios de Albiñana (Gil Pecharromán 2013: 210). Algunos días antes, el ministro de la Gobernación, Santiago Casares Quiroga, había hecho valer la Ley de Defensa de la República imponiendo a Albiñana una fuerte multa por exhibir la bandera monárquica en la portada del folleto con los estatutos de su partido. Como resultado de la indecorosa protesta que el líder de los nacionalistas remitió por escrito al ministerio, Casares Quiroga ordenó de inmediato su detención y posterior traslado, previo recurso y con carácter indefinido, a la alquería hurdana de “Martilandrón”, dependiente del municipio de Nuñomoral, según informaba *El Imparcial* (“Albiñana en Las Hurdes” 1932: 2). Periódicos como *La Época*, *La Correspondencia* o *La Libertad* también se hicieron eco de la noticia. Un año después, el propio Albiñana publicaría un libro sobre su experiencia en el Destierro, titulado *Confinado en Las Hurdes*, en cuyo capítulo “Más inquisición” transcribiría la controvertida carta (Albiñana 1933: 23-26). A nadie se le escapaba, sin embargo, que aquel desproporcionado castigo tenía menos que ver con la misma que con sus incendiarias manifestaciones públicas. [Figura 41: Portada de *Confinado en Las Hurdes* del Doctor Albiñana, 1933].

El semanario *Gracia y Justicia*, una revista de sátira política vinculada a la Editorial Católica y al diario monárquico *La Nación*, aprovecharía la repercusión del caso Albiñana para transformar Las Hurdes en una suerte de paródica utopía socialista desde la que lanzar sus dardos contra la República. Ilustrada por algunos de los dibujantes más

populares de la época, el número del 28 de mayo incluía dos caricaturas del médico y político valenciano firmadas por Antonio Orbegozo y por Areuger (pseudónimo de Gerardo Fernández de la Reguera y Aguilera, quien se encargaba, por norma general, de iluminar con una sola imagen a dos tintas la portada y la contraportada). [Figura 42: “Albiñana en Las Hurdes”, viñeta cómica de Orbegozo para el semanario *Gracia y Justicia*, 28 de mayo de 1932. Figura 43: “Delirios de un confinado”, viñeta cómica de Areuger para el semanario *Gracia y Justicia*, 28 de mayo de 1932]. En “Albiñana nos escribe. Desde Las Hurdes” (1932: 12), el artículo que acompañaba a la figura del segundo caricaturista, la redacción del semanario captaba con soltura la magalomanía y la grandilocuencia del Jefe Supremo de los nacionalistas. “Aquí son todos socialistas”, proclamaba, con tono jocosos, un fingido Albiñana, “porque no saben lo que es trabajar. Solo se diferencian de los de ahí en que no comen”. Alojado en un “hotel” en el que se entraba “a gatas”, tildaba a Martilandrán de “pequeño paraíso” y manifestaba su intención de organizar a los hurdanos, “cavernícolas de verdad” (así es como los republicanos llamaban entonces a los monárquicos), para “pedir el Estatuto” de autonomía: “No se puede consentir que un país tan inocente y paradisíaco como éste, dependa de Azaña y sus colaboradores”. Es en estas últimas líneas donde la irreverente utopía de *Gracia y Justicia* se aproximaba más al Idilio de Genlis: “Si los españoles que quieren ser felices siguen mis consejos, se vendrán a Las Hurdes”. Firmaba el “doctor Albiñana, futuro emperador jurdano”.

En el siguiente número, el semanario alertaba, desde Villacebolleta y con carácter de urgencia, de una “Tremenda revolución en Las Hurdes” (1932: 13). Excitados por las nuevas ideas del desterrado (a pesar de que a recibirlo solo “acudieron diez cabras y cuatro chotos”), los trogloditas hurdanos se habían enfrascado en una guerra civil que dividía a los partidarios de “la sumisión regional a los poderes centrales” y los que mantenían que el abolengo del “taparrabos jurdano” era superior a “los calzones de Castilla”. Una vez reconciliados los dos bandos, pasaba a constituirse el Estado Libre y Soberano de Las Hurdes, una República “de parados de todas clases” que pretendían vivir de “gorra”. Por bandera, los hurdanos enarbolarían “una hoja de parra con una estrella solitaria” y por himno nacional, la marcha de la Regadera. Esta histriónica pantomima (en tanto capitaneada por el monárquico Albiñana) del federalismo alentado por los

nacionalismos periféricos desembocaba en la unánime votación de los quince artículos, a cada cual más disparatado, del Estatuto Jurdano, los cuales glosaban las contradicciones, a ojos de las derechas, de la joven democracia española. [Figura 44: “Tremenda revolución en Las Hurdes”, ilustración de Areuger para el semanario *Gracia y Justicia*, 4 de junio de 1932].

El auténtico Albiñana retomaría su esperpéntica revolución en *La República Jurdana* (*Novela románica de estructuración enchufícola*), terminada entre su estancia en Las Hurdes y su regreso a Madrid en 1934. Ilustrada, como el resto de las imágenes interiores, por un jovencísimo Kin (pseudónimo del Joaquín de Alba que en 1966 llegaría a ser nominado al Premio Pulitzer por sus caricaturas para *The Washington Daily News*), la portada del libro ponía en escena a Manuel Azaña, a la sazón presidente del Gobierno, saludando a la manera fascista y rindiendo pleitesía al Jefe Supremo de los nacionalistas, mientras este, caracterizado con bigote hitleriano, descansaba sentado en su trono. Ambos llevaban vestimentas romanas. En lo alto del sitial, podían apreciarse las siglas “S. P. Q. J”, que venían a significar “Senatus Populusque Jurdanus” (Albiñana 1934: 81), y, sobre ellas, en vez de la acostumbrada figura del águila imperial, la efigie de un jabalí (así es como los monárquicos llamaban entonces a los republicanos). Al fondo, un tamboril hurdano. Al principio de las dos obras de Albiñana, de sus memorias de 1933 y su novela de 1934, se anunciaba la próxima aparición de *Marco Antonio de Jurdania. Comedia política en tres actos y mucha prosa*, el sexto libro de su Ciclo revolucionario. En cambio, se conserva una especie de boceto impreso de 166 páginas, sin fecha ni editor, con el subtítulo de *Comedia románica de estructuración enchufícola*, donde personajes como Marco Antonio, Cleopatra o el filósofo Unamocles (¿parodia de Unamuno?) transitan por la senda apuntada en la anterior novela. Como conclusión, ¿pueden leerse estos tres textos (y, en especial, los dos últimos) como el autorretrato psicológico de un ególatra privado de la ciudad y de los lazos sociales que en ella reafirman y alimentaban su autoimagen? [Figura 45: Portada de *La república jurdana* del Doctor Albiñana ilustrada por Kim, 1934].

La despreocupada sátira de *Gracia y Justicia* contrastaba, sin embargo, con “La angustiada situación del doctor Albiñana” (1932: 6). Así se titulaba el telegrama del alcalde de “Martin-Andrán” que *La Época* publicaría, en su edición de la tarde, el 13 de

octubre de 1932. En unos términos que, de ser cierto el retrato que de él hace el médico valenciano, no podrían haber salido de su propia pluma, Antonio Domínguez se dirigía al ministro de Gobernación para hacerle partícipe de que el desterrado a su cargo se encontraba “enfermo de cuidado desde el día 11 del pasado septiembre, habiendo sido reconocido por dos médicos del patronato de las Hurdes”. Según constaba en los informes, se le había diagnosticado “dilatación de estómago con intolerancia alimenticia, neurálgias abdominales y una intensa postración nerviosa, efecto de su prolongada enfermedad”. Desde que en agosto de aquel 1932 el Gobierno prohibiera las visitas al confinado, no habían podido verle ni su familia ni otro médico que se había desplazado desde Ciudad Rodrigo para asistirle. Por todo ello, el alcalde manifestaba “la conveniencia de trasladar al enfermo a sitio donde pueda estar debidamente atendido, pues en este aislamiento se carece de todos los medios de curación”. Esta era, sin embargo, la opinión que el regidor hurdano le merecía a Albiñana: “Ya estoy delante del humilde alcalde analfabeto de Martilandrán. En sus calzones, de mil remiendos, hay una tragedia de hambre y de incultura. Pero esos calzones que trascienden a boñiga, valen, en el régimen democrático, mucho más que mi toga de Doctor” (1933: 41). [**Figura 46:** Retrato de José María Albiñana Sanz y Antonio Domínguez, “alcalde” de Martilandrán, 1932].

A esas alturas, no obstante, hacía mucho que la cabeza del Partido Nacionalista Español no se encontraba en la alquería de Martilandrán. Provenientes los tres de Madrid, dos números de la guardia civil le habían escoltado hasta ella en marzo de aquel año: “ya estamos cerca de Martilandrán”, había señalado uno de los guardias al llegar. “¿En qué lo ha conocido?”, había preguntado Albiñana. “En el olor”. En efecto, “una emanación pestífera, como de cien letrinas desencadenadas, anuncian la proximidad del poblado, que aparece detrás de una revuelta, en la triste ladera de una loma que se pierde en un barranco” (Albiñana 1933: 40). En la “fétida aldea” no había “más viviendas que una por cabeza de vecino y de ganado. En la paupérrima tierra, acosada por todas las hostilidades de la Naturaleza, no hay nada que comer”. El desterrado lamentaba “la rapidez insólita, con caracteres de secuestro”, que le “arrebató” de Madrid, no permitiéndole “adquirir ni un pobre panecillo, ni una manta, ni nada aprovechable en este trance de soledad y de privación. No he sido condenado a confinamiento”, afirmaba. “Se me ha condenado a morir de hambre, en el espanto solitario de una sierra olvidada,

donde nadie puede escuchar mi queja. No la escucharía tampoco, aunque pudiera, porque no me quejo. Las fuerzas impulsoras del quejido las empleo para concentrar mi desprecio”. Pero, habiendo consultado con sus vecinos la forma de proceder (de un modo que en aquel clima encajaba con el asociacionismo revolucionario pero que, entre aquellas peladas lomas, adquiriría un matiz idílico con vetas de concejismo medieval), el “ingenuo alcalde” decretaría lo siguiente: “Señor don José: en vista de que aquí no tenemos otra cosa que comer, cada vecino regalará a usted una arrobita de patatas...” (Albiñana 1933: 43-44).

Resuelta la cuestión de la precaria supervivencia del confinado, aún quedaba solucionar la de su albergue. Pero en “la negra alquería pizarrosa” no había “más que míseros cobertizos, morada infecta de personas, cerdos y cabras, en monstruosa mezcla”. Los piojos podían “cazarse con escopeta, sin afinar mucho la puntería”. El laureado médico apenas pudo “entrar, agachado, en un chozo donde respiraba fatigosamente un mulo escuálido, tendido sobre un montón de helechos y excrementos. La fetidez me obligó a retroceder” (Albiñana 1933: 45). Aquel era el destino que el Gobierno le había preparado al desterrado. Por lo que, no contento con su gesto de magnanimidad anterior, el alcalde de Martilandrán lo había enviado a Nuñomoral, donde podría ser hospedado con más comodidad. Al llegar, y tras despotricar contra sus perseguidores políticos, “inferiores académicos” suyos y “tributarios del montón”, Albiñana no pudo evitar regodearse en su nuevo paradero: “ni siquiera resido en el lugar inmundo a que me arrojó el despecho cobarde de mis verdugos. Estoy en la aldea riente y ventilada de Nuñomoral, ocupando una casita pobre, pero alegrada con mi alegría. Y el día que me dé la gana me marcharé a Madrid, porque estoy aquí ilegalmente” (Albiñana 1933: 50). **[Figura 47: Croquis de las Hurdes dibujado por M. Albiñana Sanz –Geómetra–, 1932].**

A los dos meses de cautiverio, el Jefe Supremo de los nacionalistas presumiría de que ya le habían visitado “*más de dos mil personas*, de todas las latitudes de España”, de entre las que destacaban sus fervorosos legionarios y una nutrida representación de la aristocracia española (Albiñana 1933: 117). Para hacerle más agradable su estancia en aquella “insospechada Palestina extremeña”, sus amigos le habían llevado todo tipo de utensilios, como “un sillón de campaña, perteneciente al marqués de la Romana, cazador de leones en Africa” (88). A buen seguro animado por sus visitantes, el

médico valenciano se había atrevido a pronunciar un mitin ante los segadores afectados por la Ley de Términos Municipales, a los que, congregados frente al ayuntamiento de Nuñomoral, había prometido la monarquía, “lo denantes” (106), que dirían ellos, como antídoto contra sus problemas y las mentiras de la democracia. En la misma línea, a lo largo del capítulo XIV de su libro de memorias haría un llamamiento a la unidad de las derechas en torno de “una falange heroica que cace a la bestia y la haga doblarse en tierra”, enarbolando una “reacción defensiva” contra “la esclavización de España” (111). Un discurso exaltado, una apología de la violencia que anticipaba el clima apropiado para la sangrienta contrarrevolución que tendría lugar en la España de 1936. En palabras de Jordana Mendelson, “Albiñana sets up Las Hurdes as a minitheater for the contest between socialists and nationalists” (1996: 234). De hecho, culpaba a “los farsantes de la masonería”, “instrumento judío” y artífices de una conspiración internacional, de aniquilar al país infiltrándose en todas las instituciones de la República. Para poner en evidencia la corrupción del sistema, había resuelto enviar una carta a la Liga de los Derechos (o, como él los llamaba, “desechos”) del Hombre. Y “como el más destacado de todos esos primates parece que es el señor Unamuno”, presidente de honor de la misma, decidió dirigirse a él. Aunque al principio del billete lo llamaba “respetable señor”, proclamando tener, “sin intención de agravio para nadie”, “el honor de dirigirme a usted”, al final de su discurso no pudo evitar criticar, con su habitual e impertinente ironía, la futilidad de la democracia y de la misma Liga que presidía el polígrafo vasco (él mismo había sido desterrado en Fuerteventura en 1924, bajo una dictadura de Primo de Rivera para la que el político valenciano solo tenía palabras de elogio) (Albiñana 1933: 264-265).

La carta del doctor Albiñana, escrita desde “une région désolée, loin de tous secours et de tous soins”, no obtuvo la respuesta deseada, pero el antisemita Léon Daudet la publicó traducida en *L'Action française*, el diario ultranacionalista del que era director político, en la portada del 16 de enero de 1933. “Il paraît”, escribía el periodista, “que les journaux conservateurs espagnols n'ont pas osé publier cette lettre en entier”. En cambio, los médicos europeos, capitaneados por el también facultativo Daudet, se mostraban convencidos de proseguir la campaña internacional que días atrás habían iniciado en favor del maltratado líder de los nacionalistas españoles: una “protestation professionne-

lle” y humanitaria, ajena, en su opinión, a toda intención política (Daudet 1933a: 1). En “D’Albinana à Marañón”, el artículo que había aparecido, en el mismo rotativo, en la primera columna de la portada del 3 de enero, Daudet se había hecho eco de la enfermedad del médico valenciano, llamando a la solidaridad de sus “confrères” franceses, por supuesto, pero también belgas, alemanes, suizos e italianos. Por el contrario, se había mostrado muy crítico con la indolencia y la insensibilidad de Gregorio Marañón, al que comparaba con un “Ponce Pilate” recién nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de París (Daudet 1933b: 1). El periodista francés retomaría el paralelismo entre los dos médicos, Albiñana y Marañón, en su columna del 25 de enero. “Comme il était facile de le prévoir”, presumía, “le scandale Albinana s’intensifie”, haciendo tambalearse al “gouvernement terroriste de M. Azana”. Y lamentaba, citando a su padre, el novelista Alphonse Daudet, que, si las instituciones no fueran cobardes, la plaza en la Academia española hacía poco ganada por Marañón, “homme de Cour (quelle que soit la Cour, monarchique ou républicaine)”, habría sido, parece evidente, para Albiñana (Daudet 1933c: 1). Al cabo de un mes, sin embargo, la campaña propagandística orquestada por el director político de *L’Action française* parecía dar muestras de agotamiento. Ya en un espacio mucho menor del habitual, Daudet denunciaba que, mientras “la presse parisienne n’a fait jusqu’à présent, pour ainsi dire, aucun écho à l’épouvantable scandale du confinement -SANS JUGEMENT PRÉALABLE- du docteur Albinana à Las Hurdes”, “la presse italienne presque tout entière a reproduit, en première page et sur plusieurs colonnes”, la célebre carta con que el político valenciano había desafiado a Unamuno (Daudet 1933d: 1). [Figura 48: “Hechos y figuras de la actualidad. Pidiendo la libertad del doctor Albiñana” en la página 22 del periódico *Nuevo Mundo*, 17 de febrero de 1933].

A pesar de los esfuerzos internacionales (no en vano, *Confinado en Las Hurdes* está dedicado a Léon Daudet), el ideólogo del Partido Nacionalista Español no abandonaría su Destierro hasta marzo de 1933, tras diez meses de cautiverio. Por aquellas mismas fechas, y de un modo tan simbólico, llegaba a la comarca Luis Buñuel al frente del equipo de rodaje de *Tierra sin pan*. La primavera hurdana de aquel año fue testigo del fugaz cruce de dos miradas antagónicas, pero también, actuando como un tablero donde se libraba una batalla sinecdóquica, de la eterna confrontación entre la Vieja y la Nueva

España que acabaría desembocando en el estallido de la guerra. Mientras una de las fotografías que ilustraban sus memorias registraba a Albiñana agachado, tratando de remojar un pan duro y negro en el agua del río, la cinta del director aragonés pondría en escena a tres niñas comiéndose los mendrugos que habían ablandado previamente en el arroyo que atravesaba la alquería de La Aceitunilla. Del mismo modo, si Martilandrán había sido designado como primer lugar de Destierro del médico valenciano, también constituiría uno de los núcleos en torno de los que se organizarían las imágenes de *Las Hurdes. Tierra sin pan*.

Albiñana volvería a la región durante el verano de 1934. Con el objetivo de cumplir una promesa que había realizado mientras duraba su enfermedad, según desvelaba *La Época*, su primera parada sería el santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia. A su llegada a Nuñomoral, “los jurdanos de quince poblados” lo recibieron “en traje de fiesta”, vitoreándolo y dándole las gracias por su labor en el Parlamento, aunque diputado a Cortes por Burgos, en defensa de sus intereses y contra los de la Ley de Términos Municipales que tanto les afectaba. La jornada festiva se clausuró con un banquete sufragado por el antiguo deportado⁹³ (“El doctor Albiñana en Las Hurdes” 1934: 2). Tras la sublevación militar de 1936, como colofón, el Gobierno volvería a encerrar a su adversario político en la Cárcel Modelo de Madrid. El 23 de agosto de aquel mismo año un batallón de milicianos asaltaba la prisión y fusilaba a numerosos presos, entre los que se encontraban el abogado liberal Melquíades Álvarez, el aviador falangista Julio Ruiz de Alda y el propio José María Albiñana Sanz.

Si hemos de extraer una lectura de los hechos (o de su narración), cabe sugerir que la internacionalización del caso Albiñana no contribuyó a difundir el conocimiento de la Historia o la geografía hurdanas: los artículos de Daudet no muestran ningún interés en hacer imaginar al lector europeo el lugar de Destierro de su colega y correligionario. En las páginas de *L'Action française*, el espacio de Las Hurdes se comportó como

93 En el capítulo V de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx (1974: 453) presentaba al lumpen (en alemán, literalmente, *andrajoso*) como integrado por individuos que, carentes de medios de producción, como la burguesía, y de fuerza de trabajo, como el proletariado, sobrevivían por medio de actividades al margen de la Ley y de la sociedad. Se trataba de trabajadores ocasionales, desclasados, prostitutas, algunos artistas, mendigos y pequeños delincuentes. Incapaz de adquirir conciencia de clase, el lumpemproletariado o subproletariado a menudo fue utilizado por las clases altas para frenar los impulsos revolucionarios de trabajadores y pequeñoburgueses, pues su supervivencia solía depender de la beneficencia y las obras de caridad promovidas por la alta burguesía y la aristocracia.

un mero escenario, un continente vacío en la tradición de la epistemología cartesiana contra la que definiría su concepto de espacialidad social otro francés, el filósofo Henri Lefebvre. Aún así, parece que es, de nuevo, el paso de los Pirineos por parte de cierto tipo de imágenes el que activó los recovecos del imaginario nacional. Es decir, los significados se extendieron desde Las Hurdes al resto del país, pero también viajaron a París y, de ahí, con consecuencias incluso políticas, volvieron a Madrid. El examen del triángulo formado por Albiñana, Marañón y Unamuno (al que podría añadirse un cuarto vértice: Buñuel) revela que las trayectorias de algunos de los prohombres de la época se cruzaron en territorio hurdano, tejiendo una red de relaciones socioespaciales cuyo entramado puede percibirse aún hoy. Tres nombres. Albiñana, hurdano de adopción en contra de su voluntad. Marañón, acompañante de Alfonso XIII en su visita a la región y autor de una memoria sanitaria que le acabaría valiendo la presidencia del Patronato de Las Hurdes. Y Unamuno, excursionista por aquellas alquerías de su jurisdicción como rector de la Universidad de Salamanca. De este modo, aquella tierra se transformó en una isla imaginaria donde se dirimieron algunas de las cuestiones más relevantes de un momento crucial en la Historia del siglo XX español.

2.3.2.5. Ostracismos II: Mariano Ferrer y el padre de Julián Rodríguez

Del 30 de noviembre de 1966 al 20 de mayo de 1967, durante más de seis meses, los trabajadores de la empresa de Laminación de Bandas en Frío de Echevarri (Vizcaya) se declararon en huelga contra la disminución de salarios y el aumento del ritmo de trabajo. De los 960 empleados que trabajaban en la fábrica, más de 800 participaron en la llamada Huelga de Bandas, el conflicto laboral más largo de la dictadura franquista. Como era de esperar, el sistema activó la represión policial y se sucedieron los juicios, las detenciones, los despidos y los destierros. A pesar de que el paro fue coordinado fundamentalmente por el sindicalismo católico, el Gobierno castigó con dureza a figuras destacadas del socialismo vasco como Prudencio Pastor o Eduardo López Albizu (padre del también político Patxi López). Nicolás Redondo fue recluido en Las Mestas con toda su familia, mientras Ramón Rubial, a la postre presidente del PSOE, era enviado por la fuerza a Caminomorisco (es sabido que los socialistas trazaban una estrategia previa frente a los destierros, lo que les permitió mantener el contacto, y la actividad políti-

ca, durante su confinamiento)⁹⁴. Después de que la familia Redondo regresara a Baracaldo, el Gobierno de Franco, que había heredado de la República una práctica que había empezado con la monarquía, envió a otro hombre a aquel Destierro. Se llamaba Mariano Ferrer. Llegó solo, bajo la lluvia, como aquel personaje al final de *La caída de Madrid*, la novela de Rafael Chirbes. Quien así lo describe es Julián Rodríguez en *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás* (2004). El Rojo –así se llamaba “a sí mismo, con ironía” (Rodríguez 2004a: 103)– se apeó del autobús y, después de comer algo en el teleclub del pueblo, “tomó el camino de la Factoría, donde estaba el cuartel” de la Guardia Civil (107): terrible heterotopía enclavada en la prisión natural de Las Hurdes, de la que no se podía escapar. Es la propia geografía la que obligaba al confinado, de un modo tan humillante, a comparecer por sí mismo ante sus carceleros⁹⁵. Allí lo recibió un sargento, “con afabilidad, y también con algo de sorna” (107), y dos números lo condujeron al número cuatro de una calle de *casas baratas*, construidas por el régimen en la parte del pueblo que llaman el Teso. Uno de aquellos dos guardias civiles era el padre del narrador (el padre de Julián Rodríguez también fue guardia civil y también estuvo destinado en Las Mestas).

El exiliado –“habla él mismo”, matiza el narrador, “me ahorraré la ficción todo el tiempo”– pronto se acostumbró a dar largos paseos. “Había pinos, algunos eucaliptos que habían sembrado no hacía mucho, huertos en los bancales...” (Rodríguez 2004a: 107-108). Pero “un día, el Rojo, como todos comenzaron a llamarlo en el pueblo, enfermó”. Lo trasladaron al hospital de Salamanca “en el *dos caballos* del cartero” y allí recibió la visita de su hija Pascale. Poco antes, había anotado en su cuaderno estas palabras de Karl Marx, quizá como consuelo de su Destierro: “Así, ser hombre es más fundamental que ser ciudadano y la vida humana es más fundamental que la vida política”. Los padres del narrador recordaban que “algunos muchachos del pueblo, que más tarde irían a estudiar a Navarra gracias a la intermediación de los carmelitas del convento de

94 Puede encontrarse información detallada sobre los casos de Redondo y Rubial en el libro de Manuela Aroca (2013).

95 El *poder* puede ejercer su dominación de dos formas principales: ya mediante el *control físico* y coercitivo del cuerpo de los otros, como acostumbran a hacer el ejército o la policía, ya mediante el *control mental*: manipular la mente de los demás, a través de, por poner un solo ejemplo, los *mass media*, es una forma de controlar sus actos (Van Dijk 2004: 9-11). En este sentido, cabría sugerir que el aislamiento del escarpado espacio hurdano infligía sobre los allí confinados una confusa mezcla de control físico y mental que les llevaba a aceptar su destino, renunciando a la huida.

Las Batuecas” –como ya hiciera la madre de quien relata la historia– “o que querían trabajar en el extranjero, comenzaron a estudiar francés con el Rojo. Las clases las pagaban los frailes. Porque los padres no podían enviarle con sus hijos más que algunas verduras; o unos litros de aceite mal refinado; o tocino curado”. En aquella reliquia del Idilio hurdano, basado en el intercambio de productos y trabajo, apenas los monjes y el desterrado, ambos procedentes del exterior, tenían necesidad de usar moneda. De hecho, el sindicalista escribiría a su esposa para agradecerle el dinero que le había enviado con su hija, “aunque no lo necesito. Aquí nada es demasiado caro” (110-111). Pascale, que a su vez había empezado a tomar clases de español por las tardes, pero también su padre, “que había vivido algunos años en Burdeos después de la Guerra Civil” (106), eran (y son) una muestra más de la influencia francesa, por pequeña que fuera en aquella ocasión, en la comarca. “Una noche, un rayo resquebrajó uno de los dos cipreses que había en el atrio de la pequeña iglesia y cayó sobre la carretera partido por la mitad. A la mañana siguiente, el Rojo ayudó a serrar el tronco” (112), aún no del todo recuperado de su enfermedad, pero ya plenamente integrado en aquel Idilio de finales de los años sesenta. “Todos, en el pueblo, lo saludaban al cruzarse con él y con su hija” (111). Le gustaba aquel sitio: “todo el mundo sabía que el Rojo quería quedarse a vivir en Las Mestas. Si se iba algún día, sería por su hija”, que deseaba que volviera con ella a Francia (114). Pero en 1969 el Rojo murió. Pascale y su nuevo marido, el médico joven de Ladrillar que había conocido en el pueblo, solo volvieron para llevarse “el cadáver. Nadie sabe por qué. Como si los enseres y el equipaje del muerto no les pertenecieran a ellos” (116). Uno de los guardias civiles, el padre del narrador, empaquetó las fotografías, los cuadernos y los documentos que habían pertenecido al Rojo. “Dijo que había guardado aquel paquete durante treinta años pero que se había olvidado de él hasta leer” un artículo de su hijo que le había hecho pensar que aquella otra historia también podría interesar a los lectores (100).

Desde su publicación, *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás* ha venido leyéndose como una autobiografía. El mismo autor la definió como “la caja negra de algunos años de mi vida, es decir, una autobiografía 'subjetiva'”, pero también como “una reflexión, quizá novelada y por lo tanto inexacta, sobre quién soy y de dónde procedo; para recordarme a mí mismo a qué 'clase' pertenezco (aunque sea hoy un *des-*

clasado), quiénes mis 'compañeros de viaje'; también para ayudarme a comprender, y a comprenderme” (Rodríguez 2004b: 3). En la entrevista que adjuntamos como Anexo 2, Julián Rodríguez reconoce que la historia de Mariano Ferrer (“es falso el nombre”) teje “una pequeña ficción a partir de una realidad”. De hecho, inmediatamente después de la recreación libre del Destierro del Rojo, el narrador, como si quisiera sembrar el libro de pistas con que orientar nuestra lectura, vuelve al tercer y último relato de *La sombra y la penumbra* del propio Rodríguez, titulado “Máscaras”. Y de máscaras tratan también las obras comentadas de las artistas Gillian Wearing y Sophie Calle, fotografías y vídeos híbridos de relato y retrato, verdad y mentira, usurpaciones de identidad y otras simulaciones. De la primera se nos dice que “construye biografías porque provoca el relato en el otro” (Rodríguez 2004a: 121) y que del psicoanálisis de Lacan le interesan su exploración de las relaciones entre narración y esquizofrenia. “No quiero ficciones” (129), escribirá el narrador. Ya lo había dicho antes y volverá a repetirlo a propósito de otras historias, de otras fotografías: “la retórica es lo único mío. Lo peor” (154). Pero la necesidad de fingir, de construir, de ordenar incluso, volvería a imponerse, como una presencia irrenunciable (última pista): “otra vez ese documental (a medias ficción) de Orson Welles: *It's All True*” (157). De título irónico, la película, inacabada, debía haberse compuesto de varias historias, una de ellas basada en un guión de Robert J. Flaherty, pionero del cine documental que, décadas atrás, ya había sido criticado por ensayar y escenificar algunas de sus tomas. Flaherty sería, de hecho, uno de los grandes modelos en que se miraría *Tierra sin pan*, esa polémica ficción documental cuyas complejas relaciones de género también pueden observarse en la autobiografía subjetiva de Rodríguez. Otra conexión más, la última: el libro de viaje (y, por tanto, también autobiográfico) *Caminando por Las Hurdes* (1960) se convertiría en el primer heredero narrativo de la cinta de Buñuel. Muchos años después, Rodríguez (2004b: 4) reivindicaría a sus autores, Antonio Ferrer y Armando López Salinas, como modelos de una novela capaz de aunar la preocupación social con la formal⁹⁶.

Pero el Destierro del Rojo solo ocupa el “Octavo momento” del libro. *Unas*

96 Al final de un proceso de investigación narrativa incesante y sin concesiones, Rodríguez llegaba a la conclusión de que “escribimos sobre nosotros mismos para, al fin lo sé, fingirnos perfectos”, para ser otros. Desde que el médico diagnosticó la enfermedad de su padre, ha venido escribiendo sobre “ese padre y ese hijo que no somos él y yo. He 'inventado' una historia que sólo en ocasiones coincide con nuestra propia historia. A pesar de todo ello, el relato *es* autobiográfico” (2015: 10).

vacaciones... se organiza en torno de otros nueve momentos y un “Prólogo (Y la lucha de clases)”. La acción comienza en Ceclavín (Cáceres), el pueblo donde nació el autor, y desde sus alrededores, en el campo, se habla de Las Hurdes, ya en la primera página, pero tomando cierta distancia. “Hace diez años que no he estado allí”, reconoce el narrador, en “Las Mestas (el pueblo de Las Hurdes donde siempre vivió mi familia materna y donde mi madre y mi padre se conocieron, donde yo pasé muchos veranos con mis abuelos antes de que murieran)” (Rodríguez 2004a: 102-103). Con todo, el libro no solo se compone de recuerdos e indagaciones autobiográficas, es también “un ensayo sobre el papel de la fotografía” (2004b: 3) que se lee como una novela y su espacio, un complejo archipiélago de nombres y lugares por el que transitan sus personajes, no pocos artistas: del Ceclavín paterno pasamos al México desde el que envía sus emails el escritor Julián Herbert y, de ahí, a una habitación de hotel en Roma (el narrador recorre Italia de norte a sur en unas pocas líneas) y de vuelta a la Site Santa Fe, la bienal de arte de Nuevo México. La lectura difumina las distancias entre lugares separados por miles de kilómetros y nos lleva al *Picture Post* londinense (también se menciona a la fotógrafa Inge Morath, pero no sus trabajos en Las Hurdes), a la Varsovia de Kzrystof Gieraltowski, la Praga de Gottwald y Josef Koudelka, la casa de Julián Rodríguez en la calle Barrio Luna de Cáceres, la Dinamarca que deja atrás Jacob Riis para emigrar a Estados Unidos, un reencuentro en algún punto inconcreto entre Cáceres y Lisboa, Zaragoza, el artista conceptual británico Victor Burgin, Setúbal⁹⁷. Una geografía por la que se viaja en transporte colectivo: “hago cuentas estúpidas”, se confiesa el narrador, “he subido doscientas treinta veces a algún tipo de tren *de largo recorrido* durante estos últimos dos años” (Rodríguez 2004a: 99).

Fue Fredric Jameson quien dijo, y este libro parece confirmarlo, que la mutación operada en el espacio de las últimas décadas había logrado trascender, al menos de momento, nuestra capacidad de ubicar nuestra posición en el mapa y hasta de manejar nuestra percepción del entorno más inmediato. Este divorcio entre el cuerpo y lo que él llama “postmodern hyperspace” (1984: 83) no es otra cosa que el símbolo de nuestra

97 ¿Cómo distinguir, pues, entre el escenario principal en que transcurre la acción (autobiográfica, ensayística) y, en los términos empleados por Ruth Ronen (1986: 425-428), los *marcos* a los que no pueden acceder los personajes? ¿Dónde se hallaría el umbral que, de acuerdo con Gabriel Zoran (1984: 328-329), separa el complejo espacial del espacio total?

perplejidad ante esa red de comunicaciones, global y descentralizada, que habitamos hoy. Contra la histeria posmoderna, sin embargo, conviene recordar a David Morley (2009: 213-214) cuando advierte de que, aunque el mundo contemporáneo se caracteriza por su dinamismo y los desplazamientos que ocurren en él, la mayor parte de la población mundial lleva una vida muy local. Solo en Reino Unido la mayoría de sus habitantes vive en un radio de cinco kilómetros alrededor del lugar en que nació. Tanto es así que el título de *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás* –tomado de una instalación del artista mexicano Daniel Guzmán que encierra “una crítica a los medios de exposición, difusión y distribución del arte de hoy”, a la libertad practicada en un círculo cerrado, “mera representación de sí misma” (Rodríguez 2004a: 28)– podría hacer referencia a los últimos derroteros del turismo global, pero también, con una ironía casi cruel, al cercano Destierro del Rojo.

Uno de los paisajes, en palabras del narrador, más *hermosos* que integran el hiperespacio del libro arranca, sin embargo, “a escasos kilómetros del lugar donde nació, la calle Centena de Ceclavín, y discurre hasta Alcántara” (Rodríguez 2004a: 163). De ese paisaje forman parte también, como en contraste, los zumbidos inaudibles y los bips que anunciarán la llegada, a través de esa otra red y Limbo que es Internet, de una última fotografía del pasado transcurrido (y compartido) en el pueblo natal del narrador (y del autor). A lo largo de sus páginas, *Unas vacaciones...* logra articular, como ciertas novelas, un sentimiento de pertenencia reconocible que ninguna guía de viajes “conseguiría explicar con convicción” (165). Un sentimiento de pertenencia contado, no obstante, sin nostalgia ni sentimentalismos: de *Las Hurdes* de Julián Rodríguez ha desaparecido todo rastro de la leyenda (ni siquiera parece asomar al Destierro del Rojo, narrado también sin afectación). Tampoco hay una explotación regionalista de la excepcionalidad (negativa) con que figuras de la talla de Lope o Madoz (sancionadas por la medicina degeneracionista) habían dotado a la *raza* hurdana. De hecho, el narrador no habla de hurdanos, sino de “aquellos hombres” (113). De ahí, quizá, la elección de dos de las citas con que se abre el libro, en las que Marx y Pérez Galdós escenifican la inviabilidad del mito en el mundo moderno, dominado por la ciencia, la industria y el mercado. De ahí también, quizá, la preferencia por la autobiografía y el ensayo como géneros del relato, como vehículos de la historia: desde la tercera cita (la primera, en realidad) el libro ve-

nía reflexionando, de la mano del escritor argentino César Aira, acerca de las diferencias entre diario y novela.

Las Hurdes resultantes de este proceso narrativo ya no son especiales ni legendarias, se han convertido, ahora desmitificadas, en un espacio de evocación sentimental, de recuerdo. El narrador se imaginará a la madre de una amiga a la que no conoce “como si fuera la mía. En el pueblo en el que nació. Porque me resulta fácil recordar los naranjos silvestres que hay junto a la carretera, y que brillan cuando llueve. Algunos niños tratan, entonces, de encontrar caracoles en la tierra húmeda” (Rodríguez 2004a: 73). La comarca y, en concreto, el pueblo de Las Mestas, sentido como el suyo por más de un lector, continuarán actuando como territorio de encuentro (y de regreso) afectivo en libros como *Cultivos* (2008), la segunda entrega de este ciclo autobiográfico que abre *Unas vacaciones...*, llamado Piezas de resistencia. Un camino que, como indica el autor en nuestro Anexo 2, habían inaugurado previamente algunos de sus primeros relatos, como “Pietà” o “Juventud”, más tarde recogidos en *Antecedentes* (2010).

La publicación en 2004 de *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás*, casi siglo y medio después de que tomara la palabra el pionero Martín Santibáñez, supuso un hito en la Historia cultural de Las Hurdes, de las que, ahora sí, una voz autóctona venía a desterrar toda huella, por traumática que fuera, de la leyenda. “Hasta hace poco era difícil escribir sobre Extremadura”, lamentaba Rodríguez en otra entrevista. “La literatura que existía en la región siempre era tildada de regionalista”. Como si no se pudiera contar esta Comunidad Autónoma sin caer en los tópicos de “la Extremadura profunda”. Para oponerse a esa identificación, era necesario poner en marcha, más que una lucha, un “exorcismo”: “la primera vez que escribí un texto con pretensiones literarias de Ceclavín o de Extremadura me sentí liberado del peso de años de una tradición que me era ajena” (Rodríguez 2008: 157-158)⁹⁸.

Dentro de esa tradición podemos entender, en cambio, *Destierro*, del escritor y guionista pacense José de Uña Zugasti. Antes que Nicolás Redondo, nos desvelaba el narrador de *Unas vacaciones...*, hubo otros exiliados en Las Hurdes: “a lo largo de la dictadura del general Primo de Rivera” (Rodríguez 2004a: 102). Y esa es precisamente la época en que transcurre la novela histórica de Uña Zugasti. Su protagonista, Wences-

⁹⁸ Sobre la problemática de la literatura regional (desde una perspectiva geosimbólica), véase el artículo de Daniel-Henri Pageaux (2010) y el libro de Franco Moretti (2007: 73-78).

lao Cabrera Infante, catedrático del Instituto Nacional de Enseñanza Media, estuvo confinado en Fragosa del 14 de abril de 1929 al 7 de abril de 1930. Allí, se relacionaría con otros personajes históricos como el alcalde Juan Crespo o el Sultán de Martilandrán, figura cuyo perfil ya había esbozado Pierre Unik, coguionista de *Tierra sin pan*, en algunos momentos de su reportaje para la revista *Vu* (véase 2.4.2. “El Bárbaro hurdano”). Publicada en 1993, *Destierro* retomaría algunos espacios emblemáticos del documental de Buñuel como la escuela de Fragosa. El relato de la reclusión de Cabrera Infante, cuyo final coincidiría con el segundo viaje de Alfonso XIII a la comarca, se nutre de un intenso trabajo de documentación de acento etnográfico que ofrece como resultado todo un catálogo de costumbres, fiestas y remedios caseros (la famosa farmacopea hurdana). La novela se caracteriza también por una evidente preocupación lingüística: mediante el uso del estilo indirecto libre, el geolecto hurdano a menudo invade la propia narración: “Alba también preparó una calbochá temprana en la cocina; y Wenceslao aprendió a blanqueá cahtaña, a sacarlas de los erizos sin pincharse” (Uña Zugasti 1993: 267). Pero, a pesar del vínculo que unía al protagonista con personajes como Alba la Negra, su amante, aquel mestizaje (verbal) se revelaba ilusorio y no podía conducir más que al Destierro interior y la incomunicación intelectual: “inevitadamente, de estas intentonas de diálogo, Wenceslao Cabrera salía defraudado y abatido; se sentía aislado, verdaderamente desterrado” (95). Es esta búsqueda de lo específicamente hurdano, con las herramientas del costumbrismo regionalista, lo que coloca a Uña Zugasti en las antípodas del proyecto narrativo de Julián Rodríguez. Con todo, puede establecerse una conexión entre ambos (quizá la única): en 1992, *Destierro* se alzaba con el Premio de novela Felipe Trigo. “Anoche”, admitía el narrador de *Unas vacaciones...*, “una novela de Felipe Trigo me pareció mejor de lo que recordaba”. Releyó también el último capítulo de otro libro. “Porque he de escribir por encargo sobre Trigo”, concluía (Rodríguez 2004a: 91-92).

Los valles de Las Batuecas (se refería también a los de Las Hurdes) eran tan estrechos, estaban tan herméticamente cerrados sobre sí mismos, que el sol del invierno apenas los alumbraba unas pocas horas al día. Así se expresó el barón de Bourgoing (1789: 267) (uno de los primeros franceses, si no el primero, en pisar la tierra batueca), estirando hasta la hipérbole cierta descripción de Lope (Vega Carpio 1638: 30). Y sobre

ese tópico de la dimisión de la luz en aquel territorio compuso uno de sus libros otro extremeño, el poeta Álvaro Valverde. *El reino oscuro* es, pues, el de Las Hurdes, pero también, de acuerdo con la cita de José Ángel Valente que encabeza la obra, el del recuerdo y, por extensión, el de uno mismo, a cuyas simas más profundas no llega la luz (ni sus derivados: la lucidez, la clarividencia). La segunda cita, la última, pertenece al Antonio Gamoneda que dijo “Éste no es mi lugar, pero he llegado” (citado en Valverde 1999: 11). Más que un Destierro, el de Valverde es una suerte de exilio interior y desconcertado (o, más bien, desorientado). “Me recuerdo”, evoca el poeta, “sentado observando un paisaje / que hasta entonces no era sino mera distancia. / Regresaba del sur” (13). Quizá de Plasencia, su ciudad natal (o de Extremadura en general, como si Las Hurdes no pertenecieran a ella). “¿Comenzó todo, acaso, en la edad imprecisa / en que al fin comprendemos que vivir es en vano, / que explicar el pasado será un hecho improbable / y del todo imposible concebir un futuro?” (15). Es el oscuro reino de la introspección y el pesimismo, de los que, de algún modo, también ha participado aquella tierra (o su escritura o, en tanto forma de leerla, su leyenda *negra*). En efecto, el yo poético temió el encuentro con aquel Nuevo Mundo: “Sí, supuse probado / que esa ignota comarca encerraba secretos / que eran míos de antiguo”. Que “su mito era fruto de una aciaga mentira. / Sus leyendas tejieron una red de emboscadas. / Cuando apenas conozco, hago mías las huellas / de esos pasos que ahora / asimila la sombra”. Huellas, pasos, sombra de viajeros que fueron extraños allí antes que él. “A un tiempo”, titubea Valverde, “retrocedo y avanzo. Peregrino a las fuentes / y aun así permanezco” (17). Qué lugar más apropiado que aquel, laberinto y océano de ficciones e imágenes contradictorias, para perderse (o zozobrar) en la contemplación del interior de uno mismo, trazando círculos alrededor de una soledad quizá irresoluble.

Y, por todas partes, la inminencia de otros lugares, pero también, y en especial, la de Las Batuecas (y la de la fábula y el Yermo y el Jardín carmelita): “He llegado”, oímos proclamar. “Queda al lado un desierto, un lugar retirado / que una puerta franquea preservando el destino / de los hombres que huyen. Una breve vereda / que coronan cipreses nos conduce a la senda / reiterada”: allí, “ruinas, mármol, canales, / Lope, acantos y olivos” (Valverde 1999: 19). Pronuncia estas palabras alguien que no se reconoce en el paisaje (como consecuencia de un extrañamiento que ya anunciaba el verso de Ga-

moneda). En otro poema innombrado (en realidad, todos son el mismo largo poema, aunque también podrían ser las distintas circunferencias concéntricas de un mismo círculo. O los anillos del tronco de un árbol), el yo lírico llega a la conclusión de que “no es preciso inventar territorios, arcadias, / paraísos, jardines, islas, fuertes, enclaves”. Y, entonces, Leopardi (que allí, en aquel contexto, en medio de aquellos valles, es como decir Unamuno): “leve evoca este muro aquel yermo collado / que cantara Leopardi”. Y, “al volver, ver la casa rodeada de hiedra: / verdecida, envidiable” (23). Al final, la vida se abre paso. A pesar de lo absurdo de la existencia. A pesar del pesimismo. “¿Estos símbolos pueden ofrecer un sentido?”, se pregunta, a modo de respuesta, el poeta mientras regresa, siempre de vuelta, al “país olvidado”. Pero “el paisaje no hace / sino hurgar en la herida / que el vivir va extendiendo”. Pues “su metáfora es signo de su ser lacerante”. El futuro también es oscuro: no hay “salvación o proyecto” posibles (25). En la nota final, Álvaro Valverde concreta la abstracción de unos versos que podrían hablar de cualquier lugar (del Lugar) y reconoce que su poemario fue “fruto de un descubrimiento: el de la comarca fronteriza de Las Hurdes”. Un territorio “tantas veces maldito (de Lope a Buñuel)” pero siempre presente en su memoria: ya fuera “a través de los viajes de otros (Marañón, Unamuno), ya por las estancias allí de personas queridas”. *El reino oscuro* se publicó en 1999, pero el poeta placentino lo escribió durante 1993 y 1994 y, “desde entonces, no ha cesado el regreso” a la comarca, “por más que piense que incluso la primera visita fue una vuelta. Supongo que algo de esos viajes sucesivos y circulares se habrá fijado en el poema” (29). Por aquellas dos últimas fechas empezó a gestarse también, y esto es significativo, su libro anterior, *Ensayando círculos* (1995).

2.4. Infierno

Y ese me dijo: “Adonde vayas,
habla tú de estos tormentos,
habla tú, hermano, de tu hermano
que vive abajo, en el infierno”.

PABLO NERUDA, “Los hombres del nitrato”.

2.4.1. TIERRA SIN PAN

En la primavera de 1932, el cineasta trotskista Yves Allégret y el operador de cámara Eli Lotar llegaban a España con la intención de rodar un documental sobre *Las Hurdes* de Maurice Legendre, cuya publicación en el Burdeos de 1927 había logrado causar cierto impacto en el resto de Francia⁹⁹. La idea de la expedición había surgido en el seno del Grupo Octubre de París, organizado en torno del surrealista Jacques Prévert y la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios. Pero, en un clima que anticipaba ya el del inminente bienio negro, al poco de su llegada Allégret y Lotar fueron detenidos y encarcelados bajo la acusación de peligrosos comunistas, solo liberados con la condición de que abandonaran la península. De ahí, en efecto, pasaron a las Islas Canarias para filmar, esta vez sí, a los pescadores de *Ténériffe* (1932), otro documental que, de acuerdo con Sánchez Vidal (1999: 43), nos ofrece un espejo frente al que imaginar cómo hubiera sido su representación de Las Hurdes. De vuelta en París, Allégret le pasó el proyecto a otro cineasta: un Luis Buñuel que no podría ser deportado del país gracias a su condición de español. Así comenzaron los preparativos del rodaje de *Las Hurdes. Tierra sin pan*¹⁰⁰, que llegaría a ser, con permiso de la tesis de Legendre, el texto (filmico) sobre la comarca con más repercusión desde *Las Batuecas* de Lope de Vega.

99 Maurice Legendre, *Las Hurdes: Étude de géographie humaine*, Bordeaux/Paris: Feret & Fils Editeurs, 1927.

100 Los veintiún folios, mecanografiados y fechados en 1934, del primer borrador de la narración de la película llevaban por título *Las Hurdes* (Sánchez Vidal 1999: 48). Es posible que Buñuel pensara en el texto de José Luis Cano, titulado también “Tierra sin pan” y publicado el 29 de abril de 1929 en la revista *Mundo Obrero*, cuando decidió añadir el subtítulo a su film.

2.4.1.1. No es país para cabras

Buñuel realizó un primer viaje a la zona en busca de localizaciones en septiembre de aquel mismo 1932, pero no podría empezar a grabar hasta la primavera del año siguiente, después de que el artista y pedagogo oscense Ramón Acín decidiera financiar la película con parte del premio de la lotería que le había tocado aquella navidad. Aunque en los rótulos introductorios de la versión francesa puede leerse que las imágenes suceden en 1932 (fecha elegida por el realizador de Calanda para desvincular la génesis del documental de un contexto dominado por el gobierno de derechas que iba a ganar las elecciones en noviembre de 1933), el rodaje no empezó hasta el 23 de abril de este último año y, con un presupuesto de veinte mil pesetas, se prolongó durante un mes. Concretamente, hasta el 22 de mayo (Sánchez Vidal 1999: 43-45). El equipo, formado por Lotar como operador de cámara y director de fotografía, Pierre Unik como guionista y asistente, Rafael Sánchez Ventura como ayudante de dirección, el propio Acín como productor y capitaneado por Buñuel como director y coguionista, se hospedó durante su estancia en la zona en el antiguo convento de Las Batuecas, que, convertido en albergue tras la Desamortización, disponía, cosa rara para la época, de agua corriente. El propio cineasta diría, algunas décadas más tarde, que el paraje batueco le había parecido “uno de los contados paraísos” que había conocido “sobre la tierra”. Tanto le impresionó que en 1936 estuvo a punto de comprar la finca del convento a su propietario salmantino por ciento cincuenta mil pesetas: “íbamos ya a firmar –faltaban tres o cuatro días para ultimar la operación– cuando estalló la guerra civil y todo se fue al traste”. Y concluía: “si hubiera comprado Las Batuecas y la guerra me hubiera pillado en Salamanca, una de las primeras ciudades que cayó en poder de los fascistas, es probable que me hubieran fusilado inmediatamente” (Buñuel 1982: 138-139).

Todas las mañanas los miembros del rodaje salían del convento antes del amanecer y conducían durante dos horas un viejo Fiat, de cuyo mantenimiento se encargaba el propio Buñuel y que habían comprado por cuatro mil pesetas sacadas del presupuesto de Acín, hasta que se terminaba la carretera y se veían obligados a continuar camino a pie, cargados con todo el material. Llegaban a las localizaciones al mediodía y rodaban hasta las tres de la tarde, hora en que regresaban al antaño santo desierto. A pesar de que en

aquellas Hurdes no se encontraron “más que piedras, brezo y cabras”, el cineasta aragonés reconocería en sus memorias que “aquellas montañas desheredadas” le conquistaron enseguida: “Me fascinaba el desamparo de sus habitantes, pero también su inteligencia y su apego a su remoto país, a su 'tierra sin pan’”. Al menos “en una veintena de pueblos se desconocía el pan tierno. De vez en cuando, alguien llevaba de Andalucía algún mendrugo que servía de moneda de cambio” (Buñuel 1982: 136-137). Durante los primeros días de rodaje, el equipo de la película intentó “tomar el *lunch*” en los descansos, pero todos los hurdanos salían de su casa a verlos comer: “nos miraban ávidamente y los niños se lanzaban a recoger las peladuras de salamis o trozos de pan que nosotros desprábamos. Por esta razón decidimos no volver a comer más durante el trabajo”. De modo que, en adelante, harían una sola comida al día, al terminar la jornada, ya en el albergue: “la devorábamos como leones. El ejercicio físico y el deseo morbosos de comer por hallarnos en el país donde no se come contribuían a ello” (Buñuel 1999: 174-175). [**Figura 49:** El equipo de rodaje de *Tierra sin pan* comiendo ante los hurdanos en *Buñuel en el laberinto de las tortugas* de Fermín Solís, 2008].

Desde el mismo prólogo verbal, donde ya se las califica de estériles e inhóspitas, *Las Hurdes* de Buñuel son un territorio marcado por la ausencia: una *Tierra sin pan* en sentido amplio. Y así hay que entender, de manera especial, los dos últimos términos del subtítulo. Ya la panorámica de los valles hurdanos a través de la que el espectador penetra en la comarca muestra unas montañas *sin* árboles, ganadas por el bajomonte, epítome de la carestía que ahoga a sus pobladores, privados no solo de *pan*, sino, a menudo, de la más básica alimentación o incluso de comercio. Tras el preludeo salmantino, que parte de La Alberca y termina en Las Batuecas y dura algo más de siete minutos, las imágenes nos adentran en el mismo corazón de Las Hurdes Altas: tres alquerías situadas entre los valles de los ríos Ladrillar y Hurdano. Debido a las incomodidades del rodaje y del escenario, la estructura de la segunda parte, que transcurre entre La Aceitunilla (hoy, simplemente, Aceitunilla) y Martilandrán, parece menos elaborada que la del prólogo. No en vano, Buñuel había obtenido de las autoridades permiso “para hacer una película *artística* sobre Salamanca y un documental *pintoresco* sobre Las Hurdes” (Pérez Turrent y Colina 1933: 35), una dualidad inicial que acabaría dejando su huella en la estética final del film. Como quiera que fuese, si los episodios anteriores poseen un claro anclaje

geográfico, la tercera parte, rodada en las inmediaciones de Martilandrán y Fragosa, se organiza, en cambio, de la misma forma que algunos capítulos del libro de Legendre. Obedeciendo a una vertebración puramente temática (no cronológica: nos encontramos hacia la mitad de la película), esta última parte puede subdividirse a su vez en tres episodios, dedicados a la “Alimentación”, “La lucha por la tierra” y, por último, “Enfermedades y muerte”.

Durante el primer capítulo, el narrador nos informa de que el régimen nutricional de los hurdanos apenas consta de patatas y judías¹⁰¹: “La dieta carnívora se compone exclusivamente de cerdo. Sólo las familias menos pobres poseen un puerco. Al fin del año lo sacrifican y su carne es devorada en tres días”¹⁰². La cabra es, continúa el narrador, el animal que mejor se adapta a la escarpada orografía hurdana: su leche “se reserva para los enfermos graves que mojan en ella el pan que los mendigos traen desde muy lejos” y su carne “se come tan solo cuando alguna de ellas se despeña”, como en una cruel e irónica Edad de Oro donde es la propia aspereza de la tierra, y no el esfuerzo humano, la que ofrece el sustento (a pesar del humo que puede verse a la derecha de la famosa secuencia en la que una cabra se despeña riscos abajo). Porque, como muestran los descartes del film que analizaremos en 2.4.3. “Espejo”, la cabra no se resbaló sola, sino que fue abatida por la pistola de Buñuel, que quizá resolvió mantener el humo en la imagen como aviso contra la pretendida objetividad del género documental. Más tarde, en efecto, revelaría que todas las vistas del film “hubieron de ser pagadas”. Y agregaría: “el pueblo de Martilandrán, uno de los más miserables, se puso a nuestra disposición por un par de cabras que hicimos matar y guisar y veinte grandes panes que comió el pueblo colectivamente, dirigida la comida por el alcalde, tal vez el más hambriento de todos” (Buñuel 1999: 175). A pesar de haber sido esta una de las escenas más denostadas por los hurdanos (Catani 1985a: 47-48), sus imágenes no hacen más que poner en movimiento un pasaje de la tesis de Maurice Legendre (2006: 274), para quien la precipitación de la cabra hacia el abismo representaba el trágico destino de los habitantes de Las

101 Extraemos las citas del narrador en español de la versión de 1996, doblada por la Filmoteca Española con motivo del Centenario del Cine e interpretada por el actor Francisco Rabal. En 2.4.3.4. “Espejo de la República” ofrecemos información detallada sobre la Historia de la sonorización del film.

102 Maurizio Catani realizó un cortometraje etnográfico sobre la pervivencia ritual de la *matanza* del cerdo en Las Hurdes del último tercio del siglo XX. Puede consultarse un registro de la narración verbal que lo acompaña en Catani (1985b).

Hurdes.

Otro hito importante de la “Alimentación” hurdana es la sección dedicada a la apicultura local, dominada por la escena en que un burro acaba siendo aniquilado por las abejas salidas de las colmenas que transporta. “Dos días más tarde”, nos descubre la voz heterodiegética del narrador como si él mismo fuera un personaje homodiegético, “volvimos a pasar por el mismo sitio. Un perro devora los restos del burro mientras los buitres se preparan el banquete”. Sánchez Vidal (1999: 63) especula con la posibilidad de que el perro fuera traído por algún miembro del equipo y cita en su apoyo el primer borrador de la narración del film, donde se decía que los expedicionarios no se toparon con perro ni gato alguno durante todo el mes que rodaron en Las Hurdes. Parece lógico que dónde no había pan para el hombre no sobrara un pedazo para los animales domésticos. En su artículo sobre el rodaje de la película para la revista *Vu*, Unik reconocería que hubieron de preparar y construir la escena y que fueron los miembros del equipo quienes mataron, también de un disparo, al burro (Sánchez Vidal 1999: 45)¹⁰³. El tremendista primer plano de la cabeza del animal desfigurada por las abejas no hace sino registrar en imágenes una de las primeras vivencias de la muerte experimentadas por el Luis Buñuel niño. Durante un paseo con su padre cerca de un olivar en los alrededores de su Calanda natal, a ambos les llegó un olor dulzón de podredumbre: “a unos cien metros, un burro muerto, horriblemente hinchado y picoteado, servía de banquete a una docena de buitres y varios perros. El espectáculo”, explicaría un Buñuel ya anciano, “me atraía y me repelía a la vez” (1982: 19).

A la puerta de una casa de Martilandrán, de vuelta otra vez en *Las Hurdes*, una mujer y un niño comen de un raquítrico racimo de cerezas. El narrador nos informa de que “los meses de mayo y junio son los más duros para los hurdanos, que, ya terminada su provisión de patatas, no tienen nada más que llevarse a la boca. Lo único son las cerezas que el hambre les obliga a comer antes de que maduren. Esto agrava su disentería”. La única forma de combatir la desnutrición y la falta de recursos en general es, a menudo, huir de ellas; esto es, la emigración. El narrador explica que las caravanas que muestran la imágenes, formadas por grupos de diez a cincuenta hombres “todavía válidos” y “respetados por las fiebres, se van a Castilla y Andalucía a buscar trabajo en

¹⁰³ Demetrio Brisset Martín (2006: 14-16) analiza y documenta en su artículo la huella que esa intervención dejó en las imágenes.

la siega”. Obligados a pedir en caridad por el camino, algunos de ellos vuelven, sin embargo, como se habían ido: a pie, sin dinero y sin pan. “Provistos tan solo de una manta”. De acuerdo con Catani, en aquellas Hurdes había dos tipos de “pordioseros de oficio” (1999: 626-627): mendigos de pan y mendigos de trabajo (618-619). Tanto es así que, a falta de harina con la que fabricar la hogaza, se llamaba *panaderos* “a los mendigos o pediores, de escasa estatura, con un saco a la espalda en el que llevan mendrugos de pan moreno y duro, mendigados en comarcas próximas y que luego venden” (Torres Balbás 1933: 189). Así lo recoge el tercer tomo de *Folklore y costumbres de España*, aparecido por las mismas fechas en que se rodaba el documental y cuyo capítulo sobre la vivienda popular dedica un amplio espacio a la arquitectura tradicional hurdana.

La necesidad de salir de Las Hurdes, sin embargo, era mucho más antigua que la Segunda República. En ciertas épocas, puntualizaba el médico Crotontilo, llegaban a emigrar “veinte ó más cabezas de familia, descalzos, sin vestido, descubierta la cabeza, con un saco vacío al hombro. Y esto ocurre en todos los *pueblos*”. La caravana viajaba por “las Extremaduras y Castillas” hasta llenar el saco de mendrugos de pan y ropa usada. Los *panaderos* fijaban la fecha del regreso antes de partir. Tardaban dos o tres meses en volver y, cuando se acercaba el día señalado, las alquerías se inundaban de “inmenso júbilo”. Todos los vecinos salían a recibir a los panaderos y, clavando la vista en el horizonte, pasaban “horas y horas, esperando ver aparecer á los portadores de la dicha”. Ya llegan, señalaba alguien con el dedo. Traían los costales llenos de pan y ropa usada. Algunos habían conseguido hasta dos y tres duros de limosna o de salario. “Aquellos son los felices, los ricos. Los mendrugos llegan sucios, con moho, durísimos, y no serían aprovechables, si no se sometieran á ciertas manipulaciones”. En cada casa había “grandes morteros de madera” donde los trozos de pan se sometían “á grosera molturación”. Después se hacía “una pasta que se corta en trozos de formas variables” y, por último, se cocía, “quedando una especie de pan nauseabundo que á los jurdanos sabe á gloria” (Crotontilo 1901: 512-513).

Los que permanecían todo el año en la comarca no tenían más remedio que bregar sin descanso tratando de subsistir. El capítulo sobre “La lucha por la tierra” se convierte así en un completo estudio sobre la agricultura tradicional hurdana, según el narrador, “uno de los puntos más importantes de este reportaje”. A todas luces, los siete

planos que escenifican la construcción de la terraza de tierra y la cerca de contención están inspiradas en los dibujos de Legendre. [Figura 50: “Entre Cerezal et Nuñomoral”, croquis de las terrazas de labor construidas por los hurdanos aprovechando un meandro del río, dibujado por Maurice Legendre en *Las Jurdes. Étude de géographie humaine*, 1927. Figura 51: Terrazas de labor construidas por los hurdanos aprovechando un meandro del río, plano de *Las Hurdes. Tierra sin pan* de Luis Buñuel, 1933]. Sin arado ni más utensilios a mano, los campesinos debían desbrozar el monte a pico y pala para luego construir muros de piedra sin argamasa que protegieran las terrazas de cultivo de las subidas del río, el único lugar junto al que podían obtener un poco de sustrato fértil sobre el que labrar. “Todos los campos de labor en Las Hurdes”, declara la voz de Paco Rabal, “tienen forma de largas franjas estrechas a la orilla del río. A veces, las crecidas invernales destruyen en diez minutos el trabajo de todo un año”. Este y no otro era el sino de los hurdanos que decidían quedarse en su Tierra sin pan, condenados, cual hijos de Sísifo, a sufrir las penurias del trabajo a cambio de una escasa recompensa.

La carestía de alimentos en la comarca era, para Buñuel, una consecuencia de su aislamiento secular: un tópico (no por ello pura ficción) originado en la comedia de Lope, como vimos en 2.2.1. “Nuevo Mundo”, que ha recorrido todas las representaciones de Las Batuecas hasta, al menos, las de Hartzzenbusch y Larra, para finalmente pasar a *Las Jurdes* de Legendre y, de ahí, a los rótulos iniciales de la *Terre sans pain* de 1936, donde puede leerse: “jusqu'en 1922, année où la première route y fut tracée, 'Les Hurdes' étaient presque inconnues du reste du monde et même des habitants de l'Espagne”. El propio cineasta en persona continuaría extendiendo el tópico en su forma más hiperbólica durante la conferencia que pronunció en 1940 en el MacMillian Academic Theater de Nueva York: “hasta hace muy poco”, diría, “Las Hurdes se hallaban incomunicadas del mundo por grandes y laberínticas montañas”, pues “no había medios de comunicación con el exterior” pero “tampoco entre los pueblos del interior. La primera condición que se requiere para que los hombres tracen un camino es que éste conduzca a algún sitio. Pues bien: Las Hurdes no conducen a ningún sitio”. Aquel paraje era hostil no solo a la habitación sino también al mero tránsito humano. En aquella misma charla con los estudiantes de cine de la Universidad de Columbia antes del pase del documental, el director contó la historia de un lugareño que llevaba veinte años sin ver a su hija, casada

en una aldea vecina a solo seis millas de la suya. A pesar de la reciente construcción de la carretera que comunicaba Las Hurdes Bajas con la cercana Granadilla, las Altas seguían aisladas: el padre debía acometer “muchas horas de marcha” por “senderos escarpados” e infestados de maleza para visitar a su hija y, en cambio, “el hurdano necesita emplear todo su tiempo, todas sus energías en el duro trabajo cotidiano sobre una tierra que apenas llega a darle pan” (Buñuel 1999: 167-168).

Era aquel un enclave erosionado por la carencia, trágico epítome del tópico del aislamiento, que hacía dudar al mismo Buñuel: “no sé si existe una sociedad humana que posea menos utensilios que los hurdanos”, porque “en Las Hurdes Altas no existe el arado, ni las bestias de tracción y carga. No hay armas de fuego, ni blancas. Apenas hay animales domésticos: por ejemplo no hay perros ni gatos”. Pero tampoco “hay vehículos sobre ruedas. No hay vasos, ni botellas, ni tenedores. ¿Para qué alargar más la lista?”. Y concluía: “En Las Hurdes no se fabrica nada” tanto por falta de materias primas como por la precariedad de unas comunicaciones que hacía del todo imposible la tarea de importarlas. “No hay artesanado”, agregaría el cineasta. Lo que valía tanto como decir que no había industria, el factor que distingue las sociedades pobres de aquellas que se encuentran en vías de desarrollo o que ya se consideran desarrolladas: “un hurdano nos dijo que él era panadero pero hacía ya mucho tiempo que no ejercía por carecer de masa para fabricar el pan”. No en vano, el suelo de aquellas Hurdes no producía “más que brezo y jara” (Buñuel 1999: 170-171).

La cámara de Lotar registra cómo los elementos del ciclo de la vida que forman parte de la dieta hurdana, como, excepcionalmente, el cerdo, la cabra o la miel¹⁰⁴, se combinan y confunden hasta devenir, al final ya del ciclo, en pura putrefacción, comidos por perros y buitres venidos de lejos. La tierra sin pan que filmara Buñuel no podía sino desembocar, pues, en el “valle de la muerte” que enuncia Javier Herrera Navarro

104 El narrador de la cinta de Buñuel reconoce que la apicultura conformaba una de las principales industrias de la comarca, aunque la mayoría de las colmenas no pertenecían a los hurdanos, sino a los habitantes de La Alberca. Además, la miel de la flor de brezo era demasiado amarga: ni siquiera la miel ofrecía algún deleite a los moradores de aquella tierra de fatigas. Pero el tópico de su amargor era antiguo: el corresponsal de Antonio Ponz había dicho de aquellas montañas, por lo regular “asperísimas, y sin yerba”, que solo producían jaras, alguna carquesa y brezo en abundancia, “de donde proviene, que no es apreciable la miel, ni por su color, ni por el sabor, pues conserva cierto amargo de las plantas, y solo es útil este tráfico por la cera” (Ponz 1784: 206). En la actualidad, en cambio, cooperativas como ApiHurdes y pequeñas empresas como Tío Picho o Ciripolen comercializan una miel de brezo que constituye una de las principales señas de identidad de la zona.

(2000: 100): una geografía generadora de enfermedades derivadas de una nutrición insuficiente que, en medio de un limbo abandonado por el Estado, conducían inexorablemente a la muerte (y es la podredumbre, a ojos del mismo investigador, el vínculo que establece una continuidad entre esta tercera película del cineasta aragonés y sus dos cortometrajes anteriores). Aun teniendo en mente que el documental se autodenomina, desde su mismo prólogo, “ensayo cinematográfico de geografía humana”, es a partir de este momento cuando el film transita por derroteros próximos a los del ensayo filmico más puro.

La sección dedicada a “Enfermedades y muerte” se inicia con una panorámica del cauce seco de un río en verano, cuna de la larva del mosquito anopheles que extendía el paludismo por aquellos valles: “todos los hurdanos son palúdicos”, puntualiza el narrador. Como si se tratara de un estudio *mise en abyme*, enmarcado dentro de otro estudio más amplio, el capítulo dispone ante el espectador un breve esbozo de las causas de la transmisión de la enfermedad, apoyadas en gráficos sobre el anopheles sacados de un manual de medicina o de entomología. Como conclusión, expone un catálogo de casos y síntomas personificado en “un hombre con fiebre, sentado a la puerta de su casa”, una mujer tirada entre las rocas de una calle que oculta su rostro con un pañuelo o una bella durmiente sobre un balcón. “Nos encontramos a muchos enfermos por las calles”, indica el narrador. Todos ellos se suman a la mujer con bocio y la niña con infección de garganta con las que el equipo se había encontrado en Martilandrán. La escena de los enanos y los cretinos, que merecerá un espacio de análisis propio en el capítulo 2.4.2., dedicado al “Bárbaro Hurdano”, sirve de coda a este apartado consagrado a las patologías hurdanas. El guión de Unik y Buñuel había vuelto a recurrir (en realidad, nunca se había alejado de ella) a la tesis de Legendre (2006: 469 y ss.), que, entre otros textos, citaba los pasajes del informe de Gregorio Marañón referidos a los brotes de paludismo, bocio y cretinismo en la zona.

Fragosa es el escenario de la secuencia del entierro: el desenlace natural de la enfermedad en aquel valle de la muerte. Merced al rito cristiano, los hurdanos son devueltos a la tierra que no les da pan y apenas sirve para cobijarlos. Pero los vecinos del pueblo se ven obligados a transportar al bebé muerto en una artesa (o en una escalera, si se tratara de un adulto) hasta el cementerio de Nuñomoral, a varias horas de camino.

Para lograrlo deben adentrarse, cual Carontes campesinos, en las aguas del río, Aqueronte o Estigia altoextremeños, umbral y frontera que une y al mismo tiempo separa el mundo de los vivos del de los muertos. Idilio infernal, el de los primeros, donde la cuna convive en estrecha vecindad con la tumba¹⁰⁵. A los miembros de una familia “acomodada”, que, sin embargo, se acuestan juntos en la misma cama para dormir un sueño quién sabe si eterno, el contrapunto final opone la moza de ánimas, pregonera del más allá, que agita una campana mientras repite que no hay nada que más despierte que pensar siempre en la muerte.

Como conclusión, cabría acudir a Mercè Ibarz cuando nos recuerda que la radicalidad de *Tierra sin pan* reside en la actualidad de uno de sus temas principales: el hambre, del que aun como habitantes de una sociedad sobrealimentada sabemos que sigue existiendo, si bien ya no en Las Hurdes, sí en muchos otros lugares. Pero su radicalidad reside en hacernos intuir no solo el hambre ajena, sino también la persistencia del dolor que esas imágenes en blanco y negro nos muestran una y otra vez. El film de Buñuel fue capaz de presentir los cambios tecnológicos que experimentaría el mundo del cine a partir de los años 30 y que convertirían al documental en “dispositivo de lo ideológico”, concretamente, “en precedente de la televisión”, que entonces aún aguardaba al espectador con relatos insistentes como, por ejemplo, el de la miseria. Por todo ello, Ibarz se atreve a lanzar una propuesta a la altura de la radicalidad de la película: “el film hurdano”, sostiene, “debería ser conocido por el título con el que se estrenó, *Tierra sin pan*, y dejar de lado el más íntimo de *Las Hurdes*”, pues, “a estas alturas, el film habla sobre todo de cómo el espectador convive con la miseria y el hambre como espectáculo, hambre y miseria no precisamente extinguidos del planeta sino más bien domesticado su horror en la anestesia de ondas hertzianas, cables y satélites” (Ibarz 2000a: 10-11).

2.4.1.2. Antecedentes

A pesar de su enorme importancia y del cariz casi paradigmático con el que ha sido investida, la cinta de Buñuel no es la primera depositaria de la imagen de Las Hurdes como *Tierra sin pan*. Al contrario, cuando el cineasta lo reelaboró, actualizándolo, el cronotopo ya tenía más de doscientos años. Así comenzaba el capítulo IV de *La verda-*

¹⁰⁵ Qué irónica coincidencia que el segundo film de Luis Buñuel se titule, precisamente, *L'âge d'or*.

dera relación de Tomás González de Manuel: “la fertilidad del suelo de este Valle es tan abundante” que “todo lo da”. Acto seguido, y refiriéndose aún a Las Batuecas, el presbítero matizaba: “aunque pan nada, porque ni el sitio da lugar, ni la tierra es a propósito para ello, por estar cercada por todas partes de sierras, mas no esteriles, sino pobladas de jaras, encinas, y alcornoques, bojes, y enebros, y otros muchos arboles silvestres”. En las aguas “muy delicadas, y cristalinas” de sus arroyos “ay abundancia de truchas, y pezes. En los montes ay abundancia, de perdizes, conejos, corzos, y xabalies de lo mejor de nuestra España”. Pero pan, nada. Es de notar que, desde su mismo origen, el motivo de la ausencia de trigo surgió asociado al de su propia contrafigura: la de un fecundo Jardín natural. Se trata, pues, de una visión fluctuante, dinámica. Sobre “la otra dehesa, llamada Iurde”, a González de Manuel solo le quedaba agregar “que en fertilidad es la misma, y mas abundante de azeyte, y granos de trigo, y centeno, por ser mas suave, y menos escabrosa de riscos, peñas, y montes, y bañarla en sus Valles dos gargantas bastante caudalosas” (González de Manuel 1693: 4-5r). Una década antes, pero retrotrayéndose a unos hechos acaecidos alrededor de 1599, la crónica de la *Reforma de los Descalzos* ya fue escenario, sin embargo, de cierto escepticismo relacionado con tan gran feracidad. “Què sitio ay aquí competente para sustento de tanta gente, que con el tiempo auia de multiplicar?”, preguntaban los serranos a los primeros carmelitas enviados para refutar la leyenda emanada del territorio en que habían de fundar su convento. Y con estos argumentos los hurdanos intentaban sacarles de su error: “donde cogian trigo” sus abuelos los Bárbaros batuecos? “Donde apacentauan sus ganados?” (Santa Teresa 1683: 218).

Un siglo después, el corresponsal de Antonio Ponz solo podía notificar que, en los “barrancos” a los que se asomaban las alquerías del concejo de Nuño-Moral, apenas se cultivaban “olivos, castaños, y tal qual viña”. Para poder ver “algunos campos de centenos”, había que viajar hacia el sur hasta llegar a media legua del Pino (1784: 213-214). Una percepción ya apuntada en el *Catastro de Ensenada*, en concreto, en el interrogatorio correspondiente al lugar del Pino de Abajo, concejo de Lo franqueado, jurisdicción de la Villa de Granada, realizado en 1753¹⁰⁶. Refiriéndose, de nuevo, a los con-

106 Actualmente, y como parte de un proyecto más amplio de digitalización y estudio acometido por el Portal de Archivos Españoles (PARES), dependiente del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, los fondos del Catastro pueden consultarse mediante un buscador de localidades en la siguiente direc-

cejos de Nuño Moral y Camino Morisco o, lo que era lo mismo, a Las Hurdes Altas bajo la influencia de La Alberca, el funcionario estatal Eugenio Larruga exponía lo siguiente en el tomo XXXV de sus monumentales *Memorias*: “es increíble la miseria en que viven aquellos infelices: para sembrar un poco de centeno y legumbres, tienen que desquajar de matorrales y peñas un pedazo de terreno á fuerza de brazos”. Pero tanto trabajo les proporcionaba “tan escaso producto, que los mas se ven precisados á abandonar sus casas y familias gran parte del año, para ganar un jornal, ó mendigar por Castilla y Extremadura”. Su dieta se nutría de “pan de centeno, legumbres y castañas, y esto con mucha escasez: el pan de trigo y otros manjares mas delicados, solamente son para los Eclesiásticos, y esto se trae de otros pueblos” (Larruga 1795: 238-239).

En Las Hurdes coloreadas por Agustín Flores Mateos, en cambio, a finales de la misma centuria se introdujeron “nuevos cultivos” como el de la patata: de acuerdo con sus mismos habitantes, el “pan de los pobres”, el “alimento ordinario de los hurdanos” (2011: 14). El Diccionario de Madoz vino a corroborar la producción de tubérculos de “mala calidad” y no dejó pasar la ocasión de informar de que los bocados de los hurdanos eran “tan escasos como nocivos: en general su alimento ordinario es la patata cocida y compuesta con sebo de cabra, la cual comen sin más preparativo”. La complementaban con “alguna judía, pero siempre con esta grasa y por último hojas frutales cocidas, raíces y tronchos de yerbas silvestres, castañas, bellotas y alguna berza”. Pero “apenas se conoce el pan, y el que usan es de centeno ó de los mendrugos que recogen pordioseando; solo cuando estan próximos á la muerte se les da pan de trigo” (Madoz 1847: 362). De vuelta a una de las viñetas con que Flores Mateos escenificaría la primera visita de Alfonso XIII, un personaje en hábito de clérigo (probablemente el obispo Segura) reconocía que “muchos de estos vecinos no han comido nunca pan”. Con el tiempo, más que la cámara de Lotar y Buñuel, sería “el estallido de la guerra civil, en 1.936, y el hambre que sobrevino tras ella, en la postguerra, lo que convirtió a Las Hurdes, y a toda España, en una verdadera tierra sin pan” (Flores Mateos 2011: 18-19). Aunque contó con el asesoramiento del historiador Luciano Fernández Gómez, el cómic editado por el Centro de Documentación de Las Hurdes continúa, a todas luces, el proyecto de reconstrucción identitaria y emocional iniciado por Martín Santibáñez y Barrantes.

ción web: <http://pares.mcu.es/Catastro/>.

2.4.1.3. Poder > caridad > limosna > pan

A principios del siglo XX, la pretendida fertilidad de aquellos valles había sufrido un proceso de idealización icónica paralelo al operado en las páginas dibujadas por Flores Mateos. La portada original de *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, aparecida entre 1904 y 1908, proponía el Idilio al que debía aspirar la Tierra sin pan hurdana. En primer plano, una tierra de labor, un buey y un campesino manejando el arado, por más que a su llegada Buñuel constatará que en Las Hurdes Altas aún no existían “el arado, ni las bestias de tracción y carga” (1999: 170). Al fondo, una población más parecida a un pueblo grande castellano que a una alquería hurdana. A partir del número 27 de la revista, que vio la luz en la primavera de 1906, el Idilio de la portada se personificaría en el cuerpo de una mujer que portaba un haz de cereales, alegoría femenina de la fertilidad que avanzaba hacia el lector desde la llanura. [Figura 52: Portada original de *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, número 25, 1906. Figura 53: Portada de *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada* a partir del número 27, 1908].

Para entonces, las páginas de *Las Hurdes* ya habían presenciado cómo un poeta asimilaba, de forma parecida a la anterior pero desde las antípodas de lo ideal, la imagen de la mujer con la de la tierra. El 22 de marzo de 1904, en el número dos de la revista, se publicaba “La jurdana” de José María Gabriel y Galán. Dividido en tres partes y a golpe de ritmo peónico, el poema sucedía “en un día crudo y turbio de Febrero”, en medio de “unos turbios desatados aguaceros, / cuyas gotas aceradas / descendían de los cielos como flechas / y corrían por la tierra como lágrimas” (Gabriel y Galán 1904a: 39). De este modo, la acción quedaba enmarcada en un paisaje que convergía con el estado de ánimo del sujeto lírico, una identificación que el costumbrismo regionalista, en tanto epígono estético, había heredado del *Sturm und Drang* romántico. De forma paralela, y mediante una mirada muy influida por las ideas de lo pintoresco y lo folclórico, la antropología decimonónica asociaba las culturas locales con ambientes específicos (Hewitt 2007: 126). “Como bajan de las sierras tenebrosas / las famélicas hambrientas alimañas”, así se aproximaba desde la montaña “la paupérrima jurdana”. Enferma, triste y con “el hijo á las espaldas”. Sola y hambrienta “como flaca loba joven”. “Es la imagen del terrucho solitario / de misérrimos lentiscos y pizarras”. Es el símbolo mismo de la

esterilidad: “ni sus venas tienen fuego, / ni su carne tiene savia, / ni sus pechos tienen leche, / ni sus ojos tienen lágrimas...”. Vagabunda y mendicante, “ha dejado la morada nauseabunda / donde encueva sus tristezas y sus sarnas, / donde roe” el mendrugo “que arrojamós á la calle / si á la puerta no lo pide la jurdana” (Gabriel y Galán 1904a: 39-40). Iniciada la segunda parte, el hijo se erigía en protagonista: “tú no ríes, tú no juegas, tú no hablas, / porque nunca tu hociquillo codicioso / nutridora leche mama / de la teta flaca y fría”. Si hubiera podido pararse a contemplar su estado, aquel niño, “el más pobre / de los séres de la sierra solitaria”, habría envidiado las comodidades del “pajarillo” y el “lobezno”, pues, en noches tales, ni siquiera los animales se atrevían a salir de su morada y vagar bajo la tormenta. “Tú solito, que eres hijo de un humano / maridaje del instinto y la desgracia / vas á espaldas de tu madre recibiendo” los latigazos del aguacero (42).

Como ya vimos en 2.2.3. “Idilio”, esta forma de entender y practicar el monte era un residuo de aquella gestión medieval del espacio común que tenía una de sus máximas expresiones en los concejos que solían celebrarse en el atrio de la iglesia. En este sentido, “la metáfora de la calle como vivienda del *flanêur*” urbano, que hacía “del exterior un interior” (Cuvardic García 2012: 66), también podría aplicarse al mendigo hurdano, *flanêur* rural por obligación. En aquellas Hurdes aún-no-modernas, las marcadas fronteras del espacio burgués se difuminaban. Piénsese, por ejemplo, en los casos que ofrece la película de Buñuel: en la niña que convalecía de una infección de garganta tirada en las *calles* de Martilandrán y en la que dormía en el balcón de una casa de Fragoosa. Volviendo a “La jurdana”, mísera de alma y cuerpo, nos la encontramos bajando al pueblo “con el hijo medio imbécil á la espalda”. La tercera parte era poco más que una breve y directa llamada a la caridad que incluía un tímido alegato a favor de la educación: “yo les pido dos limosnas para ellos / á los hijos de mi Patria: / ¡pan de trigo para el hambre de sus cuerpos! / ¡pan de ideas para el hambre de sus almas!...” (Gabriel y Galán 1904a: 43).

Llevado del léxico más tremendista, el poema de Gabriel y Galán sometía a sus protagonistas a un constante proceso de infrahumanización o animalización (cuesta conservar la distancia crítica y no afirmar con indignación que “La jurdana” no era sino un insulto en verso). Se trata de una visión de la mujer como alimaña surgida de las entra-

ñas de la sierra, de la naturaleza, de lo salvaje, en completo estado de *wilderness*. La jurdana era, para el yo lírico, una loba que vivía en una cueva, tenía sarna y mordisqueaba el pan, no como una persona, sino como un pequeño roedor. Su hijo, menos protegido que la cría de un animal (pero, como ella, dotado de hocico), carecía hasta del atributo privativo del ser humano: la razón. “Tú solito vas errante”, proseguía el poeta, “con tus nieblas en la mente aletargada / que reposa en los abismos / de una negra noche larga” (Gabriel y Galán 1904a: 42). No en vano, Raymond Williams nos recordaba que la literatura folclórica “reducía a los labriegos a una condición 'natural' antes que humana” (2001: 319). Investido de la superioridad que le confería tal mirada, Gabriel y Galán, “uno de los escritores del primer catolicismo social español” (Gómez Martín 2003: 25), no hallaba más remedio para la endémica pobreza de los hurdanos que una caridad ejercida mediante la limosna (su poema no abogaba, bajo ningún concepto, por una reforma o transformación de las estructuras políticas que generaban aquella desigualdad. Ni siquiera las denunciaba o intuía).

El relato del encuentro entre el forastero y el nativo, narrado por el primero con las herramientas de la literatura regionalista, contribuyó de manera decisiva a la construcción de la región como otra y hábitat del otro (y, de alguna forma, anticipaba la percepción del nativo que tendría el turista) (Hewitt 2007: 119). Era un sujeto ajeno a la comarca quien describía a “La jurdana” y, además, lo hacía como parte de un nosotros que se definía por oposición a la vagabunda. Recordemos aquel “mendrugo que arrojamos á la calle / si á la puerta no lo pide la jurdana” (Gabriel y Galán 1904a: 40). De cómo los hurdanos asumieron su propia otredad, y de su relación ambivalente con la limosna, hablaría Maurizio Catani (1999: 607) en uno de sus artículos fundamentales. En esta primera composición del poeta salmantino, como en la siguiente, Las Hurdes quedaban, pues, ocultas por una nebulosa indefinición, lejos, en algún lugar tras aquellas montañas por las que descendía una mujer con su hijo.

En septiembre de aquel 1904 aparecía otro poema de Gabriel y Galán, titulado “Á S. M. el Rey”, en el número de *Las Hurdes* dedicado a la visita de Alfonso XIII a Salamanca. En esta ocasión, el poeta moderaba drásticamente las negras tintas con que había pintado “La jurdana” para dirigir su súplica al monarca: “limosna de un rey cristiano, / es manantial soberano / de grande consolación...”. Y lo hacía del siguiente

modo: “no sé con reyes hablar; / mas bien podréis perdonar / que yo platique con vos / tal como en són de rezar / platico de esto con Dios”. Es decir, de rodillas. Reforzando la verticalidad de la estructura de clases sobre la que se asentaba la monarquía. Y, desde esa posición, abundaba en la deshumanización de sus semejantes: “Señor: en tierras hermanas / de estas tierras castellanas, / no viven vida de humanos / nuestros míseros hermanos / de las montañas jurdanas”. Gabriel y Galán no pretendía tanto cambiar aquella situación de miseria como consolar el dolor de los “parias” que la sufrían, pidiendo al Jefe del Estado que tendiera “una mano piadosa / que disipe los horrores / de esta visión afrentosa” y calmara la culpa y aun los remordimientos de los que la contemplaban (Gabriel y Galán 1904c: 178-180). Es Williams de nuevo quien ponía en evidencia los límites de la literatura regional, cuando, en su forma más feble, al excluir toda referencia ajena a la propia región, elidía no solo otros lugares, sino también, y en especial, las fuerzas sociales que actuaban en ella y la modificaban desde el exterior (2001: 313). De hecho, como decíamos más atrás, el espacio de enunciación de este segundo poema no estaba situado, como tampoco el del anterior, en Las Hurdes, sino en la patria del sujeto lírico: “hasta este monte eminente / donde rimo mis cantares, / sube famélica gente, / que mis modestos manjares / devora violentamente...” (Gabriel y Galán 1904c: 180). El monte desde donde cantaba el juglar castellano podría corresponderse tanto con un metafórico Parnaso, el cerro de los poetas, como con El Tejar, la no menos idílica dehesa (uno de los latifundios que poseía la familia de su esposa) administrada por Gabriel y Galán. Desde allí, sin salir del término municipal de Guijo de Granadilla, a pocos kilómetros de la antigua Granada, primera metrópoli de Las Hurdes, el vate escribía con paternalismo sobre campesinos como los que trabajaban para él o sobre vagabundos como los hurdanos que llegaban a su finca pidiendo limosna.

En mayo de 1923, un año después de la fundación del Real Patronato como resultado de la visita de Alfonso XIII, comparecían en la comarca dos ingenieros de Montes con la misión de emprender las primeras repoblaciones de pinos. Tres décadas más tarde, uno de ellos, José María Butler, evocaría “el gran temor que nos produjo el asomarnos al valle de las Batuecas –entonces no había carretera– en un oscuro atardecer”. Acababan de egresar de “la Escuela, con escasas prácticas científicas”. La fama de Gabriel y Galán debió de ser tal que, durante el descenso, “el único estímulo que teníamos

para la labor que se nos había encomendado” era el recuerdo de aquellos versos que el poeta le había dirigido al monarca. “Esto parece ser que nos animó” (Butler 1953: 18). Con el tiempo, el salmantino se convertiría en una de las figuras destacadas de aquel regionalismo extremeño con el que Julián Rodríguez diría no identificarse (véase el epígrafe 2.3.2.5 del capítulo consagrado al “Destierro”). Un movimiento que, en su vertiente hurdanófila, trató de organizarse en torno de la Sociedad Esperanza desde el 8 de julio de 1903, para después intentar hacerse visible en las páginas de *Las Hurdes* y en el Congreso Nacional celebrado en la Plasencia de 1908¹⁰⁷. Pueden rastrearse antecedentes del catolicismo social que animaba tal proyecto en los trabajos de Martín Santibáñez y de Barrantes, aunque ambos se mostraron mucho más contundentes que el juglar castellano en su denuncia de las condiciones que, a su juicio, habían reducido la tierra hurdana a la esterilidad (en Gabriel y Galán esa reflexión es inexistente: la suya era una llamada a la conmiseración). Para el bibliófilo y diputado pacense, como para el notario de Casar de Palomero, la pobreza de la comarca procedía menos de la naturaleza del suelo hurdano que del régimen feudal al que lo sometía La Alberca (Barrantes 1893: 56 y ss.). Ambos se esforzaron, en suma, por evidenciar las causas políticas de la miseria por encima de las meramente geológicas.

Una percepción en la que les había precedido (o acompañado) Francisco Pizarro y Capilla (y casi un siglo antes, el propio Larruga). En el *Informe* que remitió a la Junta de Instrucción Pública de Cáceres, el inspector de Escuelas ya apuntaba que “Las Hurdes no son de los hurdanos: si estos las poseyesen, disfrutarían de un bienestar pasadero”. Tras la plaga que tanto había afectado a los castaños de la zona, “las mejores vegas, los mejores plantíos pasaron, á consecuencia de préstamos usurarios, á poder de los habitantes de la Alberca”. Desde entonces, los “naturales” se vieron empujados a cultivar solo en los márgenes de los ríos “Jurdan” y Alagón. “Fuera de esto, todo permanece ári-

¹⁰⁷ Amén de la contenida en la citada publicación mensual, las otras dos iniciativas también generaron su propia literatura. El Congreso Nacional de hurdanófilos contó con una *Crónica* (AAVV 1908) que intentaría armar un relato coherente con los discursos de sus participantes, habituales de la revista como José Polo Benito, Juan Pérez, el obispo de Plasencia o el conde de Retamoso, mientras *El pleito de “La Esperanza de las Hurdes”* (Martín *et al.* 1909) vino a ofrecer la versión de la Junta Directiva sobre la polémica producida por la capitalización de la sociedad. A una lectura atenta de dicha *Crónica*, el artículo de Casto Iglesias Duarte (1994) añadía un examen detallado de las propuestas alumbradas en el II Congreso Nacional de hurdanos y hurdanófilos, organizado en Casares de Hurdes del 11 al 12 de agosto de 1988, en el marco de los primeros resultados del Plan de Desarrollo Integral de 1976. Nótese cómo ya se intentaba hacer prevalecer la mirada endógena (inserta en el término “hurdanos”) sobre la exógena (hasta entonces detentada por los “hurdanófilos”).

do, inculto y por lo general cubierto de endeble jarales y de ese brezo ralo y raquítico, llamado mogariza”. Pues aquel yermo también era producto de “la incuria, el abandono y hasta el instinto de destrucción de los hurdanos. Probablemente para el piconeo incendian el monte bajo, por lo que aparecen quemadas las faldas de las sierras”. De este modo, “calcinada y ahuecada la escasa corteza térrea, formada á favor de una vegetación pobre y sin cesar combatida, es arrastrada por las aguas torrenciales, quedando cada día más desnudas de tierra vegetal, hasta que concluyan por convertirlo todo en pedradas rocas” (Pizarro y Capilla 1880: 6-7). He aquí la imagen de una Tierra sin pan e improductiva, presagio de aquella figura omnipresente: el Desierto. La alimentación de aquellas personas era “tan frugal y escasa, que pocos, y no siempre, pueden vanagloriarse de comer pan. Pero..., ¡qué pan!... el de la caridad pública que aportan los pordioseros que regresan de mendigar, por los pueblos de los partidos de Coria y Plasencia”, los llamados “panaderos” (“¡Infelices! Convertidos en animales de acarreo”), “cargados con sendos fardos de enmohecidos mendrugos que acostumbran reblandecer y volverlos á amasar” (Pizarro y Capilla 1880: 14-15). A estas palabras, para concluir, podríamos sumar las de Barrantes a propósito de un hospital que había en La Alberca “para los peregrinos que de la Peña de Francia iban á Guadalupe, donde parece que existían 12 camas para los jurdanos”. Sospechando que tal consideración revelaba el estrecho nexo entre la opresión y la caridad (o mejor, entre la culpa y sus paliativos), citaba una “satirilla famosa”, entonces muy popular, que decía así: “el Sr. D. Juan de Robres / con caridad sin igual / hizo este santo hospital, / y primero hizo los pobres” (Barrantes 1893: 68).

Durante la segunda década del siglo XX, al calor de la visita del rey a Las Hurdes, vieron la luz un grupo de novelas populares que, si bien no abundaban en la imagen de la Tierra sin pan y el tópico de la esterilidad del suelo hurdano (sin ser del todo ajenas a una y otro), combinaban el campo semántico caridad-limosna-pan con una asimilación de la denuncia de la opresión exterior esgrimida por el tándem Barrantes-Martín Santibáñez. De tema regionalista (aunque no siempre firmadas por autores extremeños), lo hacían en el interior del mundo ficcional, de un modo a menudo metaforizado, como semiconsciente. La primera de estas novelas cortas fue *La tragedia de las Hurdes*, publicada en 1922 por Luis Antonio de Vega, arabista bilbaíno que situó algunos de sus best-sellers en el protectorado español de Marruecos, donde también había dirigido va-

rias escuelas (Martin-Márquez 2008: 232). No deja de ser significativo que, como llevado de cierto exotismo orientalista, escogiese la geografía hurdana como escenario de su siguiente novela. El nombre de la protagonista era el mismo que el de la de *El retorno de Euría Massard* que había publicado un año antes. “Mérito indudable del novelista es”, como reconoce Manuel Pecellín Lancharro, “recoger en sus textos situaciones socioeconómicas subdesarrolladas cuando el Poder quisiera ocultarlas y proyectar una visión idílica de la realidad” (1993: 195). Pero no debe obviarse que, comprometido con el bando de los sublevados, tras la guerra Vega sometió su novela a un proceso de reescritura para asimilarla a los nuevos valores del catolicismo nacionalista. A juzgar por el formato de la rebautizada como “María de Las Hurdes”, “un poco mayor que sus antecesores de preguerra”, el estudioso pacense sitúa su publicación en la segunda época de la serie *La Novela Corta*, en su sexta entrega semanal: vendida, como las anteriores, al precio de una peseta (Pecellín Lancharro 1993: 194). La primera época había empezado en 1916 y la segunda había comenzado en 1950 con *La mujer del tío Garrota* de Pío Baroja.

Sería la caridad, pues, la que llevara a María de Las Hurdes a la comarca (como, antes que ella, a Euría Massard). “Fue por aquel tiempo cuando desde los caminos ignorados partió el grito de angustia de una multitud, grito que recogieron los sepias y los cuchés de las revistas ilustradas y se hizo plomos amargos en las linotipias”. La prensa “de tipo sensacionalista” habló “de epidemias milenarias, de una tierra devastada por el hambre, enferma” y “Las Hurdes aparecieron en primeros planos y en primeras planas de una actualidad efímera”. A la protagonista de la novela “le apasionaron los reportajes. Llegaba a su casa de barrio viejo cargada con ramilletes de periódicos y de revistas gráficas” y “seguía con interés creciente todo lo que se relacionaba con el asunto hurdano”. A fuerza de leer, “en su alma encontró eco profundo el lamento de Las Hurdes y sintió el ansia de correr a proporcionar auxilio a los hurdanos” (Vega 1950: 3). Hija de burgueses industriales caídos en desgracia, María del Mar Astóbiza decidió al fin tomar la ruta Bilbao-Béjar-La Alberca para, una vez adjudicada la plaza, convertirse en la maestra de Las Mestas. Es muy probable que, como hasta entonces su personaje, Luis Antonio de Vega no conociera aquellos parajes “más que por artículos periodísticos”. De este modo, continúa Pecellín Lancharro, “el desconocimiento del entorno induce desde

el principio a cometer los mayores desajustes”. Como cuando el autor olvidó los cerca de treinta kilómetros que hay entre Las Mestas y Casares mientras la protagonista los recorría solo para ocupar un rato de ocio. O los veintidós que separan al primer pueblo de Nuñomoral, adonde “el autor la hace caminar cada mañanita, a impulsos de su celo pedagógico, con el fin de dar unas clases extra... y volver a tiempo de cumplir con su jornada escolar en Las Mestas” (Pecellín Lancharro 1993: 196). [Figura 54: Portada de *María de Las Hurdes* de Luis Antonio de Vega, 1950].

“Un convento, alzado en la vertiente norte de la cordillera sobre la Peña de Francia”, era “el límite entre los risueños campos que quedaban en las laderas opuestas y los parajes desolados” de la Tierra sin pan hurdana, “indócil, ingrata para la caricia de las herramientas agrarias”, lejos de “los campos fértiles” (Vega 1950: 1). Transfigurada en enfermera (merced a unos conocimientos adquiridos en el mundo civilizado), María del Mar se esforzaba además por paliar el hambre de sus alumnos, “un hambre profunda, un hambre heredada, de estirpe, de siglos”. Compartía “con ellos el pan de su desayuno y les regalaba con galletas y con almendras, que algunas veces encargaba que le llevaran de La Alberca”. Muy pronto conoció la escasez de la “tierra e jambri”. Afuera, “en la campiña, ni hierba ni flor. Desierta y escuálida” (4). Dos de sus alumnos, Andrés el *pidior* y Juan el cazador, ambos casi enanos, se enamoraron de ella y la invistieron con atributos de santa, elevándola aún más por encima de ellos: “tiene los ojos”, decían, “como los de Nuestra Señora de Las Hurdes” de Pinofranqueado (9). Como el mar, María evocaba para ellos todo aquello que desconocían, un misterio (el eterno femenino). Pero la irrupción de Juan José el ganadero anunciaría el final de su Idilio (en la imaginación de los dos adolescentes, también amoroso). Resignada ya a la carestía más total, la maestra se decía a sí misma: “mientras permanezca en esta tierra seré como una hurdana más”. A lo que el forastero, como contestándola, oponía: “mala la tierra y malos los que en ella viven, si a esto se le puede llamar vivir, digo yo” (11).

Frustrado por no poder explotar a los hurdanos ni sus tierras, el antagonista de la novela, venido de más allá del Portillo de la Cruz, personificaba el ente exterior que había subyugado la comarca desde hacía siglos: “de Hurdes”, nos explicaba el narrador, “no le interesaba más que la punta de cabras comprada a reducido precio. Lo demás lo consideraba con ojos de colono y la pobreza de la tierra y de sus habitantes ahuyentaba

de su espíritu la más mínima simpatía”. Una identificación, la del terrateniente con la opresión, que acabaría apuntando hacia La Alberca: “parece imposible que hallándose a tan escasa distancia una tierra sea tan estéril y la otra tan feraz. No hay más que pasar la Peña de Francia, y si se compara con ésto, aquéllo es un paraíso... Mi finca, por ejemplo... Allí tengo olivos, majuelos, guindaleras, rebaños. El suelo es excelente y hay agua y flores” (Vega 1950: 12). Al final de la novela, el ganadero, desairado y decepcionado de sus intentos amorosos, proyectaría raptar a María del Mar, pero al día siguiente su cadáver apareció, “terriblemente mutilado” (15), ante la entrada de un cubil de lobos. Pese a la elipsis, la maestra y el lector intuyen que los autores de las dentelladas y, en especial, de “aquella herida horrorosa que le había arrancado un trozo de carne bajo el ojo izquierdo” (16), no habían sido los lobos, sino otros animales: los dos alumnos, Andrés y Juan, joven encarnación del Bárbaro Hurdano.

De fuera de la comarca procedía también el antagonista de *La pobre niña jurdana*, de S. Ramos Almodóvar. La acción de la novela transcurría en el pueblo imaginario de El Enciso, donde los vecinos convivían en una idílica y “franca hospitalidad permanente, sin ridículas barreras de porterías ni tarjetas de visita en la mano” (Ramos Almodóvar ¿1925-1928?: 8). Donde cada uno podía entrar con libertad, y sin avisar, en la casa del otro, aunque durante los días de fiesta a punto estuvieran de resolver sus diferencias a garrotazos. Patricio, el médico rural y narrador (omnisciente) en primera persona, atendía, sin muchas esperanzas, a Julián, enfermo de tuberculosis. Durante su convalecencia, el hijo del tío Meriñolo se enamoró de su prima Cristina, que había venido desde Plasencia para vivir con ambos. Por efecto de lo que todos, incluso el médico, calificaban de milagro, Julián se levantó de la cama y, una vez recuperado, “fúese”, como ya hiciera antes que él Juan José, el forastero de la novela de Vega, “a los vecinos valles de Las Jurdes, para comprar ganado. Era un buen negocio”, pues “los jurdanos, apartados casi por completo del comercio con el exterior de su comarca, vendían las cabras a precios ventajosísimos para el marchán. En 'la tierra e jambri', un duro en plata valía una fortuna” (41). Entre aquellos “hombrecillos enanos, que sentían carcomidos sus cuerpos por enfermedades fatales”, Julián era “poco menos que un gigante, y, montado en su mula torda, preñado el bolso de sonantes duros, vestido con relativo lujo, bien podía hacer el papel de ricachón fastuoso”, respetado y admirado por aquellas criaturas “misera-

bles, asfixiadas entre sus propias ruinas” (42).

Desesperado, sin embargo, por la amenaza de una enfermedad que no terminaba de remitir, allí conoció a la tía Ringá, una curandera que vivía con una cabra y que le recomendó algunos brebajes para, finalmente, diagnosticarle que “contra el mal largu no hay más medicina que la sangri de una criatura...” (Ramos Almodóvar ¿1925-1928?: 72). Julián, resuelto a curarse para poder casarse con su prima, salió al encuentro de Isabel y Francisco, dos adolescentes que vivían su propio e inocente Idilio guardando cabras en el monte. Aprovechando que se les había perdido una de las mejores, el desquiciado enfermo intentó separarlos alegando que la había visto no muy lejos de allí: “y mira”, le decía a Francisco, “para que vea yo si eris de verdá un buen cabreru; si das con la cabra y la trais, a la vuelta os regalaré un pan enteru, tan tiernu, que esta misma mañana se ha cocíu en el Casar. Miráli...” (80). Los dos niños “se quedaron mirando al pan como algo inusitado y valiosísimo, y hasta lo saborearon ya, creyéndolo entre sus pobres dientes, que sólo sabían de los secos y desabridos mendrugos de los 'pidiores” (80-81). El pastorcillo se alejó en busca de la cabra y Julián, guardándose en las alforjas de su mula aquel pan, herramienta y símbolo de su crimen, degolló, fuera ya de sí, a la pobre niña jurdana. “Nada sacó en claro la justicia de los hombres. El suceso enterrado quedó bajo la bárbara impresión de las gentes, que vieron el caso como algo lógico y natural en aquella región de ignorancia y de muerte”. Pero la justicia divina sí es omnipresente y, a los pocos días, el hijo del tío Meriñolo murió de remordimientos y tuberculosis y la tía Ringá enloqueció “como loba rabiosa” (82), pues la sacrificada resultó ser su hija, a la que había abandonado en el monte poco después de darla a luz. [**Figura 55:** Portada de *La pobre niña jurdana* de S. Ramos Almodóvar, ¿1925-1928?]

Puede afirmarse que la indefinición, o el desconocimiento por parte de su autor, de *Las Jurdes* de Ramos Almodóvar era aún mayor que la de *Las Hurdes* de Luis Antonio de Vega. En este sentido, la trama de la primera novela se trasladaba en su punto climático a la comarca en su conjunto: solo se proporcionaba el nombre de alguna alquería para enmarcar la acción, que nunca sucedía en el interior de ninguna en concreto. De hecho, aunque sus autores se hallaban en las antípodas políticas, es probable que el referente del paisaje de *La pobre niña jurdana* fuera, sin ir más lejos, el de *La tragedia de*

*Las Hurdes*¹⁰⁸. De ella habría tomado, además, la figura femenina abnegada y caritativa, el motivo del crimen escabroso y cierto uso de una koiné literaria que aspiraba a remedar el geolecto hurdano o altoextremeño (reforzada por el giro regionalista del propio título). Pero la labor intelectual de Severo Ramos Almodóvar no se limitó a la narrativa. Entre 1925 y 1928 dirigió el mensual ilustrado *Letras Regionales*. Y en el marco de ese período debería datarse *La pobre niña jurdana*, publicada sin fecha por Ediciones de Letras Regionales, ambas, editorial y revista, con sede en Córdoba. Como colofón a su trayectoria, los sublevados fusilaron a su autor, natural de Orellana la Vieja (Badajoz), el 27 de octubre de 1938 en Mérida. Tenía cuarenta años (Espinosa 2003: 391).

Con el cambio de siglo, concretamente en 2013, el Centro de Documentación de Las Hurdes, sito en Pinofranqueado, intentaría reeditar la novela. Con tal fin, su director, José Pedro Domínguez Domínguez, se dirigió a la Editora Regional de Extremadura. Pero el informe de valoración de la obra, firmado por María del Mar Jiménez Moreno y que adjuntamos como Anexo 3, desaconsejaba una segunda edición de *La pobre niña jurdana*. Se trataba, en opinión de la lectora, de un “folletín lacrimógeno” elaborado con los mimbres “del tardonaturalismo (la figura del médico, modelo de ciencia y razón y por eso narrador de confianza)” y “de la novela sentimental (el recurso de la niña abandonada; la mortal tuberculosis como enfermedad del momento; la moralidad omnipresente)”, sin olvidar, por supuesto, los “de la narrativa comercial, el *pulp-fiction* del momento (que justifica la elección de Las Hurdes como referente del retraso, de la curandera como negativo objetivo y de la sangre como leit-motiv que espera el rechazo morboso del lector)”. Un ejemplo de “exotismo’ cercano”, en suma, que no merecía “un rescate (por el contrario, su publicación podría resultar incluso en algún momento incómoda: ni la imagen de Las Hurdes se corresponde con la realidad histórica ni su valor estético, que oscila entre lo escabroso y lo púdicamente romántico, es destacado)”.

108 Compárese, a modo de ilustración, estos dos pasajes: el primero, extraído de *La tragedia de Las Hurdes*, el segundo, de *La pobre niña jurdana*. “El micale y el chirivín”, escribió Vega, “los dos pájaros por mudos tan tristes, volaban en bandadas” (1922: 7) sobre la “tierra pizarrosa y mísera, de guindaleras raquíticas, de frutos agrios, de campos efímeros de centeno” (9). Por su parte, Ramos Almodóvar señalaba que, “piando sonoras, de detrás de unos canchales plomizos, se han levantado dos cogujadas que, persiguiéndose, han volado por encima de los guindos” (¿1925-1928?: 66). Los pájaros y, en especial, los guindos son elementos tan raros en textos anteriores y posteriores a los casos citados que más parecen obedecer a motivos literarios heredados que a una descripción geográfica realista. Una posible fuente común pudo ser el diccionario de Madoz (1847: 362).

2.4.1.4. *El hambre como enfermedad*

Como no podía suceder de otro modo, la Tierra sin pan sobre la que se levantaban aquellas Hurdes (y, en especial, las Altas) generó entre sus desnutridos habitantes un hambre que, a menudo, desembocaba en diversas enfermedades. Hasta tal punto que el pan se convirtió en una especie de metáfora en negativo, en la antítesis (por su escasez), de la hipoalimentación. Como consecuencia de la polémica promovida por las palabras del conde de Romilla, diputado por Hoyos (pueblo de la vecina comarca de Sierra de Gata), quien, ante el Parlamento, había acusado a la Administración de abandonar a Las Hurdes a su suerte, el ministro de Gobernación, Vicente Piniés, inició las gestiones para la elaboración de un informe sanitario sobre las mismas. A tal efecto, mandó crear una comisión formada por los médicos Gregorio Marañón y José Goyanes (miembros a su vez de la Comisión oficial para el estudio del bocio y el cretinismo en España), el antropólogo Luis Hoyos Sáinz y el inspector de Sanidad de Badajoz Enrique Bardají. En abril de 1922, todos ellos emprendieron una excursión científica en la que les acompañaron el conde de Romilla, Maurice Legendre y su amigo el doctor André Paris, el médico madrileño Julio Ortega y los de Casar de Palomero, los únicos de la comarca, Víctor Sánchez Hoyos y el doctor Pizarro. A su vuelta, los integrantes de la Comisión sanitaria ofrecieron a la opinión pública el resumen de una memoria que supuso otro hito en esta Historia geosimbólica de Las Hurdes, imbuida de una visión científica, reticente a los juicios morales, solo comparable quizá con la de los estudios del inspector de Escuelas Pizarro y Capilla y de los ingenieros de Minas Egozcue y Mallada (y, por supuesto, con el del pionero Larruga). El informe final, al que se aludía varias veces a lo largo del avance, se elevaría al Ministerio de Gobernación y debió de permanecer confidencial. Con el título de “El problema de Las Hurdes es un problema sanitario”, aquellas notas se publicaron en dos números de *La Medicina Ibera*, correspondientes al 10 y el 17 de junio de ese mismo año. “No hay exageración ni literatura en nuestras palabras”, advertía Marañón (1922b: 6) al lector, previniéndose, al mismo tiempo, contra los críticos .

“Dos son las causas del espectáculo aterrador que este país desventurado ofrece al médico” (concretado en una escandalosa mortalidad del noventa por mil): “el *paludismo* y la *insuficiencia nutritiva* o, dicho en romance, el *hambre crónica*” (Goyanes et al. 1922: 10). Casi todos los hurdanos estaban enfermos y, a juicio de Marañón (1993b:

232), parecían escapados “a medio curar de un hospital”. El paludismo era endémico a la práctica totalidad de las alquerías y los médicos de Casar de Palomero (y las medicinas) apenas llegaban a Pinofranqueado. El tratamiento de la enfermedad, mal diagnosticada, se dejaba en manos de los “curanderos locales” (Goyanes et al. 1922: 12). Los componentes de la Comisión sanitaria no tardaron en llegar a la conclusión de que, “curado el paludismo de Las Hurdes, puede pensarse ya, antes no, en todo lo demás de lo mucho que hay por hacer allí. Antes, repetimos que cuanto se haga será inútil”. Junto con la erradicación de las enfermedades, debía pensarse, sin embargo, en la del hambre. El “jurdano rico”, habitante de “los pueblos bajos con vías de comunicación posibles, aunque siempre difíciles”, rodeados de “vegas ricas en agua, con elementos (aunque rudimentarios) de organización social”, se nutría, “poco más o menos, como el de cualquiera de las muchas regiones pobres de nuestro país. En Pinofranqueado”, pero también en pueblos menos aislados como Ladrillar, Casares o el mismo Nuñomoral (13). Pero en “los poblados y alquerías altas, y sobre todo en los del valle central, en los del Ayuntamiento de Nuñomoral”, aunque también en los del resto, los pobres, y lo eran casi todos los vecinos, pasaban “meses enteros, a veces más de medio año, *sin probar el pan*, y cuando lo comen es con frecuencia el duro, ya desechado por los pueblos limítrofes, que recogen y revenden algunos mendigos dedicados a este comercio”. La mayor parte de los vecinos carecían “del trozo de tocino y aun del aceite con que dar una exigua sustancia al puchero, y se alimentan exclusivamente, y según las épocas del año, de patatas, nabos, coles, castañas y algunas frutas frescas”. Los más ricos añadían “a esta ración un poco de aceite. Los huevos y la leche de las cabras son alimentos de lujo, y los reservan, cuando existen, para los enfermos” (14).

Para los miembros de la Comisión, la hipoalimentación, “inverosímilmente insuficiente”, era, aun por delante del paludismo, la “causa primordial de la degeneración de los jurdanos”¹⁰⁹. Contaban los expedicionarios que “masas enteras de jurdanos de todas las edades” se quejaban “de una dolencia, siempre igual, que para abreviar calificamos pronto con el nombre de 'mal de Las Hurdes’”. El enfermo sufría “una sensación de agudo dolorimiento en el epigastrio 'como un perro', 'como una garra’”. El diagnóstico parecía claro: “*hambre aguda*” (Goyanes et al. 1922: 15). Sin medios para paliarla, la desnu-

¹⁰⁹ Desde la perspectiva que le otorgan las herramientas de la medicina actual, Mercedes Granjel (2003: 95-101) acomete el examen de los efectos de un hambre que solía derivar en diversas patologías.

trición podía llegar a favorecer la aparición de patologías como la tuberculosis, por lo demás no muy frecuente, la anemia de los niños y, de forma más llamativa, el bocio y el cretinismo endémicos. En puntos como El Gasco y Martilandrán, el bocio alcanzaba una ratio del 50% entre las mujeres y el 95% de los vecinos tenía “tiroides palpable” (17). Sin olvidar la importancia “que en la génesis del bocio endémico tienen los factores tóxicos y toxiinfecciosos que se transmiten por el agua”, las observaciones del grupo de trabajo encabezado por Marañón y Goyanes les permitieron “emitir con toda verosimilitud la hipótesis de que en la *palogenia de las endemias bociocretínicas y concretamente en la de Las Hurdes, interviene en primera línea un factor hipoalimenticio*”. Mientras el primer agente explicaba “la agresión inicial al tiroides”, el segundo lo hacía con “la degeneración endocrina múltiple que caracteriza al cretinismo” como fase previa de “enanismos, infantilismos y pseudo-raquitismos” que, a su vez, podían llegar a derivar en casos de idiocia o sordomudez (18).

Pero, una vez diagnosticado el problema, ¿cómo erradicar el hambre de aquellos “seis mil jurdanos”? (Goyanes et al. 1922: 21). El avance de la memoria constituía una decidida llamada contra la insuficiencia de la limosna –un alegato en el que Marañón (1922c: 4) volvería a incidir en un artículo posterior–: “claro es que esto no se consigue” con “un arranque caritativo pasajero”, porque “no se trata de una catástrofe accidental” del tipo de las producidas por una guerra, un terremoto o un ciclón. El “mal permanente” de Las Hurdes exigía un remedio permanente (Goyanes et al 1922: 22). Mientras tanto, los habitantes de aquella sociedad seguirían condenados a convivir con la muerte. Como solo había cementerios en “las cabezas de Ayuntamiento”, durante el buen tiempo, los vecinos de las alquerías se veían obligados a trasladar a sus muertos “penosamente, colocando al cadáver sin féretro en una parihuela, por largos y difícilísimos senderos”. Pero con la llegada del invierno, desbordados los torrentes, aislados los pueblos unos de otros, “sin puentes y sin vados”, el difunto podía llegar a permanecer “insepulto días y días”, “no siendo raro que el período de la putrefacción sobrevenga antes, y en este estado tiene que soportar la presencia del cadáver todo el vecindario, y, lo que es más horrible, la propia familia”¹¹⁰ (27). La primera conclusión a la que llegó la

110 Compárese la crudeza de esta escena, corroborada por Goyanes (1922: 2), con la contención de la secuencia del entierro en el film de Buñuel, que no desató su atracción por la putrefacción sino sobre los despojos del burro.

Comisión sanitaria fue que “el estado actual de Las Hurdes”, y no el territorio o sus moradores en sí mismos, constituía, “tal vez, el mayor baldón de nuestro Estado y de nuestra sociedad” (28). Las siguientes provenían del diagnóstico anterior y proponían soluciones al problema estructural: erradicación del hambre y el paludismo (envío urgente, con tal fin, de pan y grasa y de un médico a cada uno de los tres valles), construcción de caminos, pago de las deudas atrasadas por parte de las diputaciones de Cáceres y Salamanca, fin de la usura, reforestación y levantamiento de obras hidráulicas (medidas extraídas de la monografía del ingeniero Pérez Argemí), traslado de los naturales de las alquerías más estériles (en relación con este tema, véase el capítulo 2.3.1.3, dedicado a la “Descolonización” de la comarca), hospitalización de los enfermos graves y, para acabar, instrucción primaria y religiosa de los jurdanos (28-29).

Antes de que el avance de la memoria sanitaria terminara de publicarse por completo en los periódicos, *El Sol* concedía media página a las impresiones de viaje de Goyanes (1922: 2), “turista” en la histórica y pintoresca Plasencia, “médico” durante su ruta por Las Hurdes y peregrino que supo reconocer la “religiosidad” del monasterio de Las Batuecas. Aprovechando las vacaciones de aquella semana santa, los integrantes de la misión médica visitaron casi todas las alquerías de Las Hurdes. Más allá de Casar de Palomero, ni carreteras, ni carros, ni la rueda, ni campos y praderas, ni bueyes y caballos. Solo “monte bajo formado de brezos, madroños, jaras y acebos”. Lomas peladas por “la tala y los incendios” que destruían “el arbolado”. El propio Marañón validaría esta desoladora pintura del semiDesierto hurdano en alguno de sus numerosos artículos de periódico y, de forma destacada, en su cuaderno de viaje. Inédito en vida de su autor, no vería la luz hasta 1993, cuando Gregorio Marañón y Bertrán de Lis, nieto del prohombre, decidiría, con el beneplácito de Pedro Laín Entralgo, presidente de la Fundación que lleva el nombre del médico, entregar el manuscrito al diario *El País* y la editorial Aguilar. Camilo José Cela consideraba “las notas jurdanas de don Gregorio” un esbozo de “novela” y “es lástima que no las desarrollase después y en todas sus posibilidades porque hubiera sido, sin duda, el creador de una nueva y determinada y originalísima forma de los libros de viaje”. No en vano, las comparaba con sus propios *Viaje a la Alcarria* (1948) y *Nuevo viaje a la Alcarria* (1986), ambos dedicados al endocrinólogo madrileño, y estimaba que “una docena de trances” del manuscrito parecían “sacados

de un libro de Baroja o quizá incluso de Solana” (Cela 1993a: 16). De José Gutiérrez Solana, para más señas, pintor y escritor, autor de libros de viaje como *La España negra* (1920) y cultivador del costumbrismo y el esperpento en la tradición de nombres como el de Goya o Valle-Inclán.

Una vez en Extremadura procedentes de Madrid, los expedicionarios habían partido de Plasencia, en Zarza de Granadilla se les había unido Bardají y en Casar de Palomero, Legendre y Paris. Una de las cosas que más llaman la atención del cuaderno de Marañón es el evidente contraste entre las relativas comodidades de que pudo gozar la Comisión científica, formada por intelectuales afectos al régimen que se hospedaban en casa de los notables de la comarca, y la depauperada vida cotidiana de los propios hurdanos, los olvidados del Estado. “Por la noche”, anotaba el médico endocrino, “cena pantagruélica en casa del cura Don Primitivo (en Pino Franqueado). Buena cama”. Mientras, en la misma página, “muchos se quejan de un dolor de estómago que les impide andar. Se caen al suelo. Es hambre. Un 'dolor adentro que me jestá matando’”. Como resultado, “todo el mundo está enfermo: un horror” (Marañón 1993a: 70-71). En Cambroncino, “reposamos en casa del cura”, que también estaba enfermo. “Fuego hermoso y vino rancio exquisito. Legendre y Paris, vitorean al vino. Comida rústica”, sin embargo, “con dos copas de vino para ocho personas”. De camino hacia Nuñomoral, “bajo una lluvia torrencial y un viento que hace vacilar a los caballos”, el paisaje era “fragoso, soberbio” (72-73). Sublime: como si aquella agreste Tierra sin pan quisiera sacudirse a los intrusos, hasta el punto de provocar la caída del caballo de Goyanes durante la “subida terrible al paso de Carrascal”. Una vez en lo alto, “vista soberbia, con la Sierra de Béjar, nevada e iluminada por el sol, al fondo” (92). La cena en casa de un vecino de Nuñomoral, “de vigilia y con 6 platos es buena y con gran humor. Los barbos del río Jurdano en conserva son muy buenos” (76).

A pocas horas de camino, más allá de lo Sublime y el banquete, las puertas del Infierno: “A las 11 llegamos a Martilandrán. Miseria, anemia, bocio, cretinismo. Espectáculo horrendo, dantesco. Muchos de los vecinos, no han comido jamás pan. Algunos pasan días enteros sin comer más que alguna yerba, algún nabo”. “Tiroides palpable, todos. Tracoma. Tiña. Hambre, todos. El cura nos dice que hay bastantes sodomitas” (Marañón 1993a: 79-80). Yo creo, continuaba Marañón, “que no han muerto por los 'pilos’

(expósitos) que renuevan la sangre”. Pero, entonces, sucedió el Apocalipsis (o su relato): “Me cuentan que en la epidemia de gripe entraron en una casa donde estaban muertos el padre, la madre y una hija de 2 años; y la otra hija, de meses, aún vivía y chupaba el seno de la madre muerta” (82-83). De vuelta en Nuñomoral, la comisión aún había de presenciar un entierro, “espectáculo imponente”. Y, acto seguido, el insigne endocrinólogo registraba: “Comida con cochifrito magnífica. Visita de enfermos. Una enana magnífica de La Fragosa” (84). Las notas de Marañón permiten comparar la rara abundancia de los modestos banquetes ofrecidos a la Comisión (siempre a cubierto, recibida por los vecinos más acomodados) con los escrúpulos del equipo de rodaje de *Tierra sin pan*, que terminó negándose a *tomar el lunch* en el exterior, delante de los hambrientos hurdanos, para no hacerlo hasta llegar cada día al convento de Las Batuecas, donde se alojaban, ya casi al anochecer. Un último apunte sobre aquella Tierra sin pan que además era, al parecer, una “tierra de lobos”: también “mucho jabalí. Tienen que dejar guardia por la noche, para que no se coman las patatas” (93).

“Muchos detalles que darán precisión a las generalidades expuestas”, se decía en el avance del informe sanitario, “serán referidos en la Memoria que preparamos. De otros aspectos pintorescos y muy expresivos del estado de la comarca no queremos hacer mención en esta exposición general” (Goyanes *et al* 1922: 27). La publicación en 1993 del cuaderno de notas de Marañón vino a corroborar la contención que animaba estas palabras. De hecho, si se compara la libertad de este último con el tono del adelanto de la memoria y de los numerosos artículos que sobre la expedición publicó en vida, se llega a la conclusión de que el médico madrileño poseía una teoría muy clara de lo publicable, esto es, de la ocupación del espacio simbólico común. Esta distinción entre los discursos que, a su juicio, merecían ser públicos y los que, en cambio, debían permanecer privados (o incluso confidenciales) parecía obedecer a un sentido de Estado que revela cierta sensibilidad con la imagen de Las Hurdes y sus habitantes, pero también apego por un Poder que hasta entonces se había mostrado, cuanto menos, negligente. Es por ello, muy probablemente, que apoyó la censura de la película de Buñuel. Por la misma razón por la que nunca se preocupó de dar a las prensas su relato de viaje.

2.4.1.5. Alfonso XIII y el viaje que no desactivó la leyenda

“Conozco las Hurdes por una poesía de Galán, que leí no sé cuándo, y que, lo confieso, me impresionó profundamente”. Fue el rey Alfonso XIII quien pronunció estas palabras durante su visita a Salamanca en 1904 y Gabriel y Galán, quien las registró en una carta a su amigo Mariano, fechada el 30 de octubre de aquel año en Guijo de Granadilla. El poeta, invitado a una “fiesta de gala” en honor del soberano a la que no acudió (en su lugar envió sus famosos versos como juglar castellano), no pudo evitar añadir: “y basta de jurdanos y de reyes, que son seres unos y otros que no parecen todos hijos de Adán y Eva, porque... ¡qué horrendas desigualdades Dios mío!” (Gabriel y Galán 1918: 232- 233). Pero lo cierto es que, tal y como se atribuía Marañón (1922c: 3), el monarca solo se decidió a atravesar Las Hurdes después de escuchar el informe de la Comisión sanitaria. “Voy a ir yo mismo a recorrerlo todo y a remediar lo que se pueda”, les anunció a los recién llegados de la excursión científica (Marañón 1922a: 1). Por fin, “la atmósfera de compasión y de eficacia” se había concretado “en las alturas de los Poderes y en la conciencia del público en general” (Marañón 1922b: 6). Llevado por el entusiasmo, el galeno madrileño no pudo sino leer aquel hecho histórico en clave colonialista, de un modo que hacía resonar ecos del Nuevo Mundo y el Desierto hurdano-batuecos. En efecto, aquel viaje era “como el comienzo de una reconquista del propio suelo descuidado durante tantos siglos”, pues “ningún rey de España lo habrá sido tan completamente como el que ponga fin a la noche de hambre y de ignorancia de aquel puñado de españoles sin ventura” (Marañón 1922a: 1), como si Las Hurdes no hubieran pertenecido al Estado español hasta la mesiánica llegada del monarca.

Compasión y poder. He aquí, tal vez, los motores (y las dos caras) de un periplo plagado de contrastes. “Por aquí debía venir el rey a comer lo que comemos”, se había lamentado ya frente al Unamuno excursionista una mujer que, “si no era vieja, lo parecía” (Unamuno 1913c: 1). Y, en efecto, afirma esta vez Agustín Sánchez Vidal, “Alfonso XIII viajó a la zona en junio de 1922, aunque no exactamente para comer lo mismo que los hurdanos. En Casar de Palomero aún se recuerda el menú que le ofreció un anfitrión distinguido, consistente en sopa de jamón y langostinos, traídos para la ocasión de Plasencia” (Sánchez Vidal 1999: 41). Aquel bien servido comensal era el mismo hombre que, como contaba P. Antonio Baquerizo , “al penetrar en una de estas horribles ca-

sucas sintió humedecidos sus ojos por viva compasión, y exclamó dolorido: -¡Ya no puedo ver más!”. Quizá para calmar su conciencia, el periodista clausuraba sus amargos recuerdos con una inflamada llamada a “la caridad de todos los humanos” (Baquerizo 1922b: 1). Es más, el amplio dispositivo mediático que acompañó al rey, y que Demetrio Brisset Martín califica de “*retratismo cortesano*” (2012: 7), pues solo encuentra cierta intención etnográfica en las fotografías de Alfonso, vertebraba toda una retórica de la caridad católica. El reportaje que *Blanco y Negro*, el suplemento dominical del diario monárquico *ABC*, dedicó al acontecimiento se abría con una imagen del soberano charlando, antes de llegar a su destino, con el soldado Matías Torres, convaleciente de las heridas sufridas en la campaña de Marruecos. A su paso por Granadilla, primera metrópoli hurdana, correa de transmisión del poderío de Alba, el objetivo de Campúa, “designado por sorteo para ir en la expedición representando a toda la Prensa ilustrada madrileña” (Córdoba 1922: 16), captaba el despliegue de seguridad que se había organizado en torno de Su Majestad, detentador de ese nuevo poder, ahora monárquico, estatal, corporeizado en las decenas de guardias civiles que lo escoltaban y al que Las Hurdes debían rendir pleitesía. Y así lo hicieron, con un recibimiento multitudinario, a su llegada a Casar de Palomero. El resto de fotografías escenifican los esfuerzos del héroe y sus adalides, a pie y a caballo, por extirpar los males de aquella tierra, como hacían, por ejemplo, los médicos Varela y Marañón, pasando consulta a los enfermos. La marcha triunfal terminó como había empezado, con una fiesta, esta vez, en La Alberca (como si el poder central reconociera al poder local). Dividido en dos partes, el especial concluía con una coda, una reseña pintoresca firmada por Blanco-Belmonte (1922) a partir de una vista panorámica, tomada por Venancio Gombau, de las ruinas del convento con el valle de Las Batuecas de fondo. El rey había pernoctado en la hospedería anexa antes de continuar viaje hacia La Alberca.

La revista gráfica *La Esfera* también destinó tres páginas a la epopeya regia. En ellas, la figura de Alfonso XIII se alzaba hasta convertirse en la protagonista indiscutible de seis de las siete instantáneas, también rubricadas por Campúa, que las ilustraban. “Quién no quedaría conmovido”, se preguntaba Javier Herrera Navarro, al ver “la magnífica fotografía (a toda página) que abre el reportaje” (1999: 25), en la que puede verse a Su Majestad “repartiendo socorros” entre los hurdanos (“El Rey en Las Hurdes” 1922:

22). En medio de la composición (y del corro que, de espaldas al espectador, se había formado a su alrededor), un niño “con cara de asustado y como perdido” se erigía, “gracias al azar, en el auténtico protagonista del acontecimiento” (Herrera Navarro 1999: 25). [Figura 56: Primera página de “El Rey en Las Hurdes” en *La Esfera*, imágenes de Campúa, 1922. Figura 57: Página final de “El Rey en Las Hurdes” en *La Esfera*, imágenes de Campúa, 1922]. Durante un descanso de la comitiva en Nuño Moral, escribía Baquerizo, “González y Armando Pou preparan las máquinas. Este hace pasar ante el objetivo de la suya a un grupo de hurdanos para impresionar una interesante película”. En efecto, la de Pou sería la primera filmación en la Historia de la comarca. “—A mí me duele aquí —dice una mujeruca al detenerse ante el objetivo, señalándose en el pecho. Armando sonrío, y para detenerla un instante le ordena: —Quédese así un momento. Hábleme. Venga hacia adelante ahora. Perfectamente. Verá cómo se cura por completo” (Baquerizo 1922: 1).

En 2006, *El Periódico Extremadura* regalaría a sus lectores una copia del documental restaurada por la Filmoteca de Extremadura. Estructurada en bloques según la norma del cine mudo, *Las Hurdes, país de leyenda* comenzaba con un *flashforward*, un anticipo costumbrista de los tipos hurdanos que esperaban a la comitiva, siete mil almas que morían “de hambre y abandono”. “Como consecuencia de esta pobreza”, informaba al espectador ya el segundo rótulo, “la proporción de cretinos es de un 15 por 100 en algunas alquerías”. Por tanto, “para conocer los males de este pueblo y hallar el remedio necesario”, rezaba el tercer cartel, “nuestro Rey, emprendió tan espinoso viaje, sin vacilar ante las fatigas ni los peligros de la marcha”. Palabras que precedían a un primer plano, totalmente descontextualizado, de Alfonso XIII vestido con el uniforme militar de gala. Inauguraba la epopeya la panorámica de un valle: “el paisaje tiene trozos de singular belleza que contrastan con la pobreza general del suelo”. A punto de convertirse en un pintoresco catálogo de cosas curiosas, las imágenes mostraban a un grupo de urbanitas bajo un puente, aliviándose del calor en el agua de un riachuelo antes de que uno de los periodistas oficiales se cayera del caballo. “En Pinofranqueado. Desde las más remotas alquerías vienen aquellas pobres gentes a recibir a su Rey, al son del tambor y la dulzaina. —Gracias a Dios, Señol, que le ha cumplido a Usía venir a vernos”, diría alguna de las numerosas mujeres que se adelantaron a recibirlo (Pou 2006).

Aunque quizá de forma menos obvia que en las estampas de Campúa, el protagonismo del monarca, despedido por el pueblo de Camino Morisco con euforia “delirante”, seguía siendo indiscutible. El coprotagonista podría encarnarlo el obispo de Coria, Pedro Segura Sáenz, que recorría por cuarta vez las alquerías de Nuño Moral “prodigando consuelo y ayuda a los Hurdanos”. La cinta de Pou lo registró imponente sobre su nervudo corcel, mientras mujeres y niñas le besaban el anillo desde el suelo. A la entrada de La Segur, “una de las más típicas alquerías”, sus habitantes, dispuestos en dos filas ante la atenta mirada de la Guardia Civil, también realizaron el besamanos al futuro cardenal, que desfiló entre ellos, complacido, sin bajarse del caballo. “Y al llegar el Rey los vecinos llenan de lágrimas sus manos: —¡Ya tendremos caminos, y medecinas y toitu cuanto las personas”. Detrás de Su Majestad, más de una docena de guardias civiles. Y en medio de aquella afirmación celebratoria del poder del Estado y la Iglesia (o, lo que era lo mismo, de la monarquía católica), en otra toma, los fotógrafos haciendo su trabajo, como en *mise en abyme*. Si no los cretinos y algún palúdico, filmados como motivo recurrente a lo largo de la película, el papel antagonista lo desempeñaba la propia tierra de Las Hurdes, un escenario hostil a las transformaciones que pretendía acometer el personaje principal: más allá de Camino Morisco, “antesala de las Altas Hurdes”, los caminos “se estrechan, se hacen más abruptas las montañas y la miseria crece...”. Al final de la “última etapa” de su peripecia, el héroe arribaba sonriente al valle de Las Batuecas, el lugar que había inspirado el mito, para pasar, vencedor del hambre, la enfermedad y la muerte, bajo el humilde arco del triunfo que los frailes habían construido con guirnaldas a la entrada del convento (Pou 2006). [Figura 58: Fotograma de *Las Hurdes, país de leyenda* de Armando Pou, 1922].

La copia de *Las Hurdes, país de leyenda* restaurada por la Filmoteca de Extremadura no llega a los trece minutos de metraje. La música, compuesta por Leandro Lorrio, inspirándose en el cancionero popular extremeño, e interpretada por Guillermo Iriarte al piano y las voces de Rosario Cruz, Isabel Ródenas y María Isabel Jiménez, subraya con eficacia los primeros momentos de sorpresa y tristeza, quizá, que contrastan con la ligereza de las tomas siguientes, propia de una excursión recreativa, para acabar contagiándose de las escenas festivas que anuncian el paso victorioso del rey. De acuerdo con Herrera Navarro (1999: 24), la versión original concluía en los “campos cultiva-

dos y alegres calles” de La Alberca, que diría el cartel pertinente, característicos de “otra España que trabaja”, opuesta a aquella Tierra sin pan cuya paradigmática improductividad hizo que sobre sus moradores se cerniera la sempiterna (y cínica) sospecha de la vagancia. Allí se aclamó al monarca como “redentor de Las Hurdes”, como “un aventurero que acude para salvar a seres necesitados” (“La película que...” 2006). *El Periódico Extremadura*, que regalaba el DVD del documental con motivo del 8 de septiembre, Día de la Comunidad Autónoma, debió de estimar oportunos ciertos cortes y elipsis.

Tanto en las fotografías como en el film puede verse a Alfonso XIII repartiendo limosna aquí y allá. El periodista Fabián Vidal, por el contrario, consideraba “absurdo” invertir cualquier suma de dinero en aquella “región desolada”. Una “siembra de cien millones” de pesetas también sería estéril. “Donde no pueden medrar los animales, que languidecen y mueren, se obstinan en vegetar unos cientos de familias miserables” (Vidal 1922: 1). Es decir, allí donde no germinaba el trigo, ampliando la metáfora, tampoco crecería el capital. De regreso en palacio, con todo, el rey decidió constituir el Real Patronato de las Hurdes. El 21 de julio de 1922, el diario *ABC* publicaba los diez artículos de un Real Decreto adscrito al Ministerio de la Gobernación. En el primero de ellos, se anunciaba la creación de una “institución de Beneficencia dedicada a remediar las singulares necesidades de la comarca” y en la primera disposición del cuarto se declaraba que uno de sus “fines” principales sería “ejercer directamente la caridad en la susodicha región” (“El Real Patronato de las Hurdes” 1922: 14). La intervención del monarca, en resumen, puede entenderse animada por el regeneracionismo y el catolicismo social de la época (como denotan el uso del sintagma “institución de Beneficencia” y el ejercicio de la caridad como objetivo), así como por la creencia en la *singularidad* del problema hurdano frente a los que, como analizaremos en 2.4.3. “Espejo”, solo veían en él una sinécdoque en miniatura de la España menos desarrollada. Con un paternalismo inscrito en la misma etimología de la palabra *patronato*, la última disposición, siendo ya presidente del nuevo organismo el ministro de la Gobernación, nombraba vicepresidente al obispo de Coria, tesorero, al duque de Miranda y consiliarios, a Marañón, Goyanes, Pérez Argemí, Hoyos Sainz y Amós Salvador y Carreras.

Sin embargo, las reformas anunciadas por el aparato propagandístico afín a la monarquía no debieron de ser, al menos al principio, tan perceptibles. En febrero de

1924, el propio Marañón se hacía eco de un artículo (como el suyo, aparecido en las páginas de *Vida Médica*) firmado por su compañero de estudios Blanco Turiño, médico titular de Hervás, que lamentaba el escaso alcance de las medidas emprendidas por el Patronato y planteaba algunas objeciones a las mismas. Por aquellas fechas, el propio Marañón acababa de volver de su tercer viaje a la comarca y había sido testigo de la “colaboración criminal” de las Diputaciones de Salamanca y Cáceres en la nueva “herodiada” cimentada en la industria de pilus (un concepto, este último, y una práctica, de los que nos ocuparemos a propósito del “Bárbaro hurdano”, en el capítulo 2.4.2). Todo ello, a pesar de su prohibición tras la visita de Alfonso XIII (Marañón 1993b: 157). En aquella última comisión, sin embargo, Marañón (1924: 232) también pudo comprobar, según su propio testimonio, los efectos beneficiosos de la quinina contra el paludismo. “Tres médicos, abnegados e inteligentes y especialmente preparados para este ejercicio profesional inusitado”, se habían instalado ya allí: el Dr. Oliveras, al cuidado de los vecinos de los concejos de Camino Morisco y Pino Franqueado, el Dr. Pizarro, al de los de Nuñomoral y Casares, y el Dr. Vidal, al de los de Mestas y autor, a su vez, de sendos artículos sobre el paludismo y el bocio endémico de Las Hurdes, publicados, respectivamente, en la *Unión Médica* de diciembre de 1923 y en los *Archivos Españoles de Endocrinología y Nutrición* de febrero de 1924.

En 1929, la Jefatura de Estado anunciaba una segunda expedición a la región que no se materializaría, no obstante, hasta la primavera del año siguiente. Antes, en aquel verano, la revista gráfica *Estampa* enviaba al terreno al reportero José Ignacio Arcelu acompañado del fotógrafo Benítez-Casaux. La primera de las cuatro crónicas que firmaron con el título común de “Una semana en las Hurdes”, publicada el 20 de agosto, se abría con una velada apología de la actuación de la monarquía en aquella “desgraciada comarca que, por fatalidad geográfica, más todavía que por culpa humana, se encuentra en una trágica situación de miseria y de atraso, en estado poco menos que salvaje”, pero que por fin había conseguido, “como era justo, la atención de los gobernantes”. La peripecia de los dos periodistas, que había empezado en el valle de Las Batuecas, “umbral de la tierra misteriosa”, dejaba atrás la hospedería con la misma “vaga congoja” con que Colón debió de partir de las Islas Canarias. Si el navegante había zarpado en busca de un Nuevo Mundo, Arcelu y Benítez-Casaux iban a adentrarse en “la tierra in-

cógnita” de Las Hurdes. “Ahora están mejor”, intentaba tranquilizarles su guía, el albercano tío Quico. “Ya en casi todas las alquerías comen pan y todo...” (Arcelu 1929a: 5).

Narrada en tono novelesco, casi folletinesco, la crónica describía escenas típicas de “la tierra del dolor”. Ante la visión de “una mujer, ya vieja, que volvía de trabajar en el campo”, encorvada con “su zurrón y su azada al hombro”, el reportero se sintió “arrebataado por un súbito furor” contra aquella “maldita” tierra de lobos y no pudo más que patearla (“pateo en ella; la pateo”) para desahogar su “congoja” y su “horror”, para “vengar a esos niños hambrientos, a esas criaturas monstruosas, a esas gentes aniquiladas por la fiebre, a esos mendigos... A toda esa triste Humanidad” que aquellos parajes tenían prisionera (Arcelu 1929c: 9-11). Pero la repentina y mal dirigida indignación de Arcelu no evitaría que, como comprobaremos en 2.4.2. “Bárbaro hurdano”, se permitiera emplear un tono jocoso contra aquellos mismos a los que pretendía desagraviar con su pateo. Su último artículo cambiaba de registro narrativo para ponderar la obra de “salvamento de los hurdanos” que moraban sobre aquel suelo “estéril. En una gran parte del país, para intentar algunos cultivos rudimentarios, para hacer algunos pobres hueritos”, se veían obligados a traer la tierra desde lejos y “tapizar con ella la roca desnuda”. Es decir, “que el suelo de Las Hurdes ofrece a la Agricultura las mismas posibilidades que esos balcones de Madrid y esas rejas sevillanas que sustentan macetas” (Arcelu 1929d: 9).

Para remediar tantas dificultades, el rey había mandado instalar una “factoría” en “la cuenca de cada uno de los tres ríos que surcan Las Hurdes: el Ladrillar, el Jurdano y el de los Angeles”. La primera y más importante, bautizada como Factoría de Alfonso XIII, se situó en la alquería de Las Mestas. La segunda, llamada del Jordán, en Nuñomoral. Y la última, homónima del río, descollaría sobre Caminomorisco. En su interior albergaban la escuela, la consulta del médico y un destacamento de la Guardia Civil. Arcelu también destacaba “la admirable obra del servicio sanitario” y la construcción de decenas de kilómetros de carretera. “Medicinas, caminos, escuelas, Correos... Todo eso es muy necesario, sí”, matizaba. “Pero comer es más necesario aún. Y lo terrible de Las Hurdes es que no hay qué comer”. Como alternativa al ancestral yermo, el periodista hacía suyas las soluciones apuntadas por el Patronato: la reforestación y la colonización ganadera (Arcelu 1929d: 9-11). Esto es, la transformación de la Tierra sin pan de Las

Hurdes en un Jardín explotable económicamente. [**Figura 59:** Primera página de “Una semana en las Hurdes. El salvamento de los hurdanos” en *Estampa*, texto de José Ignacio Arcelu y fotografías de Benítez-Casaux, 1929].

Con fecha del 25 de marzo de 1930, *Estampa* daba a las prensas otra crónica, en esta ocasión, sobre el regreso de Alfonso XIII al norte de Cáceres, emprendido la semana anterior, para revisar los trabajos realizados en el marco de “la gran obra de Salvamento de las Hurdes”. A diferencia de los precedentes, el nuevo reportaje del semanal ilustrado ocupaba también la portada, que ponía en escena a un grupo de muchachas bien vestidas, unas con zapatos y otras descalzas, recibiendo al monarca “de un modo tan pintoresco como entusiasta”, saludándolo con banderolas. “¡Viva el señol Rey!”, gritaban. “¡Viva nuestro Padre!” (“El viaje de S. M...” 1930: 1). En las páginas interiores, otra fotografía de Benítez-Casaux retrataba a los vecinos de Vegas de Coria de aspecto más saludable esperando al son de “la dulzaina y el tamboril”. El resto de instantáneas enfatizaban las evidentes mejoras, como la “instalación de un sistema sanitario completo” (al que se atribuían, entre otros méritos, el de haber “acabado radicalmente con la viruela y el tifus”), la “creación de 14 escuelas” a las que acudían niños e “infinidad de adultos” y “la construcción de una carretera de 39 kilómetros de extensión, que cruza las Hurdes de punta a punta”. Hasta el aspecto del país y “el tipo físico de los hurdanos” parecía haber mejorado “bruscamente” en pocos años: “-¡Pero si es otra tierra!”, se maravillaba el rey. “¡Pero si son otras gentes!”. Fueron muchos los que se pusieron “de rodillas al paso del Monarca. Otros acudían a ofrecerle flores y frutos. Una vieja se acercó al automóvil regio con unos platos de naranjas”. Su Majestad tomó una. A la visita también asistió el arzobispo de Toledo, inmortalizado en una imagen saliendo de la escuela de Vegas de Coria. El reportaje se cerraba de forma simétrica: con la estampa de un grupo de niños de cara tensa mientras, banderita en mano, despedían a tan magno visitante (“El viaje de S. M...” 1930: 4). En aquella ocasión, sostiene Brisset Martín, “se cuidó la escenografía”, dotándola de una “estética teatral y grandilocuente” deudora de las estrategias propagandísticas del fascismo mussoliniano entonces en boga (2012: 10). [**Figura 60:** Portada de *Estampa* dedicada a la segunda visita del rey Alfonso XIII a Las Hurdes, 1930].

Ante la proximidad del aniversario de aquella segunda expedición, en 2009 el

programa *Documentos* de Radio Nacional de España recordó la primera con un documental radiofónico de casi una hora, titulado “Alfonso XIII en Las Hurdes: el viaje que desactivó una leyenda” y dirigido por Juan Carlos Soriano. Ocho años antes, y llevada, quizá, del mismo optimismo infundado, Mercedes Granjel (2003) había publicado su imprescindible estudio sobre Las Hurdes, cuyo décimo y último capítulo se titulaba, sin embargo, “El fin de una leyenda” y concluía, como el libro, con la intervención de la monarquía alfonsina. Con todo, y a pesar de las palpables inversiones en materia de sanidad, enseñanza, comunicaciones y vigilancia policial que acometió el Real Patronato, no puede sostenerse que las incursiones del rey finiquitaran el mito, cuando su sobre-dimensionada trascendencia fue, precisamente, uno de los principales detonantes del *antiviaje* de Luis Buñuel, que pasa por ser, aún hoy, el altavoz más potente de Las Hurdes imaginarias. En este sentido, aun podría afirmarse que la amplia difusión mediática de la que gozó la epopeya real contribuyó, de manera destacada, a agrandar y reactivar la leyenda.

De hecho, Herrera Navarro (1999: 26-27) encuentra ciertos elementos, ciertas “imágenes-símbolo”, que funcionarían como nexos entre el corpus gráfico monárquico y *Las Hurdes. Tierra sin pan*, la reacción del director aragonés. La primera de ellas es la Montaña: escenario de apacibles panorámicas, en uno; paréntesis ante el que se detenía la civilización, cronotopo del umbral, en otro. El Río pasó de encauzar las aguas claras donde se refrescaban los viajeros en el documental de Pou a actuar, en el de Buñuel, como “canal transmisor de la suciedad, la infección, la enfermedad y, de nuevo, siempre, la muerte”. Si en las imágenes de los primeros los burros y las mulas cargaban con la impedimenta real, en las del segundo las abejas devoraban a un burro. Si para aquellos el obispo era un personaje clave en la redención hurdana, en el discurso de este las iglesias estaban vacías, eran “simples elementos decorativos”, *atrezzo* de cartón piedra. Mientras en los textos de Pou, Arcelu y otros los hurdanos se limitaban a recibir limosna, rendir pleitesía o figurar, en el de Buñuel, añadimos nosotros, trabajaban, sufrían y emigraban. Todos estos “mecanismos de oposición” a “los mensajes propagandísticos del viaje real”, diseminados a lo largo y ancho de la *Tierra sin pan* surrealista, interactuaban hasta configurar un complejo “discurso contra el poder” y “la ideología hasta entonces dominante”. Un trayecto semántico que hacía volver a Las Hurdes de su Idilio

monárquico para volver al Infierno de pobreza del que, al parecer y pese a la propaganda, nunca habían salido.

2.4.1.6. *Los hijos de Buñuel I*

Pero, si el tópico de Las Hurdes como Tierra sin pan no surgió del documental homónimo, tampoco se agotó en sus imágenes. Entre los últimos meses de 1932 y la primavera de 1933, por las mismas fechas en que el equipo de Buñuel terminaba los preparativos del rodaje y se desplazaba al que sería su agreste plató, dos pioneros al frente de la escuelas de La Huerta y de la Factoría de Los Ángeles, ambas en el ayuntamiento de Caminomorisco, aplicaban las innovaciones pedagógicas de Célestin Freinet. Una convergencia en el tiempo y el espacio que infundía sobre la heteropía de Las Hurdes una imagen poliédrica dotada de aristas cada vez más sugerentes. En abril de aquel 1933, el maestro José Vargas Gómez estampaba, junto con sus alumnos de la Factoría, el hipotético primer número del periódico escolar que con el tiempo habría de llamarse *Ideas y Hechos*. Un mes más tarde, Maximino Cano Gascón y los chiquillos de La Huerta imprimían también el primer *Niños, Pájaros y Flores* (García Madrid 2008: 111). En aquel ejemplar de mayo, la alumna Gala Sánchez Martín firmaba un pequeño texto titulado “Lo que aquí se come”, donde reiteraba: “Aquí se comen patatas, habichuelos, nabos, berzas, lechugas, habas, guisantes y en las fiestas se come carne; en las matanzas se come de los cerdos se hacen morcillas chorizos y longanizas. En muchas casas se come pan”¹¹¹ (Sánchez Martín 1933: s. p.). Dos años más tarde, en 1935, las Ediciones de La imprenta en la escuela, con sede en Vilafranca del Penedés (Barcelona), daba a luz el número uno de *Lo que escriben los niños*, un monográfico especial sobre la *Vida hurdana*. Ambos, editorial y boletín, estaban vinculados a la Cooperativa española de la Técnica Freinet, fundada por maestros pedagogos aragoneses y catalanes como Herminio Almendros, inspector de primera enseñanza de Lleida y amigo de Ramón Acín.

El número fundacional de *Lo que escriben los niños* no era otra cosa que un recopilatorio de escritos y dibujos extraídos de los cuadernos escolares hurdanos. En este sentido, la retrospectiva puede ayudarnos a apreciar cierta evolución desde los primiti-

¹¹¹ Número reconstruido y reproducido en el libro de García Madrid (2008: 135 y ss.).

vos pictogramas de *Niños, pájaros y flores* hasta los monigotes posteriores (aunque de trazo, a todas luces, infantil y esquemático, de factura casi expresionista). La primera entrega de *Vida hurdana* se abría con una introducción a las palabras de la niña Gala, ahora anónimas, y a “Nuestra tierra”, desde donde un sujeto colectivo afirmaba que Las Hurdes eran “una comarca muy pobre de la provincia de Cáceres”, pues “el terreno es muy quebrado, todo montañoso, formado de pizarras”. E insistía: “este país es muy pobre, porque produce poco la tierra. El terreno está lleno de pizarras. Por todas partes no hay más que piedras. Se produce en muy poca cantidad, aceite, patatas, castañas, frutas, hortalizas y cereales”. En estos pueblos “toda la gente somos pobres; hay que trabajar mucho. Nosotros faltamos muchos días a la escuela, porque tenemos que trabajar. Nosotros ahora trabajamos poco, porque somos muy chicos todavía, pero nuestros padres trabajan mucho, mucho, para darnos de comer” (AA. VV. 1935: 1-2). Aquellos boletines escolares, y su recopilatorio, armaron un testimonio, un documento insustituible para comprender la autoimagen de los niños hurdanos, sin duda, no obstante, influida por la mirada exógena de sus maestros, uno procedente de Murcia y el otro, de Huesca. Puede sostenerse que los hijos de aquellos valles llevaban inscritos en su ADN la pobreza y el sacrificio, pero que, mediante sus dibujos, figuras casi abstractas, consiguieron transformar aquella Tierra sin pan en su parque de juegos. “Este cuaderno”, rezaba su última página, “ha sido compuesto con escritos de niños y niñas de las escuelas nacionales de Caminomorisco, La Huerta y Vegas de Coria (Cáceres)” (AA. VV. 1935: 20). [Figura 61: Portada de *Lo que escriben los niños*, especial “Vida hurdana”, 1935].

Lo que escriben los niños fue un periódico mensual que tomaba como modelo a *Enfantines*, el órgano de expresión de los pupilos de la Escuela Moderna auspiciada por la Cooperativa de Enseñanza Laica (CEL) de Freinet (Hernández Huerta y Hernández Díaz 2012: 11-44). Precisamente el boletín francés, cuyo subtítulo rezaba *Collection de brochures écrites et illustrées par les enfants*, publicó en su número 78, ya en 1936, una traducción de *Vida hurdana* con el nombre de *Les Hurdes*. Una traslación que suponía, una vez más, la comparecencia (y la actualización) del discurso sobre la comarca, esta vez emitido por sus propios habitantes (o sus herederos), en el país vecino, pero también completaba el viaje de regreso del trayecto de ida emprendido por Freinet cuando vino a divulgar sus revolucionarias ideas en el noreste peninsular. [Figura 62: Página interior

de *Enfantines. Collection de brochures écrits et illustrés par les enfants*, especial “Les Hurdes”, 1936]. Sin embargo, como pago por su labor en el marco de la Misión Pedagógica del Patronato de Las Hurdes, la Comisión provincial de Depuración franquista abrió expediente a Maximino Cano el 10 de noviembre de aquel mismo año, ya en su nuevo destino: Montijo (Badajoz). Se le imputaba pertenencia al Frente Popular, obstrucción a la rebelión y afiliación al sindicato socialista de la enseñanza. Como consecuencia, se le suspendió de empleo y sueldo durante un año en plena guerra, con riesgo de ser separado de forma definitiva del desempeño de su plaza. Acusado de espionaje por hacerle unas preguntas a los empleados del servicio de ferrocarriles, la justicia militar lo envió a la cárcel por un período de tres meses. A José Vargas el expediente de depuración le llegó en Abarán (Murcia), justo al final de la guerra, en abril de 1939. En el último cuarto de 1941, la Comisión Superior Dictaminadora lo readmitió a su cargo, pero obligándolo a un traslado forzoso, sin posibilidad de solicitar vacantes hasta transcurridos dos años, e inhabilitándole para la ocupación de cargos directivos y de confianza en Instituciones Culturales y de Enseñanza. Menos de un año después, el Ministerio de Educación Nacional resolvía su expediente, confirmándole en su plaza sin imposición de sanción. A lo largo de la dictadura, terminaría deponiendo (y casi apostatando de) su ideología (también pedagógica) anterior (García Madrid 2008: 218 y ss.).

Tras los pasos de Buñuel, debido a su proyección internacional, fueron muchos los creadores de las más variadas procedencias que llegaron a la comarca. Material o simbólicamente: viajando hasta ella, recorriéndola, o incorporándola a sus obras. Pero hubo también quien trabajó en las dos direcciones, como el artista alemán Wolf Vostell. Él mismo reconoció en distintas ocasiones que se trasladó a Extremadura después de que *Tierra sin pan*, “que vio en París a mediados de los cincuenta, le causase una impresión tan honda que cambió el rumbo de su vida e influyó decisivamente en la orientación de todo su trabajo posterior” (Franco Domínguez 1992: 15). No en vano, por aquellas mismas fechas y en la misma ciudad acuñaría su concepto de *dé-coll/age*. Era 1954. Cansado de la capital francesa, entre 1958 y 1959, durante su primera estancia en la región, ejecutó las series pictóricas *Guadalupe*, *Transmigración* y *Las Hurdes*, “primeras evidencias de una *estética de la desaparición*” en España (20). Extremadura era para Vostell un “entorno primitivo”, un lugar anterior al desarrollo centroeuropeo del que

provenía, “a salvo todavía de los excesos del progreso tecno-industrial” (22). De este modo, la “obra extremeña” del alemán colisionó contra una “imagen de la región fijada por los estereotipos costumbristas, contribuyendo de manera fundamental a su renovación sobre planteamientos estéticos de fuerte contenido crítico” (16). En su ciclo sobre Las Hurdes (como habrá imaginado el lector, muy influido por el film de Buñuel y su equipo), Vostell prescindió de “cualquier apoyo temático” para emplear “materiales de deshecho [sic], cartones y restos de basura”. Escombros y despojos urbanos (en las antípodas de la existencia rural hurdana) que manipuló dejándose llevar por el azar para transcribir “las condiciones de extrema dureza” que la vida debía soportar “en un país empobrecido” como aquel (52). Con tal intención recurrió al *décollage*, recurso o proceso técnico que, por oposición al collage, consistía en crear destruyendo: rasgando, cortando, separando.

Jordana Mendelson (1996: 241) se preguntaba si “the glitches, dust, and scratches” que asaltaban la pantalla en cada plano de *Tierra sin pan* tenían relación con que las cámaras fueran usadas y el montaje se terminara, sin moviola pero con prisas, sobre la mesa de una cocina o, en cambio, obedecían a la construcción premeditada de una especie de símil palpable de la paradigmática pobreza de aquel enclave. Vostell pareció entender que una carestía tan honda solo podía representarse con la misma austeridad de medios: una renuncia que revelaba en toda su profundidad la opresión que subyacía a la pobreza de la comarca. Al artista “los cuerpos de los hurdanos” le recordaban a los alienados “tipos humanos” encerrados en los campos de concentración nazis que se habían convertido en una obsesión recurrente en su obra. De hecho, veía aquellas montañas como un campo de concentración donde los cristianos habían acorralado a aquellos judíos de Casar de Palomero salidos de la leyenda que registró Martín Santibáñez. Con todo, y sin necesidad de recurrir a genealogías míticas, el paralelismo ahondaba, mediante la hipérbole, en el tópico del (violento) aislamiento de aquellos valles. Con *Las Hurdes*, Vostell quiso recrear “una dolorosa experiencia humana”: Las Hurdes, esta vez sin cursivas, no eran solo “un pequeño y aislado rincón perdido en un enclave regional sino, como Auschwitz, un testimonio de alcance universal moralmente inadmisibles”. Y su representación, en este sentido, solo podía funcionar como un “alegato dirigido a la conciencia del espectador” (Franco Domínguez 1992: 51-53). Una de las pinturas de la

serie integra arañazos sobre el metal, en recuerdo quizá de las marcas que las uñas de los condenados infligieron sobre las paredes de las cámaras de gas nazis. *Scratches*, como señalaba Mendelson a propósito de la accidentada superficie de la película de Buñuel. [Figura 63: Detalle de una pieza de la serie *Las Hurdes* de Wolf Vostell, 1958-1959].

Como hijo de las vanguardias históricas, Vostell consideraba que el arte debía ser “modélico” en lo ético y “emancipador” en lo social. La lectura que Antonio Franco Domínguez, director del MEIAC de Badajoz y comisario de la exposición *Vostell Extremadura*, extraía de su última obra pictórica puede aplicarse también a su trabajo sobre la comarca: “en el contexto de una época en la que asistimos a la quiebra del proyecto moderno y a la llamada crisis de la razón”, el artista alemán (pero también, cabría añadir, el director de Calanda) apelaba al instinto de supervivencia “para oponerse a las condiciones alienantes y las amenazas concretas que en su contra instrumentaliza el sistema”. Este enfrentamiento podía llegar a tomar “el carácter de un *pathos* dramático y agónico de lucha o resistencia frente al medio” (Franco Domínguez 1992: 27-29). De la mano de su amigo el pintor cacereño Juan José Narbón, Wolf Vostell no visitaría Las Hurdes hasta 1975. Pero aquellas gentes “recelaban de todo lo venido de fuera de su comarca, de lo nuevo”, de “lo foráneo”. Vivían “bajo la alargada y oscura sombra de la película de Buñuel”, que, a su juicio, había convertido su tierra en “destino de extranjeros curiosos”. Las palabras citadas pertenecen a Josefa Cortés Morillo (2005: 275), que creyó ver rastros de aquel (des)encuentro en la escultura ambiente *Voaex. Viaje (h)ormigón por la Alta Extremadura*. Inaugurada el 30 de octubre de 1976, la pieza se componía de un coche alemán, conducido por el artista desde Berlín, empotrado contra un enorme paralelepípedo de hormigón armado y aprisionado por una capa de cemento al pie de la Peña del Tesoro, en medio del paraje natural de Los Barruecos donde se enclava el por entonces recién fundado Museo Vostell Malpartida de Cáceres. Cemento y coche, material y símbolo de la economía mundial desde finales del primer tercio del siglo XX. Quizá el automóvil significara el desarrollo urbano y dinámico que se frena y estrella contra el hermetismo, lo endogámico y lo viejo de una vida rural de hormigón.

Quien, como el Vostell de *Las Hurdes*, también utiliza “materiales pobres o menospreciados por la llamada Alta Cultura” para confeccionar sus “cosas” es el artista

mejicano Daniel Guzmán (Rodríguez 2004: 26). *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás*, el libro de Julián Rodríguez, lleva por título el de una de sus instalaciones. Al principio del “Prólogo (y la lucha de clases)”, el narrador, su padre y su tío sordo revisaban las estacas de olivo que habían plantado el año anterior: “mi tío ha dicho que la tierra de Las Hurdes necesita abonos con más calcio que la de Ceclavín”, el pueblo de la provincia de Cáceres donde transcurría la escena. “Hay poco más de cien kilómetros entre ambos lugares, pero el paisaje es muy distinto. Y, al parecer, la tierra también”. En Las Hurdes, continuó el tío, “el año que viene ya daría un puñado de aceitunas cada estaca”. El narrador y su padre asintieron, se miraron y sonrieron (Rodríguez 2004: 13-14). Como si no estuvieran muy convencidos de la fertilidad de aquella tierra. Resonancias de un proyecto, el de contar las carencias de aquel territorio, emprendido por Buñuel tiempo atrás y cuya genealogía continuaremos esbozando en la sección titulada 2.4.3. “Espejo”.

2.4.1.7. *Tierra sin tierra*

En los albores del último tercio del siglo XX, la imagen de Las Hurdes como Tierra sin pan aún habría de resistir otra vuelta de tuerca, una hipérbole que la transformaría en una Tierra sin tierra y, es más, en un Clamor de piedras (ambas evoluciones tienen mucho en común con la naturaleza de otro tópico: el del Desierto). Tales son los subtítulos de los libros de viaje publicados, respectivamente, por los escritores extremeños Víctor Chamorro y Juan Antonio Pérez Mateos. A propósito del primero, Camilo José Cela dijo que, si bien Buñuel había tildado “las Jurdes” de “tierra sin pan”, medio siglo después “un novelista viajero, Víctor Chamorro, escribió un libro al que subtitula ‘Tierra sin Tierra’”, un epíteto que le parecía “aún más atinado ya que acierta con el meollo de toda su pobreza: las Jurdes no tienen tierra ni para cultivar y ni siquiera para darle a sus muertos” (Cela 1993b: 4). Pero lo cierto es que la elección de ambos subtítulos supuso un giro conservador en el análisis de las causas de la pobreza endémica hurdana (al menos, con respecto del de los comunistas Buñuel, Ferres y López Salinas). La nueva mirada centraba su atención en los factores geológicos de unos páramos del todo inútiles para la agricultura, desviándola de los factores políticos que había esgrimido Larruga y que, quizá, habían alcanzado su máxima repercusión en los discursos de Vi-

cente Barrantes.

Hasta que en 1967 decidió recorrer la comarca, “comisionado por una Editorial para escribir” *Las Hurdes: tierra sin tierra*, Chamorro (1983: 33), el hijo del secretario de Hervás, solo la conocía de “forma superficial”. Siendo apenas un estudiante universitario, había acompañado a su hermano hasta Ladrillar para “efectuar un reconocimiento pericial”. Se trataba “de un trozo de terreno tan pequeño como el patio de una casa”, sembrado de “algún arbolillo raquítrico, unas berzas y una higuera joven en un rincón”. Su hermano se extrañó de “que se hubiese entablado un pleito por un trozo de terreno tan miserable”. Con el tiempo, el narrador comprendió “que el hurdano es capaz de defender su trocito de tierra con los dientes y con la sangre. De un trocito de tierra y del cebón vive una familia”. Pero, “así como en la mayoría de España sobra la tierra y falta el agua”, en Las Hurdes, “regada por siete afluentes del Alagón”, ocurría “al revés”. Si en los Países Bajos “Dios creó las aguas y el holandés la tierra”, podría decirse que en aquellos valles “Dios creó la piedra, la durísima pizarra, y que el hurdano se encargó de crear las pequeñas parcelas” (Chamorro 1983: 11). Allí, “a diferencia de otros lugares, la tierra es hija de los hombres” y, como la holandesa, “no es tierra, sino carne, sangre y sudor de los hombres”. Poco antes de emprender viaje, el narrador (también llamado Víctor Chamorro), pudo entablar conversación con un sacerdote recién llegado a Hervás procedente de las sierras hurdanas, “donde había permanecido por espacio de cuarenta días”. El párroco “hablaba mal del hurdano, se sublevaba ante tanta ignorancia como había comprobado”. En su empeño de defender a aquellos campesinos aislados, el novelista opinó que le parecían “dignos de lástima”, que había que “ayudarlos con paciencia”. Pero “para hablar de Las Hurdes”, respondió el cura, había que “ir allí, vivir allí, verlo todo. Es una gente extraña: no tienen perdón de Dios” (Chamorro 1983: 14-15).

Como si las últimas palabras del sacerdote hubieran actuado como una profecía *ex contrario*, el papel principal del libro resultante de aquel viaje no lo desempeñaría el territorio explorado, sino sus habitantes. Por las páginas de Chamorro desfilan personajes como Víctor el cartero, Isabel la Chata, un lugareño junto al que hizo sus “necesidades” bajo un puente (Chamorro 1983: 34), el tío Pedro, que parecía un San José sacado de alguna de las películas de Pasolini, o el tío Juan, ante quien se detuvo el narrador

para observar cómo construía una casa para su hijo, que acababa de regresar del servicio militar. Un auténtico cuadro de costumbres que raya en el estudio etnográfico cuando transcribe los conocimientos acumulados por un pastor del Gasco sobre la toponimia de ríos y montes, la fauna autóctona y las canciones y bodas tradicionales (interés que se sumaba al ya mostrado por la farmacopea y la mitología locales). Un catálogo de tipos que, pese a una atención microscópica por el diálogo irrelevante, no renuncia al análisis crítico propio del realismo: “Aquí lo que pasa”, sentenciaba el jovial tabernero de una de las alquerías de Casares, “es que cuando viene alguien de afuera a saber, se entera comiéndose un cabrito. Pero poco se entera por nuestras bocas” (132). La ruta, que había comenzado en “Casar de Palomeros, capital de Las Hurdes, centro comercial de la comarca” y “juzgado comarcal” (21), subía por Caminomorisco y Nuñomoral hasta alquerías como Aceitunilla u Horcajo para, más adelante, hacer una parada en la Peña de Francia y el valle de Las Batuecas y, a continuación, volver a Las Mestas. De allí, el camino continuaba por el sur hasta Pinofranqueado, “uno de los mejores Ayuntamientos de Las Hurdes”, donde “hay dos panaderías que amasan un pan blanquísimo” (158-159).

Antes de trasponer aquellos valles, sin embargo, el narrador recordaría a su coetáneo Emilio Vera, otro literato que se había sentido igualmente “arrastrado por el problema hurdano y también visitó la región” (Chamorro 1983: 210). A la altura de Caminomorisco, un anciano preguntó al autor de *La marcha de la carroña* (publicada en 1966, para muchos “una de las mejores novelas escritas en la postguerra”) si no se le habían quitado las ganas de comer al ver a los pobrecitos del Gasco y la Fragosa. Vera solo pudo responder que sí. A punto de reingresar en la “civilización”, tomada por las industrias del espectáculo y la información, por la cobertura de los partidos del Real Madrid y de la guerra de Vietnam, a la mente de Chamorro acudieron la imagen del cadáver de Ernesto Guevara (“¿qué le habrían parecido al Che Las Hurdes?”) y las palabras de Sartre sobre la obligación del intelectual de abrazarse a su época: “el escritor no debe lavarse las manos”, por el contrario “debe crear en la sociedad una conciencia inquieta” y “luchar para que nadie se sienta inocente ante el mundo” (214-215). A bordo del coche que lo devolvería a Hervás, no pudo evitar pensar “en los que jamás saldrán de Las Hurdes” (219).

La segunda edición revisada de *Las Hurdes: tierra sin tierra*, impresa en la Salamanca de 1983, incluía un mapa de la comarca y a las ocho fotografías de la edición de 1968 añadía otras, de varios autores, hasta alcanzar un total de diecisiete. En su prólogo a la misma, Juan Antonio Pérez Mateos, conocedor de la leyenda y del Idilio de Genlis, destacaba que el autor había encontrado, “a lo largo del sendero, el bálsamo de la cortesía en una gente sencilla, bondadosa, hospitalaria, todo dentro de un mundo roussonian, que brota, como un alarido, entre tanta 'tierra sin tierra'”. Porque “si hay algo que, de veras, se palpa en Las Hurdes –a pesar de todo– es la sensación de la inocencia” (Pérez Mateos 1983: 9-10). Aquel mismo año, TVE eligió a Víctor Chamorro (1983b), autor ya de varios libros de Historia y ficción sobre la región, para conducir el capítulo dedicado a Extremadura por el programa *Esta es mi tierra*. Emitido el veinticuatro de agosto, el documental alternaba las intervenciones del escritor con imágenes de la Comunidad Autónoma cohesionadas por la voz del narrador. El tono épico-mítico de sus palabras se reveló, no obstante, compatible con una denuncia explícita (seguida de posibles soluciones) del gran problema extremeño: la falta de empleo derivada de una distribución desigual de la tierra. Niños sanos y vestidos como los del resto del país, jugando entre “casas cuaternarias” o “zahúrdas”, inauguraban el minuto concedido a Las Hurdes, “imperio de la pizarra y paradigma de la lealtad a la tierra”. Tras ellos, melancólicos instrumentos de viento y cuerda se alzaban sobre la voz del narrador, que nos informaba de que “el hurdano sale y regresa a invertir los sudores emigrantes en un suelo carísimo por su escasez”. A pesar de todo, “un común instinto aglutina a los moradores de la pizarra: que Las Hurdes sobrevivan en su silencio como un canto a lo absurdo”.

La publicación en 1972 de *Las Hurdes, clamor de piedras*, en conmemoración del cincuentenario de la visita de Alfonso XIII, vino a recoger el testigo dejado por el libro de Chamorro y a llevar al extremo la metáfora de la Tierra sin pan (no en vano Pérez Mateos, su autor, aprovecharía el final de su prólogo a la segunda edición de *Tierra sin tierra* para vincularla con su propio proyecto narrativo). Como más tarde haría Cela con el escritor de Hervás, otro peso pesado de las letras españolas, Luis María Ansón (1972: 39), elogiaba la obra de su “compañero de redacción” en una breve reseña que aparecería tanto en las páginas del diario *ABC*, en el que trabajaban ambos, como en el prólogo al libro. En tanto “heredero del 98”, afirmaba, Pérez Mateos iba “directamente al paisa-

je, al lenguaje y al alma de los pueblos”. Ansón listaba tanto los intertextos de la crónica de su colega como los viajeros que le precedieron en su expedición, citando incluso al Menéndez Pelayo (1910: 51) que llamó “miseras y desventuradas” a Las Hurdes, pero nada decía, en cambio, ni siquiera entre líneas, de la película de Buñuel. Quizá porque el libro reseñado pretendía ser “desmitificador. Y tal vez ahí resida su mejor virtud. El viajero recorre la región palmo a palmo, apunta lo que fue cada pedazo de tierra”. Pero “no carga las tintas”. Al contrario, Pérez Mateos “busca explicación a ese tumor enquistado en el cuerpo nacional durante tantos siglos. Su teoría, si no nueva, es inteligente, poco habitual y muy razonable”. A la pregunta de “¿por qué esta comarca estuvo así durante centurias, por qué estuvo abandonada, aborrecida, como maldita?”, el autor respondía con la leyenda de los refugiados hebraicos procedentes del Casar de Palomero tardomedieval, que Ansón, fundador de varios periódicos monárquicos, tomaba por auténtica: “Las Hurdes, pues, serían el resultado de esa tensión social entre judíos, cristianos nuevos y cristianos viejos que constituye la columna vertebral de los siglos XVI y XVII, y sin cuyo conocimiento es imposible entender de forma cabal el ser de España” (Ansón 1972: 39).

El viaje de Pérez Mateos había comenzado, de forma tan simbólica, en los umbrales de la comarca, en la Granadilla anegada por las aguas del embalse de Gabriel y Galán. De ahí, el periodista se dirigió a Casar de Palomero, pasó ante la casa de Nuñomoral en la que estuvo confinado Albiñana y subió hasta el valle de Las Batuecas, donde se detuvo a admirar la condición edénica del Jardín natural que lo rodea, y La Alberca, donde reflexionó sobre el dominio que la villa había ejercido sobre aquellas lomas al sur del Portillo de la Cruz para, a continuación, volver a adentrarse en ellas. Pero, siguiendo los pasos de Chamorro, la disposición del índice de su libro no obedecía tanto al itinerario de su aventura como a la morfología de un mosaico de historias relatadas por personajes como Caramelo el cartero, Vargas el practicante o Fernando el veterinario.

El sintagma “clamor de piedras” se repite como un estribillo a lo largo del libro. La última parte, consagrada a Las Nuevas Hurdes: “un proyecto... llamado deseo” (Pérez Mateos 1972: 259), se abría con un utópico mapa sobre las posibilidades de transformar la comarca en un enorme coto de caza y pesca, es decir, en la variante utilitarista

del Jardín zoológico. Y se cerraba con una serie de propuestas para reagrupar a toda la población en un solo ayuntamiento, Pinofranqueado, y convertir Vegas de Coria y Caminomorisco en barrios. Una reorganización que heredaba la mirada de aquellos que, desde el obispo Porras hasta los arbitristas de principios del siglo XX, habían planteado gestionar aquel territorio como si de un Desierto se tratara. Como consciente de este hilo genealógico, *Las Hurdes, clamor de piedras* concluye con una sección comparativa entre la fotografía oficial del viaje de Alfonso XIII y las instantáneas tomadas durante el del propio Pérez Mateos. De hecho, la subimagen de Las Hurdes como una Tierra sin tierra, estirada mediante la hipérbole y la sinestesia hasta proferir un auténtico Clamor de piedras, no era nueva. “Desierto de piedra”, inacabable “mar de piedras” había llamado José Ignacio Arcelu, el reportero que firmó las cuatro crónicas que aparecieron en la revista *Estampa* en 1929, antes de la segunda visita del rey, a las inmensas “masas de pizarra” de la Sierra de Las Mestas: “una angustia terrible, una angustia metafísica” (de ecos unamunianos, añadimos nosotros) “le sobrecoge a uno cuando piensa que estas ruinas no proceden de ninguna construcción humana, ¡que son las ruinas de un pedazo del planeta lo que va pisando!”. Hasta la negra arquitectura se mimetizaba con el páramo: “¿es un pueblo eso?”, se preguntaba Arcelu. “¿Ese confuso montón de piedras negras?” (Arcelu 1929a: 5-7).

El advenimiento del nuevo orden franquista, detentador de un discurso que se pretendía único, generó una versión de la imagen exógena de Las Hurdes, apoyada en el monopolio de las ideas que intentaba establecer, contra la que atentarían, en calidad de pioneros, Ferres y López Salinas (pero también, más tarde, Chamorro). Mientras tanto, la ciencia afín al régimen (continuadora de la alfonsina) vendría a avalar, por adelantado, las tesis que situaban el germen de la pobreza hurdana en su aislada topografía. El ingeniero de Montes José María Butler, destinado a la comarca tras la fundación del Real Patronato, exponía en 1953 que el “estado geológico de las Hurdes” está formado por “pizarra y en su aspecto vegetativo exterior es de lomo redondeado con brezo y jaras, y su suelo vegetal quizás no llegue más allá de 8 a 10 centímetros de profundidad” (Butler 1953: 23-24). Tomando esta premisa como base, a la suma del conde agrónomo de Gasperín, que sostenía que sol + agua = felicidad, Butler añadía otro elemento: el suelo. “Hemos dicho antes que el sol y el agua no nos faltan, pero nos falta el suelo, y,

para tenerlo, los hurdanos hacen muros de piedra en seco, que rellenan de la tierra que han podido encontrar, generalmente a grandes distancias”. Treinta años después de su llegada a la comarca, los altohurdanos seguían viviendo “mal, tanto por la naturaleza de los terrenos como por su miseria. La naturaleza no les da más que piedra, piedra para poder hacer muros en seco, lajas para poder hacer con su pizarra sus tejados” (Butler 1953: 26-27).

Como si el único agente de la indigencia de aquellas personas fuera lo abrupto de un hábitat que Francisco Franco recorrió en coche el diez de mayo de 1954. La visita del Generalísimo se enmarcaba dentro de una gira de varios días que le había llevado a la Universidad de Salamanca, donde sería nombrado doctor *honoris causa*, a la inauguración de la población de Águeda del Caudillo (Ciudad Rodrigo) y al pie de los embalses de Gabriel y Galán y del Borbollón¹¹². El trayecto concluiría en Plasencia, no sin antes pasar revista al asilo de Las Mestas, el hogar escolar de Fragosa, la sede central de la Jefatura del Servicio Forestal y la factoría de Los Ángeles. Como solución a los problemas endémicos de la región, el Jefe del Estado resolvió apadrinar al conjunto de los hurdanos, en un gesto que remedaba aquel del duque de Alba lopesco, baptista y padrino de los batuecos trescientos cincuenta años antes. El pasillo de comunicación abierto entre los sistemas políticos que ambas figuras representaban actualizaba, además, una de las fuentes mismas de la leyenda y, dando continuidad a un paternalismo barroco pero también decimonónico, transfiguraba el símbolo en carne, esto es, en Historia. “Y es que el hurdano”, explicaba Chamorro en 1968, “aparte de tener miedo, siente verdadero respeto por las jerarquías y casi siempre obedece ciegamente, sin pensar en la justicia o injusticia de la orden recibida”. Pero “cuando el respeto adquiere caracteres de devoción es cuando hablan de Franco, al que consideran el padre bueno. Tanta es la devoción que sienten por su persona y tanta la confianza, que le escriben directamente cuando un grave problema les aqueja” (Chamorro 1983: 14).

En una entrevista concedida al también escritor Antonio Jesús González Prado, el novelista hervasense incidía en que “en aquellos años todo el que iba allí a escribir lo

112 El treinta de abril de 2008, el Consejo de Gobierno de la Universidad de Salamanca rechazaba la concesión al dictador de su título académico, “por entender que nunca reunió méritos científicos, académicos, sociales, ni personales que lo hicieran merecedor de ostentar dicho honor”. Era la segunda universidad que adoptaba una decisión semejante, precedida por la de Santiago de Compostela (Blanco 2008).

hacía con un permiso del gobernador civil o de otras autoridades, con ese permiso los alcaldes le facilitaban todo y les enseñaban 'Las Hurdes oficiales'". Así pretendían dar "la impresión de que Franco, al que algunos hurdanos llamaban 'el padrecito', desde que había adoptado la comarca la había transformado, había dejado de ser lo que era". Él, en cambio, la transitó "durante cuatro meses" y pudo comprobar que algunas de sus aldeas "se encontraban sumidas aún en el Neolítico": "yo me adentré sin permiso, salvando el recelo de las gentes, que me trataron muy bien, y tratando de contar la visión de las otras Hurdes, las no oficiales, pero que todavía existían". Producto de aquella experiencia fue la publicación de su libro, "aunque mutilado en buena parte por la censura de la época" (Chamorro 2010).

A la vuelta del Caudillo, la Comisaría de Extensión Cultural del Ministerio de Educación Nacional constituiría, continuando la retórica redentora del Gobierno de Alfonso XIII, la Misión Cultural en Las Hurdes, que del diez de agosto al diez de octubre de 1955 y con carácter intensivo se propuso complementar la formación educativa de sus habitantes mediante el uso de medios audiovisuales como la radio y la televisión. Un año después, la Comisaría produjo el documental *Informe de Las Hurdes*, epítome e icono del apadrinamiento franquista, con el fin de divulgar la labor allí realizada. Dirigida por Antonio Hurtado y Antonio Pérez Olea, más conocido por sus bandas sonoras, la cinta proponía, en palabras de Javier Herrera Navarro, una "inversión estructural e ideológica" del modelo de representación de *Tierra sin pan*. A pesar de que la repercusión de la película de Buñuel aún seguía latente, todo apunta a que los autores del *Informe* no la conocían sino por lo que hubieran podido leer sobre ella, a diferencia de "algunos privilegiados que podían haberla visto en el extranjero" (Herrera Navarro 2013: 107). El más cercano precedente de Hurtado y Pérez Olea fue, pues, Gregorio Saugar, que en 1943 y 1950 había solicitado autorización para rodar sendos cortometrajes, dos documentales de propaganda titulados *La tierra del hambri (Las Hurdes)* y *La leyenda de Las Hurdes*. Existen noticias de que llegó a realizar el segundo, pues consta que la censura recomendó retenerlo hasta que la redacción del No-Do lo revisara y modificara con arreglo a la resonancia internacional del tema hurdano. La pobreza de aquellas montañas seguía siendo "tabú" para el régimen: la negatividad de sus imágenes trascendería siempre cualquier comentario triunfalista o idealizante que las acompañara (Herrera Navarro

2013: 102). Así lo confirma el hecho de que el No-Do no recogiera el paso de Franco por la comarca cuando sí registró su recepción en Salamanca.

Informe de Las Hurdes combinaba con cierto ritmo fotografías fijas, realizadas por los fotógrafos madrileños Portillo y Basave, con secuencias en movimiento, “lo que no deja de ser una novedad dentro del discurso del documental de la época” (Herrera Navarro 2013: 108). Sus planos no seguían un orden cronológico, a imitación de un viaje, sino que transitaban derroteros próximos a los del film-ensayo. Constaba de dos partes. La primera no rehuía las difíciles condiciones de la vida hurdana para, sin duda, resaltar el mérito de la redención que intentaba escenificar la segunda. Los tres primeros planos del film se correspondían, como en la película de Buñuel, con otros tres mapas de ámbito geográfico descendente, pero a la escala continental-nacional-comarcal del segundo se oponía la regional-provincial-comarcal del primero. Al siguiente bloque, dedicado a la vivienda, le sucedían los consagrados a la dieta y la religiosidad de los hurdanos, yuxtapuestos mediante una tácita oposición entre la alimentación material y la espiritual: “alegría y fe en España” fue “en definitiva la mejor enseñanza que la Misión llevó a Las Hurdes”. La secuencia de la peregrinación al santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia, organizada por dicha institución, es, de hecho, la más larga del documental. Al régimen alimenticio de los peregrinos, en cambio, se le definía como “deficiente y pobre” (Hurtado y Pérez Olea 1956).

El *Informe*, de este modo, no huía del tópico de la Tierra sin pan, pero llegando a territorios aledaños recurría a elipsis muy bien calculadas, a los silencios del mapa: nada se decía, por ejemplo, de la mendicidad o la emigración. El capítulo sobre la educación, por el contrario, llevaba a escena la escuela de La Huerta como símbolo del mal estado de la enseñanza previa al régimen, consiguiendo así tergiversar el legado de la heterotopía freinetiana, pues en el interior de aquel mismo edificio era donde Maximino Cano Gascón había llevado a cabo “una de las experiencias pedagógicas más progresistas de la historia de la educación española” (Herrera Navarro 2013: 111). Se erigiría en su antítesis Feliciano Martín, el alcalde de la alquería de La Muela, quien, allí donde no había tierra, “regaló un huerto para el maestro y los terrenos para la construcción de la escuela” y al que, como agradecimiento, se le impondría la medalla de Alfonso X el Sabio (Hurtado y Pérez Olea 1956). Con un enfoque más folclórico que antropológico, la sec-

ción sobre los usos y las costumbres de los hurdanos se estructuraba, por último, en torno de un “buen montaje de fotos fijas de bailes regionales animadas a base de continuos zoom y movimientos rápidos” al son del “ritmo de la dulzaina y el tamboril” (Herrera Navarro 2013: 112). Anclados a la Tierra sin tierra, extranjeros en el Jardín, aquellos campesinos eran “reacios a la ganancia a largo plazo: esto explica”, de acuerdo con el narrador de la película, “la indiferencia y aún la hostilidad con que recibieron la espléndida campaña de siembra de pinos que ha llevado a cabo el Patrimonio Forestal del Estado” (Hurtado y Pérez Olea 1956).

A los siete bloques en que Herrera Navarro divide la primera parte de *Informe de Las Hurdes*, se suman otros tantos que la segunda parte dedicaba a la labor de organismos participantes en la Misión como el Ejército, Acción Católica, la Sección Femenina de la Falange, la Delegación Nacional de Sindicatos o el Frente de Juventudes de Cáceres. Este último cuadro del díptico, que ocupaba la mayoría del metraje, invertía el modelo de representación buñueliano de descenso al Infierno a través del hambre, la enfermedad y la muerte proponiendo otro basado en la redención franquista y la ascensión final de Las Hurdes. Un eje semántico vertical que culminaba con la llegada de los Reyes Magos en pleno octubre, coincidiendo con el fin de la Misión para, sin duda, resaltar el carácter mesiánico del advenimiento del Caudillo y sus acólitos. El *nuevo* arquetipo cinematográfico continuaba, pues, la manera documentalista establecida por José Val del Omar a lo largo de su trabajo para las Misiones Pedagógicas, asumiendo así “la tradición propagandística de la derecha regeneracionista republicana, cuyo máximo exponente fue el Patronato Nacional de Las Hurdes, dirigido por Gregorio Marañón” (Herrera Navarro 2013: 113).

La exhibición de las acciones emprendidas, así como de las nuevas tecnologías empleadas (camiones, jeeps, locutorio móvil y, en especial, las ya mencionadas radio y televisión, emblemas de una modernidad-máquina que por fin penetraba en aquellos parajes), tenía como meta, no obstante, el “adoctrinamiento ideológico” y la “cataplasma social, dentro del más puro espíritu del apostolado católico, con el objetivo de alegrar la vida a los habitantes de una comarca deprimida y cuyos efectos, por regla general, duraban mientras duraba la Misión” (Herrera Navarro 2013: 115). Puede concluirse, de hecho, que los logros escenificados por el *Informe* fueron muy insatisfactorios compara-

dos con la agenda propuesta por la propia Comisaría de Extensión Cultural. En 1969, sin embargo, el cortometraje documental *Las Hurdes*, producido por TVE y dirigido por Francisco Colombo, recogería su testigo de un modo, como imponía el nuevo contexto, algo más aperturista. Finalmente, el Centro de Investigación y Documentación Educativa (CIDE) inauguraría en 2003 la exposición virtual *Misión Cultural en Las Hurdes. 10 de agosto a 10 de octubre de 1955*. Tomando como punto de partida las doscientas cuarenta y dos instantáneas del álbum fotográfico que legó la misma, la muestra puede visitarse de forma permanente en la página web del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. [Figura 64: Proyección cinematográfica en el marco de la *Misión Cultural en Las Hurdes*, 1955].

Precisamente con el objetivo de museificar, de dotar de naturaleza histórica a este tipo de discursos con vocación de definitivos, el Servicio Informativo Español daba a las prensas de 1964 el primer número de sus *Documentos sociales*, una colección pensada para conmemorar los XXV años de Paz. Firmado por Leandro de la Vega, *Las Hurdes, leyenda y verdad* se divide en dos partes: la primera se compone de un ensayo sobre el mito y la Historia del territorio, ameno pero parcial (en sus dos acepciones principales), mientras la segunda narra el viaje del propio autor durante la primavera de 1963, pero lo hace estructurando sus capítulos como si los de un estudio sociológico se tratara. Incumplía, pues, la norma descrita por Sébastien Velut (2002: 54), por la que el orden de las etapas del viaje determinará siempre el desarrollo de su relato, y acuñaba una forma de ensayo-crónica de viaje que poco después Chamorro y Pérez Mateos imitarían y adaptarían a sus intereses. Desde el mismo título, un tanto pretencioso, De la Vega se erigía en juez de los múltiples discursos vertidos sobre Las Hurdes, aun cuando él mismo incurría en el error de tomar por históricos varios de los tratados barrocos ya impregnados de la leyenda (Vega 1964: 14). Si el último y más largo capítulo de la primera parte estaba consagrado, de forma tan reveladora, a “La redención”, el “Preámbulo” ponía en boca de Bide la versión política con que Barrantes explicaba el subdesarrollo de la comarca para, sin embargo, terminar esgrimiendo la tesis geográfica de Legendre, que identificaba la fuente de la pobreza hurdana con su incomunicación. Creyendo “excesiva” la primera opción, De la Vega sostenía que “Las Hurdes han tenido su peor enemigo en el aislamiento a que siempre les condenó su medio geográfico de un lado y,

de otro, la innegable desidia estatal”, solo vencida en 1922 con la creación del Real Patronato y, “definitivamente”, en 1954, cuando “el Jefe del Estado Español adopta la región con todas las consecuencias que ello había de llevar consigo” (Vega 1964: 8-9), recorriéndola “como antes lo hiciera Alfonso XIII”. Una “redención”, de nuevo, que podríamos retrotraer a un 1941 ya en “paz” (Vega 1964: 44).

Dos años después del final de la guerra, Auxilio social, el organismo humanitario fundado por Mercedes Sanz-Bachiller, viuda del cofundador de las JONS Onésimo Redondo, había inaugurado en Nuñomoral el Hogar-escuela Francisco Franco, un internado de enseñanza primaria y secundaria con capacidad para un total de cincuenta niños huérfanos o pobres. Coincidiendo con la visita de De la Vega, el centro se hallaba en obras, inmerso en un proyecto de ampliación a cien plazas, y había “redimido” ya a doscientos cinco jóvenes, “que son hoy otros tantos hombres de ejemplar conducta y vida resuelta dentro del mundo a que se les ha incorporado”. En 1945 se trasladaba a la factoría de Las Mestas el hospital-asilo de Lagunilla (Salamanca) –fundado por el obispo Porras a finales del siglo XVII y recuperado por el Real Patronato en 1924–, desde entonces atendido por un equipo de médicos, practicantes y monjas. “A horcajadas del cerro que se levanta entre Martilandrán y Fragosa”, la Congregación de Servidoras de Jesús del Cottolengo abrió en 1951 las puertas del Cottolengo del Padre Alegre o Casa de la Divina Providencia con la misión de atender a “enfermos incurables”. Gracias a la limosna de “una donante catalana”, a principios de la década de los sesenta se acondicionó un espacio del edificio para que funcionara como unidad de maternidad, “dotándola no ya solamente de la máxima modernidad, sino de cuanto pueda ser preciso en el más exigente caso y que pueda hallarse en el mejor establecimiento de este tipo” (Vega 1964: 87-89). En 1970 nació aquí, por citar un ejemplo, el periodista y poeta Javier Rodríguez Marcos, hermano del Julián Rodríguez de *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás*¹¹³. Otra misión (distinta de la misión religiosa emprendida por las Servidoras de Jesús o, siglos antes, por la Compañía del mismo nombre, pero diferente

113 El 7 de septiembre de 2012, en la gala anual celebrada en el Teatro Romano de Mérida, las Hermanas Servidoras de Jesús del Cottolengo de Las Hurdes recibían la Medalla de Extremadura, la máxima distinción que concede la Comunidad Autónoma y que, en aquella ocasión, también obtuvo Víctor Chamorro. Un año después, el Parlamento regional publicaba un estudio sobre la institución a cargo de María Jacinta Sánchez Marcos (2013). Los ingresos por la venta del libro, que contenía un DVD con el documental “Cottolengo: un viaje al corazón de Las Hurdes”, emitido previamente en Canal Extremadura, se destinaron a beneficio de la Diócesis de Coria-Cáceres.

también de las Misiones Pedagógicas republicanas o de la Cultural franquista) fue la protagonizada por Jesús Málaga Guerrero (2015) antes de convertirse en alcalde de Salamanca. *Desde el balcón de la Plaza Mayor* (así se titulan sus memorias), a lo largo del capítulo “Descubriendo las Hurdes”, recuerda sus repetidas visitas médicas a aquel Nuevo Mundo de medio siglo.

Contra la euforia de la propaganda de la dictadura, no obstante, conviene recordar el testimonio de Luis Carandell, que viajó “por primera vez a Las Hurdes en la primavera de 1955 para escribir una serie de reportajes para el hoy desaparecido periódico *El Noticiero Universal* de Barcelona”. Una vez allí, llegó a pensar “que no podía existir nada peor en el mundo que las condiciones en que malvivían o, quizá debería decir, malmorían” los habitantes de aquellas alquerías (Carandell 1993: 23). “El gran problema de Las Hurdes Altas era, y sigue siendo, aunque ahora en condiciones muy diferentes debido a la facilidad de las comunicaciones, la extrema pobreza de la tierra”. De hecho, “no era infrecuente, como yo mismo pude comprobar todavía en 1955, que las familias hurdanas comieran hojas de cerezo hervidas con sal para complementar su escasa dieta” (36). También se mostró desmitificador Chamorro, que se sentía más cerca del proyecto narrativo de Ferres y López Salinas que del de De la Vega, cuando en *Tierra sin tierra* denunció la ínfima calidad de las nuevas viviendas construidas por el régimen: sin salida de humos, sin electricidad, sin agua corriente ni váter, sin baldosines y con apenas tres ventanucos y tres pequeñas habitaciones para una familia que solía ser numerosa. “Solo para justificar luego en las estadísticas que se hacen obras y que la redención ha llegado”. El novelista iba más allá y se atrevía a denunciar que el autor de *Las Hurdes, leyenda y verdad* ilustraba su libro con dos fotografías de la fachada del grupo de viviendas Onésimo Redondo de Nuñomoral “y se queda con la tranquilidad de conciencia, propia del que ha cumplido un deber cívico de sana información” (Chamorro 1983: 85)

Para terminar, podríamos regresar a una de las secuencias de la *Tierra sin pan* de Buñuel que, de acuerdo con Maurizio Catani (1997: 1), más hirió la autoestima de los hurdanos: la del niño muerto transportado río abajo, en busca de alguno de los cementerios que entonces solo existían en las cabezas de los ayuntamientos o en alguna alquería privilegiada. El antropólogo italofrancés reconocía que, a pesar de su impudicia, las

imágenes documentaban un hecho histórico al que no se pondría remedio sino con la consolidación del Plan Especial Hurdes, iniciado en enero de 1976. El uno de marzo de aquel año, el No-Do abrió su sección de “Informaciones y Reportajes” con la visita oficial de Manuel Fraga Iribarne, vicepresidente del Gobierno para Asuntos del Interior y ministro de la Gobernación. Los primeros planos ofrecían una panorámica de los montes hurdanos tomada desde un helicóptero, corporeización de la llegada a aquellos valles de la modernidad y el progreso tecnológico. Entre los habituales acordes del noticiero, triunfales e idealizantes, el ex-ministro franquista cruzaba varias alquerías altohurdanas hasta llegar a Nuñomoral, donde sus habitantes aprovecharon para alzar la voz: “No queremos palabras. Pedimos hechos” o “¡¡Queremos trabajo!! ¡¡No a la emigración”, podía leerse en las pancartas con que lo recibieron. Al final de su recorrido, Fraga “pronunció un discurso en el que puso de relieve el interés del rey y su Gobierno por resolver definitivamente los problemas de Las Hurdes”.

Aquellas imágenes supusieron la primera (y única) incursión del tabú hurdano en la larga Historia del No-Do, que abarca desde 1942 hasta 1982. A punto de expirar ya 1978, el grupo SPOT, S. L. (Seminario Permanente de Ordenación del Territorio) concluía su estudio sociológico sobre la comarca, más de ochocientas páginas redactadas por encargo de la Subdirección General de Planes Provinciales dependiente del Ministerio del Interior. La adjudicación del mismo obedecía a “la intención y deseo de obtener un conocimiento lo más completo y objetivo posible de la realidad territorial hurdana, área deprimida y con características muy singulares”, en el marco “de la política del Gobierno de contribuir con urgencia a la expansión de las zonas subdesarrolladas” y, en un contexto más concreto, del citado Plan Especial que se venía ejecutando con el único objetivo de alcanzar el “desarrollo integral” de Las Hurdes (SPOT 1978: 2). Al parecer, el proyecto de construcción de la nueva monarquía parlamentaria pasaba también por la reconstrucción de las relaciones de la Administración central con su territorio.

Abandonada por la corona a un anacrónico feudalismo perpetuado por La Alberca hasta mediados del siglo XIX (un régimen de explotación continuado, mediante la usura, hasta mucho después), no es hasta estas tardías fechas de finales de la década de 1970 cuando podemos afirmar que la comarca empieza a hallarse bien integrada en el conjunto del Estado. El ingreso de España en la Unión Europea de 1986 (y el acceso de

los ayuntamientos hurdanos a los fondos FEDER destinados a consolidar un modelo de desarrollo basado en la explotación del turismo) vendría a corroborar la reconfiguración de Las Hurdes como una entidad rural más de la Alta Extremadura, al mismo nivel socioeconómico que sus vecinas. La llegada de Juan Carlos I y Sofía de Grecia a la región sancionó su normalización administrativa y puede decirse que dio por clausurado un mito que duraba ya más de cuatrocientos años. “Los Reyes ponen fin a la 'leyenda negra' de Las Hurdes con su visita” (Comas 1998a). Así titulaba el diario *El País*, que pasa por ser el vocero del consenso político durante la Transición, una de las crónicas con que cubrió la noticia. Aquel viaje hacía efectiva la invitación que el presidente de la Junta de Extremadura, Juan Carlos Rodríguez Ibarra, había extendido a Sus Majestades en 1993, durante la inauguración de la Semana Marañón, en cuyo marco se presentó la primera edición de las notas de viaje del médico madrileño (Altares 1993). Algo más de setenta y cinco años después, el gesto de Juan Carlos I trazaba un paralelismo evidente con el de su abuelo, Alfonso XIII. Pero la fecha escogida, el catorce de abril de 1998 (Día de la Segunda República: ¿qué mejor efeméride para volver la atención mediática sobre los detentadores de la *nueva* monarquía?), puede retrotraernos, por oposición, a otro momento histórico: el protagonizado por los entonces jóvenes príncipes en una ciudad cercana, la Cáceres de 1971 que visitaron en calidad de herederos del Caudillo.

2.4.2. BÁRBARO HURDANO

Como introducción al presente capítulo baste decir que, si la efigie del Bárbaro batueco dependió, en origen, de los cronotopos del Nuevo Mundo y, más tarde, del Idilio, la figura del Bárbaro hurdano creció de tal modo que terminó independizándose y llenando su propio cajón de significados. Pero también debemos reconocer que esa mayor amplitud semántica se cimentó, en buena medida, sobre el envilecimiento de la imagen de su cándido antepasado. [Figura 65: Primeras páginas del tercer capítulo de *Buñuel en el laberinto de las tortugas* de Fermín Solís, 2008].

2.4.2.1. La perversión del otro: “entre lo contado y lo real”

De acuerdo con el célebre Pascual Madoz (1847: 362) y su descarnado retrato del Bárbaro extraído de su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* (1845-1850), los altojurdanos convivían en alquerías, “grupos informes de casas” que, sin embargo, “mas pueden llamarse grutas ó pocilgas”, construidas “cavando en la tierra todo su recinto interior, para elevar las paredes en el exterior”. La estancia se cubría “despues con los ramos ó brazos de los árboles, poniendo encima en lugar de teja, grandes láminas de pizarra que escurren el agua unas sobre otras, todo sin barro ni argamasa de ninguna clase y menos lucido ni encalado”. Su altura no excedía de los “6 á 7 pies, de forma que su coste hecho por jornales podria ascender á 4 duros”. Una suma que, mediante una autogestión de lo propio digna de los educados en el Idilio, los moradores se ahorraban fabricando ellos mismos sus casas. Por consiguiente, el aspecto exterior de las mismas era “tan mezquino confundándose con el color y escabrosidad del terreno, que se necesita alguna atencion para conocer á alguna dist. que alli hay un pueblo ó que allí viven seres humanos”. En un primer habitáculo se guardaba el ganado y el solar del siguiente se recubría “la mayor parte de camadas de helechos secos” para el “descanso” de sus dueños, “quedando un trecho para el fuego”. La podredumbre de aquel “vegetal, que tiene la propiedad de fermentar la basura que producen unos y otros habitantes, que jamás se estraee fuera con el objeto de formar el beneficio para sus huertas, produce una fetidez horrible”. Aun “en las camadas en que se crian los lobos cervales y jabalíes, hay menos corrupción y mas limpieza”. En aquellas

casas no había “muebles de ninguna clase; para cama se destina un grueso tronco de un árbol ahuecado y relleno de helechos, en donde duerme la familia entera sin distinción de edades ni de sexos; estos troncos se llaman batanes, porque en ellos se deshace la poca uba y aceituda del país”. Para “alumbrar en las noches de invierno, no hay mas que la lumbre del hogar”. Habitado el país, pues, “por una raza degenerada é indolente, ni aun se conocen los oficios mas necesarios á la vida, su ocupacion se reduce á pedir limosna por las prov. inmediatas, lo mismo los hombres que las mugeres y niños”. Solo “algunos venden el fruto de sus huertos en el part. de Ciudad-Rodrigo”.

Sus vestidos “solo consisten en un calzon que les cubre de la cadera á la rodilla, una camisa sin cuello sujeta delante con un boton y un costal al hombro, sin mas calzado ni abrigo”. Esto “en cuanto á los mas acomodados, pero lo general del país viste de las pellicas de cabras que matan ó se mueren, haciendo de sus pieles un vestido que introducen ó cuelgan del gañon ó pescuezo, y les cubre toda la delantera hasta los pies, ciñéndose á la cintura, muslo y pantorrilla con correas”. Hombres y mujeres eran “de baja estatura y de un aspecto asqueroso y repugnante, aumentado con la palidez y miseria que asoma á sus rostros; en cambio son ágiles, trepan por las montañas con la mayor ligereza” y no había “distinción en uno ú otro sexo en cuanto á las ocupaciones necesarias para ganar su subsistencia”. Todas aquellas circunstancias confabulaban para que se les describiera como “adustos y selváticos, retirándose del trato de los demas hombres, huyendo de ellos en los caminos, ó guardando silencio á cuanto se les pregunta”. Eran entre ellos mismos “soberbios, tanto como humildes con los demas”, y habían “aprendido á llorar su miseria sin procurar remediarla”. Guardaban “poca fe en sus palabras, asi es que lo que no tenga efecto ó sea terminado en el acto, es inseguro y de dificil cumplimiento”. Se mostraban “propensos á la embriaguez cuando salen de sus barrancos á otras pobl.”. Como carecían de médicos y cirujanos, recurrían a “su botánica especial”, fabricándose sus propias medicinas y “alcanzando sin embargo larga vida”. Adivinaban “sus estaciones por el estado de la vegetacion y de los efectos de la atmósfera” y guiaban “sus operaciones agrícolas por las fases de la luna, la cual conocen perfectamente, deduciendo de sus cuadrantes la ocasión y término de sus males y los temporales sucesivos” (Madoz 1847: 362).

La descripción de Madoz reconstruía cierta fe en la “pervivencia del salvaje inte-

rior” europeo, mutación y Espejo del salvaje exterior americano. Al calor del moralismo decimonónico, prosperó una noción del *mal salvaje* que vino a oponerse a la figura del Cándido tanto en su versión batueca como americana, igual que en ambos casos, “en estado de naturaleza”, librado “a todos sus instintos” y “apenas humano” (Vega Ramos 1996: 189-190). Madoz creía, o tenía entendido, que el desconocimiento de la religión, “el abandono de sus costumbres casi salvages, la abyeccion é indolencia que produce su miseria, la escasez de párrocos y la falta absoluta de maestros de primera educacion” volvían “inmorales en alto grado” a los hurdanos. Coexistían “usando de una licencia brutal, conducidos solo por su ignorante alvedrio, haciendo en sus inmoderadas pasiones alarde del lujurioso desenfreno en que se hallan, y cometiendo los crímenes mas atroces sin escluir ni el parricidio ni la poligamia” (Madoz 1847: 362-363).

Se diría, escribió más tarde Legendre, que el enciclopedista estaba “pasando revista a los pecados capitales” (2006: 612). Algunos, proseguía Madoz, solo entraban en la iglesia dos veces en su vida: “al bautizarse y al contraer matrimonio: hay alq. en las que jamas ha entrado un sacerdote, viviendo sus moradores sin el conocimiento de sus deberes de cristiano”. Pero “basta ya”, concluía el estadista navarro, “de una pintura tan degradante, en la que nos hemos detenido á propósito con peligro de ofender á la humanidad y al decoro español”. En una nota final, pedía que se exceptuaran “de tan lamentable cuadro las alq. del Pino, Saucedá y Bijuela ú Obejuela, en las que hay mas ilustracion, mas moralidad y son muy laboriosos”. Todo ello, en gran parte gracias al párroco del primer pueblo, Vicente Moreno, “ilustrado sacerdote” que ofreció “escuela *gratis*” a niños y niñas y, tras muchos esfuerzos, consiguió reunir a treinta alumnos procedentes tanto del Pino como de la Saucedá. Los padres del resto de alquerías que se negaban a enviar a sus hijos alegaban que si les enseñaban “á leer y escribir, que les harían de ayuntamiento”, como si aquello “fuera el mayor mal posible”. Como resultado de “su inimitable celo”, con todo, había ya “muchos jóvenes casados y otros muchos que han salido al servicio del ejército que bendicen á su virtuoso maestro”. Desde la incansable labor del obispo Porras, denunciaba el mismo Madoz, solo se había “contado con los hurdanos para exigirles las contribuciones y para deprimir su bien degradada naturaleza”. Examínense -exigía, por último, el estadista- los medios de progreso y mejora del país “y veremos muy pronto que la miseria y abyeccion de los hurdanos, no es

culpa suya, sino de la nacion que los deja olvidados ó desatendidos” (Madoz 1847: 363).

Así pues, no fueron Buñuel ni tampoco los periodistas y arbitristas que precedieron y continuaron los viajes de Alfonso XIII quienes perfilaron los confines del Infierno hurdano y lo poblaron con Bárbaros. Fue, en el siglo anterior, Pascual Madoz. De la mano, eso sí, del ingeniero de Minas Domingo José Martín. La publicación del *Diccionario geográfico* culminó “toda una serie de proyectos” iniciados a finales del siglo XVIII y satisfizo la necesidad de una obra más exacta que adoptara y consolidara las divisiones territoriales ejecutadas en la década de 1830. En este sentido, al incorporar los nuevos adelantos de la estadística francesa y el estudio cuantitativo de los datos, se reveló “trascendental” en la revisión de la “información más actualizada del país y su población” de un modo que facilitase la labor de la Administración. No obstante, en opinión de Mercedes Granjel, frente al “rigor y exactitud” de su innovadora metodología geoestadística, la inclusión en la sección dedicada a la geografía humana “de buena parte de los elementos imaginarios que contribuyeron a forjar la leyenda” influyó “de manera decisiva en la difusión de la antigua fábula” e hizo de Madoz “el autor más citado en la literatura que esta comarca generó en la segunda mitad del siglo XIX”. Su responsabilidad en la popularización del mito fue determinante: la extraordinaria repercusión de su diccionario hizo recaer sobre sus hombros “el incierto y triste mérito de haber mantenido toda una serie de tópicos” que “rebasaron ampliamente el período en que se emitieron”, inoculando “los comentarios, análisis y opiniones que sobre esta región elaboraron autores posteriores” (Granjel 2003: 9 y 50-53). Pero el estadista navarro no estuvo solo en tal empresa. Al contrario, se hallaba al frente de una comisión científica que a menudo recurría a la ayuda de numerosos informantes, entre los que solían contarse eclesiásticos y juristas. Uno de ellos fue, en secreto, Domingo José Martín.

En 1845, el minero recorrió Las Hurdes en busca de terrenos auríferos mientras recababa datos para realizar los mapas geológicos de la comarca. La promulgación de la Ley de Minas de 1825 había impulsado la prospección y el reconocimiento de explotaciones mineras, tareas que solo se intensificaron a partir de 1849 con el objetivo de completar el Mapa Geológico de España. Un año después de su llegada a aquellos valles, Martín (1846) remitió los primeros resultados de su labor a las autoridades de Cá-

ceres y Salamanca. Impresionado por la depauperación de la región, el autor se sirvió de su informe para intentar llamar la atención sobre el estado de sus habitantes, olvidándose de las obligaciones que le habían llevado allí, y lo envió a la oficina de Madoz, desde donde se lo devolvieron por innecesario. Pero, en 1847, el mismo año que aparecía el volumen del diccionario que dedicaba una entrada a Las Hurdes, Martín, al comprobar que la misma usurpaba no pocas partes de su texto, reunió en una nueva memoria toda la información que había recogido a lo largo de sus trabajos de campo por la comarca. En este segundo opúsculo, sin embargo, su autor disculpaba al futuro y todopoderoso ministro de Hacienda de la acusación de plagio.

Es Granjel (2003: 55-56) quien ha reivindicado que las secciones del Madoz sobre la producción agropecuaria y las “Costumbres y alimentos” de los hurdanos no hicieron sino copiar las conclusiones del minero. La descripción de la vivienda y la higiene corporal de aquellos campesinos es idéntica en ambos casos. Más aún, el estadista navarro llegó a emplear los mismos adjetivos y argumentos que Martín contra la lactancia mercenaria o la mendicidad y mantuvo, aunque velada, su denuncia de las causas políticas que habían generado la pobreza hurdana. Con todo, debemos entender el plagio de Madoz en su contexto general, una época en la que la noción de propiedad intelectual aún se encontraba en ciernes, y particular, en el interior de una obra de carácter enciclopédico que no pretendía otra cosa que compendiar el saber compartido. Tiene cierta relación con el tema, como conclusión, el modo en que Luis Gámez vincula la apropiación privada de la tierra con la del conocimiento. De acuerdo con sus pesquisas, el “triunfo de la burguesía” industrial, la “connotación negativa del plagiarismo” y la consagración del concepto de artista como genio actuaron como “contrapunto intelectual del movimiento de parcelamiento de las tierras” en la Inglaterra romántica. “Ambos fenómenos representan la extensión de la propiedad individual a áreas que habían sido previamente consideradas inalienablemente colectivas y comunales” (Gámez 2011: 104). En este sentido, la figura de Pascual Madoz, bisagra entre dos tiempos, presenta dos caras tan sugerentes como contradictorias: por un lado, no dudaba en absorber, como si pertenecieran a todos, ideas ajenas sin reconocer su autoría, mientras, por otro, pergeñaba una Ley de Desamortización que privatizaría extensos territorios antaño públicos.

Antes de morar en el Infierno hurdano, el Bárbaro batueco se vio obligado a permanecer algún tiempo en el Purgatorio mientras realizaba su particular travesía del Desierto: un viaje en dirección contraria, como ya vimos en su cajón de significados correspondiente, guiado por obispos y misioneros (en especial, jesuitas), en cuya mirada podemos encontrar ya, por su moralismo condenatorio, el embrión del Bárbaro hurdano. Riguroso coetáneo del romanticismo más cómico de Juan Eugenio Hartzenbusch, el discurso de Martín/Madoz se revela, sin embargo, heredero del de aquellos ilustrados hombres de iglesia. El alcance del *Diccionario*, o la curiosidad que su lectura excitó en los despachos del Gobierno Civil de la provincia de Cáceres, fue uno de los detonantes de un texto que culminó con la década de 1860. Romualdo Martín Santibáñez, “autor de una obra que por circunstancias diversas no llegó a publicarse y que constituye la contribución más importante a la bibliografía hurdanófila del siglo XIX” (Granjel 2003: 59), solo pudo ver editada su Historia político-social en las páginas de *La Defensa de la Sociedad*, eso sí, resumida y censurada de acuerdo con los conservadores principios de sus valedores (entre quienes, como es sabido, se encontraba el propio Barrantes). Con “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura: Las Jurdes” (1876), el notario de Casar de Palomero pretendía enmendar, de una vez por todas, las deformaciones de la leyenda y, al mismo tiempo, obtener de la Administración los medios necesarios para paliar, si no erradicar, los graves problemas socioeconómicos de la región.

Nacido en Pinofranqueado, él mismo constituía la más convincente contrafigura del Bárbaro perfilado por Madoz¹¹⁴. Y, para afirmar su identidad de bajohurdano ilustrado, se opuso a los progenitores de la fábula, a figuras entonces ya míticas como las de Alonso Sánchez o Juan Pérez Montalván. Su discurso sería uno de los primeros en revelar las relaciones de dominación política que habían generado la leyenda. En el Archivo Municipal albercano encontró el seminal documento mediante el que la villa de Granada cedía las dehesas de Batuecas y Jurde al concejo de La Alberca, así como las Ordenanzas municipales promulgadas por el mismo con el fin de regular la explotación de ambos pastos. Dos fechas, 1289 y 1515, respectivamente, en las que Martín Santibáñez

114 Puede encontrarse un minucioso retrato del notable pinense en el capítulo cuarto del libro de Mercedes Granjel (2003: 59 y ss.), titulado “Romualdo Martín Santibáñez (1824-1895): el protagonista desconocido”. Para terminar de esbozar su relación de amistad, basada en el clientelismo político, con un diputado conservador de la talla de Vicente Barrantes, puede completarse su lectura con la del epígrafe homónimo, subtítulo “Entre la erudición y los intereses electorales” (124 y ss.).

ubicaba el origen último del atraso de Las Hurdes. A los desaciertos de Madoz, el autor más citado a lo largo de su trabajo, contraponía el enfoque de Larruga. De hecho, podemos considerar sus *Memorias* (1795) uno de los espejos en que se miró el notario. Pero cuanto más se alejaba de su momento histórico, más se diluía el rigor de sus conclusiones. Pese a ello, “la historiografía hurdanófila del siglo XIX aceptó sin reservas” sus hipótesis “acerca de la presencia romana y musulmana” en la comarca (Granjel 2003: 76). Un error que deberíamos extender hasta nuestros días. El Nuevo Mundo de Martín Santibáñez ocultaba, como colofón, una última sorpresa: el texto aludía a la reciente tesis según la cual todas las especies del reino animal estarían enlazadas por una cadena genética, cuyo autor, de haber conocido alguno de los más raros especímenes (cada vez más escasos) que poblaban aquellos valles, habría encontrado el eslabón perdido entre la familia humana y la de los orangutanes. Esta concesión a la existencia del Bárbaro hurdano más estrambótico y, en especial, esta sucinta alusión a la Teoría de las especies de Darwin, apenas conocida en España, como atestiguó Glick (2010: 13 y ss.), antes de 1868, se antoja más desconcertante aún por cuanto sus obras principales, *El origen del hombre* y *El origen de las especies*, no se tradujeron al español, respectivamente, hasta 1876 y 1877. Sujeto a su oficio en Casar de Palomero, Martín Santibáñez solo pudo conocerlas en reseñas o artículos de periódicos y revistas.

El mismo año que veía la luz “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura”, se publicaba también la *Memoria* de los ingenieros de Minas Justo Egozcue y Lucas Mallada. En su repaso a la geología de la provincia de Cáceres, después de ubicar la Tierra sin tierra de Las Hurdes, anotaban que “este país, sobre el cual tantas fábulas se han escrito, es uno de los más míseros de España. Todo en él es mezquino”. Allí, con todo, se refugiaban “sus pobres habitantes, reducidos a extrema desnudez y cortos alimentos, insuficientes para su desarrollo y entre ellos se ven con frecuencia no pocos desgraciados en un estado próximo al idiotismo” (Egozcue y Mallada 1876: 16-17). Un retrato que, por su laconismo y contención, podemos vincular, de nuevo, con el de aquel Larruga que escribió que no se podía “culpar á aquellos habitantes de desidiosos, aunque todas las circunstancias físicas y políticas” fueran “tan contrarias á su industria”. Los “pocos y miserables frutos que recogen son efectos de un trabajo increíble, pues á veces para plantar un arbolito, tienen que desquajar un pedregal, reducir á polvo las pie-

dras, y echar este polvo en los hoyos para que haga oficio de tierra”. Circunstancias físicas contrarias, que decía el funcionario, pero también políticas, pues el “premio de tan inmenso afán” no eran sino las “pesadas multas” de La Alberca (Larruga 1795: 240).

Participe de aquel mismo espíritu científico fue también Francisco Pizarro y Capilla. Aunque en ninguno de los tres casos (este y los dos anteriores), el objetivo de sus protagonistas pasaba por la descripción antropológica, en todos ellos podemos apreciar cierta resistencia a la barbarización de los hurdanos, “infelices à quienes la divina Providencia” no había negado, pese a todo, “ese natural despejo que hace posible la civilización”. Así lo constató el inspector de Escuelas en un *Informe* firmado el 20 de septiembre de 1879 en Casar de Palomero. En aquellas Hurdes de finales de siglo, sin embargo, todo conspiraba “à ahogar los gérmenes de la inteligencia y las aspiraciones al porvenir”. En aquellas “fragosas y estrechas gargantas, profundas y sombrías como abismos”, vegetaban “miles de seres humanos, guarecidos en inmundas barracas y cubiertos de harapos y miseria”. Aquellos “desgraciados sumidos en la ignorancia, empequeñecidos, anonadados ante la naturaleza estéril, mezquina y salvaje que les rodea”, en vez de “emprender la lucha” contra el medio, permanecían en la “inacción”, adoptando “como sistema de vida la vagancia y la mendicidad”. El hurdano “no trabaja, porque no come; y no come, porque no trabaja: su existencia se consume en este círculo de fatalidad y desventura”, abandonado a la caridad y, aún peor, acostumbrado a ella, “cifrando” en la misericordia de los demás “su porvenir” (Pizarro y Capilla 1880: 3-4).

Pero Marañón lo tenía muy claro: “el primer eslabón de esta cadena es el no comer” (1924: 234). Porque cuando estaban bien alimentados, aquellos campesinos podían arrostrar los trabajos más duros, sustituyendo incluso a las bestias de carga. Una conclusión a la que llegó Barrantes en un pueblo de la provincia de Madrid, “à la vista de un trabajador, natural del Cabezo, que aunque rudo y zonzos sobre toda ponderación, era incansable en las faenas más duras, pues gana su vida tirando de las norias como una caballería” (Barrantes 1893: 58). Aquel “espectáculo terrible”, reconocía Pizarro y Capilla, sonrojaba y envilecía, más que a los hurdanos, al conjunto de los españoles. Pues, a aquellas alturas, hacía tiempo que la leyenda precedía a la geografía: “Mucho antes de penetrar en el territorio de las Hurdes nos informaron de que íbamos à recorrer un país extremadamente pobre, ocupado por una población hurdaña, idiota, semisalvaje é incapaz

de todo progreso material y moral. Lo primero es relativamente cierto”, concedía el inspector, “pero el segundo concepto es exagerado, según nuestro juicio y apreciación” (Pizarro y Capilla 1880: 5-6).

De hecho, los concejos de Caminomorisco y Pinofranqueado, “especialmente este último, á donde efecto de la distancia no alcanza la codicia de la Alberca, goza de cierto bienestar que en gran parte le sustrae de la miseria, abyección y embrutecimiento” (Pizarro y Capilla 1880: 9). Esto es, Las Hurdes Bajas parecían escapar a aquel proceso de deshumanización simbólica en ciernes: “sus casas mejor construidas y mas aseadas; sus moradores mas activos, confiados y sociables, revelan en general un estado de naciente cultura y desahogo de que, en absoluto, carecen los de las Hurdes altas” (10). Pero el *Informe* sostenía que aquella desigualdad obedecía menos a causas raciales y degenerativas que materiales y coyunturales (y que, sin duda, apuntaban directamente a la desidia de las instituciones), como el “deplorable” estado de la educación, evidenciado en “el hecho de permanecer cerradas, no obstante venirse anunciando en todos los concursos, las escuelas de Cabezo, Casares, Nuñomoral y Rivera Oveja, en cuyos concejos solamente saben escribir los Sacerdotes y Secretarios del Ayuntamiento” (11). Mucha más dificultad que la reapertura de los centros presentaba “habilitar un personal idóneo” para desempeñar las funciones propias del maestro, porque “ni, ¡quién que criado no se haya con hurdanos podría soportar tantas privaciones!” Allí, “como en el período de formación de las sociedades primitivas, tiene cada cual que fabricarse su vivienda, vestido y comida: se desconocen las artes” (14). Aquellos campesinos, en resumen, vivían “raquíticos, encogidos, menguados por la miseria”, sí, pero también vivían “honrados” y católicos: “los que les califican de irreligiosos, los calumnian; y mas todavia los que los llaman inmorales” (15). Pizarro y Capilla, de hecho, abogaba por que los métodos de la colonización educativa imitaran los de la eclesiástica, con la esperanza de que, “en plazo no lejano”, obtuvieran el mismo éxito (16). [Figura 66: Tablas con la futura localización de las escuelas y distribución de gastos contenidas en el *Informe* de Francisco Pizarro y Capilla, 1880].

1880 fue, además del año en que se publicó aquel *Informe* remitido a la Junta de Instrucción Pública de Cáceres, el momento que vio agrietarse y retroceder el muro de contención que algunos científicos intentaban levantar contra la mitificación moralizan-

te del Bárbaro hurdano (o, lo que es lo mismo, que presencié un avance del discurso conservador). Antes que Marañón, antes, por supuesto, que Albiñana, otros médicos escribieron sobre la comarca. El primero en hacerlo fue el fundador y director del Museo Etnográfico de Madrid, Pedro González Velasco. En la sesión inaugural de la nueva etapa de la Sociedad Española de Antropología y Etnografía que pasaba a presidir, celebrada el 14 de junio de aquel año, el también antropólogo leyó una nota sobre “su última obsesión” profesional: “las Hurdes y los jurdanos” (Sánchez Gómez 2014: 284). Ya fuera excitado por el material etnográfico procedente de aquellas montañas que había ingresado en el museo en los últimos años, ya fuera fascinado por las recientes estribaciones de la leyenda, por “la miseria y las presuntas peculiaridades físicas y mentales” de aquellos sujetos, lo cierto es que el prohombre consideró oportuno editar “un folleto con su brevísimo discurso, de poco más de cinco páginas”.

Así habló González Velasco, quien, como asegura Luis Ángel Sánchez Gómez (2014: 284), nunca viajó a Las Hurdes ni “muy probablemente” vio a un hurdano vivo: “Hoy digo: ¿Es posible que haya sobre la haz de la tierra hombres desnudos, sujetos á todas las inclemencias, sin ley, sin sentimientos humanos, que imiten á las fieras?”. Y, tras plagiar (sin reconocer su autoría) el retrato del Bárbaro (y aun las conclusiones) de Madoz, concluía prometiendo la intervención de la Sociedad que dirigía, siempre que, eso sí, “los poderes públicos” la apoyaran (González Velasco 1880: s. p.). Para Vicente Barrantes, “aquella hoja impresa, que circuló con abundancia y produjo en los periódicos declamaciones no menos abundantes”, no hacía más que reproducir, más de treinta años después, la “novela” que Pascual Madoz había insertado en su diccionario, cuyo “error fundamental” consistía “en pintar al país como lo pintó en su comedia Lope” tres siglos antes¹¹⁵. Una práctica “indisculpable en un libro que podrá tener poco de literario, pero blasona de geográfico y estadístico desde la misma portada”. Marcelino Guerra Hontiveros, diputado provincial por Gata, el propio Romualdo Martín Santibáñez y Andrés Martín Batuecas, su hijo, “asestaron tantos puñales de misericordia” a la *Nota* y “en los periódicos de Cáceres y Madrid pusieron la lucubración del médico antropólogo... como no quisiera ver yo”, ironizaba Barrantes, “á ningún parto de mi ingenio” (Barrantes 1893: 11-13).

¹¹⁵ González Velasco asumió “la bestial descripción” del estadista navarro, insiste Sánchez Gómez, “sin atisbo de duda y sin la más mínima reflexión crítica” (2014: 284).

De un modo similar al adoptado por González Velasco, el artículo “Tribus primitivas”, incluido en la portada de *El Tiempo* correspondiente al 5 de agosto de 1882, también reescribía, sin apenas variaciones, párrafos enteros del famoso diccionario. Dividido en tres capítulos, “Geografía”, “Etnografía” y “Aventuras de un caballero en las Jurdes”, constituía un temprano antecedente de la ficción ensayística, cuya misteriosa firma, C. S. A., Barrantes (1893: 44) atribuía a “Carlos Soler Arques, escritor y catedrático distinguido”. El cuento de la tercera parte ponía en escena al político Máximo de Utrilla, quien, al volver de un viaje secreto a Portugal (Las Hurdes, tierra fronteriza), debía enfrentarse a la tribu de los hurdanos para recuperar, en una diáfana actualización del argumento lopesco, a su amada. “Efectivamente, poligamia, incesto, robo, incendio y asesinato, son las prendas que concurren en la heroína, joven de poquísimos años” pero ya investida de los atributos de una Bárbara muy próxima a la figura literaria de la serrana bravía. Allí, en aquellas Jurdes de 1848, al protagonista “le ocurren lances que justifican, no ya lo dicho por Madoz y Velasco”, sino también las descripciones geográficas y etnográficas previas que reconfiguraban Las Hurdes como hábitat de salvajes y Espejo de Oceanía, el centro de África y las “sabánas” de América (Barrantes 1893: 44). El ya citado Martín Batuecas se vio obligado a corregir las fantasías del artículo en otro aparecido pocos días después, el 16 de agosto, en las páginas del mismo periódico¹¹⁶.

En una línea similar (pero aún diferente), esta posición antimadociana, por definirla de algún modo, también encontró refugio en el interior de *La Ilustración española y americana*. El grabado “Hurdes (Cáceres). El banco de la paciencia”, firmado por el pintor Joaquín Araujo y Ruano en 1878 pero solo publicado dos años después, representó un intento de frenar la perversión del antaño inocente Bárbaro mediante las herramientas del costumbrismo más pintoresco y amable. La escena transcurría ante un edificio cuya arquitectura parecía más propia de La Alberca que de aquellos valles. La calle no pertenecía a ningún pueblo en concreto, sino, como indica su título, a la comarca en general. Siguiendo el magisterio de Raymond Williams y sus análisis de la dialéctica campo/ciudad en los textos literarios a lo largo de la historia, Franco Moretti nos recuerda que, frente a la mirada de la literatura rural que percibe la aldea como un ente autosuficiente y de estructura circular, en el relato de viaje los núcleos de población pierden su

¹¹⁶ No era infrecuente que, como ha demostrado Granjel (2003: 67), fuera el mismo Martín Santibáñez quien se ocultara tras la firma de su hijo.

importancia en favor del camino y la carretera como “sistema lineal de coordenadas” (2007: 61). No en vano, aquella ilustración se enmarcaba dentro de un proyecto más amplio, la serie titulada *Impresiones de viaje*, durante el que Araujo había bosquejado otras zonas de España como Toledo, Madrid, Galicia, Andalucía o el Riff. La entrega dedicada a Las Hurdes presentaba a un barbero cortando el pelo a un lugareño con unas grandes tijeras, como de esquilador. Una piel de animal curtida cubría las piernas del segundo. Ambos parecían pobres pero dignos. Aquel conato gráfico de regresión al Idilio, de resistencia al Infierno más tremendista, encontró su continuación en el grabado en aguafuerte que, en una fecha indeterminada próxima a 1890, el mismo Araujo realizó a partir de *El bobo de Coria* de Velázquez. Como si aquella obra, y aquel homenaje, pretendiera retrotraernos de nuevo a los tiempos del cándido Bárbaro batueco. [Figura 67: “Hurdes (Cáceres). El banco de la paciencia” de Joaquín Araujo y Ruano, grabado, 1878. Véase también la figura 20].

Así y todo, a pesar de los esfuerzos complementarios de hurdanófilos, regionalistas y de algunos científicos, lo cierto es que, en los albores de aquella última década del siglo XIX, la leyenda se había instalado ya en el corazón del Estado y de algunas de sus instituciones más influyentes. A los primeros se sumó Vicente Barrantes, movido tanto por los intereses electoralistas propios de un futuro diputado como por el afán de erudición consustancial al bibliófilo. Para acceder a tal escenario, la noche del 1 de julio de 1890 leyó ante los miembros de la Sociedad Geográfica de Madrid una conferencia titulada *Las Jurdes y sus leyendas*. Un año después, se publicaría en el *Boletín* de la organización. Durante su intervención, se alinearía con los Larruga, Egozcue y Mallada y Pizarro y Capilla, pero contra el “fraile de las campanillas y renombre de Feijóo” resucitado en aquellos días por Madoz y González Velasco (Barrantes 1893: 19). De forma algo paradójica, no lo hará contra la comedia de Lope. Barrantes concedía una remota verosimilitud a su argumento (actualizado por todos los anteriores) y lo acompañaba de una apología de la poesía y de los “monumentos literarios” por su valor para el historiador (22). Tanto es así que la tesis principal de su opúsculo era también la del Fénix (véase 2.3.2. “Destierro”). El polígrafo pacense dividía Las Hurdes Altas en otras dos circunscripciones: una, al norte, habitada por el Buen Salvaje, por campesinos como los del concejo de Casares, “de excelentes costumbres y carácter bondadoso”, y otra, en el

centro de la región, hogar del Mal salvaje, de vecinos “como los de Nuño-moral, reverso de la medalla, y más parecidos á los sodomitas, á quien debe indudablemente su mala reputación aquella comarca” (46). Por la proximidad de los segundos con el Jordán (entonces aún no se había fijado la denominación del río Hurdano), “al punto” adquiriría “cierta realidad lo que habíamos creído ficción poética de que los jurdanos pudieran ser godos fugitivos de los árabes, mezclados probablemente después y corrompidos con estos, á quien los cristianos de la reconquista obligaran á rebautizarse en la duda de que fueran cristianos” (47). De este modo, el topónimo del río que da nombre a la comarca procedería menos de un supuesto asentamiento judío que de su condición de emplazamiento de los nuevos bautismos (véase 2.1.1. “Las Hurdes vs. Las Jurdes”). Las investigaciones de Barrantes atestiguaban, pues, que la “raza” del Bárbaro hurdano era “la misma del resto de España”. Por lo que, contra las afirmaciones de Madoz y sus continuadores, aquellos campesinos eran, en su mayoría, “laboriosos, emprendedores y amigos de luchar con la naturaleza, por lo mismo que se les muestra desde que abren los ojos tan madrastra” (57).

No obstante, tras las expediciones del francés Jean Bide a la comarca, el político pacense creyó oportuno añadir una “Nota final” a su conferencia (ambas se editaron en forma de monografía en 1893). En ella, reconocía que los datos geográficos en que había basado sus hipótesis históricas se los había proporcionado Martín Santibáñez: “por haberme sido imposible”, agregaba, “en mis escasas visitas á la provincia de Cáceres, recorrer personalmente las Jurdes” (Barrantes 1893: 81). Y, como colofón, se reafirmó en sus conclusiones, “que no rechaza en manera alguna el doctor Bide, antes las confirma en la esfera antropológica, declarando que los jurdanos son de nuestra misma raza, y su degeneración, por consiguiente, hija del medio en que viven, no de diferencias típicas esenciales” (86). Términos que recordaban a los propugnados por Émile Zola en su teoría del naturalismo y, por aquellas fechas, introducidos en España por novelistas como Emilia Pardo Bazán y Benito Pérez Galdós.

Después de González Velasco, el segundo médico que escribió sobre la comarca y, quizá, el primero que atravesó aquellos montes fue Jean Bide, “responsable de los servicios sanitarios de la Compañía de Ferrocarril del Norte”, controlada por capital extranjero, en especial, francés (Granjel 2003: 119). Entre 1890 y 1891, viajó a Las Hur-

des tres veces. A la primera expedición le acompañó el geógrafo y alpinista Jean Marie Saint-Saud y a la última, el ingeniero de ferrocarriles Francisco Sisque. El 22 de diciembre del segundo año y el 19 de enero de 1892 presentó sus conclusiones (así como un detallado mapa del país que inmediatamente se convirtió en un referente obligado) ante la misma Sociedad Geográfica a la que se había dirigido Barrantes¹¹⁷. [Figura 68: Mapa de Las Batuecas y de Las Jurdes formado por el doctor D. J. B. Bide, 1892]. “Recién llegado á España” en el mismo momento en que González Velasco daba a las prensas su “folleto”, pudo constatar la vigencia de las “fábulas y patrañas esparcidas sobre las Jurdes”. Cómo él mismo declaraba, “ansioso de explorar lo desconocido” y “llevado del deseo de comprobar en persona cuanto había leído”, decidió ponerse en camino (Bide 1892: 7) y, una vez completada su aventura, servirse de su conferencia para refutar al director del Museo Etnográfico, cuyas palabras solo se atrevió a transcribir con el fin de alumbrar el abismo existente “entre lo contado y lo real” (60).

Pero Bide era consciente de que el germen del Bárbaro hurdano se hallaba entre las páginas del diccionario de Madoz o, con más propiedad, en su abrumadora recepción: grandes científicos como el anarquista Élisée Reclus, autor de la *Nouvelle Géographie Universelle*, o el historiador de la geografía Louis Vivien de Saint-Martin habían traducido “al pié de la letra” el oscuro retrato del estadista navarro (Bide 1892: 59). “Se ha dicho que los Jurdanos constituían una raza degenerada y bastardeada”, pero “tal suposición” era, afirmaba el médico expedicionario, “en un todo gratuita”. Sin aventurarse a “determinar categóricamente cuál pueda ser su procedencia”, a sus ojos no presentaban “diferencia alguna con los demás habitantes de Extremadura, ni por la conformación de su cráneo, ni por su estructura anatómica”. Eran “hombres como los demás, aunque de complexión aparentemente más delicada, y de menor estatura, cualidades ambas que no les privan de fuerza física ni de mayor resistencia á la fatiga”. Tenían, en general, “poca corpulencia”, sus miembros eran “delgados y enjutos, y su tez demacrada y á veces lívida. Las causas más probables de estas particularidades” debían buscarse en “las malas condiciones higiénicas” en que vivían aquellas personas. “La falta casi absoluta de toda ventilación y la escasez de alimentos nitrogenados” servían “por sí solas

117 Tras su publicación, el plano de Bide se convirtió en el mapa “oficial” de Las Hurdes, sancionado por Barrantes, que lo incluyó al final de su obra de 1893, y por Legendre (2006: 137), que se basó en el del médico alpinista para trazar el suyo.

para agravar el mal” (73-74).

Se necesitaba haber recorrido “todas las alquerías”, como decía haberlo hecho Bide, “para cerciorarse del apego que tienen á la tierra y de lo trabajadores que son en su mayoría, los Jurdanos”. Tachados “de holgazanes y mendigos”, los había “de oficio”, sí, pero los demás, “en cambio, trabajan como no se trabaja en muchas partes de España, pues si no trabajaran, morirían de hambre seguramente sin que nadie los socorriera, porque allí no existen, como en otros lados, sociedades benéficas” ni “casas de socorro”. Se afanaban en “sus huertos de día y de noche, y si descansan en verano durante las horas del calor, que allí es insufrible”, se les veía “por la tarde salir al campo con una poca de comida para trabajar al resplandor de la luna hasta que amanece, ó dormir allí con el fin de no perder tiempo en idas y venidas y aprovechar las primeras horas de la madrugada” (Bide 1892: 80-81).

Ahora bien, “por desgracia, todos los Jurdanos no son iguales. Por más que la condición material y moral de los del concejo de Pino Franqueado sea superior en cuanto acabamos de expresar”, el médico confesaba “que en casi todas las alquerías, y principalmente en el concejo de Nuñomoral” existía “todavía, para oprobio de la comarca, esa raza de *pardioseros de oficio* que ha motivado todas las calumnias escritas sobre el país”, confundiendo “en una misma vergonzosa descripción á unos y á otros, buenos y malos, trabajadores y holgazanes”. En el corazón de las Jurdes había “familias enteras” que no se dedicaban “á otra cosa que á mendigar, y que prefieren esta condición á la que podrían adquirir con el trabajo. En ciertas alquerías llegan todavía á formar la cuarta parte de la población”. Así, “reunidos en caravanas, ó á veces diseminados, hombres y mujeres, ancianos y niños, recorren las provincias inmediatas pidiendo limosna”. No perdonaban “medio alguno para inspirar compasión, por lo cual su desaseo no tiene límites. Se les ve cubiertos de inmundos harapos; y si la caridad les entrega alguna prenda, la venden ó la destrozan con el fin de que parezca peor su situación”. Entre ellos imperaban “todos los vicios que Madoz y Velasco han echado en cara con suma injusticia á todos los Jurdanos”. Era, en efecto, “ciertísimo que con la suciedad reina la inmoralidad más profunda, supuesto que viven juntos hijas, esposas, padres y abuelos”. De este modo, “se comprende que seres caídos en tanta abyección y envilecimiento no reparen en cometer delitos por horriblos que parezcan” (Bide 1892: 81-82).

Afortunadamente tenían “gran temor á la autoridad y á la justicia, personificadas en la Guardia Civil, y claro es que el miedo los impide cometer lo que les aconsejan la codicia y los malos instintos”¹¹⁸. En fin, “tan depravada raza, que forma una clase completamente aparte de los otros moradores de las Jurdes”, iba desapareciendo “poco á poco á medida” que avanzaban “la instrucción y la moralidad”, “la iglesia y la escuela”, “el párroco y el maestro”, “la regeneración y la salvación” (Bide 1892: 82-83). Por último, las palabras de Bide se imprimieron en 1892 guarnecidas con dieciocho fotografados realizados a partir de otras tantas fotografías tomadas por el autor. Entre ellos, se incluyó “El banco de la paciencia” de Araujo (Bide 1892: 71). Un rescate que trazaba un puente (y cierta continuidad) entre el pintoresquismo del grabador y el de los tipos hurdanos retratados por la cámara del francés. [**Figura 69:** Fotografía de la alquería del Rubiaco en *Las Batuecas y Las Jurdes* de D. J. B. Bide, 1892].

Es de un tercer médico, del José González Castro que firmaba sus artículos como Crotontilo, de quien puede decirse que completó la perversión imagológica de sus prójimos. Vivió durante tres años “á la entrada de las Jurdes, en roce diario con jurdanos que necesariamente habían de pasar por la Abadía”, el pueblo donde trabajaba, “lo mismo á la ida que á la vuelta en sus excursiones á las *Extremaduras*, en busca de los ansiados mendrugos de pan”. Sin alcanzar “las exageraciones á que llegó al juzgarlos el doctor Velasco, considerándolos de raza inferior á las conocidas de la especie humana”, a aquellos “miseros seres” bien podía “clasificárselos entre los humanos de inteligencia limitadísima, llegando á los linderos de la microcefalia”. Respondiendo al llamamiento que la *Revista de Extremadura* dirigió a los intelectuales salmantinos y extremeños para que escribieran en sus páginas sobre Las Jurdes, Crotontilo aprovechó la ocasión para reivindicar la obra inédita de Martín Santibáñez, a quien asistió en su última enfermedad, como antídoto contra una imagen de la comarca deformada por los *touristas*, de entre quienes solo salvó al “ilustre” Bide, tal vez el “viajero que mayor fruto obtuvo de sus expediciones”. Aún así, el médico rural consideraba “muy deficiente” cuanto el francés había anotado “en el folleto publicado”, debido, en gran parte, a lo apresurado de su vi-

118 Como contrapeso al tópico de la maldad del Bárbaro, puede recurrirse al testimonio bosquejado por otro francés, Maurice Legendre, en su “Esbozo de un retrato psicológico y moral del hurdano” (2006: 611 y ss.). Sobre la baja criminalidad en la comarca (magnificada y explotada, no obstante, por la prensa de la época), véanse, en especial, las pp. 619 y ss.

sita (Crotontilo 1901: 508).

Una vez esbozado un breve estado de la cuestión, Crotontilo pasaba a perfilar el cuadro etnográfico de la raza autóctona de aquellos valles, de un modo, de acuerdo con Mercedes Granjel (2003: 135-138), muy influido por la teoría del criminal nato, elaborada por el médico italiano Cesare Lombroso con los mimbres de la teoría de la evolución y la antropología física más racista. El jurdano era “generalmente pequeño de cuerpo, de color oscuro, cabello crespo, barba rala, cabeza pequeña, aplanado el occipucio, diámetro biparietal exagerado, frente inclinada hacia delante, consecuencia de lo saliente del borde orbitario del frontal” (resultando aquella “pequeña y estrecha”), y de “orejas grandes con el lóbulo adherido”. Fisonomía, “en fin, inexpresiva y con un sello particular que delata al imbécil”. Ojo: “todos esos caracteres”, puntualizaba Crotontilo, “corresponden á razas inferiores y hasta á animales”. En la imaginación del facultativo, Las Jurdes tenían forma de hospital (psiquiátrico): “desde el idiota en último grado, cuya vida es puramente vegetativa, hasta el imbécil en sus primeras gradaciones”, se daban “muchos estados psicopáticos” que entre aquellos montes podían “apreciarse con facilidad” (Crotontilo 1901: 510).

Por otro lado, cual solipsista, “el jurdano en general, solo percibe el mundo exterior y aprecia y se da cuenta de su personalidad”. Su “conciencia solo concibe ideas que engendran la percepción inmediata, con juicios de naturaleza primitiva”. Su “poder de recepción y asimilación de ideas abstractas, es nulo, y de ahí la ausencia de sentido ético”. Incapacitado para la conducta moral y la experiencia estética, podía recurrir “al crimen, si es menester, para lograr la satisfacción” de su “exagerado” apetito (“sexual y alimenticio”). “Precisamente en sujetos con simple debilidad de la inteligencia, está el apetito sexual notablemente excitado, observando que á medida que subimos de ésta á la imbecilidad y luego al idiotismo, se exagera aquél en términos tales que es fácil llegar á su perversión”, cuyo último estadio se conocía como *apetito sexual contrario*. La orientación así llamada “se expresa en las Jurdes, comunmente, por la pederastia” (o, como la denominaríamos hoy, la homosexualidad), a ojos del médico de Abadía, otra “perversión” “congénita, y dependiente de la anormalidad de su organismo” (Crotontilo 1901: 510-511).

De hecho, “las mujeres más hermosas no les impresionan ni poco ni mucho. Hu-

yen de ellas y en cambio la vista de un hombre y su proximidad y contacto, les causa terrible excitación que solo cesa si satisfacen ese brutal apetito”. Entre los recuerdos del González Castro estudiante, que él mismo evocaba con las herramientas del relato naturalista (donde, por herencia del romanticismo, el estado de ánimo del narrador o el protagonista confluía con las evoluciones del clima), permanecía indeleble “el caso de un jurdanito, que ingresó en una clínica de la Facultad de Medicina de Salamanca, una triste y lluviosa mañana de Enero”. Había llegado en el tren de la madrugada, procedente “del penal de Alcalá, donde había extinguido condena por delitos contra la honestidad. Era muy joven, pues no pasaba de los veinte años, y al ser examinado, presenciamos el asqueroso é inmundo” estado en que se encontraba “aquel desgraciado víctima de la pederastia pasiva” que “presentaba horribles destrozos de índole sifilítica” (Crotontilo 1901: 511). Las cargadas tintas del médico abundaban en un tópico que hundía sus raíces en la misma escena barroca, donde el Bárbaro batueco había protagonizado festivos lances preñados de sugerencias a la sodomía y el bestialismo, pero exentos de moralismo.

“La insensibilidad moral” llevaba “al jurdano á satisfacer el apetito genésico en la forma y modo que puede, desde el sexualismo desenfrenado, hasta el incesto. Yo”, confesaba Crotontilo, “he tenido la ocasión de asistir al parto, difícil por cierto, de una jurdana de 16 años, que había tenido contacto carnal con su mismo padre. Se daba el caso de estar éste casado”. Contribuían “á excitar ese apetito las condiciones de las viviendas, sin separación de sexos, la falta de vestidos” que ocultaran a la vista las “partes que el decoro y la honestidad mandan cubrir, la ociosidad en que viven ordinariamente, y sobre todo la tolerancia que entre ellos existe para todos los atentados contra la honestidad”. La casa del Bárbaro hurdano solía construirse “en vísperas de contraer matrimonio sus moradores. Es cuestión de dos ó tres días. Se reúnen los amigos del novio y le ayudan á reunir piedra y pizarra”. Acto seguido, “levantan cuatro paredes, juntando simplemente las piedras y cuando es posible uniéndolas con barro ordinario. Cuatro palos formando techumbre y en lugar de tejas, pizarras escogidas, grandes y lisas”. Y “ya está la casa”, concluía el médico de Abadía. “La víspera de la boda, trae el novio la *cama*, que consiste en un buen haz de helechos”. Solo faltaba “la puerta de la *casa*, que generalmente consiste en una gran retama”. Como colofón, en “aquella choza” convivían “en

amigable trato hombres, mujeres, niños, el asno, si la familia es *rica* y puede por tanto adquirirlo; alguna gallina y un puerco...”. Con todo, y “á pesar de la conformación anatómica del cerebro de estos degenerados”, Crotontilo confiaba en que eran “susceptibles de mejora”, solo, eso sí, en el contexto de una educación y un ambiente adecuados (Crotontilo 1901: 509-511). Pero, mientras llegaba la igualdad con el resto de españoles, aquella deshumanización simbólica del montañés llegó a legitimar la ejecución de ciertas prácticas, tanto al norte, desde donde La Alberca domeñaba aquellas tierras, como al sur. “Yo”, volvía a atestiguar el articulista, “he visto á un jurdano con un cesto de cerezas al hombro, llegar al Casar de Palomero, bajo un sol de fuego. Su alquería distaba del Casar ¡cuatro leguas! y el cesto tenía un peso de ¡tres arrobas!” Pero “lo más cruel del caso, fué que vendió la arroba de cerezas á tres reales” (513).

Coetáneo de las tesis degeneracionistas asumidas por González Castro, el teósofo y astrónomo Mario Roso de Luna (1905), nacido en Logrosán (Cáceres), hizo gala en las páginas de la misma revista que Crotontilo de un racismo esotérico que combinaba un vago conocimiento de la leyenda con las presuntas peculiaridades anatómicas de los hurdanos hasta transfigurarlos en miembros de una comunidad de heliólatras descendientes no ya de los godos, como el Bárbaro batueco, sino de expatriados de la Atlántida. Su “epígono”, como lo llama Vega Ramos (1996: 192), Fernando Sánchez Dragó (1978: 82-84) entendió que en Las Batuecas había sobrevivido una tribu de vettones con rasgos étnicos casi puros. Ambos autores no hicieron otra cosa que desarrollar la proximidad entre los vocablos *sol* y *Alba* (de la casa ducal): un juego de palabras que Lope había apuntado ya en su comedia. Por lo demás, la versión de Sánchez Dragó tuvo lugar en el seno de una revisión de la Historia mágica de España que Leopoldo Azancot (1979) calificó de “fascista, por cuanto en ella confluyen vindicación del irracionalismo y condena del racionalismo; exaltación del nacionalismo como valor supremo e instrumento de salvación; defensa del retorno a los orígenes, en cuanto medio de neutralizar el progreso”, del que su autor parecía abominar; “antisemitismo y antimarxismo ligados; aristocratismo de grupo y no de clase” y “machismo 'metafísico’”. Argumentos que nos proporcionan una idea aproximada del tipo de discursos que, en fechas más recientes, han intentado prolongar la imagen del exótico Bárbaro hurdano.

2.4.2.2. *Construcción (y deconstrucción) mediática del discurso racista*

Desde la segunda mitad del siglo XIX, la otredad económica empezó a percibirse en Europa como otredad étnica (Cuvardic García 2012: 47). Es decir, se travistió al pobre de extranjero, disfrazándolo con ropajes exóticos, al tiempo que el barrio en que vivía se narraba como si de una *terra incognita* se tratara. Durante las dos últimas décadas de la centuria, la pobreza fue redescubierta como problema nacional y se reforzó la analogía entre la imagen de África y la de las áreas empobrecidas del interior de Gran Bretaña, sumida entonces en la campaña colonialista que habría de extender *ad infinitum* las fronteras del imperio. El Buen salvaje lopesco, descendiente de la cepa de la raza española (los godos fugitivos de los moros), sufrió un proceso similar hasta verse convertido en un degenerado, el Mal salvaje delineado por Martín/Madoz y sus continuadores, pero también por las concesiones y reformulaciones de aquellos que pretendían refutarlos. El de Las Hurdes fue un asunto regional hasta que los discursos del conde de Romilla, diputado del distrito, lo elevaron a las Cortes y el viaje de Alfonso XIII (y su cobertura mediática) lo sancionó como problema nacional.

En ese camino, hay, sin embargo, un hito, un antecedente fundamental: el Congreso Nacional de Hurdanófilos celebrado en la Plasencia de 1908 y coorganizado por Francisco Jarrín, obispo de la diócesis desde 1906, y su secretario de cámara, José Polo Benito. Promovido por el propio González Castro (suya fue la idea que inspiró a los religiosos), el evento contó con el apoyo y la presencia de destacados políticos de la época, como Segismundo Moret, que ya por entonces había desempeñado la dirección de varios ministerios y hasta la misma presidencia del Gobierno. El Congreso recogió el testigo propagandístico, entonando su “canto del cisne”, de *Las Hurdes*, la revista que entre 1904 y 1908 había funcionado como órgano de expresión de la sociedad de beneficencia La Esperanza. Ambas, institución y publicación, también dirigidas por el tándem formado por Jarrín y Polo Benito¹¹⁹. Tras la celebración del simposio, el “problema mediático de Las Jurdes” trascendió su antiguo ámbito “reducido y provincial” y adquirió “una dimensión nacional” (Hernández Robledo 2000: 611). En las páginas de la prensa

¹¹⁹ Con el título de *Páginas de sangre. Las Hurdes, revista mensual ilustrada*, a finales de 2015 el Centro de documentación de Pínofranqueado inauguraba una muestra de los cincuenta y dos números de la publicación comisariada por Antonio Franco Domínguez, director del MEIAC de Badajoz, y por José Pedro Domínguez Domínguez, director del Centro.

regional (salmantina y extremeña), el Estado substituyó a la Iglesia como nuevo agente regenerador. Desde entonces, las noticias sobre Las Hurdes estuvieron “destinadas a mejorar la imagen pública del Gobierno”, que, a su vez, intentaría controlarlas y moldearlas. De este modo, la comarca se erigió en “un problema mediático”, que, esgrimido “como arma política e ideológica, podía dañar la imagen de un régimen que ante tantas penurias seguía manteniendo una costosa guerra colonial en Marruecos” (614).

Lo cierto es que el Congreso, la culminación de la campaña hurdana de Jarrín, logró hacer cierto ruido entre la intelectualidad del país. El punto de partida de esa leve toma de conciencia fue la reseña del simposio, con fotografías de Venancio Gombau, que César Real y Rodríguez publicó en *La Ilustración Española y Americana*, entonces tan leída, el 30 de junio de aquel año. En 1909, el periodista dio un paso más y se hizo acompañar a la comarca del mismo fotógrafo, de Alfredo, hijo del erudito albercano Julián Mancebo, asiduo colaborador de *Las Hurdes*, y de Marcos Rafael Blanco-Belmonte. Sería este último quien se encargó de realizar la crónica del viaje, que apareció a lo largo de distintos suplementos en las páginas de la misma revista (uno de sus valores principales radica, precisamente, en las instantáneas de Gombau). No fue hasta dos años después cuando se editó una reunión de los mismos en el seno de un volumen titulado *Por la España desconocida: una actualización del tópico del Nuevo Mundo* subtitulada *Notas de una excursión á La Alberca, Las Jurdes, Batuecas y Peña de Francia*. Guiada la expedición por el propio Polo Benito, el relato de Blanco-Belmonte concedía una atención demorada a la obra regeneradora de la Iglesia allí donde maestros y párrocos se erigían en “héroes” y “mártires” de la región (Blanco-Belmonte 1911: 52).

El secretario de Jarrín no encontraría un lugar más apropiado que aquellos peñascos para describir el “tipo jurdano” en los mismos términos que Crotontilo, al que parafraseó de memoria. El cronista cordobés tenía entendido, además, que “en la farmacopea jurdana figuran fórmulas que es imposible transcribir sin grave ofensa del estómago. Baste consignar que en esas pociones aparecen como ingredientes la hienda de lagarto y parásitos asquerosísimos”. En fin, “como producto natural de la incultura acumulada por los siglos y transmitida de padres á hijos, el jurdano suele ser supersticioso y cree á puño cerrado en la existencia de brujas, de zánganos ó brujos y de duendes”. Pero, “por dicha, la medalla jurdana ofrece otra cara que, aun siendo imperfecta, borrosa

y toscamente troquelada, inspira dulce simpatía y atractivo poderoso”. Pues “la fisonomía moral de Las Jurdes es bella, con belleza soberana. Por encima de la superstición”, la “rusticidad del entendimiento” y la “miseria” se alzan la “fe”, la “abundancia del sentimiento honrado” y el “patriarcalismo en su más noble pureza”, atributos quizá incomprendibles para quienes, ajenos a las tradiciones, “rinden culto ciego á lo ultramoderno, en sus más absurdas manifestaciones”. En “Las Jurdes se vive mal, muy mal; pero es raro que alguien muera de hambre”. La “Moral cristiana es el Código de Las Jurdes. La Guardia civil nada tiene que hacer en una comarca donde la criminalidad de sangre es completamente nula; donde no hay cárceles ni prisiones preventivas; donde el juego es desconocido”. Donde “la taberna no existe, y donde, á lo sumo, como caso extraordinario, en los años de mucha hambre se registra algún pequeño hurto de fruta, en cantidad que nunca vale más de una peseta” (Blanco-Belmonte 1911: 44). [Figura 70: “Las Mesas – La calle mayor”, fotografía de Venancio Gombau en *Por la España desconocida* de M. R. Blanco-Belmonte, 1911].

Con todo, también había quienes hacían negocio de “la ignorancia, la pobreza y el aislamiento” de la comarca. Eran, “en una palabra: los parásitos de Las Jurdes”. Esto es, los usureros. Se aventuraban a prestar a aquellos pobres campesinos, explicó a todos Polo Benito, “con la garantía del trabajo de los braceros, con la garantía de la cabra, del cerdo, del cuchitril que sirve de casa, de la tierra que, poco á poco, ha ido pasando á poder de los prestamistas”. Y, “sobre todo, con algo que vale más que escrituras y que hipotecas registradas: con la garantía de una buena fe insuperable, de una palabra honrada”. Pues “difícilmente habrá en el mundo quien aventaje á un jurdano en el respeto al cumplimiento de la obligación contraída”. Para contrariar las difamaciones vertidas en el Madoz, “baste decir que en distintas ocasiones se ha visto á una familia reventar trabajando, y, al cabo de muchas fatigas, agenciarse recursos para solventar una cuenta que el padre dejó pendiente al morir”. Aquí, concluía el eclesiástico salmantino, “un débito no prescribe; aquí se han pagado y se pagan deudas que tienen veinte y treinta años” (Blanco-Belmonte 1911: 49).

Por las mismas fechas en que *Por la España desconocida* salía de una anónima imprenta salmantina, las escuelas hurdanas recibirían una visita de muy distinto sesgo que la narrada por Blanco-Belmonte. Durante los veranos de 1911 y 1912, Feliciano

Abad recorrió y examinó las escuelas hurdanas con objeto de remitir una memoria a la Diputación Provincial de Cáceres que lo había nombrado inspector regional. Antes de proceder con el informe, sin embargo, el maestro de Casar de Palomero aprovechaba la ocasión para alabar la misión regeneradora de la institución “en tan paupérrima región” y disculpaba a sus calumniados habitantes del “estado de incultura y analfabetismo completo” en que se encontraban hasta hacía no mucho tiempo, pues, “si la naturaleza privando a este territorio de feracidad fue y será causa de su extremada pobreza, la acción social olvidando por mucho tiempo los deberes que la caridad impone, lo fue de su total ignorancia” (Abad 1991: 73-74).

De hecho, aquella legendaria esterilidad, tan propia de una Tierra sin pan, habría de perdurar, “seamos francos”, mientras “una intensa conmoción de la corteza terrestre no varíe total y radicalmente las condiciones geológicas del suelo y el subsuelo”. Por ello, “¿es tal vez que embotados los sentimientos de estos desgraciados viven contentos con su pobreza y miseria sin sentir el aguijoneo de la ambición por temor al trabajo?” No, se respondía Abad, rotundo: “el hurdano es de la misma condición que los demás hombres; vive sí, resignado, pero no está contento con su suerte”. Es “laborioso y si se diera cuenta exacta de la enorme desproporción que existe entre el esfuerzo empleado y el fruto obtenido, es seguro que odiaría el trabajo”. Como muestra, el inspector ofrecía una detallada descripción, quince años antes que Legendre, del titánico (y poco fructífero) esfuerzo que requería la construcción de un huerto en aquellos valles: “sería utópico buscar su regeneración en la productividad de su suelo”. No, insistía Abad. Había que fomentar “la regeneración por la ilustración”, pues, “si la Escuela primaria es el cimiento y base de la prosperidad nacional, puede serlo también de la regional”. A pesar de que el Bárbaro casi se hubiera transfigurado ya en un animal más. Aunque las “groseras costumbres” de los hurdanos, “la familiaridad con que han vivido y aún viven entre los irracionales”, cobijados “unos y otros bajo el mismo techo”, ignorando “la superioridad que tienen sobre los demás seres con quienes viven en mancomunio”, apenas les permitieran “distinguir la línea divisoria que diferencia al hombre del bruto”. No faltando “quienes aplaudan sin cesar y bendigan a sus protectores”, predominaban, en cambio, aquellos que, “lejos de mostrarse agradecidos y bendecir sin cesar a sus bienhechores”, renegaban y hasta maldecían “de cuanto tienda a variar sus condiciones de vida”. Estos últi-

mos consideraban la escuela “como ominoso centro que ha de aumentar sus desdichas; porque de ellas dicen salen los Secretarios y Escribanos que nos engañan y explotan; los Curas que si nos bautizan, casan y entierran es por el interés; los Maestros, cuyas pagas salen de nuestro sudor” (Abad 1991: 74-76).

Para los que abominaban “de la Escuela nada significa la Cultura física, el desarrollo orgánico por preferir el raquitismo y la deformación que en sus días les exima del servicio militar”. Para ellos, “nada significa el saber o cultura intelectual por suponer que la ignorancia inspira compasión y atenua la responsabilidad que por sus actos contraen cuando entrañan malicias”. Nada, por último, “la conducta moral porque al ser pobres se es también bueno”. Pobreza y bondad eran “para ellos dos conceptos inseparables”. Pero el maestro de Casar de Palomero creía necesario matizar sus generalizaciones insistiendo en que también había “quienes de entre ellos mismos ven en la Escuela el principio de su regeneración”. Tanto era así que entonces ya podía apreciarse una lenta pero sensible transformación que empezaba a despertar en los hurdanos instruidos “el amor al progreso, a la higiene y al trato con sus semejantes”. De hecho, “en las alquerías donde existe Escuela se ve a los niños acercarse sin miedo, saludar respetuosamente, escuchar con atención y recibir con agrado un halago, unas muestras de afecto”. Mientras “en aquellas otras donde aún no ha llegado la benéfica acción de la Escuela se les ve huir, esconderse, tomar posiciones procurando ver sin ser vistos”, lejos “de sentir curiosidad por ver y examinar de cerca lo extraño” (Abad 1991: 78).

Tras esta larga introducción-retrato de los destinatarios de la labor pedagógica de la Diputación, el inspector regional pasaba a completar su informe del estado de los centros educativos de la comarca (al frente de todos ellos, siempre hombres). Mientras las escuelas de nueva construcción parecían señalar ya el camino hacia la ilustración y un relativo bienestar, otras, como la de Ladrillar, continuaban ancladas en el Infierno. Perteneciente al municipio de Cabezo y “servida por el Maestro D. Indalecio Mosqueira”, contaba con treinta y tres alumnos matriculados, “siendo la asistencia media de 18 lo que revela poco celo por parte de los padres”. El edificio era “impropio para el objeto a que está destinado por ser incapaz, antihigiénico, húmedo” e “insalubre” hasta el punto “de correr el agua por el pavimento gran parte del año”. Gozaba “de poquísima luz zenital alcanzando menos altura de la que tiene el Señor Maestro”, quien, “para evitar tener

doblada constantemente la cerviz tiene que permanecer sentado, en comunicación con una pocilga guarida de cerdos, siendo también cárcel a la vez que Escuela” (Abad 1991: 79). Firmaba la Memoria el inspector regional Feliciano Abad desde Casar de Palomero, a 30 de septiembre de 1912.

En el mismo artículo en que rescataba y transcribía el revelador informe del visitador de escuelas, Laureano Robles (1991: 97) adjuntaba una carta de Abad del cuatro de octubre de 1913 con la que informaba a Miguel de Unamuno de otras dos inminentes revisiones a los centros de Las Hurdes Altas y Bajas y se ofrecía a acompañarle en su próximo viaje a lo largo de unas y otras¹²⁰. De hecho, la hipótesis de Robles es que fue el propio Unamuno quien, en calidad de rector de la Universidad de Salamanca, “estuvo detrás” de las inspecciones de Abad, pues aquellas montañas (y el resto de la provincia de Cáceres, como también, por ejemplo, la de Zamora) se hallaban entonces en el distrito universitario de la Atenas castellana (Robles 1991: 66). Comoquiera que fuese, lo cierto es que, por una u otra razón, el polígrafo vasco se lanzó a conocer la comarca por sí mismo. El 31 de julio de 1913 entraba en ella por el Casar de Palomero, procedente de Béjar y Granadilla, acompañando a sus amigos Jacques Chevalier, profesor del Liceo de Lyon, y Maurice Legendre, “este puro francés tan amante y tan buen conocedor de nuestra España”. Tras detenerse en Pinofranqueado, Nuñomoral, Casares, Ladrillar y algunas de sus alquerías, encabezados los tres por el albercano tío Ignacio, el guía habitual de los dos hispanistas, el 4 de agosto salían por Las Mestas en dirección al valle de Las Batuecas y La Alberca, donde pasarían su quinta noche. Y de allí, a la Peña de Francia para descansar unos días antes de volver en tren a Salamanca. “Íbamos, pues”, como en el chiste, “dos españoles y dos franceses” (Unamuno 1913a: 1).

Quien anotó la observación anterior fue, como puede adivinarse, el propio Unamuno. Llevaba un cuaderno de viaje en que apuntaba, a vuelapluma, lo que veía, oía y pensaba. Del 25 de agosto al 15 de septiembre, desarrollaría sus impresiones en cinco artículos publicados en *Los Lunes de El Imparcial* (cuatro de ellos dedicados a Las Hurdes y uno a la Peña de Francia)¹²¹. Consciente, merced a su habitual perspicacia, de que

120 Ambas, Memoria y carta, pueden consultarse en el archivo de la Casa Museo de Unamuno adscrito a la Universidad de Salamanca.

121 La inclusión de las crónicas hurdanas de Unamuno en su libro recopilatorio *Andanzas y visiones españolas* (Editorial Renacimiento, 1922. Precisamente el año de la visita del rey) les garantizó una amplia difusión (en un primer momento, en el espacio. A la larga, también en el tiempo).

el mito precedía ya a la geografía, he aquí la primera reflexión que le inspiró el territorio: “Las Hurdes ó Jurdes tienen de antaño el prestigio de una leyenda, y cuantos van á ellas van, dense ó no clara cuenta de ello, ó a corroborar y aun exagerar la tal leyenda ó a rectificarla. Y no creo haber estado libre de este sentimiento”. El escritor albergaba el deseo de conocer aquellos parajes desde que, “hace ya años, lo menos dieciocho”, visitó por primera vez el valle de Las Batuecas durante una estancia en La Alberca. No obstante, “el lector que desee noticia detallada de la región de las Hurdes, de sus tierras y sus gentes, búsquela en otra parte”. En los textos de Bide o Blanco-Belmonte, por ejemplo. “Lo que va á seguir son notas de un curioso excursionista, que toma lo que ve y observa al azar de sus correrías como punto de partida para sus reflexiones, tal vez algo arbitrarias”. Pues, si de *Notas de una excursión* subtítulo sus artículos el reportero cordobés, Unamuno calificó los suyos, desde su mismo rótulo, de *Notas de un excursionista* (en este sentido, valga, además, su aclaración anterior como una breve poética del pintoresquismo). Antes de llegar a Casar de Palomero, los expedicionarios pasaron por Abadía y Granadilla, “tierras extremeñas, las que cantó como una alondra” su estimado Gabriel y Galán. Allí, en el umbral de aquellas “tierras solemnes”, comenzó una personificación del paisaje (confusión consciente de la mirada y lo mirado, del sujeto y el objeto) que se aquilataría en territorio hurdano: “Hay algo de religioso en la majestad de ciertos alcornoces”. El filósofo nunca pudo “verlos desollados, como San Sebastianes vegetales, sin profunda emoción. Como hay otra cosa en el bosque que me sobrecoge siempre, y es el cadáver, el esqueleto de un árbol”. Y “por dondequiera”, aún en Granadilla, “el recuerdo de Galán, del poeta”, que había fallecido en 1905. “Y esos hombres de siempre, fuera de época, que parecen arrancados de una novela picaresca” (Unamuno 1913a: 1).

Más allá de la antigua metrópoli, “soledades henchidas de luz de cielo”. La jara, “pebetero del desierto”. El torbisco, “amargo como la vida de quien tiene que trabajar esa tierra”. Madroños, romero, lentisco y retama, “*contenta dei deserti*, que cantó Leopardi” en uno de sus poemas más conocidos, una pieza homónima que el políglota vasco había traducido al español. La poetización del semiDesierto seguía su curso. También castaños y olivos. Tras varias horas de marcha a pie, los excursionistas llegaron a Casar de Palomero, “pueblo con dos fábricas de luz eléctrica, lo que les permite alumbrarse casi de balde”, y dos médicos. La comarca tenía “dos especies de cortes: el Casar del

lado de Cáceres y la Alberca del lado de Salamanca”. En la taberna del pueblo, donde los forasteros alternaron con los notables locales, Unamuno pudo “observar que la leyenda empezaba ya allí. Y además, que suele suceder que aquellos que viven junto a una región famosa y de que se habla mucho suelen ser con frecuencia los que menos han sentido el acicate de ir a conocerla por sí”. Quizá alguno de los perros que, aquella noche, no dejaron dormir al poeta fuera el padre del que devoraría los restos del burro en el documental de Buñuel. A la mañana siguiente, después de visitar la iglesia y, sin pararse a cuestionar la autenticidad de la calumnia, “aquella cruz que los judíos apedearon antaño”, los viajeros emprendieron el camino de Pinofranqueado acompañados por el propio Feliciano Abad, el maestro de Casar de Palomero. Ya casi estaban en Las Hurdes, “lejos del mundo bullanguero”, en medio de un *locus amoenus* renacentista, “siguiendo lo que dice el agua que canta al pie de las montañas peladas, vestidas no más que de brezo, helecho y matorrales bajos”. Montañas “de perfiles suaves, redondeadas, que bajan, al parecer, mansamente a bañar sus pies en el agua; pero montañas recias y ásperas, madrigueras de bestias más que cunas de hombres” (Unamuno 1913a: 1).

Nos encontramos ante una regresión contenida al Idilio, ante la pintura de un paisaje amenazado, eso sí, por la inminencia de lo Salvaje (*the Wilderness*) y el aislamiento de un Nuevo Mundo similar al de Larra: “¡Adiós el mundo de los periódicos y de la política! Por unos días no habríamos de saber nada él”, escribiría Unamuno desde la tribuna de uno de aquellos rotativos solo algunos días después de abandonar aquella “maravilla de espectáculo a la vista”, dominado por “el vasto oleaje petrificado de las líneas de cumbres”, por barrancos desde donde uno se cree “encerrado lejos del mundo de los vivos que leen y escriben”. A su llegada a Pinofranqueado, otro “buen pueblo, sin nada de la ridícula leyenda del salvajismo hurdano”, los excursionistas empezaron a sentirse impacientes por entrar de una vez en “las verdaderas Hurdes”, aquellas “de que se nos ha dicho tantas veces que los hombres casi ladran, que se visten de pieles y huyen de los..., civilizados”, como si habitaran, dicho sea una vez más, un Nuevo Mundo actualizado: la comarca que alguien había tildado de “vergüenza de España, y que Legendre dice, y no sin buena parte de razón, que es, en un cierto sentido, el honor de España”. Porque “¡hay que ver lo heroicamente que han trabajado aquellos pobres hurdanos para arrancar un misérrimo sustento a un tierra ingrata!”. Ni “los holandeses

contra el mar”, apostillaba Legendre. “Y no le faltaba razón”, insistía, para sí, Unamuno (1913a: 1).

A diferencia de sus vecinos, Feliciano Abad “sí que conoce las Hurdes. Un pequeño croquis que de ellas nos hizo nos fue utilísimo” (Unamuno 1913a: 1). [**Figura 71:** Croquis de Las Hurdes dibujado por Feliciano Abad para Miguel de Unamuno, Casa-Museo Unamuno, 1913]. Esquema topográfico con que el maestro del Casar obsequió a los viajeros en Pinofranqueado, donde comieron con normalidad. Pues, en efecto, en aquella Tierra sin pan, “la gente, aunque sea mal –no tan mal como dice la leyenda–, come, y quien allá va puede comer también. ¡Ahora, esos señoritos remilgosos!...” Camino de Las Erías, “en plenas verdaderas Hurdes ya”, se encontraron con el secretario de Pino, Juan Pérez Martín, “entusiasta e ilustrado hurdanófilo”, devoto del obispo Jarrín. Siguiendo el curso del río Esperabán, atravesaron dos pequeñas alquerías, la Muela y el Robledo, “sin detenernos en ellas. Pasé junto a una casa de piedras apiladas, tejados de pizarra, sin más hueco que la puerta de entrada. Empezaba la visión de la miseria”. Al atardecer en Las Erías, “donde habíamos de pasar nuestra primera noche verdaderamente hurdana”, se sentaron “a tomar el fresco y contemplar el cielo limpiísimo, en una de aquellas callejuelas escabrosas, junto a corralillos enanos”. Los grillos “cantaban la desolación de la barranca en que penan los hombres”. Casi todo el pueblo, “niños, mozos y viejos”, formó serano alrededor de los forasteros: “¡Pobres gentes! Hay que oírles quejarse de la triste y dura tierra que les ha caído en suerte. ¡Pero no la abandonan, no! Más bien se apegan a ella, con tanto más trágica querencia cuanto más dura es”. No como “al hijo más hermoso y afortunado, sino al más desvalido y desgraciado, al que costó más criarlo y sacarlo adelante”. Porque aquella tierra era, “más que su madre, su hija” (Unamuno 1913b: 1).

Aislados, “abandonados de la Humanidad y de la Naturaleza”, aquellas personas habían hecho “cuanto se puede hacer. Entre aquellas quebradas fragosísimas, en los abruptos barrancos, banales levantados trabajosísimamente; un muro de contención para sostener un solo olivo, una sola pobre cepa de vid”. Pero también “canalillos en que se trae el agua de lejos y que hay que rehacer a cada momento; huertecillos enanos, minúsculos, cercados que parecen de juguete infantil”. Y “luego baja el jabalí y les estropea el patatal, su casi único remedio contra el hambre. Casi llorando me lo decía una

pobre mujeruca de Las Mestas”. El hurdano de Unamuno ya no es, pues, un Bárbaro, sino un héroe: “todo ese rudo combate contra la naturaleza madrastra” lo libran “a propio lomo”, sin ayuda “de bestias de carga, llevando a cuestras las piedras de la cerca o del bancal”. Y al hacer a la tierra hija de aquellos campesinos, el poeta vasco invertía el axioma de su apreciado Leopardi, aquel que la nombraba “madre en el parto; en el querer, madrastra” (Unamuno 1913b: 1).

“Rico, riquísimo, el que posee un borrico entero en uno de los pueblos pobres”, donde un cabeza de familia (“las bodas las hacen los padres y cuando apenas son adolescentes los mozos”) podía dar de dote a su hija “la pata de un asno”, es decir, “una cuarta participación en la propiedad” del animal: “poder disponer de él cuatro días, alimentándolo entonces”. En la víspera del enlace, el novio, por su parte, solía subir al monte a recoger helechos con que confeccionar la cama nupcial. “Mas yo”, reconocía Unamuno, “las cuatro noches que dormí en las Hurdes dormí en cuatro diferentes camas y buenas, mullidas y limpias”. Como hizo en Las Erías, en casa “de uno de esos maestros habilitados que la Diputación de Cáceres ha puesto por las Hurdes”, de “uno de esos heroicos ciudadanos que por un pobre estipendio van á luchar en una lucha no menos trágica y menos recia que la de los pobres hurdanos con su madrastra tierra”. Al amanecer, los excursionistas partieron hacia Horcajo. Desde lo alto de una cumbre, siempre a pie, el poeta exclamó: “¡Estupendo panorama!” Y se acordó “de la frase de Obermann”, el personaje de Senancour, “de que jamás se podrá expresar el sentimiento de la montaña en una lengua hecha por los hombres de las llanuras”. De este modo, en la mirada de Unamuno la excepcionalidad de la montaña como lugar cultural, investida de una suerte de nacionalismo lingüístico montesino, venía a absorber la antigua y debatida singularidad de las mismas Hurdes. Una cosmovisión a la que, como propia de un posromántico, solo acudían vates románticos como Giacomo Leopardi o Étienne Pivert de Senancour (la intuición de lo sublime venía a suceder, conquistar y sustituir al pintoresquismo del excursionista) (Unamuno 1913b: 1).

El pensador vasco se dejaría llevar por la introspección y el pesimismo descreído del primero, que solo encontró consuelo en el culto a los héroes anclados en la Edad de Oro y en la evocación melancólica de la naturaleza; mientras sus deudas con el segundo se concentrarían en el citado *Obermann*, una novela muy influida por la *Julie ou la*

Nouvelle Héloïse de Rousseau. Unamuno había citado con profusión a los dos primeros autores en *Del sentimiento trágico de la vida*, el ensayo filosófico o religioso que había publicado en 1912, poco antes de adentrarse en Las Hurdes, donde la sombra de ambos se convirtió en una presencia constante, en una lente a través de la que mirar y apreciar el paisaje. Allí, en una alquería como Las Erías, cuyos apelmazados tejados de pizarra formaban “como un testudo romano”, en invierno “el sol no dura más de cinco horas, de nueve a dos” (viejo tópico del que ya habían dado cuenta los primeros *touristas* franceses). Pero “allá arriba, en otra mucho más miserable alquería, colgada en las abruptas cuestas de un sombrío repliegue de la montaña, allí apenas sí hay sol. Sus misérrimos moradores son, en su mayoría, enanos, cretinos y con bocio”. No por “falta de luz del sol” ni por “lo corrompido de las aguas”, sino, por el contrario, debido, al parecer, “a la pureza casi pluscuamperfecta de las aguas, a que las beben purísimas, casi destiladas, recién salidas de la nevera, sin sales, sin iodo sobre todo, que es el elemento que, por el tiroides, regula el crecimiento del cuerpo y la depuración del cerebro” (un diagnóstico que la comisión médica encabezada por Marañón y Goyanes refutaría, como hemos visto ya, en el capítulo dedicado a la “Tierra sin pan”). Aquellos moradores de una oscura alquería innostrada eran los Otros de Las Hurdes, los ni siquiera vistos. “¡Pobres hurdanos! Pero..., ¿salvajes? Todo menos salvajes”. Eran, sí, como quería Legendre, “uno de los honores de nuestra patria” (Unamuno 1913b: 1).

Para los viajeros, el valle central (escenario, a la postre, de la película de Buñuel) representaba “lo más miserable” de la comarca. “Difícilmente se encontrará peores poblados que El Gasco, Fragosa, Martilandrán”. En una de “aquellas infernales callejuelas” de El Gasco, Unamuno se asomó “a la puerta de un casuco. La carita, fresca como una rosa y brillante como un lucero, de una niña, hacía resaltar la horrible y sucia negrura de aquella zahurda”. Así pintaba el poeta, con cromatismo de cuadro, su contenido Infierno hurdano, donde lo rosado de la niñez contrastaba con lo oscuro de la adultez. “Y siempre las quejas”. En “muy claro y muy neto castellano. Porque eso de que ladren o poco menos, es otra patraña. Hablan castellano, y lo hablan muy bien. Y no huyen de los visitantes”. Por el contrario, “acércanse a ellos a pedirles cigarrillos y por si cae alguna perrilla que les remedie”. Pero durante la excursión no solo hubo tiempo para la observación (preturística) de la pobreza, sino también para cierto tipo de acciones más o

menos idílicas, como la protagonizada por sus integrantes cuando se bañaron en el “agua clara, tibia, rumorosa” que regaba el pueblo de Fragosa. Tras refrescarse en el río, Unamuno, Legendre, Chevalier y el tío Ignacio se sentaron a comer en la ribera. Bajaron los lugareños y volvieron a rodearlos (compárese la despreocupación de los excursionistas con los escrúpulos a la hora del almuerzo del equipo de Buñuel que vimos en 2.4.1. “Tierra sin pan”). “Logré”, se ufanaba el filósofo, “un muy halagüeño éxito poniéndome a dibujar”. Y “¡lo hace sin máquina, como escribiendo!”, se maravillaba el corro (Unamuno 1913c: 1). [**Figura 72:** Retrato de niño dibujado por Miguel de Unamuno, Casa-Museo Unamuno, 1913].

Realizados “bajo una luz naturalista, eminentemente mimética”, los dibujos de Unamuno intentaban captar “lo que algún día se puso en el campo visual de un hombre excepcional en un momento singular de la historia peninsular y del mundo”. Con “apuntes rápidos”, quiso “autolimitar el alcance de su representación gráfica a una esfera donde dominaba lo sereno, lo desproblematizado, lo natural-doméstico, también de lo campestre; esto último cercano siempre a su vida de provincias”. Su forma del “esbozo, boceto, garabato, tanteo, borrador” no se sitúa en el conflicto desgarrado y permanente del polemista que fue, “sino más bien pertenece al orden de una suerte de reconstrucción 'intrahistórica'” en busca de “ese momento único que captura el trazo rápido” (R. de la Flor 2011: XV-XVI). De los doscientos sesenta dibujos conservados en el archivo de la Casa Museo unamuniana, “representaciones de la realidad con una presencia muy escasa de composiciones” ejecutadas a lo largo de toda una vida y en ocasiones muy variadas, un 56% corresponde a figuras humanas y solo un 5% a paisajes (Jaramillo Guerriera 2011: X). Es decir, el dibujante concedía una atención al individuo muy infrecuente en su narrativa de viaje, donde el poeta construía paisanajes habitados más por comunidades que por sujetos. Pero allí, junto al Malvellido, al pie de Fragosa, “un chicuelo hizo gala de su conocimiento en lectura. Y un mozo, ya hombre, fuerte, limpio, garboso, de nombre Bernardo, nos mostró lo claro y vivo de su inteligencia”. Aquel “pobre hurdano ansiaba conocer las lenguas de los distintos reinos -nos oyó hablar en francés-, correr tierras, ver mundo, salir de las fragosidades de Fragosa”. No ignoraba que “para ir a Roma por tierra hay que pasar por Francia. Más que seguro que si sale volverá a su pobre Fragosa, a la miserable alquería tan heroicamente arrancada a los furores de la ma-

drastra” (Unamuno 1913c: 1).

Una vez restauradas las fuerzas, los expedicionarios continuaron el camino de Nuñomoral pasando por Martilandrán, “pero sin entrar en ella”. Pues, “¿para qué habíamos de entrar en una más de esas miserables mazorcas de tugurios? ¿A qué conduce apurar el espectáculo de la miseria?” De nuevo, *Las Hurdes* de Buñuel, construidas precisamente sobre ese mismo núcleo espacial y temático, lograría aportar alguna respuesta veinte años después, pero también no pocas preguntas, y esa elipsis es la principal diferencia entre la poética (estética y política) de uno y otro artista y de su forma de entender tanto el viaje como el relato). “Además, no íbamos a hacer estadística, ni menos sociología. Y Dios les libre a las Hurdes de que caiga en ellas un sociólogo”. Ya en Nuñomoral, pudieron contemplar “viviendas deplorables; pero junto a ellas se alzan algunas excelentes casas modernas”. A ojos de Unamuno, la transformación de la comarca empezaba a hacerse palpable en lugares como Pinofranqueado, Nuñomoral y aun las Mesetas, “especie de capitales. Siempre la civilización ha sido de irradiación urbana”. Mas “veo”, escribiría ante de desarrollar por completo su argumento, “que caigo en sociólogo”, es decir, en arbitrista, en solucionador mesiánico pero no convocado, como aquellos que habrían de arribar a la región siguiendo a Alfonso XIII (o como los que solo se acercaron a ella a lomos de los periódicos que cubrieron la noticia) (Unamuno 1913c: 1).

Del corazón de Las Hurdes Altas la expedición se dirigió a Casares pasando por La Segur, alquería “tan mala como cualquiera de las del valle de Fragosa. Me asomé a la vivienda de uno de los que me dijeron era uno de los ricos del pueblo, y aquella visión cortaba el respiro”. Sus habitantes quemaban grandes extensiones de pino y, con el fin de que retoñara más lozano, también de brezo. “Los persiguen. Es decir, cuando son del común, cuando el Concejo los hubo plantado, no cuando son de particulares”. Como si de una “guerra a la propiedad comunal” se tratara. “El hurdano es radical y fundamentalmente individualista. Como que por eso brega y pena allí y apenas emigra, y si emigra vuelve” (Unamuno 1913c: 1). Es cierto que el hurdano de Unamuno era un individuo libre y, como comprobaremos a continuación, propietario, percibido con los ojos de los románticos que le entusiasmaban y depositario de las preocupaciones más inmediatas del filósofo, “metido de lleno y comprometido por esos años en una campaña

agraria” (Robles 1994: 194), como analizaremos con más detalle en “Espejo de España” (epígrafe 2.4.3.3). Pues ¿no consistió el romanticismo sino en la afirmación de la libertad del individuo y de la propiedad privada burguesa? Pero, ante la afirmación de que aquellos campesinos eran enemigos del espacio común, quizá tuvieran algo que objetar Gil y el resto de pastores de El Gasco, *personajes* de la crónica del viaje de Antonio Ferrer y Armando López Salinas (un texto en ocasiones tan próximo a los artículos del escritor vasco) y que ya tomaron la palabra en el capítulo sobre el Idilio hurdano, construido, a partir de cierto momento, sobre los vestigios de la autogestión medieval del pastoreo y de los pastos comunales o sobre la propiedad compartida, como muy bien sabía, en el caso de las patas del burro, el mismo Unamuno. Pero, volviendo a su propia experiencia, al aproximarse junto con el resto de sus acompañantes a “la testudo de tejados pizarreños de Ríomalo de Arriba”, desde “la cumbre, habiendo domeñado al coloso, puéstole los pies en la cabeza”, contempló cómo “una chicuela que estaba en un huertecillo, salió disparada, saltando de risco en risco, como una cervatilla a la que se sorprende”. Y, al mismo tiempo, “subían cantares del fondo. Y no la primera vez, pues ya otras, al acercarnos a estos misérrimos pueblecitos, oímos algún cantar humano subir barranca arriba, hacia los cielos” (Unamuno 1913c: 1).

El trayecto que iba de allí, desde Riomalo, a Las Mestas, línea imaginaria que el cronista confundía con la totalidad de Las Hurdes Altas, era, “en conjunto, lo menos malo de toda la región”. Ya en el Ladrillar, reflexionó sobre el modo en que aquellos “pobres heroicos hurdanos” se apegaban a *su* tierra. Porque era suya, “en propiedad; casi todos son propietarios. Cada cual tiene lo suyo: cuatro olivos, dos cepas de vid, un huertecillo” del tamaño de “un pañuelo moquero (y no es que usen de estos últimos)”. Preferían “malvivir, penar, arrastrar una miserable existencia en lo que es suyo, antes que bandearse más a sus anchas teniendo que depender de un amo y pagar una renta”. Y “luego es suya la tierra porque la han hecho ellos, es su tierra hija, una tierra de cultivo que han arrancado, entre sudores heroicos, a las garras de la madrastra naturaleza”. No faltó “filántropo hurdanófilo -todas esas palabras cuyo primer componente es un nombre étnico y el segundo componente es 'filo', ¿no os huelen un poco a sociología?-" que propusiera como remedio “al que llamaremos problema de las Hurdes” su Descolonización: “despoblarlas, sacar a sus habitantes y darles modo de vivir en otra parte”. Pero

aquellos “heroicos españoles a quienes se llama salvajes” no podían separarse del terruño, como el padre que no se resigna a abandonar a una hija enferma ni siquiera para salvar su propia vida. Unamuno vinculaba aquel paraje tanto con motivos del Desierto como con los aspectos más legendarios del Destierro (campos ambos indefectiblemente unidos): sus primeros pobladores “fueron allá, Dios sabe cómo, huyendo acaso de persecuciones de raza -¡quién sabe si hasta de religión!...-, fugitivos tal vez, o bien, vagueando, y allí donde ni el amo ni el fisco les perseguían, empezaron a crearse una tierruca”. Pioneros de un Destierro, al cabo, imposible de revertir: “salen algunos, sí, pero en cuanto hacen unos puñados de pesetas vuelven a comprar” (Unamuno 1913d: 1).

En el Cabezo, procedentes del Ladrillar, los excursionistas hicieron noche “en una buena cama, por mi parte, pues mis compañeros durmieron al sereno, en el porche de la iglesia”. Mas “yo en buena cama, en un cuarto amplio, decorado con cuadros hechos con portadas en colores de novelas por entregas, junto a estampas de la Virgen, San Antonio y el Corazón de Jesús”. Al día siguiente, en un repliegue del camino a Las Mesetas, atisbaron “ciertos restos o despojos humanos con unos pedazos de periódico al lado. ¡Y luego dirán que es un país salvaje!” Y no es que el poeta se escandalizara “mucho de la porquería, no. Hasta he pensado escribir un ensayo sobre la voluptuosidad del pringue. Ensayo lo menos sociológico posible”. Y, al fin, Las Mesetas, con sus cipreses, su río limpiísimo, su puentecillo: “pueblecillo encantador a la distancia, que ni pintado para un pintor”. Tras salir de aquel paradigma de lo pintoresco, la excursión pasó por el “jardín botánico abandonado” del valle de Las Batuecas y tocó a su fin en La Alberca y, como si de una peregrinación se tratara, en la Peña de Francia (Unamuno 1913d: 1).

“Para descansar de las visiones de miserias de los barrancos hurdanos, para digerirlas más bien, ¿qué mejor sino la cumbre de la Peña de Francia, al abrigo del venerado santuario?” Allí se refugiaron Unamuno, Legendre y Chevalier para “hacer provisión de sol y de aire y de reposo” (Unamuno 1913e: 1). Y, de nuevo, la presencia irrenunciable de Leopardi en la mirada del primero, en todo lo que contemplaba desde aquella cumbre, por más que (ambos siempre tan reflexivos) volviera los ojos hacia sí mismo. “Así pues, en la paz y en la serenidad de La Peña”, el poeta “leyó por primera vez, para sus compañeros de viaje, el poema que había comenzado a escribir”. Se trataba de un borrador del texto que acabaría conociéndose como “El Cristo de Velázquez”. Aún más, entre

los días 6 y 9 de agosto, durante el tiempo que los tres pasaron en la hospedería aneja al convento dominico, Unamuno se inspiró para componer un largo fragmento del mismo (a la postre, solo una primera redacción no definitiva) (Robles 1994: 202). Poco a poco, el paisaje de Las Hurdes iba quedando atrás, diluido en el mundo interior del escritor. Y, con él, aquellos agricultores intrahistóricos que lo habitaban, tan apegados a su hija la tierra, no muy distintos de los descritos en *Paz en la guerra* (1897), de acuerdo con Ricardo Gullón, asimilados de forma casi religiosa a la naturaleza, ajenos a toda preocupación humana que no fuera labrar sus huertos (1980: 51).

A lo largo de su estudio sobre la erección de la identidad nacional estadounidense (donde también podemos rastrear el eco de otros procesos de autoafirmación como el hurdano), David Jacobson entendió los conceptos de tierra (*land*) y territorio (*territory*) en tanto espacios sociales delimitados por fronteras geo-políticas que, a su vez, definen a los grupos que los ocupan: la tierra pertenecerá sólo a los miembros de la comunidad (Gersdorf 2009: 21). A pesar de la incipiente poetización del lugar en que se desarrollaba —como ya destacó Pageaux (2001: 16), uno de los rasgos estéticos más característicos del modernismo español—, el modo de habitar el paisaje por parte del campesino unamuniano se oponía a la tradicional imagen burguesa del campo como espacio de placer aséptico. Una elipsis artificial y elitista de la acción del trabajo, menos influida por la geografía que por el paisajismo de las pinturas flamencas e italianas e incluso por el teatro, cuyo origen Raymond Williams (2001: 163-167) ligaba al del padre del turismo actual, el Grand Tour aristocrático, y que también denunciaría, siguiéndole muy de cerca, Franco Moretti (2007: 64-65).

“Sin pretender ser más que unas notas de viaje”, los artículos de Unamuno, de acuerdo con su compañero de excursión Legendre, “revelan en cada línea, con la penetrante agudeza del autor, el arte con el que saca de sus variados interlocutores cuanto de verdad éstos hayan podido captar de la realidad”. Por ello, “deben figurar en primera línea de la literatura que los viajeros nos han dejado sobre Las Hurdes” (Legendre 2006: 661). Antes, sin embargo, de que las consideraciones del filósofo vasco comparecieran en los periódicos españoles, la leyenda había continuado desbordando nuestras fronteras, degenerando hasta “l'absurde” (Legendre 1927: 391) en los medios de comunicación franceses e ingleses. Quizá el ejemplo más claro sea el del reputado crítico de arte

Arsène Alexandre, cuando recurrió al mito de Las Batuecas en la reseña biográfica sobre Ignacio Zuloaga que publicó en el *Figaro Illustré* de agosto de 1903.

Con el fin de comprender mejor el robusto talento y el carácter del pintor vasco, el crítico creyó conveniente confeccionar una ruta turística por algunos de los puntos clave de la geografía española y de la historia de la familia Zuloaga, conectando ambas con la pintura de figuras como Velázquez, El Greco o Goya, pero también con monumentos como la Giralda. Ahora bien, los españoles de Alexandre no conocían España. Vivían en ella, eso es todo. Pero no la conocían. Llevaban “une vie puissante et antique, instinctive, intrinsèque”. Formaban parte “du sol et des villes, des montagnes et des masures”. Constituían, como reencarnando el tópico de la incuria hispana denunciado por Alonso Sánchez y retomado por Montesquieu, “tout ce grand mystère d'un pays trop connu et pas assez exploré”. A ojos de los aventureros extranjeros, toda España se convertía ahora, como antes le había sucedido al continuo Hurdes/Batuecas, en un ignoto Nuevo Mundo: “Des qu'un étranger met le pied dans quelque coin de cette terre, elle se replie sur elle-même, se cache, s'évanouit ou se transforme, comme les paysages des contes, abusant le voyageur de formes illusoires et d'apparences vaines”. El país no volvía a mostrarse tal como era “lorsque le voyageur est parti” (Alexandre 1903).

Pero Zuloaga, debido a su condición de pintor nacional, podía plasmar con fuerza y autenticidad la España más íntima, habitada por sujetos románticos como “un torero, une femme, un paysan, des gitanes”. Porque vivió y se confundió entre ellos, como también entre los obreros y los poetas. Incluso podía decirse que había visto Anso y Las Batuecas. Alexandre tenía entendido que el primero era un pueblo aragonés donde reinaban las supersticiones más asombrosas y se observaban, casi intactas, las mismas costumbres desde el siglo XVI. El crítico encontraba cierta continuidad entre aquel “pittoresque enfer” y alguna de las composiciones más tétricas del artista. El nombre de Las Batuecas, por su parte, le correspondía a otro pueblo, “un autre village, sur la frontière du Portugal, qui contient presque autant de bandits que d'habitants, les autres étant des goitreux”. Criminales y enfermos, como en Anso, habitantes de una geografía donde “on y parle une langue qui n'a rien de commun avec l'espagnol, ni meme avec quelque autre idiome”. Quizá a tergiversaciones de este tipo contestaba Unamuno, amigo de Zuloaga (uno era vizcaíno, el otro, guipuzcoano), cuando comentaba que los hurdanos ha-

blaban un castellano muy claro. Pero, antes de que eso sucediera, Alexandre proseguía: “cette population est la digne descendance des moines par trop fornicateurs et damnables que l'on envoyait là en expiation de leurs péchés”. Sin embargo, los batuecos eran serviles y temían a la autoridad (nótese que, recién estrenado el siglo XX, el reseñista seguía refiriéndose a Las Batuecas, aún enredado en las ramificaciones más estrambóticas de la fábula). Si, por una rara casualidad, un guardia civil, cual nuevo don Juan lopesco, se adentraba a hacer la ronda en aquellos míticos valles, sus habitantes corrían a besarle la mano y pedirle su bendición, confundiéndolo con un obispo (Alexandre 1903).

En *Le tour du monde* de 1906, la misma revista de viajes en que Davillier y Doré habían publicado la crónica del suyo algunas décadas antes, aparecieron dos artículos de Anna Sée en los que pueden rastrearse ciertas huellas de Alexandre. Su título es elocuente: “Deux peuplades espagnoles à demi sauvages (Les Jurdes et les Batuecas)”. Guiado por un enfoque exotizante, el reportaje compartía número con textos sobre Nubia, Armenia, Madagascar, la república de Costa Rica o el País del cacao. La cita de Montesquieu que encabezaba el de Sée lo conectaba desde el principio con el cronotopo del Nuevo Mundo ligado a la incuria hispana. Pero, a diferencia de Alexandre, envuelto en la bruma de la leyenda, Sée visitó aquellos parajes y su documentada crónica partió de una nítida distinción, geográfica y administrativa, entre Las Hurdes y Las Batuecas. A pesar de lo oscuro de la genealogía de los hurdanos y de quienes hacían de la comarca morada de toda suerte de delincuentes, “ils m'ont semblé”, reconocía Sée, “honnêtes; on peut circuler chez eux en toute sécurité”. Pero, si bien “le Jurdanos ne sont pas des brigands, des polygames, des incendiaires, des anthropophages comme on l'a prétendu”, secuestrados en lo hondo de aquellos valles, “ils n'en sont pas moins invraisemblablement sauvages et incultes. Ils sont naïfs et paresseux: depuis tant de générations ils sont misérables et résignés, et ne cherchent pas à réagir” (Sée 1906: 602).

La expedición de la exploradora francesa comenzó en la ciudad de Salamanca y descendió a través de Sequeros, Mogarraz y La Alberca, “riche et prospère entre tous les villes de la contrée. La raison du plus fort étant toujours la meilleure, elle usa et abuse de son pouvoir pour tyranniser et spolier les Jurdanos, ses vassaux” (Sée 1906: 605). Sée accedió “aux Terres Maudites” (610) por “las Miestas”, donde, “en moins d'une

journée de marche, j'ai reculé de plusieurs siècles. Ou bien, il semble que je sois transporté dans une région inexplorée de l'Afrique centrale" (613). Las jóvenes "Mesteras sont déjà comme de petites vieilles", pero "elles ont la démarche aisée et des gestes beaux de grâce et d'harmonie" (614). A medida que la viajera se adentraba en Las Hurdes, por alquerías como Cabezo o Riomalo de Abajo, la miseria crecía de forma inverosímil y el camino devenía casi imposible. Tras abandonar Casares, Carabusino se revelaba "l'un des plus pauvres villages des Jurdes". De las veinticuatro familias que lo habitaban, ninguna contaba con un solo individuo normal: "ils son beaux à force d'être hideux, comme ils sont somptueux à force de misère". Sée no recordaba haber presenciado nunca "telle réunion de monstres, goitreux, nains, crétins, rachitiques. Dans quelle contrée maléficiée suis-je arrivé?", se preguntaba. "Serait-ce un des cercles de l'enfer?".

Una pesadilla, en suma, plena de aquel encanto propio del horror que, a su juicio, habría hecho las delicias de los baudelairianos. La exploradora creía estar contemplando a sus interlocutores a través de un espejo deformante. Imaginaba encontrarse ante los enanos de Velázquez o ante trágicas caricaturas salidas del pincel de Ribera o Goya o ante alguna de las fantásticas criaturas de Zuloaga (último nombre de una nómina de pintores de lo hispánico que recuerda mucho a la manejada por Alexandre). "Et quelles couleurs! les noirs sont devenus gris, les blancs aussi" (Sée 1906: 618). También la paleta del demiurgo había palidecido y degenerado en aquel pintoresco Infierno. Los carabusinos parecían "des sous-hommes, des créatures inférieures, intermédiaires entre les hommes et les grands anthropoïdes". Y, al final del camino, las alquerías de Asegur, que semejava "comme une énorme carapace de tortue", Fragosa, "une oasis, au milieu des bouquets d'arbres", y Gasco, "l'un des *caseries* les plus sympathiques des Jurdes; les habitants en sont étonnamment beaux, grands et bien faits, comme peuvent l'être des Espagnols de sang visigoth ou vandale, mêlé à du sang sarrasin" (620). Como orientada por esa mirada que busca lo exótico, la del turista, la expedición de Sée tendía una enorme elipsis sobre todas Las Hurdes Bajas, como si no existieran, y de Nuñomoral y Vegas de Coria pasaba directamente a La Pesga en dirección a Granadilla y la estación de tren de Casas del Monte. [**Figura 73:** Primera página de la segunda parte de "Deux peuplades espagnoles à demi sauvages. Les Jurdes et les Batuecas", *Le tour du monde. Journal des voyages et de voyageurs*, 1906].

Algunos años antes que los textos de Alexandre y Sée apareció el de Leopoldo Alonso. Su breve reportaje sobre “Las Jurdes. La comarca más aislada de España” vio la luz el 7 de noviembre de 1901 en *Alrededor del Mundo*, la revista ilustrada dirigida por Manuel Alhama Montes, alias Wanderer. En un tono más contenido que el de los anteriores, combinando la búsqueda del exotismo (esta vez, de interior) con el gusto por lo pintoresco, Alonso continuó ahondando en el tópico de la incomunicación de la comarca junto a artículos sobre los faroles japoneses o sobre Madame Blavatsky, la gran sacerdotisa de Isis. “La primera impresión del que visita aquellos parajes”, apuntaba, “es de asombro y tristeza; asombro al contemplar la grandiosidad con que se muestra la naturaleza, y al mismo tiempo tristeza porque la mirada no puede recrearse con una nota alegre”. El pavimento de las calles era “el que la naturaleza ha querido que sea”. En ellas “se revuelcan y juegan chiquillos casi desnudos”. Su ropa andrajosa dejaba entrever “una carne del color de la pizarra” y sus cabellos crecían tan descuidados “como crece el brezo en el monte” (Alonso 1901: 289).

Aquella mirada renovada (pero aún antigua) con que las revistas francesas se ocupaban ahora del insólito Bárbaro Hurdano (que ya no era el de los primeros *touristas*, espoleada su imaginación por la fábula batueca) también se extendió a Inglaterra, si bien quizá de forma menos mediática, ya que tuvo su expresión en el seno de dos libros de viajes que seguían reproduciendo la imagen de España como Nuevo Mundo. El primero de ellos, *Unexplored Spain*, lo escribieron los cazadores naturalistas Abel Chapman y Walter John Buck en 1910. El capítulo XXIII se titula, en la estela de Sée, “Las Hurdes (Estremadura) and the Savage Tribes that Inhabit Them”. Firmada por dos de los promotores del conservacionismo en la península, esta obra de carácter cinegético no se tradujo al castellano hasta la tardía fecha de 1989, gracias a la colaboración de la Junta de Andalucía y el Patronato del Parque Nacional de Doñana. Relataba en sus páginas el narrador que, al abrir la puerta de una “guarida” hurdana “(una tapa de un cajón de embalaje, de tres pies de alto, fijada con una correa de piel de cabra)”, dos cerdos “salieron precipitadamente gruñendo” y, al dar un paso más, “el pie del autor se vio salpicado de un líquido fétido escondido debajo de una basura de verdes helechos. El interior estaba oscuro y era demasiado bajo para permanecer de pie”. A la luz de una cerilla, el forastero descubrió “un objeto viviente” sobre el suelo. “Resultó ser un bebé, no mayor que un

conejo, y con pequeños ojos negros como cuentas que destellaban con un brillo salvaje. Nunca con anterioridad”, admitía, “había visto un destello así en una cara humana”. Un sonido proveniente “de la oscuridad interior reveló la existencia de un segundo inquilino”: “de la basura de helechos se levantó una mujer. Medía unos tres pies de alto, tenía los mismos ojos salvajes, pelo despeinado, lleno de suciedad, que le caía sobre los hombros desnudos. Una clemente oscuridad ocultaba el resto”. Parecía tener “unos diez años, y era enana y poco corpulenta; sin embargo nos dijo que tenía catorce, y era la madre del niño-conejo, y que el padre de la criatura lo había abandonado hacía un mes, diez días antes de que naciera”. En medio de aquel “cubil”, el narrador no pudo evitar preguntarse: “¿Puede ir la miseria humana más lejos?” (Chapman y Buck 1989: 256). Y, a modo de respuesta, admiraba el cruel contraste entre las bellas aves que sobrevolaban aquellas lomas o bebían a la orilla de sus aguas y la miseria que rezumaban alquerías como “Romano de Arriba” (254) o Rubiaco.

Hay que puntualizar, sin embargo, que la mirada de Chapman y Buck se apoyaba en la expresada por Madoz en su diccionario, de cuya entrada sobre Las Hurdes transcribieron extensos pasajes, tan ajustados al momento de su excursión, de acuerdo con los británicos, como en el que fueron escritos, hacía entonces más de sesenta años. Aunque eran conscientes de que obras más recientes, como el *Diccionario enciclopédico hispano-americano* dado a las prensas de la Barcelona de 1892, tachaban algunas de las descripciones del estadista navarro “de excesivamente pintorescas y exageradas”, las observaciones de los dos cazadores tendían “a confirmar su punto de vista y a poner de manifiesto que una mejora posterior existe más en la teoría que en la realidad”. Incluso las traductoras, María Jesús Sánchez Raya y Aurora López Sánchez-Vizcaíno, creyeron pertinente corroborar en una nota al pie que, a finales del siglo XX, aún se admitía “unánimemente la esencial fiabilidad del *Diccionario* de Madoz. No hay, pues, por qué dudar de sus aseveraciones sobre Las Hurdes” (Chapman y Buck 1989: 261).

Por su parte, el estudioso de las literaturas española y portuguesa Aubrey F. G. Bell publicaba *A Pilgrim in Spain* en 1924. A lo largo y ancho del capítulo IV, titulado “Villages of Las Hurdes”, transitaría por derroteros similares a los de sus antecesores. Aquel mismo año, el mejicano Manuel Toussaint (1992: 262) emprendió sus viajes alucinados por España (y los plasmó en un libro de título homónimo). En un alto del ca-

mino, el historiador del arte entró a restaurar fuerzas en una taberna del pueblo salmantino de El Maíllo. El exotismo de su “indumentaria ultracivilizada” se reflejó en el “rostro asombrado” de los hombres de campo que la abarrotaban. “Entre el grupo se distinguía un habitante de las Hurdes, acometido por todos y defendiéndose con gran energía. Le echaban en cara las costumbres primitivas de la región, el modo de vivir casi troglodítico, y la dejadez de sus moradores”. Los hurdanos, decía uno, “sólo arreglan su lecho una vez en la vida, la noche de bodas, la rejoyina, como dicen. Entonces forman un gran montón de hojas secas y en él duermen el resto de su existencia”. El hombre se defendía “haciendo ver el espíritu de viaje de los hurdanos que frecuentemente salen de su país a tierra extrañas; e insistía en su fidelidad al terruño pues siempre vuelven a él tarde o temprano”. Acosado, pidió ayuda al recién llegado, que, como si hubiera leído a Unamuno, pensaba en algunos de los tópicos de sus crónicas, “en el retorno a la naturaleza, con citas de Rousseau; pensaba en el primitivismo, en el naturismo, en los melencólicos que nos llegan a veces a las ciudades con aire de apóstoles o mesías”. Pero, en cambio, solo supo “desviar la charla, preguntándole vaciedades acerca de las Hurdes” que no pudieran hacer reír a sus contrincantes. El hombre le ofreció tabaco.

De acuerdo con Maurice Legendre, los relatos de los aventureros franceses e ingleses “son ciertamente interesantes, pero no añaden nada esencial a los datos ofrecidos por las obras capitales”. Algunos, de hecho, “no están exentos de errores”. A excepción de Arsène Alexandre, “todos estos autores visitaron personalmente el país del que hablan; pero lo visitaron parcial y rápidamente: peligroso sistema, sobre todo para los extranjeros, que generalmente comprenden bastante mal las informaciones que les dan sus guías”, de las que, sin embargo, “no pueden prescindir”. De este modo, “los viajeros que se limitan a atravesar el país sólo pueden dar informaciones precisas y exentas de ingenuidades si son capaces de relacionarse con quienes tienen una dilatada experiencia de Las Hurdes”. No en vano, “este fue el caso de la mayor parte de los periodistas españoles que hicieron una incursión en Las Hurdes con motivo de viaje real de 1922” (Legendre 2006: 661). Tras concluir el suyo, anterior al del propio Alfonso XIII que les había ordenado precederle, Marañón y el resto de miembros de la Comisión sanitaria se vieron obligados a tomar la palabra en distintos medios para atemperar las cargadas tintas de quienes escribían de oídas o desde el más profundo desconocimiento de la región,

como aquellos reporteros que, vetados por el ministro de la Gobernación para acompañar al monarca en su periplo, no dudaron, sin embargo, en abogar desde sus tribunas por la Descolonización inmediata de aquella raza, a su juicio, degenerada e irremediable.

En sus “Notas de viaje” publicadas por *El Sol*, el médico antropólogo Luis Hoyos Sainz abordó una cuestión que se había convertido ya en “una protesta nacional” contra la situación de aquella “concentración de gentes que mueren de pobreza fisiológica” en “un verdadero latifundio de tierra estéril”. Ambos, seres humanos y territorio, “desconocidos y abandonados por la Administración española”. Nunca hasta entonces se había planteado, de “un modo científico”, resolver “el problema de traer a la vida del siglo XX aquellas gentes que perduran en la del XVI” (Hoyos Sainz 1922a: 2). Dos días después de aquella primera aproximación, el 16 de junio de 1922, aparecía en portada su continuación, ilustrada con una serie de fotografías de hurdanos descontextualizados, retratados, a menudo contra la pared, desde planos muy cortos que imposibilitaban cualquier escenario más amplio, creando una suerte de desangelado efecto museo: sujetos de menos o poco más de un metro de altura frente a los tipos de joven y viejo más comunes. “Leyendas y fantasías poco basadas en los métodos de la Etnografía y nada en los de la Antropología, idearon etnogenias y estirpes para la población hurdana”. Pero, según el dictado de los eruditos, “ni de judíos ni de godos podemos bautizar” a sus descendientes. “Bástanos decir que son extremeños, es decir, que tienen una suma y unidad de caracteres, que los distinguen” de los serranos y los charros castellanos del norte de la región, de los andaluces del sur y de los manchegos o iberocentrales del este. Pertenecían, pues, al “grupo extremeño, del que Las Hurdes conservan los tipos puros, salvo en las depredaciones fisiológicas que el medio y la miseria pusieron en la raza”. Los hurdanos, “como los verdaderos extremeños”, eran un “pueblo afín al cántabro”, del que solo les separaba “su cráneo alto, en oposición al rebajado de aquél” (Hoyos Sainz 1922b: 1). [Figura 74: Extracto de “Las Hurdes: La tierra y los hombres (continuación)” de Luis Hoyos Sainz, aparecido en la portada de *El Sol* el 16 de junio de 1922].

Una vez que el asunto regional de Las Hurdes había mutado ya en problema nacional, con el avance de la memoria sobre el estado sanitario de la comarca los integrantes de la Comisión pretendieron, en palabras del propio Marañón, “evitar que se atenúe en lo más mínimo la fecunda emoción de las gentes, interesadas ahora en el problema”

(1922b: 6). A pesar del gusto general por el sensacionalismo, los médicos hubieron de confesar que, mientras duró su trabajo de campo, no hallaron “ninguno de los elementos legendarios que sirvieran de tema a los cronistas: ni razas distintas, ni seres salvajes y de costumbres extrañas, ni pueblos de liliputienses” (6-7). Solo encontraron “alquerías habitadas por pobres gentes, inteligentes y dulces, pero aisladas, ignorantes, y, sobre todo, terriblemente hambrientas y enfermas de gravedad”. Y todo “en un grado tan profundo, que se puede afirmar, sin temor de que nadie que no sea un arbitrario sociólogo de despacho nos contradiga, que supera con mucho a las regiones más míseras de España y de todas las naciones civilizadas del mundo”. En ninguna parte había “Hurdes como las Hurdes españolas, ni tan tremendas ni tan fáciles de evitar, y por esto precisamente tan bochornosas para la nación que las sustenta”. Marañón terminaba su “Advertencia” al lector del avance de la memoria apelando, de nuevo, a la resonancia mediática del caso, que bien merecía “ser, por unos días, el objeto de la atención de los gobernantes y aun el tema de las frivolidades de la moda” (Marañón 1922b: 6-7).

El adelanto del informe de la Comisión supuso un hito en la percepción exterior del Bárbaro hurdano, pues se apoyó en un diagnóstico científico para explicar el origen del pésimo estado de aquellos campesinos en causas circunstanciales (y no endógenas o racistas) como la desnutrición. Aquellas personas ya no pertenecían a una raza distinta. Solo eran enfermos de la española o, si se quiere, extremeña. Sin embargo, a aquella nueva visión integradora no se le escapaban los rasgos propios de la cultura local, como los que concurrían en su farmacopea tradicional. Casi todos los palúdicos “habían sido sometidos, a lo sumo, al tratamiento por los altramuces, por los cogollos de olivo o por las 'bolas de retama', que propinan los curanderos locales”. Cuando no, “habían optado por bailar nueve mañanas alrededor del marrubio o por beber unos tragos del aceite de la iglesia del pueblo más próximo, o bien estoicamente se limitaban a dejar que las calenturas” remitieran (Goyanes et al 1922: 12). En su manuscrito de viaje, Marañón (1993: 97) no silenció otros remedios caseros y amuletos más impactantes del tipo de un collar hecho con la cabeza de una víbora o, como destacó con sorna Cela (1993: 19), con los cojones de un zorro.

Supersticiones que, sin embargo, nada pudieron contra epidemias como la de tífus exantemático de 1880, que Barrantes había confundido con la fiebre tifoidea, o la

gripal de 1918 que “produjo grandes estragos y dió lugar a escenas de imponente carácter trágico en aquellas alquerías, sin médico ni botica”. Los médicos de Casar de Palomero contaban “relatos espeluznantes de las visitas a las chozas, donde, tirados en el suelo, agonizaban unos bronconeumónicos junto al cadáver de los otros”. En algunos pueblos, como Rubiaco, “los vecinos creyeron que había llegado el fin del mundo” (Marañón 1924: 234). Desesperados, se comieron las cabras cuya carne reservaban para casos de enfermedad grave y muchos de ellos mejoraron (Marañón 1993: 64). Como veremos en “El campesino de Buñuel” (epígrafe 2.4.2.4), pueden rastrearse ecos de esta escena en la secuencia final de *Tierra sin pan*, donde todos los miembros de una familia duermen juntos en la misma cama (un caldo de cultivo inmejorable para la transmisión de la enfermedad). “Se ha hablado mucho (y con razón, según los datos que allí pudimos recoger) de la inmoralidad de la vida privada y familiar en Las Hurdes. Pero contemplando”, continuaba el autor colectivo de la memoria sanitaria, “aquellas viviendas y aquella pobreza inconcebible, se comprende que ciertas normas éticas que parecen fundamentales en la vida espiritual de los pueblos han de ser allí lujos exquisitos que no hay derecho alguno de exigir” (Goyanes et al 1922: 23-24).

El hambre crónica imprimía su huella en el cuerpo de los hurdanos, pero también en sus expresiones culturales. Así, observaba Goyanes en otro artículo de periódico, “se comprende que los mozos sorteables pocas veces den la talla exigida para el servicio militar. En Nuñomoral nos dijeron que de 20 mozos sorteables de la última quinta sólo dos dieron la talla”. Mientras duró el trabajo de campo de los médicos, “sólo en el pueblo de Cabezo hallamos fiesta y baile. Los aires que tocaban se parecen a los de otras regiones montañosas de España; no hay aquí nada típico, no existe apenas en Las Hurdes manifestación alguna del arte popular” (Goyanes 1922: 2). En cambio, el buen aspecto de las gentes del Pinofranqueado que visitó Marañón, sanas y bien vestidas (del cura de la vecina Horcajo se decía que era malo, borracho y amancebado), contrastaba con el de los habitantes del interior, poblado por sociedades prehistóricas como la de Asegur, “pueblo miserable de casas primitivas, con pizarras y una casa blanqueada con dibujos en azul, iguales a los rupestres” (Marañón 1993a: 84-85).

A cobijo de la privacidad que concede lo inédito, el prohombre se permitía anotar en su cuaderno observaciones menos políticamente correctas: ante la iglesia de las

lágrimas de Cambroncino, “la gente saluda y vitorea al paso a la caravana: son serviles. A la Guardia Civil le llaman 'la señorita Guardia'” (Marañón 1993a: 72). En Martilandrán, “vitorean al diputado. ¡Quieren que haga una Iglesia!” (81). De vuelta a la periferia de la comarca, esta vez al norte, el médico madrileño destacaba las comunicaciones de Casares: allí los trajes eran “menos indígenas” y algunos de sus vecinos habían emigrado a Asturias, Francia o América (88). Se casaban jóvenes por negocio, como en cualquier otro pueblo pobre de Castilla, y niños hermosos corrían por sus calles. “Llegada a Riomalo de Arriba, miseria enorme. Es emocionante: piden, sobre todo, escuelas” (92). Pero, a pesar de los esfuerzos de los comisionados sanitarios, a mediados de la década de 1920 Las Hurdes se habían convertido ya en cifra y resumen de lo negativo. Así, en *Sangre en Atarazanas*, una serie de reportajes sobre la Barcelona anarquista, aparecidos por entregas en *El Escándalo* y reunidos en un solo volumen en 1926, el periodista Paco Madrid (1926: 10) distinguía nada menos que entre “lo bueno y lo malo; la civilización y el 'hurdismo', que es toda una política nacional”.

En varias ocasiones a lo largo de aquella década de 1920, la Hispanic Society of America de Nueva York envió a España a una de sus fotógrafas y conservadoras, a la postre, más reputadas. En el curso de sus seis viajes a la península, Ruth Matilda Anderson tomó más de catorce mil fotografías, todas ellas anotadas y comentadas (una costumbre que aprendió de su jefe, el fundador y director de la institución Archer Milton Huntington). El objetivo era compilar un archivo sobre la vida y las costumbres españolas para completar la colección del museo de la Hispanic. En 1928, Anderson y la también fotógrafa Frances Spalding desembarcaron en Vigo, desde donde descendieron a tierras extremeñas. Fruto de aquella expedición fue el libro *Spanish Costume: Extremadura* (1951). Para Patrick Lenaghan, conservador de la asociación, “there she concentrated on old buildings, local industries, and the community's public life, generally at festivals or religious rites” (2004: 12). Formado en la fotografía pictórica, el estilo de la joven retratista era, con todo, sencillo y naturalista, como conseguido sin esfuerzo o sin afectación. Compárese, por ejemplo, la cercanía de sus imágenes con la frialdad de la fotografía médico-antropológica de un Hoyos Sainz. Sus retratos de individuos, “particularly those of mothers and children, reflect an engaging and personal sympathy for the sitter”. A lo largo de su trabajo, “she responded positively to the Spaniards she met and

she imbued her images with a quiet dignity that makes them so impressive” (19). Recorrió Extremadura entre enero y abril de aquel año. Una vez allí (o aquí), se dejó seducir por la semana santa del pueblo pacense de Jerez de los Caballeros, pero antes se demoró en las pizarrosas calles de Las Hurdes. Conocía las obras de Aubrey Bell y de Legendre. También *La sangre de la raza* (1920) de Antonio Reyes Huertas, considerada una de las novelas fundacionales del regionalismo extremeño.

Anderson y Spalding entraron en la comarca por Casar de Palomero, donde alquilaron caballos, mulas, un burro y los servicios de Máximo, su dueño. El joven sacerdote del pueblo se prestó a compartir los anunciados peligros de su expedición, pero, a diferencia del Borrow más fantasioso, “we found none of the promised precipices nor any dangerous torrents”. Aún así, adentrarse en aquella tierra incomunicada no debió de ser pequeña aventura para dos jóvenes americanas como ellas. De no ser por los contactos de su acompañante, habrían experimentado algunas dificultades para alojarse en más de una alquería. Máximo, sin embargo, conocía muy bien el camino: ya había hecho de guía antes para el obispo de Coria en alguna de sus misiones. Anderson dejó constancia de su perspicacia no solo en sus imágenes, sino también en sus notas de campo. Observó que en Las Hurdes se libraba una pugna a tres bandas entre el apicultor, el pastor y el labrador. El segundo solía incendiar el matorral del monte, no para exterminarlo, sino para que rebrotara tierno, tan del gusto de sus cabras. Pero, antes de roturar la tierra, el tercero tenía que arrancar los arbustos (y los brotes jóvenes) que querían conservar el pastor y, en especial, el apicultor, para que las abejas pudieran libar la miel de sus flores. “Among these three, the beekeeper was the least reconcilable, for herdsman and farmer might come to an understanding based on the value of fertilizer” (Anderson 2004: 268).

Las notas de campo de la conservadora de la Hispanic Society son también la prueba de una atención sin disimulo por la forma de vestir que solidificó en futuros trabajos y libros sobre los trajes regionales de la península. Permítasenos, por un momento, prescindir de las comillas y de la lengua original en que sus descripciones fueron vertidas para intentar reproducir en castellano la serena belleza que Anderson logró captar (o construir), además de con su cámara, con su pluma. En medio del camino, le llamó la atención el modo en que un cabrero, solo un poco más alto que la jara y el brezo que lo rodeaban, les sonrió, alegre, bajo el sombrero de fieltro negro. Era el típico som-

brero que podía haber conseguido a cambio de nueces o de lino. O quizá lo había comprado en Ciudad Rodrigo, Plasencia o incluso Casar de Palomero. Allí resultaba casi imprescindible para protegerse la cabeza y los ojos. En verano, contra el sol. En invierno, contra la lluvia. Durante el resto de estaciones, servía para acarrear agua o frutos en cantidad que superara la que podía llevarse con las dos manos. O, simplemente, para hacer señas de un lado a otro del valle. El pastor vestía también una blusa gastada de algodón azul, pantalón de pana rayada pálida, zahones de cuero marrón y zapatos de suela gruesa, también de cuero, atados con cordones (una defensa de lujo, siempre según Anderson, contra las afiladas piedras hurdanas y los excrementos de los animales). Llevaba el almuerzo (patatas asadas y castañas) en un saco de arpillera. En otro lugar, con un pico, un labrador abría hoyos en la tierra para plantar estacas de olivo o sacar piedras antes de cultivar de nuevo el huerto. Vestía una vieja chaqueta americana raída y parcheada, chaleco, camisa, pantalón y zapatos de cuero con botones. Como al pastor, los zahones le protegían de las ramas de brezo, madroño y otros arbustos ingobernables que le disputaban las estrechas veredas. Pero le faltaba la faja donde los hurdanos solían llevar las herramientas, la navaja, papeles, tabaco y yesquero y la comida necesaria para el tiempo que fueran a ausentarse de casa. Anderson también se fijó en uno de los operarios del lagar de Camino Morisco, negro de salpicaduras de aceite. Como si contrastara con el cestero sentado a la puerta de su casa muy pulcro y aseado. La tez de su frente relucía como un caldero de cobre bajo su boina (Anderson 2004: 269).

Además de sus impresiones generales, la fotografía de Nebraska también anotó información complementaria sobre las imágenes que captaba. En la hospedería del monasterio de Las Batuecas, registró que los allí alojados se reunían alrededor de la chimeña después de cenar. Hombres y mujeres bailaban jotas y fandanguillos, algunos picanetes, mientras la cocinera marcaba el compás con una cuchara de hierro sobre un plato esmaltado. Eran jornaleros hurdanos que subían al valle cuando llegaba el tiempo de recolectar la aceituna. Cantaban mientras faenaban. Los niños ayudaban en algunas tareas y, al anochecer, también bailaban. Uno de ellos tocaba la flauta. Pero les costaba sonreír. No muy lejos de allí, Francisca y Carmen descansaban sentadas a la puerta de su casa. Al fondo, colgaban de la pared un neumático Firestone y unas abarcas hechas con tiras del mismo (símbolos de la eterna disputa entre lo viejo y lo nuevo y, ya entonces, entre

el capital multinacional y su asimilación popular). Anderson, como ante un Idilio laboral bajtiniano, mostró un demorado interés por la documentación de los oficios campesinos: tomó nota, glosando varias series de fotografías, de los distintos pasos a seguir para construir colmenas de corcho, fabricar carbón, prensar aceite o coser alpargatas. Ante la escuela nueva de Vegas, escribió: “It seems to be felt that the condition of Las Hurdes is a national disgrace” (Anderson 2004: 297). Un comentario llevado de cierta perplejidad que, en medio de la vorágine del debate político, revelaba toda una manera de entender su trabajo. Durante las fiestas del Casar de Palomero, capturó la imagen de un rebaño de cabras esperando ante la capilla de San Sebastián a que las sacaran a pacer. Solo un pastor, anotó, cuidaba de todas las cabras del pueblo. A eso de las ocho de la mañana, recorría las calles del pueblo tocando la corneta. Los vecinos llevaban sus cabras al lugar convenido y el pastor se ocupaba de ellas durante todo el día. Por la noche, las guiaba hasta la casa de sus dueños, donde las alimentaban y ordeñaban.

Como cualquier otro campesino de la región o del país, los hurdanos posaron para aquella extranjera que se ganó su confianza con su simpatía y su buen español. “Her interest in regional dress led her to take numerous pictures of women and children which offer some of her most forthright and sympathetic portraits”. Quizá, “the most impressive among these pictures”, dedicados a los pueblos más pequeños, “are those of Las Hurdes where she alternately captures striking details, entire buildings, and the imposing sweep of the landscape into which the houses are nestled” (Lenaghan 2004: 33). Repartidas a lo largo de dos estancias, Anderson realizó doscientas veinticinco instantáneas de Las Hurdes y setenta y nueve de Las Batuecas. Además de la fachada y el interior del monasterio y la hospedería, en el segundo caso también tomó nota o registró la cosecha de la aceituna y la caza del jabalí. Prestó especial atención, ya se ha dicho, a los oficios hurdanos: a las labores apícolas y, de nuevo, oleícolas, a un hombre tallando cucharas de madera, a mujeres zurciendo camisas en la calle, a un niño y una niña cosiendo *alpargatas*, a otro hombre pescando con dinamita, desnudo. Fotografizó el exterior de edificios como la iglesia de Las Mestas o la moderna escuela de Vegas de Coria y, junto a las pobres zahúrdas, también dejó constancia del interior de viviendas más acomodadas, como la casa de tres plantas donde pernoctó en Horcajo, “built like those of Montehermoso” (Anderson 2004: 268). En otra imagen retrató a un grupo de hombres hur-

danos tan altos como los de aquel pueblo cercano (pero menos pobre por mejor comunicado) de los que también dejó registro visual.

Lenaghan opone la espontaneidad de las tomas de Anderson a las artificiosas y simples vistas frontales de Gombau y su discípulo Cándido Ansede. Este último solo se dejó caer por Las Hurdes en alguna de sus aproximaciones a La Alberca y la Peña de Francia. Pero, lejos de usar sus instantáneas para ilustrar la crónica de sus viajes (como ya hiciera su maestro con la de Blanco-Belmonte), el fotógrafo de estudio que era Ansede las incorporó a su archivo sobre los tipos, trajes y costumbres de la ciudad de Salamanca y sus alrededores (que, con todo, puede conformar una especie de contrapunto local de los intereses de la estadounidense) (Ruiz Ansede 1992: 125). [**Figura 75:** “Riomalo, Las Hurdes. Tipos”, fotografía de Cándido Ansede, 192?-193?]. Al conservador de la Hispanic Society, incluso las cuarenta y nueve ilustraciones de la tesis de Legendre le parecen, en comparación con el trabajo de Anderson, “visual statistics placed in small size at the end of a geographic study”. A diferencia de muchos de sus predecesores, la fotógrafa “wanted to document the customs and way of life she witnessed, not to take a stand in a polemic or to record a neglected, picturesque Spain”. Poniendo el foco sobre las ocupaciones de sus habitantes, “she presents a land of industries, perhaps quaint and somewhat archaic, but certainly not the impoverished and destitute region described in various tracts” (Lenaghan 2004: 84-85). Su ojeada a los trajes, las costumbres y el paisaje de Las Hurdes, personal pero empática, formaba parte de su visión total de la Extremadura y la España que conoció. [**Figura 76:** “Mujer haciendo espigas de madera en Las Mestas”, fotografía de Ruth Matilda Anderson, 1928].

Anderson solía decir que la comodidad la aburría. La austeridad extremeña, que le hacía evocar la de su Nebraska natal (solo hacía poco colonizada), no le ofreció, pues, demasiadas dificultades. Quizá por ello, pero, sobre todo, como consecuencia de las directrices de su encargo, el objetivo de su cámara omitió ciertos temas. En general, todos aquellos síntomas de modernidad que pudieran recordar a la vida en los Estados Unidos: estaciones de tren y tranvía, teatros, cafés. Solo tipismos, exotismos moderados encarnados por campesinos y artesanos. Nada de clases acomodadas y oficios liberales. De este modo, “a respect for privacy or a sense of decorum limited Anderson's images of individuals to those aspects of life performed in public” (Lenaghan 2004: 34). Pero, a

pesar de tales autolimitaciones, sus fotografías supieron combinar lo documental con lo artístico (en este sentido, parecen más cerca de las tomas de *Tierra sin pan* que de las instantáneas de Val del Omar para las Misiones pedagógicas). Desde un punto de vista imagológico, las estampas de la estadounidense “also respond to the contemporary interpretations of Spain and its position in the world, and it is here that the work of foreign photographers differ most from their native counterparts” (44). Es por ello que, entre otros factores ya mencionados, su trabajo “marks a significant achievement in the history of documentary photographs of Spain” (37).

Numerosos fueron los desplazados por la Primera Guerra Mundial. Uno de ellos fue el maestro de escuela Kurt Hielscher, a quien el estallido del conflicto le sorprendió en pleno viaje de estudios por España. Durante los cinco años que permaneció atrapado en el país, se dedicó a recorrerlo, tomando fotografías que no publicaría hasta 1922, en un libro titulado *Das unbekannte Spanien*, adaptado al inglés más tarde, de forma tan significativa, como *Picturesque Spain* y traducido al español, con mucha más fidelidad, como *España incógnita*. Realizó dos mil instantáneas que expuso en Alemania en 1925. En fechas anteriores a la expedición de Anderson, la Hispanic Society of America adquirió, junto con muestras del trabajo de otros fotógrafos, mil seiscientas de aquellas imágenes, de modo que la estadounidense pudo estudiarlas antes de conocer España, dejándose influir, quizá, por la mirada de aquellos otros aventureros. Abrevado también en el costumbrismo pictórico, el estilo de Hielscher era expresivo, afín a los parajes recónditos y a reconstruir la atmósfera y el color locales con ciertos tintes exóticos. Decía: toda España es un gran museo al aire libre. Y exploró todos sus rincones, según sus propias palabras, desde los ventisqueros de los Pirineos hasta la playa de Tarifa, desde el palmeral de Elche hasta las olvidadas Hurdes de Extremadura. Ajeno quizá a la política española, en este último caso el fotógrafo alemán “sought out painterly elements frequently evincing a poetic quality, as he depicted not poverty but a land of breathtaking beauty like that of a fairytale” (Lenaghan 2004: 84). [**Figura 77:** “Hurdesbewohner am Brunnen/Hurdanos en la fuente”, fotografía de Kurt Hielscher, 1922].

Muchas de las imágenes extremeñas de Anderson permanecieron inéditas durante décadas, pues no fue hasta 2004 cuando el Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo de Badajoz, en colaboración con la Hispanic Society of America,

que celebraba su centenario, organizó una exposición en la que presentaba por primera vez al público la mayoría de las instantáneas. Comisariada por el propio Lenaghan, la muestra se llamó *In the lands of/En tierras de Extremadura*. Un título bilingüe que evidenciaba el carácter híbrido, el encuentro entre dos mundos, que caracterizó el viaje de la fotógrafa. La portada y la contraportada del catálogo homónimo (divido en tres secciones: “Trades, festivals and customs/Trabajos, fiestas y costumbres”, “People/Tipos” y “Views/Vistas”), sucedían, como no podía ser de otra forma, en Las Hurdes, en el interior del lagar de Camino Morisco, donde dos operarios hacían girar la viga vertical a fuerza de brazos, o a fuerza de sangre, cuando no había fuerza hidráulica, o de agua, suficiente. Dentro del libro, otra fotografía dejaba constancia de que, no muy lejos de allí, en Casar de Palomero, ese mismo trabajo lo realizaba una mula. Por último, la visión de Lenaghan sobre la comarca, despojada ya de todo rastro de tremendismo (como si a estas alturas los intelectuales occidentales hubieran desterrado de sí la leyenda), nos brinda un ejemplo actual de la supervivencia de la hipótesis geográfica que solían abanderar autores de tendencia conservadora como el propio Legendre: hoy, la impactante belleza natural de los encantadores pueblos de la comarca “delight the numerous tourists who flock there, but for most of its history, the terrain of gorges, valleys, and peaks effectively isolated it from the rest of the country”. Durante siglos, “the land and climate sustained only a subsistence economy for a group of poor villages whose residents had to develop a self-sufficient lifestyle” (Lenaghan 2004: 82). Como puede comprobarse, ya no hay moralina en sus palabras.

Otra prueba del sostenido interés que Las Hurdes despertaron en los medios de la vecina Francia (pero también de países más alejados como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania) es el trabajo de Ingeborg Morath, en este caso, en un contexto más amplio como el de la cobertura de la posguerra española. La fotógrafa nació en Austria, pero se formó en Berlín, Viena y Londres, a las órdenes, en esta última ciudad, de Simon Guttmann, editor del *Picture Post* y de la agencia Report. En 1953, Morath mostró su trabajo a Robert Capa, que la invitó a unirse a Magnum Photos, convirtiéndola en una de las primeras mujeres (otra pionera, como también lo fue Anderson) de su prestigiosa (y entonces aún joven) agencia. Primero, como asistente de Henri Cartier Bresson. Y, más tarde, en 1955, como miembro de pleno derecho. Apenas un año antes, en medio de la

campaña de legitimación internacional del régimen franquista promovida por los Estados Unidos (en un nuevo escenario global marcado por la Guerra Fría), Capa la había enviado a la península para cubrir la entrevista a Mercedes Fórmica, abogada falangista y defensora de los derechos laborales y conyugales de la mujer. Sus fotos formarían parte de un reportaje más amplio para el *Holiday Magazine* titulado “World of Women”, sobre cuatro mujeres que, de una u otra forma, habían trascendido el papel que sus respectivas sociedades les reservaban. La agencia terminaría reclamando su regreso, pero ella, fascinada por aquel exótico país, decidió alargar su estancia durante dos años. Se lanzó a recorrer la geografía española desde Vigo y las ramblas de Barcelona hasta Sevilla, pasando por Guadalupe y la ciudad de Cáceres, por pueblos de Madrid y Toledo como Chinchón y Navalcán, por la romería de El Rocío de Almonte, en la provincia de Huelva. Así fue como conoció Las Hurdes y La Alberca, empujada por la película de Buñuel (a lo largo de la década de 1930, antes de que Morath llegara a París, no obstante, podría afirmarse que los periódicos de la época, alimentados por el debate generado por *Tierra sin pan* pero también por las estridencias del caso Albiñana, habían *puesto de moda* en Francia cierta imagen de la comarca).

Impregnada de un tono respetuoso muy parecido al de Anderson, la fotografía de Inge Morath registró la vida cotidiana de las mujeres, relegadas por la legislación y la educación del régimen nacional-católico al ostracismo en su propio país, al negro del luto por los parientes caídos, al cuidado de la familia y la observancia de los ritos religiosos. Al interior del hogar tras la emancipadora salida al exterior que muchas de ellas habían logrado durante la república e, incluso, tomando las armas en el frente, durante la misma contienda que se vieron obligadas a librar para defenderla. Hay una imagen de un grupo de cuatro niños (uno de ellos, ya un preadolescente tocado con una gorra), cuyo gesto recuerda al de *Los olvidados* de Buñuel y, a través de ellos, a los pícaros tipificados por la pintura y la literatura. Morath no se consideraba una fotógrafa de guerra, prefería mostrar sus consecuencias: en aquella España de mediados de siglo (no siempre oscura: la austríaca más tarde nacionalizada estadounidense fue una de las primeras en fotografiarla en color) encontró un marco adecuado para desarrollar su estilo, en el que es posible apreciar, debido quizá al largo trato que mantuvo con Cartier Bresson, cierto deje surrealista. [Figura 78: “Women and children. Las Hurdes (Spain)”, fotografía de

Inge Morath/Magnum Photos, 1955].

Morath regresó una y otra vez a Pamplona. A menudo, para documentar las fiestas de San Fermín. Fruto de aquel trabajo fue el libro de fotografías *Guerre à la Tristesse*, con textos de la escritora francesa Dominique Aubert y cubiertas basadas en litografías de Picasso. Robert Delpire lo editó en la París de 1955 y se tradujo al inglés como *Fiesta in Pamplona*. En España, la censura prohibió su publicación. El régimen solo toleraba discursos en los que el Estado, en tanto abstracción del Caudillo, se erigiera en salvador de sus miembros. Discursos como el vehiculado por el *Informe de Las Hurdes*, el documental que registró y pretendió difundir la labor de la Misión Cultural orquestada tras el apadrinamiento de Franco (qué mejor que el cine para la construcción mediática de los significados). El narrador del film diría de los hurdanos que eran “sufridos, duros, anárquicos e independientes en su trabajo, sometiéndose con dificultad a una labor colectiva”. A todas luces apoyado en Madoz, agregaría que, en general, no solían “acometer trabajos que no tengan un beneficio inmediato”. Como si pertenecieran a una tribu anclada en el folclore, ajena a los entretenimientos de la modernidad, la única diversión de aquellos Bárbaros consistía “en bailar los domingos en la plaza del pueblo al son del tamboril y la gaita, bebiendo vino”. Pero su redención habría de llegar de la mano de la Sección Femenina de la Falange, desplazada a la comarca para inculcar “eficazmente su espíritu de vida” en aquellas gentes. “Con el espíritu de disciplina propio del estilo falangista pero con la alegría contagiosa que hizo feliz a la infancia hurdana”, durante el verano que duró la Misión brindaron atención sanitaria a los niños y repartieron leche a diario (Hurtado y Pérez Olea 1956).

También por aquellas fechas, concretamente en 1949, Ruth Matilda Anderson había regresado a la península. A su paso por Montehermoso, quiso visitar a sus antiguos modelos, con los que había trabado cierta amistad. Allí se reencontró con Crescencia, de ojos tristes y boca severa. Había perdido a tres de sus hijos en el frente o en accidentes de carretera (dos caras distintas de la modernidad). Y, con ellos, el gusto por la vida. Hasta el punto de deshacerse de las macetas que en otro tiempo habían alegrado su balcón. Su ensimismamiento en el dolor trajo a la memoria de la fotógrafa la muchacha de Villanueva de la Serena que, en obediencia al luto que su padre le había prescrito, había dejado de cantar mientras se afanaba en sus labores. También vestía de negro el se-

ñor Genaro, en recuerdo de varios parientes entre los que se encontraban su padre o su hermano. Pero trabajaba con una hoja de trébol en la oreja, como en aquellos días de fiesta de su juventud, empeñado, a pesar de las dificultades, en seguir fabricando cencerros.

“Twenty years and a civil war have exiled tradition to the *arcas*. Wearing regional dress is now”, anotaba Anderson en su cuaderno, “largely a matter of dressing up and belongs as much to the *señorita* as to the *labradora*”. Relegado a eventos como el carnaval, el uso del traje regional (y, en especial, el masculino) se hallaba en claro retroceso. “The fact that Spain is a man's country is nowhere more evident than in the fact that men are content in corduroys and velveteens to watch the preening of bright-plumaged girls, and that the girls are content to preen for such dull-vestures men”. La estadounidense, sin embargo, admitía en aquellos hombres una gracia varonil que no necesitaban subrayar con colores ni ornamentos. “In the history of fashion, sport has played a part in relaxing the binding control of clothes”. Pero a las extremeñas no les estaba reservada la práctica de ejercicio recreativo alguno. “Nevertheless young women, girls, surrender the warmth of wool for the slight comfort of silk or rayon, with a sweater superadded”. Algo debía de estar influyéndolas. “One can only imagine it to have been the moving picture, which can set before them with actuality the appearance of women in the great world”. Pero, a pesar de la expansión casi imparable de la globalización estadounidense, las estampas hurdanas de Morath, tomadas casi treinta años después que las de Anderson, apenas mostraban cambios en la indumentaria de sus modelos. Aún habría que esperar varias décadas para que la economía de la nueva mancomunidad de Las Hurdes creciera al mismo ritmo que la de sus comarcas vecinas (Anderson 2004: 270-271).

Fue por entonces cuando Bruno Barbey llegó a Extremadura. Francés nacido en Marruecos pero formado en Suiza e Italia, entró a formar parte de Magnum Photo como miembro de pleno derecho en 1968 (fecha clave en la que, además de formalizar una relación que había comenzado cuatro años antes, el fotógrafo supo retratar el pulso del mayo parisién). Aunque, como Morath, tampoco se consideraba fotorreportero de guerra, él sí ejerció como tal en conflictos de medio mundo. Influido también por Cartier Bresson, cuidó con esmero la composición de sus imágenes, caracterizadas por un ele-

gante cromatismo. En 1989 (firmó fotografías de otros lugares de España en fechas anteriores y posteriores) pasó por tierras extremeñas, donde se concentró en las manifestaciones religiosas colectivas como expresión de lo popular. Una de aquellas instantáneas, tomada en unos Casares de Hurdes ya en color, muestra a un hombre con los brazos abiertos bajo el símbolo de la cruz subido al campanario de un pueblo, que, como el resto de la comarca, había permanecido durante siglos bajo el único *amparo* de la administración eclesiástica. Congelada en ese momento en que ya (o aún) hay luz pero no es de día ni de noche y el sol aún (o ya) no se ve, la escena representa la encrucijada ante la que se hallaban las personas retratadas. A un lado del camino, el crepúsculo de la leyenda y, al otro, el amanecer del desarrollo y el acceso al capital internacional. Junto con la pobreza y la fábula, las nuevas generaciones empezaban a olvidar las tradiciones de sus padres. Pero, más allá de cierto bienestar, en el horizonte solo esperaba, de nuevo, la falta de oportunidades y de empleo (en un contexto similar, pero agudizado, al del resto de la Extremadura y la España rurales). No sería aventurado, pues, afirmar que los múltiples sentidos de aquella fotografía desbordaron la intención de su autor y, quizá de forma aún más evidente, su conocimiento de la leyenda. En otra imagen, todavía en Casares, un hombre limpia con un paño el rostro de un Cristo crucificado. [**Figura 79:** “Casares de Las Hurdes”, fotografía de Bruno Barbey/Magnum Photos, 1989].

Por último, y para terminar este ya largo epígrafe, la ficción televisiva nos ofrece un significativo ejemplo de la actualidad (y la amplia onda expansiva) de los discursos racistas contruidos (y decontruidos) a propósito del Bárbaro hurdano¹²². *Acacias 38*, la telenovela producida por Televisión Española con vistas a su estreno en La 1 durante la primavera de 2015, nos traslada al barrio burgués de una gran ciudad española de 1899. La trama narra la convergencia (pero, quizá sobre todo, también las divergencias) de dos mundos, el de las criadas y el de las familias a las que sirven, en un mismo espacio: el edificio cuyo domicilio da nombre a la serie. En el capítulo 87 de la primera temporada, superado ya el minuto 20, la acción nos conduce al interior del despacho del joven y prometedor abogado Felipe Álvarez-Hermoso. Con la hija de ambos en brazos, Celia, su

122 El 19 de junio de 2008, el *Telediario* de Televisión Española había dedicado algo más de diez minutos de su sección *¿Te acuerdas?* a mostrar la normalidad de la comarca a principios del siglo XXI. “En Las Hurdes luchan por cambiar su imagen estereotipada” ofrece, así, la cara B del capítulo 87 de *Acacias 38* (desde el mismo medio, la televisión, pero desde distinto género, el documental informativo).

esposa, le pregunta si se ha fijado en que a la niña le están saliendo los dientes. Ante el desinterés de su mirado, concentrado en el paquete que acaba de recibir, ella insiste: “¿No te parece maravilloso?”. Felipe, por fin, responde: “Me parecería maravilloso que no le salieran. Nunca he visto a un niño sin dientes. Bueno, igual en Las Hurdes”. Ambientada en la España anterior al ruido mediático que generó el viaje triunfal de Alfonso XIII, la escena podría haber incurrido en un anacronismo si no fuera porque, del paquete que atrae toda su atención, el abogado saca dos libros. Uno de ellos es el manual de frenología que compilaba las populares teorías del fisiólogo alemán Franz Joseph Gall. El volumen lo había editado en la Inglaterra victoriana el también jurista George Combe y fue traducido al español ya a principios del siglo XIX. Conocedor de los ambientes médicos de la época, Felipe pudo entrar en contacto con obras como el folleto de González Velasco, tan difundido después de 1880, antes de que el resto del país se interesara por el problema nacional de Las Hurdes. De no ser por esta circunstancia, hubiera sido más congruente con la época de la serie (aunque no con la escena que nos ocupa) que los personajes hicieran referencia a la fábula de Las Batuecas, tan presente en el imaginario colectivo aun en fechas posteriores. Alfredo, hijo del hurdanófilo albercano Julián Mancebo y miembro de la comitiva que acompañó a Blanco-Belmonte (1911: 80) en su excursión a la zona en 1909, todavía consideraba “estar en las Batuecas” sinónimo de “estar en Babia”.

2.4.2.3. *Que comience el espectáculo: enanos, hombres-lobo y otros freaks hurdanos*

Con un plano americano de una pareja de ancianos andrajosos y un tanto desorientados hablando a la cámara. Así comenzaba, tras los títulos de portada, el documental de Armando Pou, filmado tras los pasos de Alfonso XIII por la comarca. En escenas siguientes, niños y cretinos miran al objetivo sin saber muy bien cómo comportarse. Al fondo de uno de tales planos, a la derecha de la imagen, un hombre, casi oculto, parece un gigante. Cabalgando hacia Nuño Moral, el rey se cruzó con dos jóvenes pastorcillos y su acompañante se apeó para detenerlos un momento. El mayor tenía veintiséis años, pero ninguno de los dos era más alto que las patas de los caballos. En Casares se encontrarían, de acuerdo con el cartel pertinente, “los tipos más dolorosos de los cretinos”. Hombres y mujeres “de 25 a 30 años de edad y de 70 centímetros de altura” (Pou 2006).

La comitiva regia formó un corro y les animó a pasar, uno por uno, delante de la cámara. La primera en hacerlo, sujeta por los forasteros, se detuvo en el centro, se hurgó la nariz con un dedo y luego se lo llevó a la boca. La secuencia compone un espectáculo grotesco. Como si nos encontráramos bajo la carpa de un circo donde la cámara ha sustituido al público, ante nuestros ojos desfilan seres humanos considerados fenómenos o rarezas, emparentados con aquellos otros *Freaks* que Tod Browning llevó a las pantallas de los Estados Unidos en 1932 (apenas unos meses antes de que Buñuel y su equipo empezaran a rodar *Tierra sin pan*).

El objetivo de Pou se demoró en la exhibición de las patologías hurdanas de un modo que recuerda a la manera en que algunas fotografías de Hoyos Sainz retrataban los tipos comarcanos: sacados de contexto, desnaturalizados, *anormalizados*. Museificados. Como, por otra parte, parece inevitable tratándose de un artículo médico (una deformación profesional que, con todo, no puede evitar ofrecer una visión sesgada del mundo). Compárese lo artificioso del desfile organizado por los acompañantes del monarca con la espontaneidad con que fluye la escena de los cretinos de la película de Buñuel. Aún en Casares, el documental palaciego informaba de que, en aquella “inhospitalaria alquería”, los palúdicos agonizaban “a la puerta de sus casas” (Pou 2006). Uno de los médicos que formaban parte de la comitiva se acercó a uno de ellos, tirado en la calle, y le tomó el pulso. Quizá a esta escena el director aragonés quiso oponer la de la niña que yace en una esquina de Martilandrán, convaleciente de una infección de garganta. Los miembros del rodaje intentaron examinarla (o, más bien, *actuaron* como si la examinaran), pero, “lamentablemente”, reconocería la voz de Paco Rabal, “nada podemos hacer. Dos días más tarde, al preguntar por ella, supimos que la niña había muerto” (Buñuel 1996). Como si, con ello, el film denunciara también que, en aquellas Hurdes de 1933, los médicos habían desaparecido junto con el séquito borbón.

Pero aquel verano de 1922 no fue la primera ocasión en que una cámara de cine registró un espectáculo donde participaban, desde posiciones muy distintas, el rey y los hurdanos. Allá por 1904, Alfonso XIII había acudido a Salamanca para inaugurar el nuevo curso universitario, en medio de un clima de tensión avivado por los que reclamaban que el Estado contribuyera a la financiación de las universidades. La ciudad, sin embargo, celebró una serie de actos públicos para agasajar al joven monarca. Los feste-

jos programados para aquel uno de octubre incluían una corrida de toros. Varias parejas de hurdanos (una de ellas formada por un matrimonio entre un adolescente de catorce años y una de doce) bailaron durante el intermedio. Aquella folclórica iniciativa había salido de las mentes del tándem formado por el obispo Jarrín y su secretario Polo Benito, que, al frente de una delegación de hurdanófilos y notables hurdanos, se habían desplazado a Salamanca para entrevistarse con el soberano, quien los recibió una hora antes de que comenzara la lidia. Al parecer, las parejas hurdanas también asistieron a la recepción. Mientras tanto, la estancia real merecía cierta cobertura periodística e incluso se llegó a rodar un documental, una especie de noticiero, sobre las actividades organizadas por la ciudad. Titulado *Viaje de los Reyes a Salamanca*, se estrenaría el doce de octubre en el teatro Príncipe Alfonso y el Real Cinema de Madrid (Hernández Robledo 2000: 13). La filmación de aquel baile con el que, sobre la arena de la plaza de toros, agasajaron a su soberano supuso, casi dos décadas antes que el film de Pou, el primer registro cinematográfico de unos hurdanos (pero no de Las Hurdes) y, al mismo tiempo, su ingreso en aquella sociedad del espectáculo aún en ciernes, antes incluso, de nuevo, de que la administración de sus aisladas alquerías se integrara con normalidad en el conjunto de aquella convulsa monarquía.

Además de la del enano, otra de las máscaras que adoptó el *freak* hurdano en los medios de comunicación fue la del hombre-lobo. En uno de sus artículos para el *Bulletin Hispanique*, Maurice Legendre (1927: 390) traducía la crónica sensacionalista que había aparecido el 28 de septiembre de 1906 en *La Semana Ilustrada* de Madrid (con lo que la animalización extrema a la que se sometió al Bárbaro hurdano se expandió también, de nuevo, a Francia). Entre las abruptas y vertiginosas peñas de Las Hurdes, vivía un ser humano al que su aspecto le había dado el nombre de lobo. De complexión seca, mirada inteligente y ágil como un gamo. Aparentaba unos treinta años. No se le conocía familia y todos le creían abandonado en el monte al poco de nacer. Ignoraba el lenguaje y, de un modo que recuerda a tópicos antiguos exagerados por plumas como la de Arsène Alexandre, de su garganta solo salían sonidos inarticulados. Vagaba entre las rocas, uno más de los numerosos lobos de la región, y se alimentaba de caza y pesca vivas que obtenía mediante trampas que fabricaba él mismo. Solo se dejaba ver cerca de lugares habitados cuando el hambre le aguijoneaba. Entonces, o cuando se le perseguía, se vol-

vía, al parecer, terrible. Otras veces, huía y desaparecía entre la maleza. A mediados del siglo XX, Leandro de la Vega (1964: 22) fijaba aquel retrato durante su refutación de la fábula y, ya a finales del mismo, Domínguez Moreno (1990: 174) lo vincularía con el resto de leyendas extremeñas sobre la licantropía.

“De pronto el silencio se impuso.

Un aullido prolongado, gutural, penetrante, nos hizo saltar de los asientos”. El periodista Blanco-Belmonte y sus compañeros de excursión salieron corriendo de la escuela de Las Mestas. “Las caballerías, con las orejas tiesas, pugnaban por romper los ramales y se revolvían amedrentadas barruntando un peligro”. Otro aullido. “¡Hay lobos á la vista!”, exclamaron los urbanitas. Pero los niños sonreían y Polo Benito contestó: “Hay *casi* lobos. Juan viene á visitarnos”. Mientras se acercaba, un viejecito aulló por tercera vez a modo de saludo. Era Juan Bravo, y “¡bien le iba el apellido!”, el cazador de lobos más celebre de toda la comarca. Desempeñaba su oficio “á mano, sin herramienta de fuego”, pero los periodistas tomaron a risa a aquel anciano enjuto hasta que mostró “huellas blancas y profundas en el rojo sucio de la piel, cicatrices y costurones” que “daban fe de mordiscos” que habían encontrado la carne durante luchas cuerpo a cuerpo. Hablaba “trabajosamente, con palabra torpe, y con gran cortedad”, pero su relato, a todas luces sincero, “evocaba hazañas mitológicas de personajes homéricos” (Blanco-Belmonte 1911: 30).

El hijo aprendió del padre a arrancar los lobeznos del cubil materno. Bajo la lluvia y la nieve, lejos de casa, en lo más quebrado de la sierra, con solo unos mendrugos de pan por comida. Debían imitar las costumbres y hasta el “*jabla*” de los lobos. Juan sabía remedar su estridente ladrido de alerta, su ronquido de huida, la llamada de la loba en celo y su espeluznante respuesta al reclamo amoroso, los tímidos gruñidos de los lobatos. Durante meses, padre e hijo seguían la pista de los animales hasta su guarida y esperaban a que se alejaran para llevarse las crías en un saco. Pero “al cazar lobos se corre el riesgo de resultar cazado” (Blanco-Belmonte 1911: 31). En ocasiones, la madre los perseguía y entonces era inútil correr. “Cuando la huída era imposible, el padre de Juan acudía al eslabón y al pedernal, y arrancando chispas y encendiendo fogatas solía contener el ataque”. También podía ocurrir, sin embargo, que “la fiera” no renunciara “á rescatar á su cría” y avanzara hacia el cazador, que, “amparando la espalda en una peña, se

enrollaba el capotillo al brazo izquierdo, armaba la diestra con un cuchillo, y, sin voces ni desplantes, aguardaba la acometida presentando el capotillo y apuñalando á la loba”. Entonces, antes de que los lobatos murieran, los cazadores “debían recorrer los principales Concejos y solicitar una limosna como premio por la destrucción de las fieras” (33). [Figura 80: “Juan Bravo, el cazador de lobos, rodeado de niños jurdanos”, fotografía de Venancio Gombau en *Por la España desconocida* de M. R. Blanco-Belmonte, 1911].

Juan “comenzó el aprendizaje á los nueve años y lleva cogidos doscientos diez y ocho lobos y alguno más, porque hace tiempo perdió la cuenta antigua y abrió cuenta nueva”. Cuando tenía diez años, “una noche su padre lo llevó á la entrada de un cubil, y era tan angosta la entrada que á duras penas, despojándose de la camisa y del pantalón, pudo el muchachuelo deslizar la mitad del cuerpo entre las piedras”. Aun así, con sigilo, fue capaz de sacar de la cueva cinco lobatos hasta que, a oscuras, palpó las gruesas patas de la madre, aún dormida. A media voz, su padre le ordenó que saliera. “¡Imposible!” Juan estaba preso. Su padre tiró de él, pero no logró liberarlo. Le dijo que no tuviera miedo, que iba a volver a casa en busca de una piqueta para zafarlo, que la loba seguiría durmiendo y que sabría si había vuelto el lobo porque se acercaría a olfatearlo con el hocico, siempre tan frío. Minutos después, crujieron algunos guijarros. Algo se aproximaba. Juan notó un contacto gélido en las piernas. Era el lobo, sin duda. “Sin un grito, en una contracción desesperada, convulso, el muchacho se retorció y logró salir, despedazándose, de la madriguera”. Dejándose en los canchales “jirones de carne”. En la espalda, “á despecho de los años transcurridos, aun muestra Juan un surco acentuado, una cicatriz que le arranca de los hombros y se prolonga hasta la cintura”. Afuera de la cueva, ante él, el niño solo vio a su padre. En una mano, llevaba el saco con los lobeznos. Y en la otra, el trozo de la camisa que había empapado en el agua de un regato antes de untárselo “para salvarlo” (Blanco-Belmoonte 1911: 33).

“Entornando los ojos”, Blanco Belmonte imaginaba, “como una pesadilla, al padre adiestrando al hijo para la lucha bárbara”, pero “sin el incentivo del aplauso que atraía á los gladiadores y que es fuerte estímulo de los toreros...”. Pero aquel sufrimiento “sublime” no podía terminar sino en limosna: al despedirse, aquel héroe que vivía al final de la calle Mayor, en una “guarida” construida “aprovechando un ángulo formado por dos peñascos”, alargó la mano, “implorando humildemente algún socorro...”. Un

gesto que, para el periodista, simbolizaba el “infortunio jurdano, que lleva años y siglos tendiendo el brazo en espera de remedio para su necesidad” (Blanco-Belmoonte 1911: 33-34). Con el tiempo, la historia de Juan Bravo, tal como la narró el reportero cordobés, imprimió su huella en otro relato que, además de lobos, también involucraba a niños y escuelas. Se trata de *El lobero de las Hurdes*, firmado por Juan Piedrahíta, subdirector del periódico especializado en educación *El Magisterio Español*, e ilustrado por el dibujante y cartelista Mairata. El 23 de diciembre de 1943, el diario *ABC* lo alababa como “una obrita digna de figurar entre los mejores libros de cuentos que deben ponerse en manos de los niños” (“El lobero de las Hurdes” 1943: 26). Y sabemos que, al menos desde su segunda edición, fue aprobado por el Consejo Nacional de Educación para que sirviera de lectura escolar. La trama llevaba a los pequeños estudiantes a algún lugar de la Sierra de Gredos conocido como Hoyo del Pino. Hasta aquel Idilio de montaña llegaría también, al frente de un grupo de mendigos trashumantes, el tío Nando. Cuando los vecinos estaban a punto de expulsar a los migrantes, don José, el médico del pueblo, reconoció al “padre y patriarca de aquella breve tribu” (Piedrahita 1943: 35). En una fría noche de invierno en que había salido a atender a un pastor en lo alto del monte, aquel hombre le había salvado de ser devorado por los lobos. No en vano, no era otro que el “mejor lobero de toda Extremadura” (57). Don José contó a todos que se había criado en aquella “abrupta región” donde “llevaban los jurdanos una vida verdaderamente primitiva, aislados del mundo civilizado por la ingente cadena de montañas que rodean la comarca” (35-37). [Figura 81: Casa hurdana dibujada por Mairata en *El lobero de las Hurdes* de Juan Piedrahíta, 1943].

Que el tío Nando hubiera arribado a aquellas tierras infestadas de lobos solo podía ser cosa de la Providencia. Pues aquel cazador no era “un ogro feroz, una especie de salvaje troglodita que todavía se conservase en el siglo XX como por arte de magia”. No, “tío Nando tenía un gran corazón” (Piedrahita 1943: 58). Y de su hijo Colasillo se contaban las mismas hazañas que del Juan Bravo niño (68-69). Pero fue un zagalillo quien, una noche, vio un monstruo en el monte y, al contarlo, infundió temor en todos los vecinos. En calidad de lobero del lugar, el mendigo jurdano se adentró en la sierra, acompañado, como si de una excursión se tratara, por don José y los dos hijos pequeños de ambos. Ya de noche, al reclamo amoroso fingido por el tío Nando acudieron un enor-

me lobo y, como no podía ser de otra forma, el monstruo, que, en realidad, “no era sino un colosal lobo viejo, encanecido por los años” (97). Los dos animales se batieron en duelo por la loba imaginaria hasta que venció el segundo. Solo entonces don José le disparó con su tercerola y, mientras mascullaba algo así como “¡Bichu malditu! Ahora te daré yo, hijo de bruja”, el lobero de las Hurdes se abalanzó sobre el moribundo y le hundió “el enorme chafarote hasta la empuñadura” (103). A estas escenas debía de referirse el diario *ABC* cuando destacaba de la novelita “una trama viva y fantástica para prender el interés del niño, aderezada con bellos ejemplos” para “inculcar a los pequeños el sentimiento del honor y de los sanos principios” (“El lobero de las Hurdes” 1943: 26). Quizá por todo ello, el relato de Piedrahita, “autor de numerosos libros dedicados a la enseñanza y otros de carácter literario” (26), obtuvo no poco éxito, pues hubo, al menos, una tercera edición fechada en 1953 y el mismo periódico se había hecho eco dos años antes de su continuación, titulada *El hijo del lobero* (“El hijo del lobero’, por Juan Piedrahita” 1951: 15).

De este modo, en la exaltación de los valores viriles puestos a prueba por el lobo (si la madre de Juan Bravo ni siquiera existía, en la novela corta de Piedrahita apenas aparecían mujeres y, cuando lo hacían, se limitaban a figurar como parte del *attrezzo*), esto es, en la animalización del Bárbaro (o en su transfiguración en un fenómeno circense), la dictadura franquista encontró cierta continuidad con la monarquía alfonsina. Y lo hizo también en la mirada de una mujer y, además, maestra. Acabada su clase matinal a los más pequeños, María del Mar Astóbiza, la “María de Las Hurdes” de Luis Antonio de Vega, esperaba a sus dos alumnos adolescentes. Desde la ventana de la escuela, vio que estaban tumbados al sol “con la misma despreocupación que pudieran haberlo hecho los perros o las cabras de la alquería, y en realidad no estaban mucho más vestidos que las domésticas bestias”. Como ellas, “comían unos higos verdes y jugaban clavando en el suelo polvoriento las uñas descuidadas”. No lejos de allí, estableciendo un diálogo con el documental de Buñuel, una madre con bocio daba de mamar a un bebé (la escena ya estaba presente en la novela de 1922 en la que se inspiraba esta refundición de 1950). Durante las clases, la maestra “tenía que realizar un verdadero esfuerzo para sofocar la molestia que le producía la fetidez de aquellos cuerpos en poquísimas ocasiones puestos en contacto con el agua, y de vez en cuando acercaba a sus fosas nasales un pañolito

perfumado”. Uno de sus alumnos, el menos bajo, era “pidior” o mendigo y sus “pupilas rehuían las miradas”. María del Mar “pensó que en aquel cerebro primitivo se desenvolverían larvas de pensamientos y sería extremadamente difícil iniciarle en la enseñanza de las cosas más rudimentarias”. Su otro alumno era enano y cazador de lobos. “Había en todo él algo de fiera montés, de alimaña solapada” (Vega 1950: 4-5).

Además de la del enano y una variante del hombre lobo, el *freak* hurdano adoptó otras dos formas a ojos de los periodistas que intentaron anticiparse al segundo viaje de Alfonso XIII. Se trata de las figuras de la modelo y el sultán. Para empezar, el número de *Estampa* que incluía la segunda crónica de las cuatro que enviaron José Ignacio Arcelu y el fotógrafo Benítez-Casaux se abría con una portada dedicada a los habitantes de un pueblo de Madrid que tenían manos de seis o más dedos. Ya en el interior de la revista, la segunda entrega del reportaje hurdano continuaba por las estrechas calles de Ladrillar, donde, a modo de curiosidad, el reportero sorprendió a los niños de la alquería practicando, guiados por el maestro, gimnasia sueca en el atrio de la iglesia. Como en contraste, sin embargo, las “casuchas” de Río Malo le parecieron malas “aun para cobijo de cerdos” (Arcelu 1929b: 10). Más adelante, los periodistas se detuvieron para almorzar a las afueras de Nuñomoral. Los chiquillos del pueblo no tardaron en rodearles. “Las pobres criaturas, escuálidas y haraposas, se agrupan a unos pasos de nosotros y se quedan mirando nuestro festín, silenciosamente”. Pero no pedían nada. Cuando les daban “un trozo de carne o de tortilla, o aunque no sea más que un pedazo de pan, ¡con qué ansia se arrojan sobre él!”. Antes de partir o ya de camino, pues el reportero no dejó claro este punto, encontraron “algo verdaderamente extraordinario en Las Hurdes: una mujer calzada y con medias. Su calzado son alpargatas y sus medias son groseras, claro; pero de todos modos el caso resulta excepcional”. Se trataba de “una moza como de diez y seis o diez y ocho años, limpia y frescota, de aire saludable”. No era “una gran belleza ni mucho menos”, pero después de “dos días sin ver más que mujeres harapientas y contrahechas, consumidas por la fiebre y de una suciedad repulsiva”, aquella chica causó sensación entre los urbanitas, que no dudaron en elegirla “Miss Hurdes”. Tan “pagada de su belleza” como pudiera estarlo “otra beldad cualquiera”, se dejaba fotografiar “bastante satisfecha” y solo pedía a cambio que, una vez impreso, le enviaran su retrato (Arcelu 1929c: 9).

“Así como en Sevilla enseñan a los forasteros la Giralda y en Segovia el Acueducto”, en la alquería de Martinandrán presumían del “Sultán”. Sus vecinos y, en general, “todas las gentes de Las Hurdes altas” lo consideraban “el monumento y la curiosidad de la región”. “Pos es un hombre q’ha salío ya en los papeles...”, puntualizaba alguno. Valentín Domínguez Veloz poseía una “clara conciencia de su condición monumental. Alto, ancho, erguido, se coloca majestuosamente en medio de la calle para que le podamos contemplar bien y para que le hagamos fotografías” junto a sus mujeres. Porque le llamaban el Sultán “precisamente por eso: porque tiene varias mujeres”. Con veintidós años, se casó con María Crespo, de dieciséis. “Era una buena mujer y siempre me llevé bien con ella. Mesmamente un desgusto se pué decir que no tuvimos”. Aquel hombre de sesenta y cuatro años hablaba “rodeado por todos los habitantes de la alquería, que le escuchaban respetuosos”: “aluego dimpués, hará... hará... por cuando hubo la guerra de Cuba” acogió en su casa a dos hermanas que se habían quedado huérfanas: la Francisca, de dieciséis, y la Juana, de seis. Con el tiempo, ambas se convirtieron también en compañeras del Sultán. “Y así hemos vivido tós juntos, las tres mujeres y yo en amor y compañía, sin lo que se dice una custión”. Porque “uno, aunque le esté mal el decirlo, sabe dar trato a las mujeres y lleválas como es menestel y tan y mientras el hombre sabe lleval a las mujeres, pos ellas, las probes, tan contentas...”. La María había muerto hacía entonces dos años, que “bastante que lo himos sentío tós, y ahora pos ¡la vida!, nos hemos quedao solos estas dos y yo”. Mientras se explicaba, las dos hermanas le miraban “amorosamente”. Sus vecinos también se mostraban entusiasmados con él y, lejos de repudiar su conducta, la admiraban. “Hay muchos que no tienen más que una mujer y la casa es un infielno”, apostillaba. “Hay tíos que les pegan y les dan voces. Yo, nunca. Que lo digan ellas si yo les doy leña. ¡Nunca! Con mañas y buen trato las he llevao por donde he querío...” (Arcelu 1929c: 10-11). [Figura 82: “El hombre de las tres mujeres” en *Estampa*, texto de José Ignacio Arcelu y fotografías de Benítez-Casaux, 1929].

Tras reanudar el camino, Arcelu volvía a tomar la palabra: “estamos en la zona más miserable de Las Hurdes”. Aquellas alquerías de Martinandrán, Fragosa y Gasco habían perdido ya “aun esa vaga relación con la Humanidad civilizada que mantienen otras aldeas hurdanas”. Los habitantes de aquella “tierra abrupta y remota” vivían “tan

separados del resto de los hombres como cualquier tribu salvaje encerrada en un islote de Oceanía”. Poseían (y, en este caso, la comparación iba más lejos, más allá de Segovia o Sevilla) “una mentalidad semejante a la de cualquier tribu polinésica retrasada”. Los vecinos de Fragosa “apenas si saben hablar. Ni figura humana tienen algunos, esqueléticos, andrajosos, escapando monte arriba cuando nos acercamos a ellos, como alimañas asustadas”. Casi todos padecían bocio. También el sultán, pese a que constituía uno de los tipos más fuertes de la región. Tenía “un bocio gigantesco, que el hombre, como es un seductor cuidadoso de su físico, procura ocultar con el cuello de la camisa”. Arcelu achacaba a aquella enfermedad “la degeneración física y mental” de las “pobres criaturas contrahechas, enanas, idiotas...” que llenaban aquellas aldeas. Ni Velázquez se hubiera atrevido a inspirarse en ellos. Para retratarlos hubiera hecho falta “el bárbaro y patético pincel de Goya”. Pero el objetivo de Benítez-Casaux sí captó con fidelidad los cuerpos de María Domínguez, cretina, y de la hija del regidor, María Iglesias, enana y cretina. Ambas pasaban de los veinte años. Eran dos de los “monstruos” de Fragosa (Arcelu 1929c: 11).

2.4.2.4. *El campesino de Buñuel*

Érase una vez “una región perdida en el fondo de tres valles de Extremadura”, cuyos habitantes vivieron durante siglos “en el más completo aislamiento”, desconocidos por sus vecinos hasta que en las mismas antípodas se descubrieron por fin nuevos mundos. Así comienza Maurice Legendre (2006: 645) la “Conclusión” de su tesis, que, a ojos de Vega Ramos (1996: 192), no es más que la “enésima reescritura de la comedia de Lope”, a la que el estudioso francés añadiría, además, una coda bíblica encarnada en un Abel muy español, “una suerte de protobatueco” que solo lograría sobrevivir gracias al Caín hurdano. Para apreciar hasta qué punto la percepción de Las Hurdes de Legendre estaba mediada por la leyenda de Las Batuecas, basta acudir a su evocación, desde una atalaya ubicada en 1944, de aquel primer viaje que realizó en 1909: “¡Hallar, a dos pasos de la civilización más encumbrada, a dos jornadas de camino de Salamanca, un país salvaje aún por descubrir!”, un “abismo en cuyo fondo se me decía que existían, absolutamente ajenos a nuestro mundo, seres con figura humana” (1993: 177). Aún en 1996, mientras ubicaba en el mapa la *Tierra sin pan* de Buñuel, la voz de Paco Rabal

nos informaría de que “En algunos lugares de Europa existen focos de civilización casi paleolítica. En España, a cien kilómetros de Salamanca, hogar de alta cultura, se encuentran Las Hurdes, aisladas del mundo por montañas de difícil acceso, cubiertas de tupidos matorrales de brezo y jara”. A menudo, las palabras del narrador de la película no hacen sino reelaborar y actualizar los tópicos desprendidos del discurso establecido sobre la comarca, con el que muestran una evidente continuidad: “Si Buñuel sigue a Legendre”, viene a plantear Vega Ramos (1996: 194) en una proposición más que sugerente, “y Legendre arrancaba de Lope y de las *Batuecas del duque de Alba* y, sobre todo, del 'poder' explicativo de la leyenda, no es de extrañar que algunos estudiosos hayan calificado a Buñuel de 'epígono de Lope’”. Esta será, sin duda, la conexión más emblemática entre el Bárbaro hurdano y su homólogo batueco, estrechada por las fotografías que ilustran la tesis de Legendre: una selección de las más de dos mil que llegó a revelar durante sus veinte años de descensos a la comarca y cuya influencia en algunos pasajes del film es, como en el caso del plano general de los tejados de pizarra de Martilandrán, más que notable. [Figura 83: “Un meandro encajonado cerca de Ladrillar” en *Les Hurdes. Étude de géographie humaine* de Maurice Legendre, 1927. Compárese con la figura 51].

Pero en *Las Hurdes* de Buñuel, la barbarie no es privativa de los hurdanos ni de sus *antepasados* batuecos. Del mismo modo que *Un chien andalou*, la cinta arranca con una secuencia traumática, diseñada para perturbar al espectador por su violencia, su simbolismo sexual y su sublimación casi religiosa: en este caso, la corrida de gallos en La Alberca, una fiesta, de acuerdo con el narrador, “extraña y bárbara”. Ataviados con sus mejores galas, a caballo, los recién casados compiten por decapitar a un gallo pendiente de un cordón tendido sobre la plaza. Una vez logrado su propósito, invitan al resto del pueblo a un vaso de vino¹²³. Para Sánchez Vidal esta es, tanto por el cuidado y la variedad de las imágenes como por el de la narración, la escena más elaborada de la película (1999: 55). Durante este fogonazo de surrealismo etnográfico, se cambia de plano cada 3,8 segundos, una ratio, como comprobaremos con más detalle en 2.4.3. “Espejo”,

123 En el libro de Bajtin (1989: 318 y ss.) puede encontrarse un repaso a los motivos del cuerpo y la ropa, la comida y la bebida, el sexo, la muerte y los excrementos, todos ellos constituyentes del del cronotopo rabelaisiano de la fiesta y la subversión. Sobre las implicaciones antropológicas y religiosas de ciertos “ritos de tránsito”, véase Eliade (1973: 155 y ss.).

vertiginosa para un documental. El estertor final de los gallos se grabó con teleobjetivo. Así, el salvajismo ritual de La Alberca y las ruinas del valle de Las Batuecas nos permiten intuir desde la periferia la proximidad del Infierno, del que, con todo, también forman parte, pues la mirada exógena no sabe percibir los ya difusos umbrales que los separan. ¿Puede decirse que durante el primer tercio del siglo XX la leyenda hurdana había contaminado también La Alberca, la metrópoli que la vio nacer?¹²⁴ De ser así, la caracterización de este Bárbaro hurdano-albercano tendría, además, rasgos exóticos. En 1931, el vizconde de Noailles, productor de *L'Âge d'Or*, ofreció a Buñuel filmar una misión etnográfica de Dakar a Yibuti, pero el de Calanda prefirió rodar su tercer cortometraje en España y traspasó el proyecto a Michel Leiris. No obstante, hay reminiscencias de la imagen de África en ciertas tomas de *Tierra sin pan* que actúan como palimpsestos de la geografía y los habitantes del documental (Mendelson 1996: 237 y Brisset Martín 2012: 14). Sin ir más lejos, la secuencia de la fiesta de La Alberca termina con el primer plano de un bebé, nos indica la voz en off, “ricamente adornado con medallas de plata. Aunque se trata de imágenes cristianas, no podemos menos de recordar los amuletos de los pueblos salvajes de África o de Oceanía”¹²⁵.

En La Aceitunilla, a falta de plaza, la convivencia tiene lugar en otros espacios públicos/privados donde la inexistente planificación urbanística se confunde con el monte comunal: las calles del pueblo, que, como señala el narrador, “trepan por el flanco de la montaña” formando “el cauce de pequeños arroyos”. La vida aquí, de la que participan por igual personas y animales, se organiza en torno del riachuelo que atraviesa la alquería: un grupo de niños juega a su alrededor, un cerdo abreva metido de lleno en su cauce, una niña pequeña da de beber a un bebé, un adolescente se agacha para aliviar su sed. “El arroyo sirve para todos los usos”, concluye la voz de Paco Rabal mientras la cámara traza una panorámica picada de casi 360° sobre su lecho. Algunas mujeres friegan en él sus utensilios. Una de ellas lava la cabeza de su hijo. Tres niñas mojan en un charco un mendrugo de pan (hasta hace poco, se nos dice, “casi desconocido en Las Hurdes”) que les ha dado el profesor de la escuela. “Generalmente”, explica el narrador,

124 Puede encontrarse un antecedente de dicha contaminación, recordemos, en *Las Batuecas* (1843) de Juan Eugenio Hartzenbusch, cuya capital y escenario de la acción es, ya, La Alberca.

125 En su artículo, Jordana Mendelson (1996: 237-238) ofrece un breve cuadro de las diferencias entre la representación de África por parte del reportaje de la expedición Dakar-Yibuti, los documentales de las Misiones Pedagógicas de la República Española y, por último, *Las Hurdes* de Buñuel.

“el maestro obliga a los niños a que se coman el pan en su presencia para evitar que se lo quiten sus padres al llegar a casa”. Como estamos comprobando, la cohabitación de los lugareños con los animales domésticos pero también con los salvajes es muy estrecha. El Bárbaro hurdano domina a las bestias que lo rodean: cabalga para golpear gallos, usa burros como medio de transporte y cría cerdos y cabras para alimentarse de su carne. Entre Martilandrán y Fragosa, una familia sube al monte para fabricar su propio abono con las hojas secas de los escasos madroños de la zona. El espectador no ve la víbora que pica a uno de sus miembros, pero recuerda la serpiente que reptaba entre los vestigios del convento de Las Batuecas. De vuelta a casa, la familia extiende las hojas por el zaguán, donde se nos dice que “se acostarán los animales y al cabo de algunos meses se habrán convertido en abono con la colaboración excrementicia de las personas”.

Capítulo aparte merece la escena de los enanos y los cretinos de Fragosa. Destinados por sus familias al cuidado de las cabras, expulsados a la periferia, a las afueras del pueblo, donde tiene lugar la vida de los marginados, bárbaros entre los Bárbaros, no vuelven a casa hasta caída la noche. La versión francesa del guión nos informa de que unas veces rehúyen a las personas y otras les tiran piedras. Su “degeneración”, se nos dice ya en todas las copias del film, procede del hambre, las enfermedades y el incesto generalizados en Las Hurdes Altas. “Es más, los batuecos” –nótese el gentilicio que emplea María José Vega Ramos, como si pensara en estereotipos más que en personajes históricos– “son hostiles y peligrosos: algunos de ellos 'huyen del hombre' (lo cual, por cierto, les excluye de esa condición) o bien le atacan a pedradas”. Y agrega: “Los *topoi* que vertebran el texto de *Terre sans pain* son los del batueco salvaje, casi idólatra, apenas humano (puesto que puede huir del hombre) y de una raza diversa” (Vega Ramos 1996: 194). El mismo guión, en efecto, se refiere a los cretinos como si de un motivo pictórico se tratara: su “triste realidad”, subrayada por el romántico dramatismo de Brahmms, supera, a ojos del narrador, el “realismo de un Zurbarán o de un Ribera”. Para Conley (1988: 20), la escena parece inspirada en los enanos y bufones de la corte de Felipe IV retratados por Velázquez. Herrera Navarro (2000: 103) compara la estampa de *El niño cojo* del citado José de Ribera con el fotograma del cretino viejo y *El bufón Calabacillas* o *Bobo de Coria* del mismo Velázquez con el cretino desdentado (sobre este

último retrato, véase 2.2.1.4. “El Bárbaro batueco”). Todos ellos ríen. Pero las conexiones entre la película y la pinacoteca van más allá: Sánchez Vidal (1999: 64) ve reminiscencias de *Magdalena Ventura con su marido* o *La mujer barbuda* también de Ribera, hoy conservada en el Hospital Tavera de Toledo que aparece en *Viridiana* y *Tristana*, en la mujer con bocio de Martilandrán, mientras es de nuevo Herrera Navarro (2000: 100) quien señala lo antimurillesco de la composición de las niñas que mojan pan en el arroyo. Parece que la influencia del Barroco en *Las Hurdes* de Buñuel no termina en Lope de Vega, como tampoco en el Museo del Prado. [Figura 84: Primer plano de dos cretinos en *Las Hurdes. Tierra sin pan* de Luis Buñuel, 1933. Compárese con la figura 19].

El contrapunto final entre el sueño de la familia, refugiada en el interior de una casa “acomodada”, y el pregón de la muerte que recorre el exterior de las calles del pueblo es una buena muestra del crisol de textos que confluyen en la caracterización de los habitantes de *Tierra sin pan*. En el ejemplar de la tesis de Maurice Legendre que se encontró en la biblioteca de Buñuel, solo había una señal realizada con seguridad por el lápiz del cineasta: la que correspondía al pasaje dedicado a la gripe que asoló Las Hurdes en 1917, cuando, como dormían juntos en la misma cama, llegaban a morir todos los miembros de una misma familia, unos encima de otros (Herrera Navarro 1999: 33). La voz del film nos informa de que “los hurdanos se acuestan vestidos durante el invierno”, a diferencia de los protagonistas de *Nanook of the North*, que, solo cubiertos con una gruesa piel de foca, duermen todos sobre el mismo lecho, sí, pero desnudos (a pesar de la violenta tormenta que arrecia fuera). De modo que tanto la cinta de Buñuel como la de Robert J. Flaherty, que, considerada el primer documental de la Historia, “obtuvo un éxito mundial” en 1922 (Brisset Martín 2012: 21), se cierran con la escena de una familia intentando conciliar un sueño amenazado por la muerte. ¿Cabe sugerir, pues, que, además de hijos de los de Legendre, los hurdanos del realizador aragonés quizá fueran también parientes de los esquimales de Flaherty?

El Bárbaro hurdano habita, en suma, un territorio, en su acepción más etimológica, de contrastes: como dice Mendelson (1996), en disputa. El gradiente de luces y sombras de los exteriores perfila bordes duros: los personajes aparecen retratados “bajo un cielo claro”, privados “de sombras o formas suaves que pudieran modificar –o humanizar– su descripción”. En *Las Hurdes* de Buñuel no existe la penumbra, todo es blanco o

negro, extremo, sin matices. La fotografía de Eli Lotar rechaza “cualquier tipo de redención visual” (Conley 1988: 6). Por su parte, los momentos que integran el capítulo dedicado a “La lucha por la tierra” parecen representar el trabajo de una primitiva comunidad de agricultores-recolectores sometidos a los ciclos del tiempo agrario, concretados en los escasos encadenados de planos que funden tales secuencias (9), transiciones casi imperceptibles de un infernal Idilio laboral donde la faena de sol a sol convive en estrecha vecindad con la muerte más prematura. Si en la escena en que dos hombres, a la derecha de la imagen, levantan un muro de piedra sin mortero, Tom Conley ve reminiscencias de “Les casseurs de pierres” de Courbet (20 y 37), la figura de la niña dormida en el balcón, sorprendida por la cámara, puede vincularse con el tópico simbolista de la *dormeuse* (12), pero también con el de la presunción de la muerte que subyace a los planos del niño del entierro y el contrapunto entre el sueño de la familia, iluminado a contraluz, con un efecto casi teatral, y la moza de ánimas con que termina el cortometraje.

La dureza de la fotografía filmica de Lotar tiene su origen en sus experimentos anteriores. Durante su estancia en los Studios Unis de París, de 1929 a 1932, colaboró a menudo con *Documents*, el magazine de George Bataille. Su serie sobre carnicerías casi vacías solo habitadas por las patas seccionadas de los animales, ordenadas compulsivamente, encontraría una continuidad evidente en ciertos momentos de la corrida de gallos, el fotograma congelado de la cara del burro devorada por las abejas o el primer plano del despeñamiento de la cabra (Mendelson 1996: 238). Pero donde la sombra de Bataille se siente con más fuerza es en el plano detalle de la boca abierta de la niña enferma terminal de Martilandrán. El zoom empleado por Lotar recuerda al de la foto con que Jacques-André Boiffard, compañero suyo en los Unis, ilustró la entrada correspondiente a la “Bouche” del diccionario de Bataille¹²⁶, donde se dice que, mientras una boca cerrada es tan bella como segura, una boca abierta evoca perturbación, infección y bestialidad. El espectador es así sumergido hasta la garganta de la niña, indefensa y expuesta, a través de un corte, una herida (metarreferencial) en el continuo cinematográfico que hace fluir las imágenes como aquella que inflige la navaja en el ojo al principio de *Un chien andalou*. La influencia del binomio Bataille-Boiffard también es palpable en los primeros planos que Lotar concede a los pies de los niños de la escuela de La Acei-

¹²⁶ *Documents*, vol. 2, n. 5, 1930, p. 298. Puede encontrarse una reproducción comparada de ambas imágenes en el artículo de Mendelson (1996: 239).

tunilla, con toda probabilidad inspirados en la entrada de diccionario que el primero dedicó al dedo gordo del pie, ligándolos con el potencial transgresor de la geografía y la tierra a la que están apegados, sin remedio, los pies de los futuros agricultores, sinécdoque de la lucha y la revolución ilustrada, finalmente, con una foto del segundo del tándem. No en vano, el eco de tales trabajos en la filmografía de Lotar implicaba también trasponer al campo los intentos bataillianos por desvelar la abyección urbana (Mendelson 1996: 240)

Los campesinos que el espectador ve desfilar ante el objetivo de Lotar y Buñuel, interpretándose a sí mismos dependiendo de las necesidades del guión, no son los primeros de la Historia en representar, al menos de forma semiconsciente, el papel del (muy digno) Bárbaro hurdano. Antes que ellos, otros posaron para las cámaras de Pou, Gombau o el propio Legendre. Además de como guionista y asistente de la película, Pierre Unik llegó a Las Hurdes con el encargo de escribir un reportaje para la revista *Vu* en el que contaría que intentaban hacer comprender a los hurdanos que no pretendían otra cosa que reproducir su vida tal como era para mostrársela a aquellos que vivían en latitudes más cómodas. Pero para aquellos aldeanos, explicaría Unik, los miembros del equipo de rodaje pertenecían a la clase de los ingenieros y los sanitarios, venidos de más allá de La Alberca, ante los que el hurdano se había sentido siempre inferior o, lo que valdría decir, siempre se había intuido menospreciado (citado en Brisset Martín 2006: 7). La película, por tanto, fomentó una cooperación entre autóctonos y forasteros, un entendimiento quizá que, sin embargo, llevaba ya dentro el germen de la abierta hostilidad posterior. Las notas del rodaje de Unik se publicaron, entre los meses de enero y marzo de 1935, bajo el largo título de “A dix heures de Paris. Chez le Sultan des Hurdes. Terre inconnue, peuplade étrange”. Acompañadas por fotogramas del film y fotos inéditas de Lotar, retoman motivos, lugares y personajes de la crónica de *Estampa* sobre el segundo viaje de Alfonso XIII que tanto influyó en Buñuel (véase 2.4.3. “Espejo”). Uno de esos personajes es el propio sultán del título, el patriarca de Martilandrán que cohabitaba con tres mujeres pese a las amonestaciones del obispo de Coria. Desde una perspectiva de clase de la que carece el tono más científico del film, Unik también amplía temas, como los de la mendicidad, la usura o los *pilus* (pupilos), solo sugeridos en el guión que coescribió con Buñuel y logra atisbar una embrionaria estructura de clases que distinguiría

Las Hurdes de sociedades más primitivas. Para hacernos una idea de la recepción que pudo obtener el *hurdano* de Unik, Sánchez Vidal (1999: 45) nos recuerda el prestigio de *Vu*, fundada en 1928 por Lucien Vogel, en cuyo número de septiembre de 1936 aparecía la fotografía de Robert Capa “Muerte de un republicano español”, desde entonces símbolo de la resistencia antifascista.

La fábula de Las Batuecas y Las Hurdes es, concluimos con Vega Ramos, “en la mayor parte de sus manifestaciones y reescrituras, una parábola política”. Tanto es así que “la comedia de Lope vinculaba el hallazgo prodigioso de la comarca de salvajes con una representación de España y de la reparación nacional: la fabulación posterior, incluida la de los textos contemporáneos, prolonga y modifica esa vinculación”. De modo que, finalmente, puede afirmarse que “el salvaje interior ha suscitado muchos desarrollos, ya sea porque se adopte la idea de pureza unida al estado natural o la versión negativa del primitivismo como carencia e inferioridad moral” (Vega Ramos 1996: 194). Pero, pese a todo, parece que los *hurdanos* de Unik y Buñuel no pueden acomodarse a ninguna de las dos taxonomías. El mismo cineasta se mostró rotundo ante los estudiantes de cine de la Universidad de Columbia: “En la leyenda que se ha ido formando sobre Las Hurdes predomina la creencia en su salvajismo”, afirmaba. “Nada hay más opuesto a la realidad. Si a algo se parecen poco esas gentes es a las tribus salvajes. En la mayoría de éstas la vida es paradisíaca”. Y, para desvincular el fatigoso afán de aquellos campesinos altoextremeños de los hábitos de ciertos indígenas, haría habitar a estos últimos en el mito de la Edad de Oro: “El hombre con sólo alargar el brazo recoge los frutos que le ofrece la naturaleza. No existe conflicto espiritual entre el salvaje y la realidad. A civilización primitiva corresponde una cultura primitiva”. Pero en Las Hurdes de los años 30 la situación era muy distinta: “a una civilización primitiva corresponde una cultura actual. Poseen nuestros mismos principios morales y religiosos. Poseen nuestra lengua. Tienen nuestras propias necesidades pero los medios para satisfacerlas son en ciertos aspectos casi neolíticos” (Buñuel 1999: 170-171).

Con estas palabras, pronunciadas en pleno Nueva York, Buñuel clausuraba la imagen del Bárbaro *hurdano*, hijo de la leyenda de Las Batuecas, y la sustituía por la del paupérrimo labrador de *Tierra sin pan*. “¿Y el traje de los *hurdanos*?”, se preguntaba el de Calanda. “Es como el nuestro: americana y pantalón para los hombres, falda y corpi-

ño para las mujeres. Pero tan remendados que apenas quedan trazos de la tela primitiva. He contado en uno de ellos setenta y dos remiendos diferentes”. Su carácter es “de una gran mansedumbre. Si hablan es para lamentarse de su desgracia, de su esclavitud en aquella tierra cruel. Sus costumbres son sencillas”. En Las Hurdes que conoció Buñuel no existía el ocio: “El duro trabajo cotidiano no les permite relacionarse desinteresadamente. No existen el esparcimiento y la amable distracción”, por lo que la promiscuidad parecía inevitable: “Debido a la estrechez de sus viviendas están obligados a vivir en una sola pieza los miembros de toda una familia. Esta mezcla sin duda favorece el incesto del que hay casos en Las Hurdes” (Buñuel 1999: 170-171). Pero, frente a los voceros del mal salvaje hurdano, que lo habían acusado de degenerado para poder regenerarlo, el cineasta aragonés cita a Santo Tomás para recordarnos que, para alcanzar la virtud, se requiere un mínimo de bienestar material, del que entonces la comarca carecía por completo. Esta era, el incesto determinado por el espacio, la única tacha moral que podía atribuirse al campesino hurdano, ya no aquel Bárbaro incivilizado que desde su aparición en el diccionario de Madoz había hecho, y aún seguiría haciendo, correr ríos de tinta por las páginas de la prensa del siglo XIX y buena parte del XX. Sin el romanticismo tardío de un Unamuno pero con el tremendismo que la caracterizaba, la mirada de Buñuel no encuentra a un salvaje ni a un extranjero, sino al habitante del rincón menos desarrollado de la civilización hispánica, al otro no exótico, anticipando así la carta de igualdad que las teorías posmodernas extenderán a la heterogeneidad.

Tras decantarse por el género documental, el de Calanda no fue a buscar al otro exótico lejos, en la estela del surrealismo etnográfico o de algunos films de Flaherty como *Moana* (1926) o *Sombras blancas sobre los Mares del Sur* (1928), sino que encontró al otro local y lo ubicó en el campo, de nuevo a diferencia de la tendencia entonces dominante marcada por autores como Vertov, Vigo o Ivens, que retrataron el trabajo de la clase obrera en la ciudad (Ibarz 2000a: 14 y Sánchez Vidal 1999: 66). Sin embargo, también existen lecturas menos amables con el enfoque de *Tierra sin pan*. Para Conley, que toma por cierta la escena de la niña enferma tirada en la calle, sobre la que la voz en off nos dirá que moriría tres días después sin que nada pudiera hacerse por salvarla, la película plantea graves disyuntivas éticas, pues “el equipo de grabación no hizo sino filmar una condición social calamitosa como si fuera a hacer turismo. Invirtió dine-

ro en el cine antes que en el bienestar”. El discurso fílmico transforma al espectador en voyeur y cómplice de una situación que, de acuerdo con Conley, debería haber contribuido a remediar en vez de consumirla como un espectáculo desde la distancia (1988: 12). Nicholas Thomas (1994) cree que se trata de un caso de surrealismo colonial no muy distinto del cine de misioneros por el exhibicionismo al que somete a sus personajes, nunca vistos hasta entonces en los circuitos de la vanguardia parisina. Una operación realizada a causa, más que a pesar, del carácter etnográfico y surrealista del documental. En uno de sus primeros artículos sobre la comarca, el sociólogo Maurizio Catañi intentaba erigirse en juez de paz y reconciliar la mirada exógena, concretada en *Las Hurdes de Buñuel*, con la endógena, la de los descendientes de aquellos campesinos inmortalizados por la cámara de Lotar como figurantes de sí mismos. Su conclusión fue que, tuviera quien tuviese la razón, los hurdanos del último tercio del siglo XX llevaban décadas cansados de ser examinados, fotografiados y filmados (1985a: 57). Estaban hastiados, en suma, de ser objeto de ojos extraños.

2.4.2.5. *La jurdana y los pilus*

Cuenta la tradición que, en tiempos de Fernando III el Santo, los gobernadores de la Cáceres musulmana se llevaron a la guerra a todos los hombres de la comarca, “quedando viudas todas las mujeres en una sola batalla”. Desde entonces, madres e hijos se escondieron en cuevas, pues “las bajadas á los valles eran desconocidas é inaccesibles á los guerreros cristianos”. Apenas “se atrevía á pasar por las crestas de las sierras algún pastor de los que detrás de los ejércitos iban con avidéz buscando abrigo y pastos mejores” que los de la meseta castellana. Un día, uno de ellos acertó a franquear la cima del Cotorro de las Tiendas, el cerro que se eleva sobre las alquerías del Horcajo y Avellanar. Y allí, junto a “uno de tantos arroyos que por aquellas alturas serpentean”, se le apareció “una hermosa joven” que le invitó a visitar su cueva. El mozo la acompañó “por su mala ventura” y en aquella suerte de tienda pudo contemplar “multitud de baratijas”, el pequeño tesoro de su anfitriona. Pero “como únicamente le llamasen la atención unas tijeras, la joven irritada, sujetándole con sus nervudos brazos, le cortó la lengua con ellas”. En tal estado, con todo, el pastor logró volver a su majada, desde donde “corrieron sus compañeros á vengarle; pero la moza y la tienda habían desaparecido,

quedando solo en la gruta señales evidentes de haber estado habitada”. Vicente Barrantes (1893: 54-55), que había leído aquella historia en la obra de Martín Santibáñez, no dudaba de que, bajo su apariencia fantástica, hubiera conservado “algo de real”, pues “el nombre del sitio prueba que allí existieron tiendas algún día, si no de comercio morisco de campamento romano”. Pero lo cierto es que en la leyenda del Cotorro de las Tiendas convergían distintos elementos mítico-literarios, como la figura de la serrana bravía extremeña o el cronotopo lopesco de la cueva y, por extensión, el inframundo. De hecho, se trata de un texto oral, transmitido de generación en generación, que podría resistir otra doble lectura: una que lo proponga como mitema fundacional, por un lado, del Infierno hurdano desde el momento en que las viudas andalusíes descendieron a vivir a Lo Bajo y, por otro, de la sospecha sobre la limpieza de sangre del Bárbaro que lo habitaba, a ojos de la tradición, de probable ascendencia musulmana.

Pero, más allá (o más acá) de remotas genealogías, a la secular mirada del viajero, sociocéntrica y urbanita, se le unió, cuando la posó sobre la Bárbara, un juicio machista. A excepción de algunas *touristas* y *flâneuses* extranjeras, la mayoría de los que visitaban Las Hurdes eran hombres. Y si fue Pascual Madoz quien moldeó con lodo el contorno del selvático Adán hurdano, también fue él quien arrancó de su costilla a su correspondiente Eva. “Las mugeres”, decía de las hurdanas en su diccionario, “menos aseadas que los hombres y mas desidiosas, visten harapos que jamas cosen ni remiendan; lo regular en ellas es no mudarse la prenda que una vez se visten; solo se la quitan á pedazos cuando se caen de viejos ó sucios”. Jamás “se peinan ó lavan; andan descalzas como los hombres, sin cuidarse de cubrir las partes que aconseja hacerlo el pudor natural”. Rara vez “compran vestido nuevo, y solo se surten de los deshechos que les venden los hab. de los pueblos comarcanos á cambio de lino y castañas”. Las más pobres apenas podían fabricarse “un delantal ó mandil que atan á la cintura” (Madoz 1847: 362).

Algunas décadas más tarde, el inspector de instrucción primaria Pizarro y Capiella creyó necesario refutar las calumnias que, “cual cosa corriente”, imputaban a aquella “poblacion abyecta y parásita” inmoralidades como la poligamia y el incesto “por la sola razon de que toda la familia duerma en el mismo lecho”. Los párrocos, de hecho, aseguraban “que solo una soltera se ha desgraciado y eso sirviendo fuera de las

Hurdes”. Entre aquellas montañas no había prostitución. Había que ir a encontrarla, cual nueva Cándida, fuera del Idilio. Las que se quedaban, sin embargo, encarnaban, como apuntábamos, el papel de Eva. Pues aquel “desidioso, harapiento, lenguaraz y asqueroso ser que se llama *Hurdana*”, falto de “dignidad y sentimientos”, excedía “en desaliño á su consorte” y, a juicio de Pizarro y Capilla, era “la causa de tanta incuria y abyeccion”. Se trataba de “mugeres que, teniendo á la mano y en abundancia el agua, jamás se peinan ni lavan”. Por tanto, “mugeres que no cosen ni asean sus viviendas, no merecen el nombre de tales en su genuina acepcion, en el sentido social de la palabra”. Es decir, la auténtica mujer solo lo sería plenamente si desempeñaba las funciones que la sociedad le había prescrito y que, para Pizarro, consistían en garantizar el decoro del vestido y el hogar conyugal. Esto es, el rol de la esposa, la madre y la hija pasaba por conservar lo establecido, la tradición, las costumbres, la moral. Pero su “falta de aspiraciones y exigencias” explicaba “la vida de marasmo y abandono de estos desgraciados” (Pizarro y Capilla 1880: 30), expulsados del Paraíso y el Jardín por la desidia de la Eva hurdana, el origen de todos los males para cierto sector del regeneracionismo católico.

La ciudad europea del siglo XIX, de cuya versión mediterránea provenían Madoz y Pizarro, reservaba los espacios públicos a los hombres y había expulsado de ellos a las mujeres. Recluidas al ámbito privado, aquellas que no quisieron conformarse con el papel de madre y ama de casa que les destinaban las rígidas estructuras de género de la época no tuvieron más remedio, como explica Janet Wolff (2006: 25), que luchar por reconquistar su propio hueco en la calle, con cuidado, además, de no verse convertidas, a ojos de la tradición patriarcal, en prostitutas, descarriadas o andróginas. Las campesinas hurdanas, en cambio, no necesitaron poner en práctica tales estrategias, pues, acostumbradas a trabajar en el campo (como, por otra parte, cualquier labriega), accedían con normalidad a los espacios comunes. En este y tantos otros sentidos, podría decirse que la comarca persistía en el Antiguo Régimen, en el Barroco. Una época en la que, sin salirse de las convenciones de su género literario, un autor como Lope de Vega podía llevar a escena a una mujer sola en medio del monte, en hábito de hombre e incluso en posiciones de poder. Al precio, eso sí, de transfigurarse en salvaje. El punto de vista, pues, de Madoz y Pizarro (pero también el de Gabriel y Galán) inoculaba una mirada, urbanita y burguesa, incompatible con una comarca rural y premoderna, a la que aún no

habían llegado las innovaciones de la revolución industrial ni las redes de la administración estatal. Es decir, la civilización. De ahí que ambos imaginaran a la hurdana como una Bárbara, una alimaña y, quizá sobre todo, una mala mujer que falta a sus obligaciones, fuera del lugar (como sacada de quicio) prescrito para ella por el sentido liberal de la privacidad.

Tanto era así que habría que esperar hasta finales de siglo para que viajeros como el médico y excursionista francés Jean Bide retrataran a la hurdana trabajando, en medio de la calle o aun del monte, y atestiguaran que las mujeres hacían “lo propio que los hombres”. Cuando llegaba “la época de la siega”, ellos se iban “á Castilla á ganar su jornal”, mientras ellas se ocupaban “en las faenas del campo, cavando viñas, regando el huerto y dedicándose, en resumen, á todos los trabajos propios de la estación” (Bide 1892: 81). Por aquellas mismas fechas, Barrantes se hacía eco de una propuesta de Martín Santibáñez que podríamos calificar casi de revolucionaria. “Todas las escuelas jurdanas”, sugería uno por boca del otro, “deberían ser de niñas”. Y “no solo porque la mujer forma al hombre en las sociedades cultas y en las primitivas lo dirige, sino por la inferioridad de calidades morales é intelectuales que aquella mujer padece”. Una observación en la que, según el erudito pacense, el notario de Casar de Palomero coincidía “con todos los escritores modernos desde Madoz hasta Pizarro”, pues la jurdana excedía “al varón hasta en la rustiquez é indignidad con que pide limosna”. Aunque no era, por último, “tan viciosa como se pretende ni mucho menos” (Barrantes 1893: 76).

“La venida al mundo de un pequeñuelo perturba muy poco la normalidad del hogar; no hay que preparar hatillo, ni que disponer cuna, ni que contar con auxilio médico, ni que hacer extraordinarios”. Un buen día, continuaba Blanco-Belmonte, “mientras el padre tira de la azada en un campo más ó menos distante, la madre da á luz y ella misma se asiste cuando no hay una vecina que le preste ayuda”. Sobre “helechos podridos, entre animales domésticos, despierta á la vida la criaturita; la madre, á las pocas horas y á veces en el mismo día del alumbramiento, se levanta para cuidar de la comida y para echar el pienso á los cerdos”. A los doce años, los niños y las niñas trabajaban ya “como personas mayores”. Los varones terminarían convertidos en “esclavos de la azada” mientras las mujeres “labran la tierra, siembran y elaboran el lino hasta llevarlo al telar, pastorean, hilan la lana de sus ovejas y la dan á tejer para hacer toscos vestidos, guisan,

cosen y no tienen hora de descanso” (Blanco-Belmonte 1911: 40). Llegados a aquel punto, el periodista de *La Ilustración Española y Americana* creyó necesario puntualizar que “los que han calificado á los jurdanos de salvajes, casi de antropófagos y de mendigos profesionales, ignoraban la bondad de corazón que se revela en todos los actos de los parias de Las Jurdes”. Era cierto que existían familias enteras de *pidiores* que habían heredado el oficio de sus padres y abuelos. Pero también lo era que muchos de ellos constituían “una acusación cruel de abandono para la beneficencia municipal, provincial y del Estado”, pues encarnaban la figura del “mendigo por fuerza” (45). Para ejemplificar esta reflexión, Polo Benito contó a sus acompañantes el caso de la tía Candela de Rubiaco, la alquería de Nuño Moral donde había vivido “trabajando sin descanso”. Desde los siete años, se había dedicado “á guardar ganado, llegando á reunir bajo su custodia treinta cabras, pertenecientes á treinta vecinos, que le pagaban nada menos que dos reales anuales por el cuidado de cada animal”. Con el tiempo, “contrajo matrimonio, hubo hijos y nietos, enviudó, y á los ochenta años se encontró imposibilitada para el trabajo, y teniendo á su cargo una hermana ciega y varios nietecitos”. A la anciana no le quedó más remedio que pedir limosna, “sin alejarse mucho de Rubiaco”, donde vivía su familia. “En cada semana de peregrinación por los pueblos próximos, la tía Candela recoge hasta media arroba de patatas más ó menos averiadas, un par de kilos de mendrugos y veinticinco céntimos en metálico”. De la recaudación hacía tres partes: “una, para la hermana ciega; otra, para los nietos, y la tercera, para el propio sustento. ¡Y aun habrá algún 'sociólogo'”, exclamaban al unísono Polo Benito y Blanco-Belmonte, anticipándose, de nuevo, a Unamuno, “que al ver á la viejecita de Rubiaco ir de puerta en puerta la considere una profesional, una pedigüena por vicio!” (46).

El escritor vasco, por su parte, creador de su propio Idilio en medio de aquel Infierno y excursionista como el cordobés, descendía de una cumbre junto con sus compañeros cuando no muy lejos, “en la hondonada” del valle, avistaron el pueblecito de Riomalo de Arriba. Al acercarse, “una chicuela que estaba en un huertecillo, salió disparada, saltando de risco en risco, como una cervatilla a la que se sorprende” (Unamuno 1913c: 1). Más adelante, junto al río que pasa por Riomalo y Las Mestas, “entre las piedras, la moza que estaba a macerar el lino, se lavaba las ágiles piernas”. Como si con ello contradijera a Madoz y Pizarro (por más que ella habitara el norte de la comarca,

menos deprimida por mejor comunicada, y los intelectuales se refirieran, con toda probabilidad, al área de influencia de Nuñomoral, el aislado corazón de Las Hurdes). Era, además, “un espectáculo de paz y de sosiego. Una moza esbelta, firme como un arbolillo silvestre, que no conoce la poda”. Y Unamuno volvió a acordarse entonces “de Rousseau y de sus teorías, tan en boga en un tiempo, sobre el estado de naturaleza” (1913d: 1). Y, “al entrar de improviso” en Horcajo, vio también a “las hurdanas lavando a sus chiquillos”, “arrullándolos con maternales caricias”. Una de las cosas que más le llamó la atención mientras estuvo en las Hurdes fue “la gran cantidad de niños preciosos, sonrosados, de ojillos vivarachos” que vio. “Luego se estropean en aquella terrible lucha por el miserable sustento. Y es curioso también ver las grandes diferencias de unos a otros”. Le parecía que “el tipo medio como si se borrara. Junto a hombres entecos, esmirriados, raquíuticos, se ven recios mocetones quemados del sol, ágiles y fuertes, y junto a pobres mujerucas, prematuramente decrepitas, encuéntrase muy garridas y guapas mozas” (Unamuno 1913c: 1).

Apenas una década después, además del ruido mediático, la visita del rey trajo consigo (aun anticipándose a ella) la mirada de algunos hombres de ciencia. Los autores de la memoria sanitaria observaron que las jurdanas se casaban “con frecuencia muy jóvenes, a los quince años o menos (a los catorce, a los trece)”. Y “como el desarrollo puberal se logra muy tardíamente (en bastantes mujeres después de los diez y seis años y aun después de los diez y ocho o veinte) no es raro que el primer hijo nazca varios años después del matrimonio” (Goyanes et al 1922: 25). En el mismo Pinofranqueado que contempló Alfonso XIII, Marañón (1993a: 68) reparó en casas y mujeres pulcras y austeras, sin adornos, pero muy distintas de las altojurdanas de Madoz y Pizarro. Anotó en su cuaderno que en el Cerezal había “gente inteligente: mujeres que hablan muy bien”. Aunque también las había “histéricas, lloronas”, que se expresaban “con plañidos”. De vuelta en Nuñomoral, la comitiva regia se cruzó con un entierro. “La mujer sube detrás del muerto, aullando”. Como una loba. “Los primeros aullidos nos despertaron esta mañana”, lamentaba el médico (82-83). En Casares, según tenía entendido, se respiraba menos inmoralidad que en otras alquerías, pero también había amancebados: “un padre goza de la nuera, mediante cederle un trozo de huerto” (85). Como puede comprobarse, el sujeto de la oración anterior es un hombre y el objeto, una mujer (la sintaxis de Mara-

ñón revela que importa menos el padecimiento de la segunda que el hecho de que el primero falte al decoro debido a la moral). A buen seguro, se trataba de un contrato entre padre e hijo donde la esposa actuaba como moneda de cambio. Pero ¿qué pensaría aquel *objeto* mientras su suegro *gozaba* de ella para que su marido pudiera labrar una huerta más grande? ¿Cómo se sentiría? Quizá en estas dos preguntas radique la diferencia entre la Historia contada por los hombres y la intrahistoria vivida por las mujeres.

El 21 de junio de aquel 1922, el séquito regio llegó a Nuñomoral, tras su segunda jornada de viaje, justo cuando comenzaba a ponerse el sol. “Aquella noche”, contaría, con el tiempo, Marino Gómez-Santos, biógrafo de Marañón y colaborador del diario *ABC*, “ocurrió en el campamento un episodio tremendo del que fue víctima el ministro de la Gobernación, don Vicente Piniés”. Mientras servían el café en el interior de una de las tres tiendas de campaña en las que, en aquella ocasión, pernoctaría la comitiva, Piniés “dijo preferirlo con unas gotas de leche. No había vacas, ni siquiera cabras en aquellos parajes”. Pero “el camarero salió por los pizarrales volviendo al poco con una pequeña cantidad de leche, que sirvió en el café del ministro”. Momentos después, “apareció un hurdano, curioso, en la puerta de la tienda”. El mismo Piniés, “que saboreaba su taza de café, despacio”, le preguntó, cordial, qué quería. “Pues digo, señor ministro”, le respondió el campesino, “que puede tomar el café con confianza, porque la leche es de mi mujer”. La impresión “que esta respuesta produjo en el ánimo del Rey y de sus acompañantes, es fácilmente imaginable. Piniés estuvo a punto de sufrir un traumatismo psíquico, y, como primera medida de asepsia, se afeitó su gran bigote, tan característico en las caricaturas de la Prensa” (Gómez-Santos 1970: 123). Tampoco es difícil de imaginar que la reacción del prohombre tenía menos de repugnancia por el origen humano de la leche que de miedo al contagio de alguna enfermedad. Es muy probable que coincidiera con la “María de Las Hurdes” de Luis Antonio de Vega, quien, ante una madre con bocio que daba de mamar a su criatura, pensó, aunque “no era muy docta en aquellas cuestiones”, que, “al mismo tiempo que vaciaba, como si fuese un odre, el pecho de la hurdana”, el niño “estaría bebiendo malos gérmenes en la fuente a que se hallaba prendido, y que antes de que llegara la pubertad padecería enfermedades increíbles” y que “torturarían su existencia” como “el bocio, el cretinismo, la viruela” (Vega 1950: 4). Aquella infrahumanización de la hurdana, en este caso, reducida a animal de ordeño, a

sustituta de la cabra (daño colateral del encuentro entre el patriarcado rural y el urbano, entre el poderoso y su siervo), tuvo, quizá, uno de sus hitos en el famoso poema de Gabriel y Galán que, de hecho, da nombre a este epígrafe. Un texto fundamental para comprender el proceso de construcción de la imagen de la Bárbara como alimaña del que, sin embargo, dimos cuenta en el capítulo 2.4.1, dedicado a la “Tierra sin pan”.

Pero, en el curso del crispado debate nacional en torno de la regeneración de Las Hurdes, tuvo que ser otra mujer quien se opusiera con más firmeza (y, al mismo tiempo, con más serenidad) a la imagen de la desaseada Bárbara hurdana. Ruth Matilda Anderson retrató a las habitantes de Camino Morisco sentadas al sol, vendiendo huevos, cebollas o ajos que sacaban de un cesto de mimbre. Solían vestir de algodón negro, gris o de color, chal de lana con flecos cruzado sobre el pecho y acaso un pañuelo de algodón a la cabeza. Llevaban el pelo recogido en una trenza prieta y brillante, enroscada en un moño picudo. “Many hurdanas that we saw contrived to look as neat as any of their kind in other districts” (Anderson 1928: 269). En la casa del cura que la alojó en Casares, la fotografía se fijó en la ropa de la joven criada, ricamente ataviada con una blusa de pana lisa negra, saya de bayeta roja, pañuelo oscuro, mandil claro y zapatos de cuero de suela gruesa. La muchacha era ágil además de esbelta, pues, para coger las astillas con que encendían el fogón, tenía que subirse al aparador y trepar al sobrado del techo apoyada en un ventanuco cercano. Junto a la vista frontal de otra chica que, por la época de la recogida, acarreaba un cesto de aceitunas en las inmediaciones de Las Batuecas, Anderson anotó en su cuaderno de campo que “the *jurdanas* are said to be averse to going into domestic service. They will work at seasonal jobs, such as olive picking, but do not care to subject themselves to confining tasks and regular hours” (290). En Casar de Palomero tomó una fotografía de la pregonera tocando la corneta. Era la voz pública, la antepasada del periódico local: “¡Quien haya encontrado unos pendientes que se han perdido desde el puerto al pueblo, acuda a la voz pública!”. Anunciaba ventas: “Carne de macho, cebada a tal precio”. Y difundía las ordenanzas del alcalde: “Que no se echen aguas por los balcones”, apuntaba en español la estadounidense. Por veinte céntimos, la voz era echaba veinte cantares por el pueblo. Por cincuenta, si se trataba de un forastero. Su marido también era pregonero, pero no se le entendía muy bien y los lugareños la preferían a ella (298).

Contra otra cámara fotográfica, la del Benítez-Casaux que acompañaba a Arcelu, se rebelaron las mujeres de El Cabezo, al parecer, “más inteligentes que sus lamentables compañeros. Ellos no deben de tener ni sospecha del triste papel que hace Las Hurdes”, se figuraba el reportero. En cambio, sus esposas “lo comprenden y hasta las hemos visto en dos o tres ocasiones reaccionar, mostrando una sensibilidad bastante fina”: “¡No! ¡No!”, les gritaron unas lavanderas a la salida del pueblo, al ver que el fotógrafo las enfocaba con su aparato, “déjense de retratos, que ya es mucho *traernos y llevarnos* a los jurdanos... ¡Ni que *fuámos bichos!* Los jurdanos *semos* personas como las demás”. A Arcelu, sin embargo, aquellos “pobres” le parecían “sobrecogidos” por un “siniestro estupor”. En especial, los varones. “Entre las mujeres siquiera se ve de cuando en cuando un tipo de serrana resuelta y viva que se ríe y mira con descaro. Pero los hombres... ¡qué desmedrados, qué abatidos!” (Arcelu 1929b: 9). Al confinado Albiñana, sin embargo, “la diversidad de colores en el indumento y hasta la craneometría específica” de aquellos campesinos, “con la facies habitualmente taciturna y palúdica”, le recordaban a “los ingenuos holgorios de los indios tehuanos”, con los que convivió “algunos años en el Istmo de Tehuantepec, entre el Atlántico y el Pacífico”. Aquellos “indios de Nuñomoral” se confundían en su memoria “con los jurdanos de Minatitlán, la pequeña metrópoli de los campos petroleros veracruzanos” (Albiñana 1933: 80).

Una de las habitantes de aquel Nuevo Mundo altoextremeño, tejido con los mimbres de la antropología física más racista tan cara a los médicos de la época, era “una jurdana típica”, la Manuela, de “figura ágil y pedigüeña”. Aquella “pobre mujer” se había “familiarizado con todos los visitantes”. Acudía a “unos y otros con su mano suplicante, en demanda de una limosna”. Se trataba de “una vieja de setenta años, terriblemente fea, bajita, con el rostro moreno, tirando a negro, cuadriculado por mil surcos”. Lucía “en la región anterior del cuello una potra de bocio enorme, que sube y baja con los movimientos de la nuez”. Cuando “el solicitado le entrega un donativo, la Manuela, espíritu infantil, de terrible retraso mental, salta y corretea, mostrando la moneda con aire de triunfo”. Pero “el visitante que se la niega, ya puede prepararse para escuchar las más inverosímiles maldiciones”, del tipo de “cien mil rayos te abrasen la tripa”, “malus coquinus te coman” o “que te salga una piedra en el corazón”. Si, “después de esta retahíla trágica se ablandaba el agredido y le soltaba unas perras, la vieja destapaba el

pomo de las alabanzas, como si no hubiera pasado nada”, diciendo: “con salú te diviertas, riquium” o “asín deben ser las güenas personas”. El punto “fuerte de la Manuela era la fotografía, que le proporcionaba saneados ingresos. Todos los visitantes portaban su *Kodak*, y como era un tipo tan original, todos querían retratar a la vieja”. Pero “no se dejaba enfocar si no le pagaban por adelantado. Generalmente percibía una peseta por *posse*. Y si alguno le daba menos, la Manuela ponía el grito en el cielo, asegurando que la habían estafado y amenazado con denunciar la estafa al alcalde y al gobernador”. Pues aquella “infeliz jurdana, soltera y sin parientes, era víctima de su avaricia incontenida”. Vivía “sola en su choza de pizarra, junto al *Portal de Belén*¹²⁷, y cargando siempre una enorme faltriquera, amarrada a la cintura por debajo de los abultados zagalejos”. En ella guardaba “toda su fortuna, que los vecinos calculaban en cuarenta o cincuenta duros. Cifra fabulosa, en un suelo de miseria”. Pero “la vieja, a pesar de sus años, que sobrellevaba con fortaleza, era muy hacendosa y trabajadora” y acumulaba “los jornales que ganaba en el cultivo de los huertinos” (Albiñana 1933: 92-94). [Figura 85: Retrato de “la célebre Manuela” en *Confinado en Las Hurdes* del Doctor Albiñana, 1933].

Pero el machismo de época no solo estaba inscrito en el ADN de la secular mirada exógena, sino también (y aún cuando algunos viajeros o visitantes empezaron a mostrarse ya capaces de empatizar con el género femenino) en la de los propios hurdanos. En una parada del camino, un cabrero viudo de Las Mestas les dijo a Antonio Ferres y Armando López Salinas, quizá como vano consuelo por la pérdida de su esposa, que “una mujer no trae nada a casa”, que solo “viene a comer” (Ferres y López Salinas 1960: 46). Los viajeros, en la antípodas ideológicas de un Albiñana, se apresuraron a llevarle la contraria y el ojo del narrador, más adelante, iría aportando pruebas: eran labriegas las que, con los pies hundidos en la tierra húmeda, cavaban los huertos junto al río de Cerezal (87); era una madre desdentada la que daba de mamar a un bebé a la entrada de Martilandrán (92); era una vieja campesina la que, entre Casarrubio (hoy Casa Rubia) y La Huetre, abría vías en la tierra con una azada para regar unos castaños (132). “Pobres mujeres”, pensó en voz alta Armando. “Siempre dobladas sobre la tierra. Estarán ahí, dale que dale, sólo esperando a que llegara el agua, con un ojo puesto en el cie-

127 Así, Portal de Belén, es como llamaban los habitantes de Nuñomoral a la casa en que se hospedaba el Jefe Supremo de los nacionalistas españoles, “en razón de los peregrinos que llegan diariamente, cargados de ofrendas” (Albiñana 1933: 88).

lo, temiéndole, y otro en los chicos, por ver si llenan la tripa con una buena cosecha”. Y, mientras tanto, las muchachas esperando a ingresar como monjas en el Cottolengo de Fragosa o “a que un mozo las diga algo y las haga un hijo. Para después lo mismo, cavar, transportar piedras, ir a misa a un pueblo que está a tres kilómetros más allá, y dejarse los hígados tras la azada” (88). Por tanto, y para concluir, si Pierre Bourdieu califica a la esposa de los burgueses de *La educación sentimental* de “dominada -como mujer- entre los dominantes” (1995: 27), nosotros podríamos explicarnos a la Bárbara hurdana como la dominada entre los dominados.

Aunque no era del todo infrecuente encontrar a uno de aquellos campesinos con un niño en brazos (ejemplos de ello son el retrato que hizo Gombau de una pareja de labriegos de El Gasco, el que tomó Anderson de un hombre que llevaba de la mano a su hijo en Las Mestas o el que Benítez-Casaux le sacó al Sultán de Martilandrán), tanto la costumbre local como el ojo de los viajeros atribuyeron siempre a la madre, de un modo *natural*, el cuidado de los pilos (o pilus, en el geolecto hurdano). “Muchas mugeres”, explicaba Madoz, que a este respecto seguía muy de cerca al minero Domingo José Martín, “se dedican á criar niños espósitos” que recogían de las “cunas” u orfanatos de Plasencia y Ciudad Rodrigo, “en lo que cifran su principal fortuna”. Pues era “tanto su anhelo por recibir el precio de las lactancias, que hay muger que mantiene 4 ó 5 criaturas ayudada de una cabra, alimentadas todas con la miseria consiguiente en medio de la desnudez” y “arrojadas sobre las camas de helecho, sin cariño y sin cuidado maternal”. De un modo que, a juicio del estadista, les hacía parecer “espectros vivos, que perecen luego de hambre y de frio, llegando muy pocos a una juventud siempre débil y enfermiza” (Madoz 1847: 362).

También era cierto, sostenía Pizarro recogiendo el testigo del famoso *Diccionario*, “(y sobre estos hechos llamamos muy especialmente la atención”, aunque a pie de página, “por lo mucho que afectan los intereses sociales y públicos)”, que “los hurdanos, si no todos el mayor número, huelgan y mendigan” y “la generalidad exponen sus hijos recién nacidos, para recogerlos inmediatamente y que sus propias madres los lacten á costa de la provincia: consecuencia”, de nuevo, “de la miseria ó avaricia” de la Eva hurdana (Pizarro y Capilla 1880: 30). Con la llegada del siglo XX, sin embargo, y no sin cierto paternalismo, la revista *Las Hurdes* eximió de culpa a los Bárbaros y, eli-

diendo toda causa política exterior a la comarca (una operación muy propia de los discursos regionalistas), transformó la situación en una suerte de Idilio en el que la cuna sucedía a la tumba. La figura del pilo constituía un huésped fértil para la práctica del costumbrismo más romántico y tremendista, aquel que buscaba hacer aflorar las emociones del lector apelando a lo sórdido. Así pareció entenderlo Gumersindo Santos Diego (1904: 61-63) cuando en el número tres del boletín capitaneado por Jarrín y Polo Benito publicó “El pilo”. En un extremeño literario que también cultivaban autores como Gabriel y Galán (aunque no en sus composiciones jurdanas), el capellán del ejército dio voz, como no podía ser de otra forma tratándose del cuidado de los niños, a la jurdana, que entonaba su júbilo a ritmo de poesía popular. La pieza comenzaba de este modo:

Lo truje ayel mesmo,
¿En tá no lo has visto?
¡Pos verás qué cosina más mona,
paeci un angelinu...
¿Que por qué lo truje?
Pos es mu senciyu:
Cuando ayá por er tiempo que sabis
se murió er mi hiju,
le dije ar mi hombri:
hay que trael un pilo
pa que tapi la farta der nuestro
y mus jaga las veces de hiju,
y alegri la casa
que s'ha entristecíu
y paeci una jaula vacía,
que de sólo mirala da fríu.

Y, unas pocas estrofas después, concluía así:

Si supíás qué contentos estamos...
No me vas á creel si te igu
q'er mi hombri s'ha puesto
bobo con er pilo,
y de mí yo no sé que te iga,
porque yo, si le tengu cariñu,
no hago más que pagarle una miaja

de la dicha q'á mi m'ha traíu,
porque mira, si él tiene ya madri,
yo ya tengo hiju,
y es tan durci, tan durci este nombri,
que m'alegra na más que lo igu.

César Real y Rodríguez, el periodista que cubrió el Congreso Nacional de Hurdanófilos para *La Ilustración Española y Americana*, creía, sin embargo, que con todo aquello “alguien sale ganando”. Y, en un alto del camino, afinando un poco más, añadió: “los que explotan á los jurdanos”, esto es, “los que necesitan para su negocio que perduren en esta región la ignorancia, la pobreza y el aislamiento. En una palabra: los parásitos de Las Jurdes”. Ante la inquietud de Blanco-Belmonte y el resto de sus compañeros de viaje en aquellos tiempos de anticlericalismo, Polo Benito tranquilizó a todos haciéndoles saber que César se refería a los usureros, a aquellos que iban a ejercer su oficio allí donde los campesinos tenían poco más que empeñar que su palabra. “Peores son los *papeleteros*”, terció el joven Alfredo Mancebo. Y así fue como un jurdano explicó a los excursionistas que, “ya saben los señores”, en aquella “tierra de *jambri*, las mujeres, para ayudar á la casa, traen *pilus* y los crían. Bueno”, continuó el hombre, “pues las pagas por la crianza no suelen andar al corriente; á las veces se han llegado á juntar las amas con que la Diputación les debía sesenta mensualidades”. Pero, “como el hambre aprieta y las deudas que se hacen viejas se cobran mal y con trabajo, se presentan los papeleteros y compran á las mujeres las pagas...”. Ellos iban “á lo suyo, á sacar todo lo que pueden, y dan cinco duros por diez, ó algo más ó algo menos, según se terciaba y según los apuros que ven. Lo malo es que nunca sueltan dinero”. Como “tienen tiendas de cosas de comer ó de vestir, dicen que, 'ya que nos hacen un favor', hemos de conformarnos con cobrar en géneros. Y, á la fuerza, nos conformamos. Peor es que en casa no haya patatas para ir saliendo adelante”. Blanco-Belmonte puntualizaba a pie de página que “en 1904, las nodrizas jurdanas tenían pendiente de cobro: el segundo y tercer trimestre de 1893; el primero y segundo de 1894; el primero y segundo de 1895; los años completos de 1898, 1899 y 1901, y el cuarto trimestre de 1900 y de 1903” (Blanco-Belmonte 1911: 49).

En algún momento de aquella larga conversación *Por la España desconocida*,

fue Gombau quien, en esta ocasión, sentenció: “pues aun hay otro género de explotación”. Y preguntó a sus compañeros si habían oído hablar de “las *menderas*”. Pues, “ante todo sépase que *mendo* es un guiñapo: una prenda desechada de puro vieja, pero zurcida y recompuesta; un andrajo recogido en los carros de los traperos”. Ahora bien, “en los pueblos próximos á esta comarca hay mujeres que se ocupan en hacer mendos. Amontonan telas y ropa inservibles y efectúan transformaciones estupendas, prodigiosas”. ¿Cómo, si no, “de los girones de una colcha sacan una saya; de los restos de sábanas, inventan camisas; de agujereados trajes de punto fabrican medias; de pantalones destrozados, forjan chalecos”? Claro era “que las prendas, á fuerza de remiendos y zurcidos, parecen mosaicos, y en lo que toca á su duración son flores de un día”. No obstante, “cuando las menderas llegan á estas alquerías trayendo la carga de sus confecciones, es obra de poco rato la de dar salida á la mercancía”. Las jurdanas ignoraban “el valor de una prenda de vestir, y no saben regatear: pagan lo que les piden; no en dinero, pues carecen de él”, pero sí “en algo que guardan cuidadosamente, como si fuera de oro: en aceite, cosechado con mil fatigas y escatimado en la alimentación propia”. Las menderas vendían o trocaban su mercancía “con arreglo á la siguiente tarifa: por una saya, tres cuartillos de aceite; por unos calzones, media cuartilla; por una camisa, media azumbre...” Las compradoras desconocían “los precios á que se cotiza el aceite” y se sometían “á las exigencias de las menderas”. Y así “éstas cambian la carga de guiñapos por cántaros de aceite y se llevan lo que pudo servir de sustento á las familias, dejándoles andrajos que se deshilachan cuando sus dueños comienzan á usarlos” (Blanco-Belmonte 1911: 52).

Con el advenimiento de Alfonso XIII a Las Hurdes, el tema de la adopción de pilos o expósitos devino en tópico por derecho propio. “Lactancia mercenaria” llamó Marañón (1924: 234) a aquella práctica en uno de sus artículos. Y, junto con el resto de autores del avance de la memoria sanitaria encargada por el Ministerio de la Gobernación, también la vinculó, inexorablemente (y en un contexto médico, científico), con el punto anterior, dedicado a la vida sexual de las jurdanas. De acuerdo con el texto, los hospicianos provenían de los orfanatos de Ciudad Rodrigo y Salamanca “y su crianza mercenaria por las jurdanas hambrientas, esqueléticas, con pechos rudimentarios y exhaustos, constituye un baldón infamante de nuestra Beneficencia”. Un modo “hipócrici-

ta”, además, “de matar a la casi totalidad de los expósitos, encubriendo el crimen bajo una máscara de caridad que le hace más repugante”. Las inclusas mencionadas entregaban los pilos “a las pobres nodrizas mediante el estipendio de ochenta reales al mes, del que descuenta todavía algunos el agente, cuando son pagadas..., lo cual no siempre sucede”. Hasta el punto de que “en la actualidad se calcula que las Diputaciones deben a las pobres nodrizas jurdanas unos veinte mil duros. Ninguna formalidad ni reconocimiento técnico serio garantiza la eficacia de la nodriza, que se lleva el niño sin más vigilancia ni responsabilidad”. Solo “un certificado mensual del párroco más próximo atestigua después si el niño vive o no, para seguir percibiendo el sueldo”. Como “la madre no puede materialmente criar a los dos niños en la inmensa mayoría de los casos uno de ellos no tarda en morir, acaso, en ocasiones, sin que se ponga una voluntad decidida para retenerlo en este mundo”. Pero “aun el que queda muere con facilidad, a pesar de los esfuerzos desesperados de la madre adoptiva, que defiende, con la existencia del expósito, un ingreso que no tiene sustitución posible”. De todos modos, “algunos 'pilos' sobreviven y permanecen generalmente entre sus vecinos adoptivos, tratados con igual consideración que los hijos legítimos. Casi todos terminan casándose en el país”. A aquellos médicos en campaña les resultaba “fácil distinguirlos, aun bajo la máscara común del hambre y la miseria, de los jurdanos auténticos, porque generalmente faltan en ellos los estigmas de la degeneración y la depauperación heredadas de muchas generaciones atrás”. Y tal vez “a estos injertos periódicos de sangre no jurdana se deba el que la pobre raza no haya desaparecido ya autoaniquilada en su aislamiento” (Goyanes et al 1922: 25-27). Más directo fue, de nuevo, Marañón (1993a: 81) en su cuaderno de viaje, cuando anotó, ante el Infierno de la enfermiza Martilandrán: “Yo creo que no han muerto por los 'pilos' (expósitos) que renuevan la sangre”.

En sus “Impresiones de viaje” aparecidas en *El Sol*, José Goyanes, uno de los cirujanos más reputados de la capital y autor de una tesis doctoral sobre la influencia de la glándula tiroides en el crecimiento y el desarrollo, distinguía, como se hacía en el país, entre los “pilos de pan”, cuando tenían más de dos años, y los “de leche”, por los que, aún lactantes, se percibía una prestación mayor. Asimismo, precisó que eran las propias mujeres las que, solas a través del monte, caminaban decenas de leguas hasta los orfanatos para recoger a sus hijos adoptivos (Goyanes 1922: 2). De acuerdo con Mercedes

Granjel, llevaban haciéndolo desde mediados del siglo XVIII. La historiadora de la medicina siguió la pista de aquella práctica hasta otras zonas de la península como la propia Sevilla, donde llegó a operar un auténtico “ejército de amas” de crianza a sueldo. Sin embargo, en ninguna otra región el fenómeno suscitó tantas críticas, tanta polémica, como en Las Hurdes. Granjel sostiene que la comarca fue, de nuevo, víctima de su propia leyenda y de la enorme difusión del diccionario de Madoz, ya que en otros territorios como la vecina comarca del Valle del Jerte “el número de expósitos que morían era similar o incluso superior”¹²⁸. Pero, en aquellos casos, “la Administración no adoptó ningún tipo de medidas y lejos de pedir responsabilidades a las nodrizas, continuó permitiendo que sacaran a otros expósitos de la casa cuna a sabiendas de la suerte que les esperaba” (Granjel 2003: 109-110). Finalmente, como consecuencia de las duras afirmaciones vertidas en el avance de la memoria sanitaria y a la vuelta de la expedición de Alfonso XIII, el ministro de la Gobernación envió un telegrama a la Diputación de Cáceres en el que, además de solicitar un informe detallado de la situación de los pilos y de las deudas contraídas con sus madres de adopción, exigía la inmediata prohibición de entregar más niños a las hurdanas (158). A pesar de todo, en 1924, durante su tercer viaje a la zona para comprobar las obras de regeneración emprendidas por el Real Patronato al que pertenecía, el mismo Marañón pudo comprobar que aquella nueva “herodiada” seguía adelante con la “colaboración criminal” de las Diputaciones de Cáceres y Salamanca (Marañón 1993b: 157).

Tras la abolición de la lactancia mercenaria, el escándalo que generó fue desapareciendo, poco a poco, junto con su práctica. Y al relato contado por una élite venida de lejos le sucedió un pequeño corpus literario urdido por sus propios protagonistas. En 1983, las prensas, precisamente, de la Diputación Provincial de Cáceres imprimían un libro autobiográfico, titulado *Yo, expósito en Las Hurdes*. A lo largo de sus páginas, su autor, Anselmo Iglesias Expósito (sus apellidos, casi nombres parlantes, eran los habituales entre los niños abandonados) desgranaba una experiencia que sentía como traumática. Acogido a los siete años por una familia de Nuñomoral, pasó hambre y se vio obligado a trabajar, junto con el resto de su familia, para sobrevivir. Desde que llegó al pueblo, le encargaron el cuidado de las cabras en el monte. Como si de un folletín deci-

¹²⁸ A este respecto, véase el estudio de caso en que Granjel (1996) demuestra que las tasas de mortalidad de expósitos llegaron a ser mayores en el Valle del Jerte que en Las Hurdes.

monónico en torno del tema de la fuerza de la sangre se tratara, el protagonista decidió no volver tras terminar el servicio militar y partir en busca de su familia consanguínea. Durante el trayecto (propio también de una novela picaresca o de formación), desempeñó varios oficios mientras se instruía. Desandado el camino hasta la casa cuna de Cáceres de la que salió y hasta el mismo portal en que fue expuesto, acabaría localizando, no sin mucho esfuerzo y algún que otro rechazo, a casi toda su familia. Quizá como metáfora espacial de la desorientación del narrador, el libro incluía un mapa de la comarca para situar al lector (quizá también como consecuencia del aislamiento ancestral de aquellos valles).

Anselmo Iglesias Expósito aún escribió otro libro: *Las Hurdes, paraíso olvidado. Historia veraz de los pueblos hurdanos* (1996). Y, una década después, Florentina Iglesias se autoeditaba el suyo, *Historia de un pilo* (2005). Con casi ochenta años, aquella campesina autodidacta de Cambroncino que apenas había podido acudir a la escuela (a los diez años, al estallar la guerra civil, tuvo que dejar los estudios para cuidar de un hermano pequeño) se lanzó a redactar la vida de Clemente Iglesias Expósito, su padre, que procedía del orfanato de Plasencia. Y lo hizo con la ayuda de José Luis Sánchez Martín, natural de Saucedá y maestro en Pinofranqueado. Cuando ya los pilos y, en general, los hurdanos comenzaban a intentar apropiarse del relato de su propia intrahistoria (valga el ejemplo pionero de Romualdo Martín Santibáñez, consolidado, desde una posición tan distinta, por los relatos de Julián Rodríguez), aún faltaba (y quizá falte) mucho tiempo para que la mujer se adueñara de su propia imagen: Florentina Iglesias solo tomó la palabra para dar voz a la biografía de un hombre. Cuando las hurdanas se animen a narrar su propia historia (o la de aquellas otras dominadas entre los dominados que la precedieron), quizá solo encuentren como antecedente la breve nota de Gala Sánchez Martín, aquella alumna de la escuela de La Huerta que participó en el primer número de *Niños, Pájaros y Flores*, aquel boletín escolar freinetiano.

2.4.2.6. Después del mito (breve coda autobiográfica)

Claudio Marcos Bravo, campesino y carbonero, era el cabeza de aquella familia de Las Mestas. Cada verano, regresaba a Castilla para trabajar en la siega. Lo acompañaban sus hijos mayores. Con el dinero que ganaban (y con sus propias manos, con la

sola ayuda de un albañil) construyeron una casa nueva. A Claudio le gustaba llevar sombrero (quizá Anderson se hubiera fijado en que también vestía bufanda o pañuelo al cuello). A su derecha, su hijo Florencio en hábito de fraile. Más tarde, abandonaría aquel convento de Bilbao para casarse. Don Félix, el cura de Las Mestas, natural de La Alberca, lo había enviado allí para que estudiase. Como a tantos otros niños del pueblo: algunos llegaron a ordenarse sacerdotes y no pocas niñas fueron internadas en conventos de monjas. Y a la derecha de Florencio, su madre, Claudia Marcos Rendo. Siempre vestida de negro (quizá de luto por su madre o por alguno de los hijos que se le murieron aún pequeños). Como en un segundo plano, detrás de Félix, el benjamín, que, como era habitual por su edad, llevaba la cabeza rapada. No tardaría en marcharse a estudiar a un colegio de Zalla, también en Bilbao. Al otro lado, Piedad, peinada a la moda y con un abrigo largo que, a todas luces, alguien le había comprado fuera de la comarca. Por aquellas fechas, servía en una casa de Valladolid o en otra de Aldeanueva del Camino, en el Valle del Ambroz, a no muchos kilómetros de Las Hurdes. Y, en primer plano, con una rodilla hincada en el suelo, Jesús, que llevaba la gorra para atrás, como bromeando, y Marcelino, más serio. A los dieciocho años, este último había contraído la meningitis. Su madre caminó hasta la Peña de Francia para rogarle a la virgen que no se muriera. Marcelino sobrevivió, pero se quedó sordo. Los dos hermanos terminarían emigrando también a Bilbao, pero ya no para estudiar, sino para trabajar en la industria del metal. Dejarían atrás Las Hurdes: ya no volverían a hacer carbón o a segar a cambio de un jornal. Comenzaba la segunda mitad del siglo XX. Aquella semana santa, a la entrada o la salida de misa, alguien les tomó aquel retrato de familia junto a la antigua casa parroquial. Florencio se la llevaría de recuerdo. La cámara era suya. Solo faltaban la hija mayor, Teresa, que a los dieciséis años había ingresado en un colegio de Villava (Pamplona), y la menor, María, que a los quince se había ido a vivir con las tías de Madrid. [**Figura 86:** Retrato de la familia Marcos, Las Mestas, 195?. Archivo familiar].

Quizá sin que sus protagonistas fueran del todo conscientes de ello, aquella fotografía supuso un temprano intento de controlar su propia imagen, durante siglos definida por ojos extraños. A finales ya de la última centuria, de Las Mestas surgieron también otras dos iniciativas que podríamos vincular con la toma de aquella instantánea. En 1998, el Ayuntamiento de Caminomorisco editaba una breve biografía-antología poética

de uno de los patriarcas más famosos de la comarca, Anastasio Marcos Bravo, más conocido como el tío Picho y natural de Riomalo de Abajo, una de las alquerías del concejo. La firmaban el hurdanófilo Tomás Rendo y el hijo del patriarca, Anastasio Marcos Domínguez, heredero de la empresa apícola que lleva el sobrenombre de su padre. Una colección de poemas populares dedicados a su tierra, a la religión, los trabajos agrícolas y las mujeres. Y ya en 2011, otro de los hijos del tío Picho, Cirilo Marcos Domínguez, publicaba su propia biografía. A principios de la década de 1990, había saltado a las portadas de la prensa sensacionalista (y, poco después, a las de la seria) desde su bar de Las Mestas, donde había inventado un batido de cacao, miel, polen y jalea real con fama de afrodisíaco. Algunos de los programas de televisión más vistos de la época, como los conducidos por María Teresa Campos o José Luis Coll, le invitaron a hablar del Ciripollen en sus platos y, durante la temporada 1993/1994, su empresa patrocinó la camiseta oficial del Rayo Vallecano de Madrid, equipo de la Primera División de la Liga de Fútbol Profesional. Como conclusión, los libros del tío Picho y el tío Cirilo (como algunos empezaron a llamarlo, con el tiempo, en el pueblo) revelan la otra cara de la imagología: la de las recientes luchas por la autoimagen emprendidas por el antaño Bárbaro hurdano, que, en el fondo, solo era un campesino muy pobre percibido desde la ciudad. Intentos, en definitiva, de narrarse a uno mismo y, por el camino, constituirse en su propia contrafigura.

Aún existe otra fotografía, tomada en una fecha cercana a la de la imagen que encabeza este epígrafe pero en una estación distinta. En ella, Piedad y su hermano Jesús posan ante la puerta de una de las *casas baratas* de El Teso. Querían que su escenario fuera la parte nueva del pueblo. Piedad tenía entonces dieciocho o veinte años. Llevaba un alegre vestido y ambos sonreían. Algunos veranos más tarde, se casaría con Cirilo Marcos Domínguez (entonces aún nadie le llamaba tío Cirilo), uno de los hijos del tío Picho. Y, con el tiempo, la primera hija de ambos mandaría a estudiar a su hijo pequeño a la Universidad de Extremadura. Él es el autor de esta tesis doctoral (codirigida, además de por Iolanda Ogando, por Enrique Santos Unamuno, uno de los bisnietos del intelectual vasco cuyo viaje a Las Hurdes hemos glosado en el presente capítulo). En aquella segunda imagen, reservada esta vez solo a Jesús y Piedad, tampoco aparecía su hermana María, la madre de Julián Rodríguez. Marcelino es el tío sordo con el que empieza

Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás y en quien se basa el personaje del Sordo que protagoniza “Cavar”, una de las tres novelas cortas que conforman *La sombra y la penumbra* (2002). Julián también se inspiró en su tía Piedad para otra de sus ficciones *Antecedentes* (2010): “Pietà”. [**Figura 87:** Retrato de Piedad y Jesús Marcos Marcos, Las Mestas, 195?. Archivo familiar].

2.4.3. ESPEJO

Desde las primeras fuentes de la leyenda, la imagen de Las Batuecas y Las Hurdes se comportó, más allá de sus atributos intrínsecos, como un prisma que filtraba la luz (o la mirada del viajero, el lector o el espectador) en las direcciones más variadas. Pero, en ocasiones, también actuó como un cuerpo opaco, un gran Espejo que devolvía el reflejo de todo el que se asomaba a él. En este sentido, la pertenencia de este capítulo a uno u otro territorio de la geografía moral que venimos esbozando quizá dependa más del observador que del estado en que se encontró la propia comarca. Al principio con tintes de Paraíso, después como Purgatorio y tierra de nadie y, más tarde, como Infierno, el cronotopo del Espejo se ofrece como diacrónico colofón de esta Historia geocultural que ya acaba.

2.4.3.1. Exotismos

Las Hurdes, como decíamos (pero, antes que ellas, Las Batuecas), fueron desde el origen de la fábula objeto de las más variopintas comparaciones, más ponderativas cuanto más aludían a lejanas y exóticas latitudes. En su *Descripción de nuestro desierto de San José del Monte Batuecas*, compuesta durante una visita en una fecha imprecisa de finales del siglo XVI o principios del XVII, la mística vallisoletana Cecilia del Nacimiento cantaba, primero, al Desierto y, más tarde, al Jardín (del Edén). De “aqueste yermo, a los de Egipto espanto” pasaba a “las peñas cuyos hombros hacen / a la región del aire competencia”, los “valles profundos do las fieras pacen”, las “fuentes que brotan de la peña viva”, la “yerba menuda que el humor reciba”, las “frondosas hayas / de la águila secretas atalayas” y, en especial, “los crecidos fresnos en la vega” que “afrentan los mayores de Noruega”. Era “aquesta”, en suma, “la octava maravilla”, una “nueva Tebaida”, por su profusión de ermitas, o “Palestina”, por la santidad primigenia de su templo, remedo del monte Carmelo (Nacimiento 1999: 184-185). Las alabanzas de la carmelita descalza recorrían un eje en sentido sur-norte-sur-este (o, en este último caso, como quería la cartografía medieval, centro, donde se hallaba enclavada la Jerusalén palestina, ombligo del mundo).

No menos cosmopolitas fueron las tintas del director del Museo Etnográfico de Madrid, Pedro González Velasco. Pero, entre una y otro, habían transcurrido tres siglos

y la celebración del *locus amoenus* había dejado paso a una antropología regeneracionista que condenaba la moral de sus vecinos. “¿Es posible”, se preguntaba el médico y etnógrafo, “que haya sobre la haz de la tierra hombres desnudos, sujetos á todas las inclemencias, sin ley, sin sentimientos humanos, que imiten á las fieras?”. Lo “terrible y duro”, sin embargo, “para nosotros los Españoles” era que no había que viajar “ni á los desiertos del África, ni á Sierra Leona, ni á la India, ni á ningún país del mundo en busca de esos seres tan desgraciados, tan abandonados de la fortuna”. No se requería “formar parte de la Asociación Geográfica para civilizar pueblos que estén fuera del juego del resto del mundo inteligente, no”. Y añadía: “entre nosotros, en nuestra propia casa, tenemos también desheredados, para quien aún no ha sonado la hora de la benéfica nueva”. Aunque a aquellas alturas resultara paradójico sostener “que entre dos provincias, como las de Salamanca y Cáceres existan las Hurdes, y que sus habitantes representen al desnudo al hombre primitivo”, morador de aquel misterioso Nuevo Mundo. El también presidente de la Sociedad Española de Antropología y Etnografía solo podía encontrar casos similares, “á lo sumo, y bajo cierto sentido”, en la propia incuria hispana, extensible a “ciertos puntos de las Alpujarras” o a “los vaqueros de Asturias” (González Velasco 1880: s. p.).

Ya desde el mismo prólogo a sus crónicas sobre la comarca, Blanco-Belmonte se propuso advertir “al que leyere” que entre aquellas montañas “varios millares de familias” llevaban “una existencia más desdichada, más miserable y más falta de amparo que la de los desheredados parias que arrastran en la India una agonía sin muerte, hundidos en la pobreza, abofeteados por el hambre y escarnecidos por injustos desdenes” (1911: 3). Pero, una década más tarde, al calor de la primera visita de Alfonso XIII, también habría lugar para comparaciones más pintorescas, menos problemáticas, pues en lo alto del valle de Las Batuecas lucía “en todo su esplendor la flora alpina” (1922: 18). Sin trocar el destinatario del símil, pero sustituyendo la mirada botánica por la médica, Marañón afirmaba en un artículo de 1924 que el foco bocioso de Las Hurdes era “el más intenso de España, comparable por su intensidad, si no por su número, con los focos de los Alpes suizos” (1924: 233). Por su parte, los autores del avance de la Memoria sanitaria habían asegurado que “en ningún pueblo conocido de ninguna parte del mundo” se registraba “una cifra semejante” al 90% de mortalidad alcanzado en Las Hurdes. Un

dato que, por sí solo, habría bastado “para provocar una intervención urgente del Estado en el sentido sanitario”. Y una excepcionalidad “doblemente bochornosa para España”, pues, a juicio del equipo médico, el remedio podía “lograrse con un esfuerzo relativamente pequeño, dada la magnitud del desastre” (Goyanes et al 1922: 10). La misma página de *El Sol* en la que Goyanes volvería a destacar la acuciante mortalidad de la comarca, “la más alta de todos los países conocidos, casi próxima a la de la Rusia hambrienta” (Goyanes 1922: 2), se abría, de hecho, con una lista de socorros para los necesitados del país soviético.

En su cuaderno de viaje, Marañón, como Blanco-Belmonte, también concedió cierto espacio al Jardín y al motivo de la fertilidad: la “vega” de “Veguilla de Coria” era “frondosa”, le recordaba a la de Aranjuez (Marañón 1993a: 73-74). Y en Casares de Hurdes había reparado, no sin cierta ironía, en “muchos histéricos y neuróticos, como en la 5ª Avenida” de Nueva York (90). María Teresa León trazaría un puente similar en 1934, cuando, acompañada por su marido Rafael Alberti, visitó la ciudad y, en concreto, el Harlem “que llaman negro, pero que está lleno también de blancos desahuciados, de vida desamparada. No era mejor que la última aldea de las Hurdes adonde fuimos cuando Luis Buñuel nos llevó en su compañía mientras preparaba su film protestador y agrio” (León 1970: 121). Observaciones ambas, la de León y la de Marañón, que revelan cierta tensión entre aquel escenario rural, premoderno, y una mirada acostumbrada a la ciudad, como la de Armando Pou cuando en su film sobre *Las Hurdes. País de leyenda* incluyó un bloque titulado “El Palace-Hurdes”, donde equiparaba aquellas abruptas peñas con un hotel de lujo en el que los periodistas, sin embargo, estaban obligados a dormir “al raso” y, solo tras “recojer [sic] la impedimenta”, llegaba la hora de su “toilette” junto al río (Pou 2006). En definitiva, valgan estas palabras de Fabián Vidal en *La Voz* como resumen de la mirada exótica con que tantos reporteros cubrieron el viaje real: “cuando se sale de Pino Franqueado y se sube a Las Jurdes Altas, se entra en una especie de Tibet hispano” (1922: 1).

Un par de meses antes de que Buñuel y su equipo se instalaran en el convento de Las Batuecas, la revista *Nuestro Cinema* lamentaba el exceso de exotismo de los documentales de la época, pues, con el pretexto de la divulgación científica, sus autores se habían acostumbrado a trucar o incluso falsear la realidad de países tan lejanos. En opi-

nión del crítico de cine Alfredo Cabello, podía recurrirse a los trucos propios del género bien para que la escena resultara más clara (incluso más familiar) y, por tanto, más verdadera, bien para hacerla más comercial. “Hay que aplaudir lo primero”, afirmaba, “lo segundo es inadmisibles”. Y propugnaba un regreso “a nuestra casa, que aquí hay también cosas que ver y muy interesantes. Basta ya de trucos y de fieras y de salvajes”. Volvamos, decía, “a lo inmediato, a lo palpable, a lo que rozamos todos los días. Y vuelta al documento auténtico, que para lo otro ahí está *Tarzán de los monos*, que es de mucha más risa”. Los temas “saldrían solos, bullen por todas partes. En todas las esquinas, en todos los valles, montañas, costas y mesetas”. He aquí un catálogo, “por si alguien duda. El trabajo en las minas. Las prostitutas viejas. El jornalero agrícola. El parado urbano. La sífilis. La fabricación de armamentos. La guerra...”. Y “para mitigar esa sed de exotismo basta con las explotaciones de caucho, del chicle, con el trabajo todo de las colonias” (Cabello 1933: 86-87). En efecto, *Tierra sin pan* no hizo más que recoger el guante que lanzaba Cabello y ubicar varios de aquellos motivos en los valles y las montañas de Las Hurdes, tan cerca y, al mismo tiempo, tan lejos.

Para el director de *Los olvidados*, había, sin duda, “muchos pueblos en el mundo” que sobrevivían “en condiciones precarias y miserables”: “poblados del Atlas Marroquí, aldeas chinas, conglomerados hindús, etc”. Pero, en general, si las “condiciones de existencia” se tornaban “imposibles”, sus habitantes emigraban “en masa para hallar su sustento en un medio menos hostil”. Nada de aquello sucedía en Las Hurdes. Si alguno de aquellos campesinos dejaba atrás su tierra era solo “para volver enseguida”. Morían sin haber salido jamás y, cuando lo hacían, morían por retornar. El equipo de rodaje de *Tierra sin pan* se encontró con “hurdanos que hablaban francés. Habían trabajado en Francia como jornaleros y, apenas pudieron ahorrar dinero, se apresuraron a regresar”. También conocieron alguno que había estado en América. Pero la comarca no solo no se despoblaba, sino que su población aumentaba cada año, hallándose entonces superpoblada. “Un hecho tan anómalo” que solo cabía explicarse con la paradoja hurdana. “Así, lo que caracteriza a Las Hurdes como ejemplo único de sociedad humana no es la miseria, sino la permanencia de esta miseria. No es el dolor, sino la perpetuidad de ese dolor” (Buñuel 1999: 169-170).

Desde el mismo germen de la fábula de Las Batuecas, pero quizá, en especial,

desde la consolidación de la imagen decimonónica de Las Hurdes, la noción de su excepcionalidad, de la unicidad de su caso, fue ganando adeptos frente a los cultivadores de la sinécdoque. En la “Advertencia” al lector del avance de la memoria sanitaria, Marañón, además de asimilar al sociólogo y el arbitrista en la tradición de Blanco-Belmonte y Unamuno, hacía dialogar una compleja combinación de ambas visiones, pues se podía “afirmar, sin temor de que nadie que no sea un arbitrario sociólogo de despacho nos contradiga”, que el hambre y la enfermedad de aquel territorio superaba “con mucho a las regiones más míseras de España y de todas las naciones civilizadas del mundo”. Y concluía: “en ninguna parte hay Hurdes como las Hurdes españolas, ni tan tremendas ni tan fáciles de evitar, y por esto precisamente tan bochornosas para la nación que las sustenta” (Marañón 1922b: 7). Si bien desembocaban en un diagnóstico sinécdoquico, las palabras del endocrino negaban la posibilidad del Espejo hurdano: no había otras como Las Hurdes. Tuvo que ser su nieto quien, setenta años después, volviera a compararlas con “aquel secular Macondo nuestro, agrietado y seco” (Marañón y Bertrán de Lis 1993: 205). Quizá, a diferencia de su abuelo, solo había recorrido unas y otro en las páginas de la literatura.

A pesar de los problemas de *Tierra sin pan* con la censura de varios países y de su muy deficiente distribución, desde el segundo tercio del siglo XX y hasta, al menos, un momento inconcreto que podemos situar, para orientarnos, en la visita de los reyes de 1998, la imagen de Las Hurdes en el exterior, pero también, en cierto sentido, en su interior, se corresponde con la recepción de *Las Hurdes* de Buñuel. Hablar de las unas supone, inevitablemente, referirse también a las otras. Mercè Ibarz afirma que la película se nos muestra hoy “como un espejo cambiante donde las evoluciones sociales y culturales se han ido mirando”, un lugar desde donde preguntarse, unidos quizá autor y público, cómo resolver los problemas que aún plantean sus imágenes¹²⁹. Pero “la cantidad de respuestas sustantivas que cada década ha dado a la pregunta de qué relación mantiene el film —el cine— con lo real confirma su carácter de espejo que refleja las expectativas cambiantes de los espectadores” (Ibarz 2003: 163). Es decir, el documental no nos

129 El 15 de julio de 1997, Ibarz leía en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona su tesis doctoral, titulada *Las Hurdes/Tierra sin pan i el seu temps* y dirigida por Antonio Marí. Traducida al castellano y publicada en 1999, es, todavía hoy, el estudio más completo que se ha realizado sobre el documental y su contexto. La sección de la que están sacadas las reflexiones arriba consignadas lleva por nombre, muy significativamente, “Espejos cambiantes de la recepción”.

devuelve una imagen única. Un fenómeno dinámico y poliédrico, el de su función de prisma contra el que se han refractado y descompuesto en forma de haz las más variadas corrientes artísticas y de pensamiento de la Historia, que también puede hacerse extensible a las propias Hurdes (esta vez, sin cursivas) desde los tiempos de *Las Batuecas del duque de Alba* y la *Verdadera relación*.

2.4.3.2. *La recepción de Las Hurdes*. Tierra sin pan

Puede resultar paradójico, pero la recepción de *Las Hurdes. Tierra sin pan*, “film-faro”, “leído pero jamás visto” (Gubern 2003: 9), se anticipó incluso a su propio estreno. En el primer número, correspondiente a junio y julio de 1933, de la revista *Octubre: Escritores y artistas revolucionarios*, impresa en Madrid entre aquel año y 1934, aparecieron dos fotogramas de un cortometraje, el de Buñuel, que no se estrenaría hasta cuatro o cinco meses después. Dirigida por los comunistas Rafael Alberti y María Teresa León, la publicación incluía desde reportajes sobre la vida diaria y las manifestaciones políticas en la Unión Soviética o Madrid hasta reseñas artísticas y literarias dirigidas a un público obrero para el que se habían diseñado especialmente los numerosos fotomontajes de inspiración constructivista que acompañaban la revista. Tanto los dos fotogramas de *Las Hurdes* como el resto de ilustraciones se presentaban sacados de contexto, como “ready-made political indictments” (Mendeslon 1996: 231) sin ninguna referencia a su procedencia (en el primer caso, la película de Buñuel). La portada de aquel primer número estaba ocupada por el primer plano de la madre que llora a su hijo muerto en la escena del sepelio. A la izquierda de la imagen puede leerse: “Así son las mujeres de los campesinos de España que luchan y sufren por la posesión de la tierra”. La película se convertía así, aun antes de su estreno, en sinécdoque de la España rural y del problema de la distribución agraria que había heredado la República. Otro primer plano, esta vez el de dos alumnos de la escuela de La Aceitunilla, ilustraba el final del “Calendario revolucionario” que precedía al primer artículo, en realidad, la traducción de una carta en la que Engels da algunas claves sobre la literatura socialista. El paratexto que glosaba la imagen indicaba: “Los niños de Extremadura van descalzos. ¿Quién les robó los zapatos? Les hiere el calor y el frío. ¿Quién les quitó los vestidos?” (AA. VV. 1933: 1). Casi una estrofa que hace descender la altura geográfica de la sinécdoque anterior

hasta convertirla en la de la pobreza infantil en la región extremeña de la época, pero que, aun así, mantiene la potencia subversiva de la lámina: “Functioning as punctuated statements, released from the context of their production and the politics of individual authorship, the photographs, like the anonymous texts, are meant to incite the reader to action” (Mendelson 1996: 231). De modo que la primera percepción de *Las Hurdes* estuvo mediada por su velada aparición, incluso antes de que crítica y público hubieran podido verla, en una publicación tan politizada como *Octubre*. Tal convergencia solo fue posible, sin duda, como consecuencia de la amistad y la afinidad ideológica que unían a Buñuel y el propio Alberti, que más tarde recordaría su colaboración así: “Yo fui con Luis, Pierre Unik, y Eli Lotar en un viaje que hicieron a Las Hurdes, cuando Luis estaba planeando la película no en el momento de la filmación. Me acuerdo que fui con Gustavo Durán” (citado en Aub 1985: 289).

Como veremos con más detalle en 2.4.3.4. “Espejo de la República”, Buñuel presentó su cortometraje en el Palacio de la Prensa de Madrid en diciembre de 1933, pero el gobierno de derechas, que con su triunfo en las elecciones generales de noviembre acababa de inaugurar el llamado Bienio Negro, no tardó en prohibirla. Habría que esperar a abril de 1936 para que el Frente Popular, que se había alzado con el poder en febrero de ese mismo año volviera a autorizar la exhibición de la película. Mientras tanto, algunas de sus imágenes seguían funcionando como fragmentos metonímicos de campos semánticos mayores. La serie de fotomontajes de Josep Renau, *Testigos negros de nuestros tiempos*, integraba fotogramas de *Tierra sin pan* con material documental de diversos tipos y procedencia. Este artefacto artístico pudo verse en los números 7 y 8, dados a las prensas entre octubre y noviembre de 1935, de la revista *Nueva Cultura*, dirigida desde Valencia por el propio Renau desde aquel año hasta 1937¹³⁰. En la misma línea que los numerosos artículos de *Octubre* clasificados como “documentos”, pero también en la de los *Documents* bataillianos, los *Testigos* trabajaban las imágenes como si fueran hechos, de nuevo sin ninguna mención a su origen. Así, como consecuencia de su contacto con la película de Buñuel, Renau afirmaría que Las Hurdes eran el resultado de la “gloriosa tradición de la cultura católica en España” (citado en Mendelson 1996: 231), aludiendo a la dimisión de aquellas tierras de un Estado cuyas funciones habían

130 La publicación estaba asociada a la comunista Unión de Escritores y Artistas Revolucionarios, muy vinculada también al tándem Alberti/León.

sido suplantadas por la caridad eclesiástica.

A pesar de la clandestinidad a la que se había visto sometido, en febrero de 1935 aparecían una reseña y una entrevista, convencidas ambas de la utilidad pedagógica y revolucionaria del documental de Buñuel, que devendrían fundamentales para su percepción inmediatamente posterior. En la segunda, el de Calanda aclaraba con rotundidad que solo quiso “mostrar objetivamente un aspecto general de la vida humana en un país miserable”, aunque era muy consciente de que “todo arte, aun el más abstracto, entraña siempre una ideología, contiene un sistema completo de ideas morales. Fatalmente estará situado en uno u otro polo de la moralidad”. Y ante la pregunta del entrevistador, José Castellón Díaz, de si *Tierra sin pan* implicaba una rectificación o una evolución de su trayectoria artística, cuestión insertada en un debate más amplio sobre realismo vs. surrealismo que perfilaremos en 2.4.3.5. “¿Espejo de Las Hurdes?”, Buñuel concluía que “dicho film” no significaba “sino la continuación de mi carrera” (citado en Castellón Díaz 1935: 8). En la página siguiente, el por entonces ya consagrado César M. Arconada abría su reseña con la localización de la comarca de Las Hurdes, como si se tratara de una crónica de viajes o estuviera proporcionando al lector las coordenadas de un mapa. Pero el itinerario seguido por Buñuel no era, explicaba, el de una ruta turística. Al contrario, la película no se puede “recomendar como turismo”, ni siquiera como el más exótico. Porque si, ya desde hacía algunos años, existían esos tipos de documental que promocionan “aquellas cosas bellas y pintorescas que quisiéramos ver”, también “puede haber otras cámaras, menos vulgares, que nos muestren aquello que jamás iríamos a ver por mil causas: porque es feo, porque es triste, porque es vulgar, porque es amargamente pobre”. A ojos de Arconada se trataba, en suma, de un “reportaje artísticoturístico”, sí, pero nada “agradable”. Su artífice, decía, había sabido contenerse para no volcar en este todo el “terrorismo” estético de sus cortos anteriores. En *Las Hurdes* el terror emana del propio escenario (M. Arconada 1935: 9).

Esta lectura de la película como documental realista e incluso objetivo, sin estilo de autor, se impuso, como veremos en 2.4.3.4. “Espejo de la República”, durante sus primeros años de vida. Pero aun cuando las motivaciones políticas que lo engendraron empezaran a diluirse y el cortometraje empezara a ser consumido más bien como una obra surrealista, algo permanecería de esta visión del cine como mero intermediario

neutral entre la “realidad” y el espectador: desde entonces, tildar la película de surrealista, y a esto nos referíamos también al solapar el estudio de la recepción de *Las Hurdes* con el de la imagen de Las Hurdes, conllevará, inevitablemente, llamárselo también a la propia comarca. Arconada, sin embargo, realizó el trayecto inverso, pues creía que Buñuel había sabido vulgarizarse y “descender del intelectualismo complicado de sus films anteriores”. Al mismo tiempo, el autor de la reseña imaginaba el surrealismo como el subsuelo desde el que, no obstante, era posible emerger: quizá por eso el de Calanda había elegido otro Infierno, el de Las Hurdes, para hacerlo. El texto terminaba con una profecía fallida: “Buñuel es la cabeza y guía de un movimiento cinematográfico español, inexistente aún como obra, pero latente ya como intención, que se está preparando para cuando llegue su hora. ¡Vaya usted a saber, destinos y oscuras sombras de porvenir, cuándo sonará esa campana!” (M. Arconada 1935: 9).

Pero tendría que ser el mismo Buñuel el que volviera a tañer la campana, silenciada por las sombras que la reacción de 1936 extendería por España durante, al menos, toda la posguerra. Producida y rodada ya en el exilio mexicano, *Los olvidados* (1950) pone en escena una *Tierra sin pan* urbana, estableciendo una continuidad sin fisuras entre la miseria de Las Hurdes y la de los suburbios de México capital que, con esa síntesis de realismo y surrealismo que Buñuel ya ensayó en la primera, elide toda su producción comercial anterior (Sánchez Vidal 1999: 69). En España, habría que esperar aún a 1958 para atisbar la continuación de esa escuela nacional del documental: con *Cuenca*, que cuenta con la voz en off de Francisco Rabal, Carlos Saura se convertía en el primero en recoger el guante lanzado por Buñuel. En una entrevista realizada con motivo del estreno de su corto, el joven cineasta se mostraba claro: “En el año 1932, cuando Luis Buñuel realizó *Tierra sin pan*, pudo nacer una genuina escuela del documental, entroncada en las raíces más profundas del temperamento hispánico. Solo se debía seguir el camino que Luis Buñuel nos dejó, pero nadie lo hizo” (Pérez Lozano 1958: 15). Aunque el propio Saura reconocía (2000) que “en la antigua escuela de cine se podía ver *Tierra sin Pan*”, que “tan honda huella” dejó en él, muy pocos supieron apreciarla. Uno de ellos fue Luis García Berlanga (2000), que, con motivo del centenario del nacimiento de Buñuel, recordaría que solo tras ver la película se percató de “la verdadera categoría del maestro”. Finalmente, la onda expansiva de esta minoritaria corriente documentalista

también alcanzó a la narrativa: por las mismas fechas en que se estrenaba *Cuenca*, Antonio Ferres y Armando López Salinas comparecían en la comarca y en 1960 Seix Barral publicaba *Caminando por Las Hurdes*, ilustrada por las fotografías de Oriol Maspons, pero también por algunos de los fotogramas grabados por la cámara de Lotar. Durante buena parte del siglo XX, el resto del documental español se limitaría a filmar o imitar el mesianismo de la Sección Femenina de la Falange y la exaltación folclórico-turística del No-Do (Sánchez Vidal 1999: 71-72).

La entrevista de Castellón Díaz y la reseña de Arconada habían aparecido, a doble página, en el mensual *Nuestro Cinema*, editado entre 1932 y 1935 desde París. Una rareza en el panorama editorial español por su especialización, en su mayor parte constituida “d’articles théoriques, de mise en perspective historique du cinéma, de réflexion sur le cinéma en tant qu’art” (Touboul 2006: 186). El hecho de que *Las Hurdes*, aun antes de su sonorización y traducción al francés, fuera bien recibida en París –capital de las vanguardias y meridiano de Greenwich de la República de las Letras de Pascale Casanova (2001)– es indicativo de su inevitable ligazón con el ambiente surrealista europeo, pero también de su expulsión a los márgenes del sistema cultural español. Tras su prohibición en la península, se sabe que hubo un pase en la Zaragoza de junio de 1934 del que se hizo eco el *Heraldo de Aragón*. Antes, en marzo de ese mismo año, el *ABC* madrileño había publicado un artículo a tres columnas en el que Francisco Marroquí, al tiempo que esbozaba aquella pesadilla filmada, de acuerdo con sus propias palabras, con amor y simpatía, ponía de relieve la afinidad entre el tema de Las Hurdes y el estilo del director (Herrera Navarro 1997: 261). En 1935, F. de Milicua oponía en las páginas de *El Sol* la independencia de los obreros que habían realizado *Tierra sin pan* a la limosna de las lágrimas vertidas por la monarquía a lo largo de sus dos viajes a la comarca. La reseña estaba escoltada por dos figuras: la fotografía de un *pilu* y la de un cretino (Herrera Navarro 1997: 264-265). Rescatada o, al menos, autorizada por el nuevo Gobierno del Frente Popular, la película volvería a exhibirse en el Cinestudio Imagen del Palacio de la Prensa de Madrid a finales de abril de 1936. El 27 de ese mismo mes, el *Heraldo de Madrid* se servía del cortometraje (mostraba, se aseguraba, un trozo de la España de la época) para denunciar el abandono de Las Hurdes. Poco después, Antonio Guzmán Merino reivindicaba desde *Cinegramas* la autenticidad del film (famoso ya, pese a lo

clandestino de sus escasos pases, por las discusiones que había estimulado) frente a la teatralidad del cine de la época (Herrera Navarro 1997: 267). Por último, el 28 de mayo el semanal barcelonés *Mirador* acogía la perplejidad de Manuel Villegas-López (1936: 4), que con enorme tino se preguntaba: “oficialment, Tierra sin pan és 'una pel·lícula vergonyosa'. Vergonyós què, la pel·lícula o las Hurdes?” Un agudo interrogante que al mismo tiempo planteaba, y sigue planteando, toda una serie de cuestiones relacionadas con la teoría y la percepción cinematográficas, pero también con la censura y el ejercicio del poder.

Ciertas publicaciones culturales de la época, como *Octubre*, *Nueva Cultura* y *Nuestro Cinema*, todas ellas afines al Partido Comunista, prescribían una vanguardia que, como respuesta a la deshumanización del arte, hubiera asimilado las enseñanzas de la tradición realista: de ahí la cálida bienvenida que *Las Hurdes* encontró entre sus páginas. Un programa que se correspondía con los objetivos de la narrativa de Ramón J. Sender, Benavides, Díaz Fernández, el propio Arconada o, de nuevo, el cartelista y fotógrafo Josep Renau. Su ideario veía reminiscencias de *La mujer barbuda* de Ribera en la mujer con bocio de Martilandrán, de los bufones de Velázquez en los cretinos hurdanos, de las postrimerías de Valdés Leal en el burro devorado por las abejas (Herrera Navarro 2000: 105). Tras la guerra civil, sin embargo, en la que, como diría Víctor Casaus (1973: 140), “el pueblo defendía su derecho a evitar que toda España fuera Las Hurdes”, la derrota del régimen democrático legal yuguló toda posibilidad de conexión entre tradición y vanguardia en España. Intervenidos por la censura, los circuitos de distribución de cine no fueron ajenos a la regresión que experimentó el resto del país y *Tierra sin pan* volvió a verse relegada al ostracismo y la clandestinidad.

Román Gubern recuerda que, a principios de 1956, siendo director del Cineclub Universitario de Barcelona, compró una copia de 16 mm procedente de París para a continuación enviarla al de Salamanca, donde se reestrenaría. “Esta copia circuló luego durante muchos años, hecha trizas, por los cineclubs españoles”, pero su exhibición en “los ambientes universitarios fue la primera presentación reivindicativa” de la obra de Buñuel entre los jóvenes que asistirían al Desarrollismo, dando alas a su “voluntad de reconocimiento, complicidad antifranquista y desagravio político y artístico”. El cortometraje se convirtió por entonces en un “monumento emblemático del cine español re-

sistente” (Gubern 2003: 9), pero la mayoría de los españoles no podría verlo hasta casi cincuenta años después de su estreno, en 1981, cuando TVE emitió una versión doblada al castellano. En 1996, finalmente, la Filmoteca Española realizaría una nueva interpretación del film con la voz de Paco Rabal como principal incorporación. Hasta entonces, solo habían podido tener contacto con aquella *Tierra sin pan* los especialistas: *Nuestro Cine*, por ejemplo, había publicado el guión en 1964. De entre los hurdanos, apenas algunos notables y funcionarios pudieron verla, informa Catani (1985: 41), una o dos veces durante todo el franquismo, por lo que supone que el resto solo la conocía de oídas (como, por otra parte, casi todos los españoles) a través de los turistas que se acercaban a la región en busca de Las Hurdes en blanco y negro de Buñuel o de los emigrantes que habían vuelto después de verla en algún pase especial.

“Con las Hurdes pasa como con *El capital*, que todo el mundo habla de ellas pero nadie las conoce”. Así, con esta cita extraída de *El disputado voto del señor Cayo*, comienza el cuarto capítulo de *La España vacía* de Sergio del Molino (2016: 101), titulado “Tribus no contactadas” y dedicado a las diversas estribaciones de la leyenda hurdana. Ninguno de los personajes de la novela de Miguel Delibes (1978) había estado en la comarca. La hipótesis del periodista madrileño es que, a pesar de la incontestable influencia que ejercieron en su tiempo, “nadie vio la película de Buñuel, como nadie leyó en España el libro de Legendre, pero ambos, película y libro, se convirtieron en soportes de un mito”. Del mismo modo que “la mayoría de los católicos no ha leído los evangelios” pero “conoce su contenido” (mediante la catequesis, las clases de religión o la misa de los domingos), “se formó en España una imagen nítida de Las Hurdes como una tierra monstruosa” (Molino 2016: 117).

Para entonces, *Tierra sin pan* se había consolidado como el Espejo en que otros países buscaban la imagen de toda España. Así lo entendía, por ejemplo, el poeta y cineasta cubano Víctor Casaus, para quien el documental, uno de los “más poderosos de la historia del cine”, era una proyección casi objetiva del contexto nacional. El tercer cortometraje de Buñuel encerraba “las claves de sus filmes anteriores”, pues “¿el burro putrefacto que aparece en *El perro andaluz*, no es, en cierta medida, el mismo que muere devorado por las abejas en *Tierra sin pan*? ¿La vaca que sale de una casa en un plano de *Tierra sin pan* no es la misma que hemos visto antes en *La edad de oro*?”. El propio

realizador se había expresado en la misma dirección en su entrevista para *Nuestro Cine-
ma*, cuando afirmó que *Las Hurdes* era la continuación, y no una rectificación, de su ca-
rreira. Pero si, como comprobaremos en el capítulo 2.4.3.5. “¿Espejo de Las Hurdes?”,
puede afirmarse que aquella cierra su trilogía surrealista, de ella también “salen, de al-
guna manera, todas sus películas posteriores” (Casaus 1973: 138 y 141). *Tierra sin pan*
fue la primera película de Buñuel en solitario y la primera que rodó en la península. De
hecho, Ibarz (2000: 19) cree que inaugura otra posible trilogía sobre la imagen de Espa-
ña junto con las otros dos, las únicas, que filmó en el país: *Viridiana* (1961) y *Tristana*
(1970). Pero el relato de los obstáculos que ambas también debieron sortear para poder
ver la luz pertenece ya a otra historia.

2.4.3.3. *Espejo de España*

Los batuecos de Lope fueron los primeros en creer que eran únicos. A la pregun-
ta de Brianda: “Luego no aueis visto gente?”, el patriarca Triso respondía: “No mas des-
ta que aqui està, / que dessa sierra la frente / con la nieue en el Sol dà. / Ni nosotros, ni
home alguno, / ya padre, ya aguelo sea, / ha visto mundo ninguno” (Vega Carpio 1638:
32r). Pero, tras el descubrimiento del túmulo godo, aquellos salvajes se revelaron des-
cendientes de la cepa más pura de la raza española. Y, al final ya del tercer acto, incluso
el mismísimo duque de Alba, poco antes de bautizarlos a todos en el santuario de la
Peña de Francia, estimaba “mas el ser vuestro señor / que la gran tierra heredada / de los
claros ascendientes / que dan principio a mi casa” (47r). Con todo, las investigaciones
protohistóricas de Alonso Sánchez le llevaron a vincular el origen de los batuecos con el
tópico de la incuria hispana. De este modo, y a partir de entonces, se entablaría un inten-
so debate sobre si la extrema pobreza de la comarca y la actitud de sus habitantes repre-
sentaban lo mejor o lo peor del Reino.

“Desde el siglo XVI”, escribiría un italiano, “Las Hurdes son un espejo de Espa-
ña porque es allí donde, desde las obras de Alonso Sánchez y Lope de Vega, la hispani-
dad se niega y se afirma en una búsqueda incesante de sí”. Quien así se expresaba era
Maurizio Catani, antropólogo con más de dos décadas de trabajo de campo en Las Hur-
des a su espalda. “Las características de una sociedad que ha sido paupérrima aparecen
como distintos niveles de un único sistema de valores hispanos. Hay una lógica jerárqui-

ca que actúa en la historia y en el presente” de la comunidad hurdana, observaba en 1989, mientras aún duraban los efectos del Plan Hurdes de Desarrollo Integral mediante el que Las Hurdes terminarían de integrarse en el resto del Estado. Y esa lógica no era otra que el “todo nacional” que “engloba, ordena y subordina a la totalidad local”. Pero “en sus límites especiales y dentro de su configuración local de un *mismo sistema nacional de valores*, la sociedad hurdana invierte esta relación de supremacía y se vuelve a su vez superior y englobante. En el interior de su sociedad”, concluía Catani en la contracubierta de *La invención de Las Hurdes* (un trabajo cuyo título podría valer también para nuestra tesis), “y desde los primeros deslindes del siglo XII, el ser hurdano subordina lo que le llega del exterior a la conservación y enaltecimiento de su *propio* sistema de relaciones”. Es decir, “el *nosotros* de la familia, del bando y de la alquería de la que, cuando hay valor, virtud y gracia, no hace falta salir y, si se sale, es para volver” (Catani 1989a: 34). De nuevo, y estamos ya a finales del siglo XX, se renovaba la tensión entre una autoimagen que se quería única, tan antigua como la comedia de Lope y el tópico del aislamiento, y una mirada extraña que pretendía hacerla funcionar como sinécdoque.

Ya el presbítero González de Manuel dijo haber escrito su *Verdadera relación* para refutar el falso descubrimiento de Las Batuecas, demostrar la antigua cristiandad de los hurdanos y limpiar aquel “borron en el medio de lo mas acrisolado de nuestras Castillas” (1693: 1r). Pues, de hecho, además de una exuberancia vegetal propia del Paraíso, en los montes aledaños se criaba “abundancia, de perdizes, conejos, corzos y xabalies de lo mejor de nuestra España” (4r). Al bachiller le sorprendía que Alonso Sánchez (contra quien iba dirigido, en buena medida, su *Manifiesto apologético*) no se hubiera ocupado, en vez del batueco, del valle de los Patones en La Alcarria, donde moraban “diez, ò doze familias, que se gobernava con solo la autoridad Economica de un Anciano, à quien sencillamente llamavan Rey, que los mantenía en mucha paz”. Vivían en “Antigua Simplicidad”, como en una Edad de Oro regresada, y tan aislados que, como sucedía en el norte de Las Hurdes, durante el invierno, debido a la crecida de los arroyos y la fragosidad de los caminos, sus habitantes apenas podían acudir a oír misa a la villa más cercana (11).

Pero el Espejo de Las Batuecas no servía solo para evocar el reflejo de otros lugares. Al contrario, merced a su potencia simbólica, llegó a prestar su nombre a la oro-

grafía de tierras lejanas. Una de las zonas más montuosas en las inmediaciones del Real Sitio del Pardo, por ejemplo, fue rebautizada en tiempos de Carlos III como Las Batuecas, tal y como sostiene Fernando R. de la Flor, en claro homenaje a las resonancias míticas del valle. Aquel “conjunto rural” estaba compuesto por “caballerizas, molinos, gallineros, oratorios (y ello es fundamental), además de cuartos reales”. Todos ellos dispuestos alrededor de la llamada Casa de las Batuecas. “Con esta operación que lleva al interior mismo del dispositivo patrimonial monárquico la referencia” al fabuloso valle, se abría “un episodio sobre la importancia que la nobleza y la monarquía conceden a ese tema del espacio no integrado todavía en la red de los poderes estatales” (R. de la Flor 1999a: 120-121). Es más, cabe entenderlo como el proyecto de un Estado que empezaba a querer ser moderno para anexionarse simbólicamente un territorio que, a pesar del colofón de la comedia de Lope, aún escapaba a su control. Una tentativa de la que, además de la toponimia, también participó la cartografía: el mapa también es poder, que diría J. B. Harley (2001: 35). R. de la Flor añade que “debemos ver en esta operación de asimilación un intento de trasplantar los ideales de la 'rusticidad' al corazón mismo de las propiedades reales que en ese momento estaban siendo remodeladas y dotadas de nuevos alcances”. O, lo que es lo mismo, cómo la aldea estaba siendo llevada a la Corte. Trasterrado a la periferia del mapa del Real Sitio, el “falso” valle fue capaz, sin embargo, de emitir poderosas referencias investidas con los símbolos del “primitivismo” y la “naturaleza salvaje” (*the wilderness*) en aras de una austera religiosidad (R. de la Flor 1999a: 121).

Por aquella época, había tenido lugar ya uno de los más firmes conatos de racionalizar la Administración estatal por parte de la poderosa y centralista burocracia borbónica. A tal efecto, el marqués de la Ensenada había emprendido los preparativos para completar un catastro general a partir del que reformar el sistema de tributación a la Corona de Castilla. Su intención pasaba por sustituir el complejo entramado de rentas provinciales por una única contribución más fácil de gestionar. Para ello, elaboró un interrogatorio de cuarenta preguntas sobre aspectos como las características y la población del lugar, sus recursos agrícolas y ganaderos, su actividad artesanal y mercantil, su estructura profesional o las rentas con que contribuía a la Real Hacienda. El intendente se encargaría de formularlas y las respuestas correrían a cargo de una selección de miem-

bros del concejo en cuestión: notables y labradores designados por el ayuntamiento o el propio juez. En el *Catastro* de Ensenada participaron los tres municipios hurdanos: Camino Morisco, Nuñomoral y Lo Franqueado. El juez José Eusebio Amores interrogó a los habitantes de Pino en julio de 1753 y, dos meses después, visitó La Alberca, adonde acudieron los representantes de los otros dos concejos. Los datos consignados en los *Libros de respuestas generales* confirmaron que la dependencia agrícola de Las Hurdes era casi absoluta: un 97% de la población se dedicaba a labrar, para sí o a cambio de un jornal, frente al 26% de la boyante Alberca, donde más de la mitad de sus moradores se ocupaba en las labores derivadas de su incipiente industria textil (Granjel 2003: 19-21). De este modo, los resultados del *Catastro* preconizaban una imagen de Las Hurdes como hipérbole de las duras condiciones (y la pobreza) de la Castilla rural.

En tiempos ya de Romanticismo, Pascual Madoz, otro ilustrado, volvería a comparar a los hurdanos con los albercanos. Pues “nada importaría que el país fuera áspero y casi salvaje: nada que sus tierras solo produjesen helechos y malezas; nada en fin que sus pobl. fuesen pequeñas y dispersas”, si, en cambio, “los moradores de esta comarca, imitando á sus vec. de las sierras de Francia y Gata, no menos ásperas ni mas transitables, fuesen emprendedores ó laboriosos, concedores siquiera de sus necesidades”. Pero su degeneración e indolencia era tanta y tan singular (la visión de Madoz supuso la modernización del motivo de Las Hurdes como caso único precisamente porque retornaba a Lope y Alonso Sánchez) que aquel pueblo no podía pertenecer a la nación española: parecía “imposible que en el centro de 2 prov., ricas ambas, de un carácter honrado y de una imaginación fecunda, exista una comarca tan entregada á sí misma, tan desconocida, que cuando se oyen sus circunstancias, parece que se trata de los aduares del Africa” (Madoz 1847: 362-363). El *tourista* Charles (barón de) Davillier tenía entendido que “les habitants des Batuecas et ceux des Hurdes sont assurément les plus misérables et les plus ignorants de la Péninsule; un écrivain du pays a dit qu'ils étaient la honte de la civilisation espagnole” (1874: 647). Es muy probable que se refiriera al propio Madoz cuando, al final ya de su descripción, apelaba a la acción (o la conmiseración) gubernamental, pero también al “espíritu de asociación” y al “interés particular”, es decir, a la iniciativa privada, para que conspiraran con el fin de hacer desaparecer de “nuestro suelo” aquel “borrón de la civilización española” (Madoz 1847: 363).

En cambio, la “pobre gente” que se encontró Unamuno en 1913 “hablaba de su vida mansa, humilde, resignadamente”. Y al escritor le asaltó “la duda de si las quejas eran quejas rituales, eco de lo que han oído a los que se constituyen en sus abogados, o una forma más de nuestra característica quejumbrosidad española, de esta detestable manía de pordioseros; de estar siempre lamentándonos de nuestra suerte y la de nuestra patria”. El hurdano de Unamuno era, como no podía suceder de otra forma en su pensamiento, un ser paradójico: ya no un Bárbaro, sino un heroico pero lastimero campesino. “Porque es el caso que ellos apenas emigran, y si salen, vuelven pronto a encerrarse allí” (1913b: 1). Cuando entró con sus compañeros en Horcajo, lo primero que “hirió” su vista fueron, como ya le ocurrió en Las Erías, “las macetas de flores en ciertos salientes de las casucas. Bien se conocía que estábamos en Extremadura, donde se rinde a las flores mucho mayor culto que en Castilla” (1913c: 1). Más tarde, “un alto en el Ladri-llar, a tomar huelgo y agua”, y “reunión de comadres y las lamentaciones de rigor. Hasta que un recio mocetón, curtido de sol, que llevaba un niño en brazos exclamó que estaba ya harto de oír tanto repetir que era aquella la peor tierra”. Ni mucho menos: “él había corrido mundo, habiendo estado en el Canal -el de Panamá-, en el Brasil, en la Martini-ca, en Jamaica...” y “había visto muchas tierras peores que la que ellos habitaban”. A lo que el filósofo le respondió con una pregunta, “¿pero esas tierras están habitadas?”, que el bracero solo pudo contestar con un “no, señor, porque no las cultivan”. “Esa es la diferencia”, zanjó Unamuno, “que allí no se empeñan en habitar y cultivar lo que no lo merece”. A la entrada del Cabezo, alguien ofreció comprar un loro a los excursionistas y “un pobre hombre” se acercó al escritor vasco para que “le tradujese una carta en inglés, que había recibido de la Compañía del Canal de Panamá, en que trabajó” (1913d: 1). Además de reflejos del resto de España y Extremadura, en aquellas Hurdes de principios de siglo ya se filtraban ecos de buena parte del mundo (o, al menos, de América).

“Pues que las Hurdes están de moda, volvamos a hablar de las Hurdes”, escribiría de nuevo Unamuno en la portada de *El Liberal* del 22 de junio de 1922, el mismo día que Alfonso XIII llegaba a la zona. Tras aquel viaje en el verano de 1913, el rector de la Universidad de Salamanca había regresado varias veces a Las Batuecas, donde había tenido ocasión de seguir tratando con los campesinos de Las Hurdes. “Quien una vez vió aquello, sobre todo el barranco central, el que va del Gasco a Nuñomoral, pasando por

Fragosa, nunca más podrá desdolerse de ello”. Pero “¡qué tarde aquella en que después de habernos bañado en el clarísimo río” (entre los peñascos de la Tierra sin tierra, que es “lo que allí falta”) al pie de Fragosa “nos rodearon los misérrimos fragosanos al husmo de escurrajadas de nuestra merienda, pero también para preguntarnos por el mundo! Y eso que hay quienes salen a él” (¿podría compararse la merienda de aquella tarde con los escrúpulos de Buñuel y su equipo, que hacían una sola comida al día cuando llegaban a la hospedería de Las Batuecas, ya casi de noche?). “Alguien ha sostenido que el llamado problema de Las Hurdes no tiene otra solución que despoblarlas, dándoles a sus actuales cultivadores tierra” en otra parte y no “pedregales escuetos”. Pero “habría que dársela en propiedad y no en colonia. ¿Y por qué a otros no?”. Pues lo que retenía “a los hurdanos en sus fragosidades es el instinto de la propiedad”. Aquellos “huertos trágicos”, sostenía el Unamuno más existencialista, los habían hecho ellos. Aquella “solemne pobreza”, añadía no sin cierto cinismo paternalista, era “obra suya”. Era “la majestad de la indigencia” (Unamuno 1922a: 1).

El escritor optaba por no conceder un trato de favor a los hurdanos, a los que no consideraba únicos, en detrimento del resto de españoles, pero estaba de acuerdo en que la solución pasaba por integrarlos al conjunto del Estado, si no mediante la Descolonización de la comarca, llevando al menos a sus habitantes las infraestructuras necesarias. En este sentido, durante el Congreso de hurdanófilos celebrado en Plasencia, Segismundo Moret, “que no conocía Las Hurdes”, para sacar a aquellos campesinos de su aislamiento “pidió que se les pusiera... ¡teléfono!”. Y “se les puso”. Pero, a ojos de Unamuno, el “pobrema de Las Hurdes” no era “más que el problema general del reparto de la propiedad en España. El hurdano prefiere pensar en la majestad de su indigencia o vivir del botín de la limosna a tener que ser jornalero, durmiendo sobre suelo de un amo”. Y, en su apoyo, el escritor aducía unos versos del *Martín Fierro* (1872), aquel poema narrativo de José Hernández protagonizado por el gaucho que se revolvió contra los abusos del gobierno argentino. A lo largo de sus “correrías” por los “recovecos” y las “rinconadas” del país, recién recogidas en sus *Andanzas y visiones españolas* (1922), el excursionista vasco afirmaba haber cruzado “poblados” no “mucho mejores que los de Las Hurdes ¡Hay cada arrabal de ciudad...!”. Llevaba en “el fondo del alma”, en “la retina espiritual”, la “visión de una de aquellas chozas, de un cuchitril, en La Segur”, pero

guardaba también “el recuerdo de aquel aire de libertad que se respiraba en las cumbres que separan los barrancos hurdanos y de aquella majestad de la indigencia laboriosa”. Y “¡no ven al amo! ¡Ni el polvo que levanta el automóvil del señorito latifundario les ciega los ojos! No les insulta la ostentación del lujo ajeno. Acaso sean en el fondo, unos anacoretas...”. Imágenes, de nuevo, de la paradoja y el campesino romántico, pobre pero libre, señor de su pequeño Desierto, de su Tierra sin tierra. Habitante perpetuo de su breve Idilio y del motivo recurrente del menosprecio de corte y la alabanza de aldea: “peor”, concluía Unamuno, “mucho peor la plebe arrabalera de ciertas ciudades y villas”. En definitiva, la encrucijada de aquellos valles era la “de la renta y la colonia y la gañanía”. Era “el problema de la tierra. Por no ser siervos de la gleba, agonizan los hurdanos sobre un berrocal” (Unamuno 1922a: 1).

Como puede apreciarse, hay una notable diferencia entre el Miguel de Unamuno de 1922 y el de 1913. De hecho, ante su primera y apacible pintura, es probable que el rey nunca hubiera considerado un asunto de Estado desplazarse hasta aquellas montañas. Pero en su segunda toma de la palabra se percibe un cambio drástico de tono: Las Hurdes ya no constituían un mero paisaje, objeto de una excursión motivada por un interés profesional regional, ahora se habían convertido en una cuestión nacional, estaban de moda. Y, para el intelectual vasco, encarnaban la sinécdoque del problema político que más acuciaba su espíritu reformista: aquel que le impulsó a escribir el incendiario artículo “Molestias contra la grandeza”. El 27 de julio, pocos días después de publicar “Sobre eso de Las Hurdes”, *El Liberal* volvía a prestarle su portada. Desde aquella tribuna, el escritor insistió en que la Descolonización de aquel “trágico territorio” y su transformación en un “coto de caza” solo tendría sentido si se enviaba a sus habitantes a “cultivar otras tierras que se les dieran en propiedad, que bien lo merecen. Pero en propiedad” (Unamuno 1922b: 1).

Por aquellas mismas fechas, el Senado, presidido por el duque del Infantado, había manifestado su disconformidad, e incluso su alarma, ante la reforma tributaria del ministro de Hacienda, Francisco Bergamín. Unamuno, que consideraba la iniciativa “una de las mejores cosas que ha hecho este Gobierno”, acusaba a los “grandes terratenientes” que integraban la Cámara alta de querer continuar amparándose en el “sacro-santo derecho de usar y abusar de la propiedad”. El Senado (“covachuela de la cazurra

plutocracia” que, de acuerdo con el filósofo vasco, no hacía “sino torpedear todos los proyectos de ley que se proponían aliviar ese y otros problemas de parecida índole”) alegaba que “toda nueva molestia creada contra la propiedad”, pues de ello trataba la reforma, habría de repercutir en el “retraimiento de los capitales” y el consiguiente estancamiento del mercado inmobiliario y de la vivienda. Pero Unamuno no solo se atrevía a refutar una presunta contracción del capital, sino que, además, proponía alternativas por si tal escenario llegara a darse. Como, por ejemplo, que el Estado proporcionara los fondos necesarios a todo aquel que quisiera comprar y cultivar su propia tierra. “Lo primero que hay que hacer es impedir que haya terrateniente, blasonado o no, que mantenga incultas sus tierras” con el fin de congelar “el tipo general de renta”. Y, descendiendo de lo nacional a lo regional, de lo abstracto a lo concreto, concluía que eran “las grandes dehesas de Extremadura y el régimen de la propiedad territorial en ella lo que explica el caso trágico de Las Hurdes. Porque los hurdanos no son sino el producto de ese régimen”. De hecho, “podría sostenerse, sin paradoja, que es el Senado el que principalmente ha hecho Las Hurdes. Las de Extremadura y todas las demás Hurdes españolas”. Y, “junto a la majestad de la indigencia de Las Hurdes”, al filósofo le resultaba “muy chiquita, muy mezquina, muy miserable, la grandeza de España aprestándose a defenderse de molestias contra la propiedad” (Unamuno 1922b: 1).

A pesar de todo, las reivindicaciones de Unamuno encontrarían continuidad en plena República. *Reparto de tierras* (1934), la novela de César M. Arconada (quien, en fechas próximas, reseñaría *Tierra sin pan* en las páginas de *Nuestro Cinema*), recogía una de las preocupaciones fundamentales del filósofo vasco desde su mismo título, pero también, ya en su interior, reproducía la imagen de la comarca como Espejo de una entidad mayor. Desde algún pequeño rincón del norte cacereño, en cualquier pueblecito del valle del Tiétar, donde sucedía la acción, alguien diría que toda la Alta Extremadura era, “un poco, unas Hurdes inmensas. El feudalismo, al prolongarse, conduce hasta ahí” (M. Arconada 1988: 154). Antes, durante la dictadura de Primo de Rivera, transcurría *La calle de Valverde* de Max Aub, aparecida en el exilio de México en 1961. En el curso de una tertulia en el Madrid de las vanguardias, Gerardo Pérez había contado una anécdota sobre el viaje de Alfonso XIII que había transfigurado Las Hurdes en teatro de la política nacional. “Para no hacerte el cuento largo”, le resumiría aquella misma noche Nor-

berto González de la Serena a su esposa, “el calor era atroz, el Rey se quitó la chaqueta, empapada en su sudor la camisa. Iba a su lado el obispo de Coria, monseñor Segura, a quien, por cierto, acababa de conocer”. Detrás, en burro, “iba Piniés, el Ministro de Instrucción Pública, ya sabe cómo es de atildado el excelente varón aragonés”, le decía Norberto a su mujer, “cuello muy alto y duro; más bien rubio, pero con negros bigotes retorcidos. Iba enfundado en un traje negro, impecable”. El obispo afirmó: “Señor, estamos sudando la gota gorda”. Pero el monarca contestó que no, que estaban “sudando tinta”. Y “si no”, agregó, “mire al señor Ministro”. El aludido se llevó “instintivamente la mano al bigote y la sacó negra, del tinte, mejor dicho del destinte. Nos reímos todos”. En nota, el editor del texto, José Antonio Pérez Bowie, explicaba que, con el tiempo, monseñor habría de convertirse en “el famoso cardenal Segura, primado de Toledo y enemigo encarnizado de la República. Al parecer su promoción no fue ajena a la impresión que causó al rey Alfonso XIII” durante aquel viaje (Aub 1997: 200).

En efecto, mientras Miguel de Unamuno clamaba en los periódicos contra el Antiguo Régimen, Su Majestad recorría la comarca arropado por “un dispositivo mediático de altos vuelos que, aunque muy importante para la historia de Las Hurdes, tuvo como objetivo principal distraer a la opinión pública de las responsabilidades de la monarquía en Marruecos. Muy en particular de la batalla del Annual”, cuyo debate parlamentario aguardaba al soberano a la vuelta de su expedición (Ibarz 2000a: 13). La imagen del Espejo se aproximó entonces a la del Desierto (norteafricano), como si la belicosa colonia marroquí fuera ese oasis donde el ya vetusto imperio, seducido por los espejismos de la duna y de la arena, pugnaba por aferrarse a un pasado que se quería glorioso. Sin ir más lejos, a Legendre (2006: 688-689), amante de la España más conservadora, Las Hurdes le recordaban a la Cabilia poblada por los bereberes del norte de Argelia (a cada colono, su colonia). Y, durante su famosa intervención ante el congreso, el conde de Romilla, diputado por el distrito al que pertenecían las montañas hurdanas, las asimiló a las de la cordillera del Rif, uno de los escenarios de la guerra. Aquel mismo 1922, Armando Pou, responsable de *Las Hurdes. País de leyenda*, trabajó como operador de cámara en el rodaje de *Alma rifeña*, “cinta que transcurría sobre el trasfondo de la guerra de Marruecos y había sido dirigida por José Buchs para la oficialista productora Atlántida, entre cuyos accionistas se contaba el propio Alfonso XIII” (Sánchez Vidal 1999: 41). Desde la por-

tada de *La Voz*, en definitiva, Alberto Insúa (1922: 1) comparaba “el pequeño, pero ominoso cancer de Las Jurdes” con “la herida abierta de Marruecos”. El periodista encontraría la causa de ambos casos en la indiferencia de la masa española, que permitía a “nuestros gobernantes no gobernar, abandonándose al *laisser faire* de las circunstancias”.

Así, el aparato propagandístico del régimen se sirvió de la comarca como escudo reflector, convirtiéndola en hipérbole y metáfora de la España más atrasada. “De nada sirvieron las voces que, siempre desde la prensa, recordaron al monarca y a sus propagandistas que toda España estaba llena de Hurdes, algunas en el mismo Madrid” (Ibarz 2000a: 14). Pues “Hurdes, en el sentido de miseria y de salvajismo, hay muchas en España. A las puertas mismas de Madrid”, concretaba El duque de G, uno de los periodistas más escuchados aquellos días. “Recuerdo ahora La Puebla de la Mujer Muerta, en el partido de Buitrago, entre Madrid y Segovia. La gente es exactamente como los hurdanos; la miseria y la incultura, idem” (El duque de G. 1922a: 6). Y, en otro artículo, insistía en que “cientos de pueblos” o incluso “miles de pueblos españoles” también carecían de las infraestructuras más elementales, ajenos aún, como las alquerías de Las Hurdes, a los logros de la revolución industrial (1922b: 1). Sirviéndose de las páginas de *Estampa* para intentar anticiparse a los pasos que habría de dar el monarca durante su segunda visita a la región, ya en 1929, Arcelu evocaría la alegría del caminante al descubrir, a lo lejos, el pueblo de “casitas blancas, agrupadas alrededor de la torre de la iglesia, allá entre los naranjales valencianos o en el fondo de los barrancos y en lo alto de los picachos de los montes vascos”. Tan limpias, tan graciosas, “en medio de los olivares andaluces y de las huertas de Aragón y de las llanadas castellanas”. Todos los pueblos, “hasta los más pequeños, hasta los más pobres”, habían proporcionado cobijo y descanso a Arcelu y sus compañeros de viaje. “Todos, menos este que aparece de pronto ahí en la falda de un monte hurdano...” (Arcelu 1929a: 7). Sin embargo, los vecinos de El Cabezo, congregados alrededor de los recién llegados, murmurando sobre su procedencia, no componían un espectáculo “distinto del que ofrece cualquier otra aldea española a la llegada de unos señoritos forasteros”: lo que impactaba en aquel lugar era “el aire triste y encogido de las gentes. Hablan bajo y nos miran de reojo, como acobardadas. Ni siquiera los chiquillos gritan. Nos siguen en silencio, a cierta distancia, y en cuanto alguno de noso-

tros se vuelve hacia ellos, echan a correr” (1929b: 9).

José Goyanes lo tenía claro: Las Hurdes eran, como rezaba el título de su *folle-tón* para *El Sol*, el “baldón” del país (1922: 2). “El baldón de los gobiernos quizá”, matizaría pocos años después Maurice Legendre, porque, desde luego, la comarca era también “el honor de España, que es algo muy distinto de sus gobiernos”. Los hurdanos, “muy españoles”, habían escrito “con su sangre derramada gota a gota, lejos de la embriaguez de la gloria, una de las páginas más bellas y más sorprendentes de la epopeya española” (2006: 646). V. Gutiérrez de Miguel, uno de los periodistas que cubrieron el viaje real de manera no autorizada, preguntó a una vecina de El Rubiaco si no le gustaría acompañar a su marido a la siega para ver otras tierras. La mujer, como si terciara en el debate sobre el carácter único o sinecdóquico de su patria, solo pudo responder, sin mucho interés: “to es lo mesmo”. Y añadió: “Esto es nuestro. ¿Pa qué dejarlo?” (Gutiérrez de Miguel 1922b: 2).

“Que las Hurdes son espejo de España es”, afirma Vega Ramos, “una metáfora evidente en *Terre sans pain*, que se extendió como un acto de contestación referido a la totalidad del país” (1996: 194). Herrera Navarro va un poco más allá cuando dice que la película de Buñuel, sin salirse por ello de la tradición realista española, construye “uno de los alegatos más duros que se hayan hecho contra un país por parte de uno de sus hijos” (1999: 33)¹³¹. No por eso, en cambio, el de Calanda dejó de mostrarse siempre como un fiel defensor de la dignidad de Las Hurdes: en su fundamental conferencia neoyorquina, se opuso a los que, con motivo de la primera visita del rey, habían escrito en la prensa que aquel rincón era el baldón de la nación y coincidía con Unamuno en que los hurdanos eran “más bien gloria que vergüenza de España. ¿No resulta admirable y patética la incesante lucha de un puñado de hombres que intentan subsistir, trabajando hora tras hora, siglo tras siglo, sin desmayar nunca en su empresa?” Para Buñuel, el orden de los elementos de la ecuación debía invertirse: “¿Y si en realidad la existencia de un tal estado de cosas fuera una vergüenza para España? El país que se halle libre de toda vergüenza social que tire la primera piedra” (1999: 168).

“En la mayoría de los pueblos no hay cementerio”, nos explica el narrador de

131 “El deseo de contribuir al bien de nuestra patria nos ha movido á decir verdades amargas” (Pérez de Munguía 1833a: 11), dejó escrito el Larra batueco, que tomó la palabra para denunciar los vicios de su país exactamente un siglo antes que Buñuel.

Tierra sin pan. Las alquerías vecinas tienen que transportar a sus muertos, sobre una escalera o una artesa, hasta el de Nuñomoral, a varias horas de marcha campo a través. La película pone en escena a un grupo de hombres que se ve obligado a vadear un río con el cuerpo de un bebé difunto a cuestas. Pero, al fin, la precaria austeridad de la necrópolis de la capital de Las Hurdes Altas “muestra que, a pesar de la gran miseria de los hurdanos, sus ideas morales y religiosas son las mismas que en cualquier otro lugar del mundo”. Como si el mítico río de la muerte que les separa del camposanto más cercano les uniera también, una vez traspuesto, si no con el resto de la humanidad, al menos sí con tantas otras comunidades que, como la cristiana, entierran a sus muertos. Por último, el contraste entre el lujo de la iglesia, heterotopía hurdana (como la escuela, como el propio cementerio) “situada”, de acuerdo con la voz en off, “en una de las más pobres aldeas”, y la indigencia de la necrópolis contribuye a revelar la compleja y rica configuración espacial de la comarca y la erige, esta vez, en Espejo de la España católica.

Pero de la misma forma que en la revista *Octubre* los fotogramas de *Las Hurdes*, publicados fuera de contexto, funcionaban como sinécdoques, al mismo tiempo, del campesinado español y de la pobreza infantil extremeña, hay quien ha visto en el documental un Espejo no solo de la España de la época, sino también de las distintas comunidades que la integraban. Si no sus imágenes, la historia que hay detrás de ellas nos habla hoy, en opinión de Ibarz, “de la Catalunya i l'Espanya rurals, de la reforma agrària, de la gana, de la revolució anarquista, de les tensions republicans i, al capdavall, de l'Europa de Hitler” (2000c: 3). La investigadora catalana resume esa amalgama de relaciones diversas en la figura de Ramón Acín, el oscense que contribuiría a llevar a la comarca el cine y la pedagogía. Durante aquella misma primavera de 1933 en que Buñuel y su equipo rodaban en Las Hurdes Altas (un grupo del que Acín, recordemos, formaba parte en tanto productor), los maestros de tres alquerías cercanas ensayaban las vanguardistas técnicas pedagógicas de Célestin Freinet: enseñaban a los alumnos a diseñar, redactar y editar sus propios cuadernos escolares para, más tarde, intercambiarlos con los niños de pueblos ilerdenses como Almacelles. El resultado fue la serie de boletines *Vida hurdana*, cuyo antetítulo era *Lo que escriben los niños*, que no se imprimió, no obstante, en Las Hurdes sino en Vilafranca del Penedès, concretamente, en las Ediciones de la Imprenta en la Escuela, la misma casa donde Herminio Almendros, inspector de educa-

ción, publicaba sus traducciones de Freinet. Ibarz (2000c: 6-7) cree que, por su vinculación con el trabajo de este último en Cataluña, Acín pudo cooperar con la experiencia freinetiana en Las Hurdes durante la preproducción y el rodaje de *Tierra sin pan*. Miguel Anxo Fernández (2002: 47), por su parte, encuentra analogías entre *Las Hurdes* de Buñuel y la *Galicia* (1935) de Carlos Velo más allá de que ambos fueran amigos, fervientes defensores de la República y, al fin, exiliados en México. Las dos obras compartieron viaje al ostracismo: por efecto de los estragos de la guerra civil, el documental de Velo se tuvo por perdido desde 1937 hasta que en 1999 su hija encontró el rollo original. Dos reflejos de la España poliédrica, en suma, devueltos por ese inagotable Espejo que es el tercer cortometraje de Luis Buñuel.

Especiales o no, lo cierto es que buena parte de Las Hurdes permanecería incomunicada con el resto del Estado hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. “Actualmente”, escribía Legendre en la conclusión a su tesis doctoral, el aislamiento de la comarca “todavía no ha terminado. El país hurdano sólo dispone de algunos caminos muy rudimentarios, y no tiene ni una sola carretera”. No pocos de sus habitantes “aún ignoran lo que es un coche, y, sin duda, muchos de ellos verán volar un avión antes de ver circular un automóvil” (2006: 395). A finales de la década de 1950, de forma paralela (pero contradictoria) a los intentos de la dictadura por controlar aquellos valles, tuvo lugar otro plan de integrarlos, al menos de un modo simbólico, en el conjunto del país. Desde la misma “Nota preliminar” a *Caminando por Las Hurdes*, Antonio Ferres y Armando López Salinas se esforzaron por aclarar que su retrato de la comarca no era más que una sinécdoque: su aportación al proyecto, emprendido por su generación, de contar “esta España que hay” (Ferres y López Salinas 1960: 9). Dice Michel de Certeau que todo relato es una práctica del espacio que configura la forma del viaje antes incluso de que los pies lo lleven a cabo (1996: 128). Y, en efecto, tanto el viaje como el relato de Ferres y López Salinas se construyeron (de hecho, es muy probable que ni siquiera hubieran existido sin ellos) sobre los del Camilo José Cela de *Viaje a la Alcarria* (1948) y el Juan Goytisolo de *Campos de Níjar* (1960), pero también sobre los de agentes culturales tan dispares como Legendre, Unamuno, Buñuel o el propio Franco.

No obstante, aquel empeño de asimilación sinecdóquica no debió gustar, precisamente, a las autoridades, pues, si bien permitieron su publicación, terminaron denegan-

do su reedición “año tras año” (véase el Anexo 4). A pesar de las prácticas hegemónicas de las instituciones, la credibilidad y el valor como documento de la literatura viajera puede medirse también mediante otro baremo: su adecuación a otro tipo de texto: el mapa. Los protagonistas de *Caminando por Las Hurdes* se ayudaron de uno dibujado, a escala 1: 50.000, por el Instituto Geográfico Nacional (símbolo de una colonización estatal aún en ciernes), mientras el editor o los mismos autores decidieron encabezar el libro con otro atravesado por el itinerario seguido por aquellos. Si el primero de ellos, indispensable para los protagonistas tanto para avanzar por el monte como para nombrarlo, puede calificarse de homodiegético (por emplear los términos de la narratología), el segundo puede llegar a funcionar como un auténtico índice heterodiegético. Ambos mapas son el resultado de viajes anteriores: físicos, como en el caso del topógrafo, o simbólicos, como en el caso del cartógrafo (de despacho). [Figura 88: Mapa heterodiegético en *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferres y Armando López Salinas, 1960].

A aquel proyecto de narrar la España de la época se unió muy pronto Ramón Carnicer con un libro titulado *Donde Las Hurdes se llaman Cabrera*, publicado en 1964 después de un viaje por la comarca leonesa. Por aquel entonces, la región cacereña debía de haber perdido su carácter único cuando ya servía para nombrar otros casos de extrema pobreza, pero su aislamiento seguía siendo proverbial. En una de las aproximaciones del reportero a aquellas tierras durante la década de 1970, el médico de Pinofranqueado contó a Luis Carandell que una noche le despertaron para que se desplazara hasta Ovejuela, una de las alquerías del municipio. Una vecina sufría una fuerte hemorragia como consecuencia de un aborto. Mientras el médico atravesaba el monte a lomos de su mula, pudo advertir bajo la noche clara la “lucecita” de uno de los satélites Sputnik, lanzados al espacio exterior (y a las portadas de todos los periódicos) por la Unión Soviética. “El Sputnik había pasado ya tres veces sobre mi cabeza”, recordaba el médico, pero, como remedando la profecía de Legendre, “yo aún no había llegado a Ovejuela” (Carandell 1993: 42). Algunos años después del encuentro entre Carandell y su amigo de Pinofranqueado, Carnicer publicaba *Las Américas peninsulares: viaje por Extremadura* (1986). Mientras su título actualizaba el motivo del Nuevo Mundo y lo hacía extensible al conjunto de la Comunidad Autónoma, su primer capítulo transcurría “De Las Hurdes al Tajo”. “Afortunadamente”, intentaba zanjar Juan Antonio Pérez Mateos por aquella

misma época, “Las Hurdes actuales no son lo que fueron”. Y, de acuerdo con el autor de *Clamor de piedras*, que hablaba desde el prólogo a la segunda edición de *Tierra sin tierra*, podía decirse que, en los tiempos en que las visitó Víctor Chamorro, “en muchas zonas de España, se vivía de manera similar”. Aunque, “en la comarca en cuestión, hubiera signos diferenciadores, emanados de la personalidad étnica, las costumbres y el medio geográfico del pueblo hurdano” (Pérez Mateos 1983: 10).

“Hay dos Españas”, escribe Sergio del Molino, “pero no son las de Machado. Hay una España urbana y europea, indistinguible en todos sus rasgos de cualquier sociedad urbana europea, y una España interior y despoblada, que he llamado España vacía. La comunicación entre ambas ha sido y es difícil”. Y, sin embargo, la una no se entiende sin la otra. *La España vacía*, así se titula el libro en que Del Molino desarrolla sus argumentos, tan cercanos al Raymond Williams de *El campo y la ciudad*. No en vano, el viaje del periodista madrileño se inicia en la Gales rural donde nació el crítico británico. Para el explorador de ese desencuentro entre lo rural y lo urbano, “todo se reduce a una cuestión de heterofobia”, de un miedo al otro generado por la división tribal entre “el nosotros y el ellos y la identificación del ellos como amenaza” (Molino 2016: 15-16). El ensayo firmado por Del Molino arranca con tres citas. Una de ellas glosa a Montesquieu a propósito de la paradójica *incuria hispana*, conquistadora de otras tierras, olvidadiza de los rincones más apartados de la suya (no pocos han sido cuantos han creído que el barón pensaba en Las Batuecas cuando dictaba estas palabras). Si, a su vez, el periodista madrileño tuviera que pensar “en la historia de una comarca española que puede ser la historia de toda la España vacía, el resumen y la metáfora de la relación que el país lleno ha tenido con el país vacío”, esa sería la de Las Hurdes. Su nombre, continúa con ciertos tintes tremendistas, “despierta sensaciones brutales en cualquier español, como un reflejo pavloviano” (Molino 2016: 100).

2.4.3.4. *Espejo de la república*

Aunque bolchevique desde muy joven, en 1921 Iliá Grigórievich Ehrenburg se marchó de la Unión Soviética desencantado con el devenir de la revolución. Diez años después, procedente de París, aprovechó la instauración del régimen democrático para recorrer la península y componer *España, república de trabajadores* (1932), donde reu-

nió algunos de los artículos que había redactado como corresponsal de varios periódicos (una labor que volvería a desempeñar en diversos frentes durante la Guerra Civil). “Este libro”, explicaría en el prólogo a la edición española, “fue escrito por un ruso y para rusos. ¡Cuan lejos está Rusia de España!”. En la visión de Ehrenburg, estudiante de castellano y asiduo a las telas de Goya y los versos del Arcipreste de Hita, confluyó “todo: la figura de don Quijote y la sombra de los pistoleros de Barcelona, las derrotas históricas y las obras maestras del arte, la estadística de la pobreza y las pruebas de valor de la raza” (Ehrenburg 2015: 7). Si el turista se sentó a charlar en algunos de los cafés más elegantes de la Gran Vía madrileña o de la Plaça de Catalunya barcelonesa, también transitó por los campos de Extremadura y visitó algunas de las capitales de Andalucía¹³². Procedente de la bulliciosa Salamanca universitaria y tras cien kilómetros por una “magnífica carretera”, llegaba a Las Hurdes no sin antes pasar por la Peña de Francia. Desde lo alto, ante los ojos se abrían el “infierno” y la Tierra sin tierra: “una bajada brusca por un desfiladero agreste, pelado. Alrededor, más montañas. Ni árboles, ni hierba. Ni huellas de seres humanos”. Los españoles pronunciaban el nombre de aquellos montes “de mala gana, con una confusión manifiesta. Por lo visto, Las Hurdes no armonizan bien con los rascacielos de la Gran Vía, ni con los discursos de las Cortes”. Pero Ehrenburg era claro: “no hay que darle vueltas; Las Hurdes son España” (64).

Algunos años antes, “eran muy pocos los que sabían que existían Las Hurdes. Ninguna carretera transitable” las unía “con el resto de España. Los exploradores que se aventuraban a ir por allí, lo hacían con las mismas precauciones que los que visitan el África central”. Los gemidos de sus habitantes, que, en silencio, se morían de hambre, ni siquiera llegaban a la vecina Salamanca. “Eran enfermos y seres raquíticos; no interesaban, por tanto, ni a los recaudadores de contribuciones ni a las zonas de reclutamiento”. La voz de Ehrenburg, irónica y, en ocasiones, incluso cruel, es la de aquel que viene de otro tiempo: para él España (y no solo Las Hurdes) era un país con una Historia y unas artes muy ricas, pero aún en vías de desarrollo económico. “Por desgracia, un buen día el rey, afanoso de popularidad, decidió visitar Las Hurdes, como aquel que echa una limosna al tullido”. Y, entonces sí, “después de la visita regia, empezaron a hablar en Madrid” de aquellos valles. Se formó una “Sociedad Protectora de Las Hurdes”, dotada

¹³² Para una breve reseña de la imagen de Extremadura extraída de *España, república de trabajadores*, véase el artículo de Manuel Pecellín Lancharro (1981).

de “unos estatutos tan nobles como los de la Sociedad Protectora de Animales” (Ehrenburg se refería, por supuesto, al Real Patronato). Se construyó la carretera. “Por encima de las aldeas, y algo apartado [sic] de ellas, con preferencia en el alto de los montes para evitar una vecindad demasiado maléfica, levantaron unas casitas blancas y bonitas para el maestro, el cura y el médico”. Los aldeanos siguieron “alojándose como antes, en casuchas lóbregas de adobes. Duermen todos revueltos, calentándose unos a otros, sin calefacción, sin aire, sin luz, pero encima de ellas hay unas casitas europeas con este rótulo: 'Sociedad Protectora de Las Hurdes'”. De acuerdo con el poeta y periodista ruso, “los blancos” no se conducían “de otro modo en los rincones más apartados del África” (Ehrenburg 2015: 64-65). Ehrenburg, familiarizado con nuevas formas de estructuración social más horizontales y atento a su distribución espacial, sometió a la comarca a una lectura colonial en la que convergieron dos imágenes principales: la del Nuevo Mundo y la del Espejo de África. A través de ellas, supo ver cómo la solidaridad (estatal), ejercida de forma vertical (como en una monarquía), se convertía en paternalismo y limosna.

“Arriba, en la casita blanca, vive el médico. Aquí tiene un campo magnífico para estudiar todas las clases de degeneración; lo que no puede es auxiliar”. Pues, “¿cómo curar a los hambrientos? El secreto de Las Hurdes es sencillísimo. La gente vive y muere pasando hambre, de generación en generación”. Aquella Tierra sin tierra carecía “de cal. No hay abonos. El arbolado es escaso”, pero la perspicacia de Ehrenburg, y su conocimiento de la desigualdad en la distribución de la tierra, trascendía las conservadoras tesis geográficas sobre la pobreza de Las Hurdes, pues sabía que la mayoría de los olivos y los castaños pertenecía “a los labradores ricos de la aldea que está al otro lado de los montes: la Alberca”. Los hurdanos apenas podían permitirse comer “un puñado de habas, a veces un mendrugo de pan, a veces bellotas”. Una dieta muy parecida a la que llevaban en tiempos de Alonso Sánchez. Por añadidura, no menos difícil que la labor del médico era la del maestro. “Los niños le tienen querencia a la escuela. En la escuela hay luz y calor. Los niños acuden a la escuela descalzos, desde las aldeas vecinas, de cinco a ocho kilómetros”. Procuraban estudiar con aplicación. Entre ellos, había “muchos muy capaces, pero se pone de por medio el dolor de estómago, sudor, escalofríos, calambres, todas las señales del hambre más vulgar”. Las cartillas de texto eran las corrientes, “como en todas las escuelas del mundo”. Comenzaban así: “Su majestad el rey es nues-

tro bienhechor...”. Para continuar, unas páginas más adelante: “La República española es nuestra bienhechora...”. Ehrenburg anotaba: “En Madrid se ha hecho la revolución. El maestro, obediente, cambió los textos de caligrafía”. Pero, “aparte de esto, no ha cambiado nada” (Ehrenburg 2015: 65-66).

Los niños, “hijos de una región maldita”, seguían volviendo descalzos a casa mientras sus madres se retorcían “en interminables partos”. Aquellos “infelices” observaban el automóvil en que había llegado el turista “con terror e ilusión”, emociones que subrayaban el choque entre el “mundo hostil”, el Antiguo Régimen en que continuaban sumidos los hurdanos, y la Modernidad a la que se disponía a volver Ehrenburg, dejando atrás aquellos “montes majestuosos”. Allí, la naturaleza, como invirtiendo el cariz romántico del axioma de Unamuno pero manteniendo lo que había en él de sublime, se burlaba de “la insignificancia del hombre. Le enseña su superioridad. ¡Qué alturas, qué precipicios! ¡Qué vértigo! No da nada al hombre. Todavía está libre de él”. Al otro lado de las montañas, vivían “los dichosos. Los que tienen olivos, pan, pesetas, rey y República”. Les gustaba divertirse: “por eso construyeron la carretera, para venir a mirar a los habitantes de Las Hurdes como a unos bichos raros. Llegan y vuelven a marcharse”. Los habitantes de aquellos valles, en cambio, no iban a ninguna parte: “el lugar más habitable de Las Hurdes es el cementerio”. El automóvil de Ehrenburg y sus compañeros de excursión se precipitó, trepidando, “carretera adelante. Salamanca. Una plaza alegre. El Gran Hotel. Música”. Alguien les preguntó: “¿Dónde han estado ustedes hoy? ¿En Las Hurdes?”. No, “de esto no se habla en la buena sociedad”. Aquella tarde, en el cine, daban “una nueva película americana” (Ehrenburg 2015: 66-67).

No es de extrañar que los valles hurdanos comparecieran en la ruta de un revolucionario curioso, pues a aquellas alturas se habían convertido ya en el Espejo de España y muy pronto, a partir de retratos como el de Ehrenburg, reflejarían también las contradicciones de la joven República o, lo que es lo mismo, de las dos Españas encarnadas en las obras de Buñuel y Albiñana. No en vano, la fábula de Las Hurdes y Las Batuecas fue, “en la mayor parte de sus manifestaciones y reescrituras, una parábola política” (Vega Ramos 1996: 194). El primero quiso rebelarse contra la indolencia del espectador llevándole la miseria del vecino hasta su patio de butacas. Se propuso, en definitiva, escandalizar a aquella “buena sociedad” de la que hablaba el periodista ruso (de hecho,

coincidió con él en algunos motivos como la incomunicación secular del escenario, las evocaciones de África, el cementerio, las críticas a la República, el tono mordaz). Mientras el segundo erigió el *empoderamiento* del Bárbaro hurdano en el núcleo de sus ataques contra la democracia: “El alcalde pedáneo de Martilandrán, triste, ignorante; y pobre, es como la papila terminal del régimen en un campo de miseria. Su semblante apacible y pueril, acusa una bondad ingenua, confirmada por su grandeza de alma”. El líder del Partido Nacionalista Español, que se negaba “terminantemente a prodigar tratamientos de excelencia a quienes no lo merecen”, concedía “el de Majestad a este hombre primitivo, que no ha sufrido el impuro contacto de la soberbia, la traición, la ridícula vitola de la autoridad inmerecida e improvisada por el azar”. En aquel campesino con rasgos de Buen salvaje, bisnieto del Bárbaro batueco, “débil de cuerpo y sano de espíritu”, no había “más que generosidad y honradez. Como todos sus convecinos, completamente analfabetos, ignora que en España hay República, porque no entiende de regímenes” (Albiñana 1933: 42). De este modo, el Destierro de Albiñana adquiría carácter de Nuevo Mundo: “He visto aduares africanos y jacales indios en las selvas mejicanas, y no creí que podía empeorar la visión. Pero esta tribu solitaria y mugrienta de Martilandrán, me ha hecho asomar el rubor a mi rostro español”. Y condenaba a la raza hurdana para eximir de responsabilidades a la corona que había detentado el poder durante tantos siglos, pues no consideraba aquella “lacría” ninguna “herencia de la Monarquía”, sino “un producto irremediable de una naturaleza infecunda y hostil, contra la que nada puede el esfuerzo civilizador”. Aquel “puñado de chozas miserables, levantadas sobre estiércol secular”, aquella “breve humanidad enferma y harapienta”, aquella “promiscuidad repugnante de sexos y especies animales” eran, lamentaba con agria ironía, “toda la compensación que un titulado régimen de libertad y de justicia” concedía a sus “veinte años de estudios universitarios, culminados con la graduación en tres facultades” (40).

Ya desde su misma producción, financiada por el anarquista Ramón Acín, pero también desde sus primeros problemas de difusión, *Tierra sin pan* participó de las tribulaciones políticas de la España de los años 30 que asistió a la claudicación de la democracia ante los envites del conservadurismo más reaccionario. Pero los lazos que unían el documental de Buñuel con aquella joven República eran no solo extrínsecos, como veremos a continuación, sino también intrínsecos. Para entender mejor la escena en que

decenas de jornaleros emigrantes regresan con las alforjas vacías de pan y de dinero, bastará con situarla en su contexto jurídico y, a la postre, económico. Como parte de una reforma de la cuestión agraria más amplia, el 20 de abril de 1931 el Gobierno Provisional de Niceto Alcalá-Zamora había aprobado el Decreto de Términos Municipales. Su aplicación pretendía definir con claridad los contornos de los cerca de nueve mil municipios del Estado para, posteriormente, obligar a los propietarios de tierras a contratar solo a braceros pertenecientes a su mismo ayuntamiento. La medida, no obstante, minó una de las fuentes de subsistencia de comunidades que, como la hurdana, tenían muchas esperanzas puestas en el trabajo estacional (Mendelson 1996: 235).

Tras la secuencia protagonizada por el arroyo en torno del que se organiza la vida exterior de La Aceitunilla, el film traza un contrapunto con el interior de la escuela del pueblo. Aunque su construcción es anterior a la llegada de la democracia, la educación que se imparte en el edificio parece servir de excusa al narrador para hacer apología de la República o, al menos, cierta concesión, cuando dice que aquellos chicos “desarrapados y descalzos” recibían “la misma enseñanza primaria que los demás niños del mundo”. Pues también allí se instruía a “los niños famélicos” en “que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos”. Pero la condescendencia se torna en ironía cuando uno de los mejores alumnos escribe en la pizarra: “Respetad los bienes ajenos”. La moral burguesa, que, idéntica a la que gobierna el “mundo civilizado” del narrador, el maestro enseña a los pequeños hurdanos, allí donde apenas podrán poseer una tierra que ni siquiera puede alimentar a una familia, contrasta tanto con el concepto del espacio público que anima la convivencia alrededor del arroyo del pueblo como con el recuerdo de aquella Edad de Oro batueca en que no existía la propiedad privada, reminiscencias de un Idilio que, pese a todo, se filtra en clase a través del “grabado absurdo” de una dama campestre que cuelga de la pared.

Como conclusión, el contrapunto entre la habitación comunal de las calles de La Aceitunilla y las reglas que rigen en el interior de la escuela, establecidas por el Estado, reflejan con nitidez los logros pero también las contradicciones de aquella joven República. Un Espejo que se vuelve esperpéntico cuando el espectador oye decir que la mayoría de esos alumnos son “pilus”. Es decir, “niños incluseros” que las mujeres de Las Hurdes iban a solicitar a la vecina villa de Ciudad Rodrigo, “a una distancia de dos días

de marcha a través de la montaña”. Se ofrecían a criarlos a cambio de “una pensión de quince pesetas mensuales”. Aunque la madre usaba “esa ínfima suma” para alimentar a toda la familia, Alfonso XIII resolvió dismantelar la “industria” de los pilus y prohibir el tráfico de niños tras su visita a la comarca en 1922. Brisset Martín especula con la posibilidad de que la escena de “la clase escolar” muestre al “maestro cenetista que desarrollaba la experiencia educativa libertaria” (2006: 18). Pero las muy documentadas investigaciones de Antonio García Madrid (2008: 60) prueban que los dos únicos maestros freinetianos de Las Hurdes fueron José Vargas Gómez, responsable de la escuela unitaria de niños de la Factoría de Los Ángeles de Caminomorisco, cuyos alumnos imprimían el cuadernillo *Ideas y Hechos*, y Maximino Cano Gascón, maestro de la alquería de La Huerta, donde se tiraba otro periódico escolar titulado *Niños, Pájaros y Flores*. Los dos profesores, que habían comprado las imprentas y el papel con el dinero de su bolsillo, empezaron a divulgar las técnicas pedagógicas de Célestin Freinet durante los últimos meses de 1932 y los primeros de 1933, de modo que casi con toda seguridad el inicio de su actividad coincidió en el tiempo con otra experiencia de vanguardia: el rodaje de *Las Hurdes. Tierra sin pan*.

En la primavera de 1933, muy poco después de que Albiñana abandonara su tragicómico *Destierro*, Luis Buñuel llegaba a Las Hurdes al frente de su equipo de rodaje. Una de aquellas alquerías, Martilandrán, se ubicaría así en el centro de un triángulo estético-político cuyos vértices eran Unamuno, que no había querido penetrar en ella porque de nada servía apurar el espectáculo de la miseria, Albiñana, que logró escapar de allí hasta un lugar más confortable en Nuñomoral, y el propio Buñuel, que la erigió en el centro de sus denuncias. Precisamente de aquellas dos Españas concretadas en la figura de los dos anteriores quiso huir Unamuno, oscilante entre una y otra, cuando en 1934 buscó un lugar fuera del mundo. Con motivo de su jubilación como rector de la Universidad de Salamanca, el 30 de septiembre de aquel año recibió un homenaje nacional al que asistió el presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora, y al día siguiente sintió la “íntima necesidad” de escaparse de la ciudad, de embozarse “en la luz y el aire libres del campo”. Y de tratar de sacudirse su propio “mito” (Unamuno 1934: 5).

Amante de la paradoja, el filósofo fue a procurar su deseo allí donde se había generado una fábula que habría de sobrevivir cerca de cuatro siglos. Tanto es así que Una-

munero reflexionaba sobre su propia leyenda como podría haberlo hecho sobre la de Las Hurdes. En concreto, se refería al mito que “nos hacen los demás; el reflejado en ese espejo de múltiples facetas, que es la sociedad que nos mira y cree conocernos”. El “fantasma del mito”, o la “previsión de la fúnebre leyenda”, que “cuando uno alcanza gran popularidad -o impopularidad, que es lo mismo- nos faja y ciñe y aprieta; qué terrible cárcel bronceada es!”. Dicho esto, el antiguo rector se refugió en su hijo mayor y unos amigos íntimos y marchó de excursión a Béjar y, más tarde, pero siempre durante el mismo día, al santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia. Otras veces, había subido el puerto a pie, “por escarpada y pedregosa y angosta senda”, pero en aquella ocasión lo hizo en coche por la carretera. De allí, bajaron al “encantado vallecito” de las Batuecas, “encañada más bien y aun mejor barranco de verdura”. Para Unamuno, aquel “encantado rincón” era, citando a fray Luis, un apacible *locus amoenus* lejos “del mundanal ruido”, incorruptible por la política cotidiana. Mientras se sucedían las crisis de gobierno, el filósofo se decía: “Qué bien se está en las Batuecas!”. Tras emprender el camino de vuelta por La Alberca, en las “callejuelas encurtidas de hollín” de Miranda del Castañar vislumbró “la eternidad de la costumbre”. ¿Crisis? Sus habitantes, de un modo similar a los de Las Hurdes, “comen, beben, trabajan, duermen, sueñan, se reproducen, se quieren -y como condimento alguna vez se aborrecen- y cantan y bailan y se divierten”. Como si sus preocupaciones no fueran las mismas que las de los moradores de la ciudad. Como si la vida en los pueblos fuera más sencilla. De aquellas peregrinaciones campesinas sacaba “uno el ánimo aquietado” y desengañado de la “leyenda trágica” de la España negra (Unamuno 1934: 5).

Ya de noche, antes de volver a casa, Unamuno y sus acompañantes se detuvieron en el Castañar a “contemplar la estrellada del cielo”. Y, una vez en la ciudad, por fin, “a enterarme del curso de la crisis y de los rumores de venidera revolución y pensando: qué bien se está en la Batuecas!” (Unamuno 1934: 5). Y, de nuevo, la paradoja. Habiendo construido su artículo (como quizá todos los suyos) sobre la tensión entre el menosprecio de corte y la alabanza de aldea, el poeta solo pudo dar voz a sus idealizaciones rurales desde las prensas urbanas. En definitiva, su Destierro voluntario y fugaz lo emparentó con El Pobrecito Hablador de Larra, pero también con el famoso aforismo mediante el que Rafael Sánchez Mazas trasladó la auténtica España al álbum de firmas del

convento carmelita. En su novela *Rosa Krüger*, el escritor madrileño volvió a incidir en las propiedades heterotópicas del santo desierto, propiciatorio de una regresión a la infancia en tiempos traumáticos (Sánchez Mazas redactó el libro durante la Guerra Civil, refugiado en la embajada de Chile en Madrid. No vio la luz hasta 1984, exhumado por su mujer, Liliana Ferlosio, casi dos décadas después de muerto su autor). El narrador recordaría cómo, durante su estancia en una finca de la Alta Extremadura propiedad de don Antonio, el padre de su prometida, había participado en “excursiones a lugares bellos y pintorescos” que, en ocasiones, le había recordado a “las montañas regaladas” de su “valle natal”. Fueron así “a la Alberca, a las Batuecas, a las ruinas de Mérida y a la Abadía” (Sánchez Mazas 2005: 149). Pero nunca, por supuesto, a los contraidílicos barrancos de Las Hurdes.

A pesar de sus problemas con la censura (y quizá también por ello), *Las Hurdes. Tierra sin pan* se convirtió, aun antes de su mismo estreno, en Espejo de las tribulaciones de la República. La portada del primer número de la revista *Octubre. Escritores y artistas revolucionarios*, correspondiente a los meses de junio y julio de 1933, tomaba prestado sin reconocer su autoría un fotograma de la película, uno de los primeros planos de la madre del niño muerto, para transformarlo en sinécdoque del campesinado nacional: “así son”, rezaba el pie de foto, “las mujeres de los campesinos de España que luchan y sufren por la posesión de la tierra” (AA. VV. 1933: 1). Casi un siglo después, el singular biopic firmado por Eduardo Chapero-Jackson (2012: 8'10"), titulado *Antonio Machado. Los mundos sutiles*, llevaba a escena, entre otras imágenes de archivo, a la niña que da de beber al bebé del arroyo que atravesaba la alquería de Aceitunilla para ilustrar la grave situación de crisis a la que se enfrentó el viejo imperio tras la pérdida de las últimas colonias americanas. Un momento histórico que, junto con otros factores, convergería en la instauración o proclamación de una efímera República.

2.4.3.4.1. *Marañón y la prohibición de Tierra sin pan*

Recapitulemos: en diciembre de 1933, Buñuel presentaba su tercer cortometraje en el mismo lugar que los dos anteriores, el cine del Palacio de la Prensa de Madrid. La proyección fue muda: él mismo hizo de narrador con un micrófono. Pero el gobierno de Alejandro Lerroux, que había ganado las elecciones hacía solo unos meses, prohibió in-

mediatamente la exhibición de la película. El director reaccionó organizando, junto con Sánchez Ventura, un pase privado para Gregorio Marañón, a la sazón presidente del Patronato de Las Hurdes, con la esperanza de que aprobara el documental y les ayudara a levantar el veto. Tras la sesión, el médico se mostró contrariado: “—¿Por qué enseñar siempre el lado feo y desagradable? —preguntó—. Yo he visto en Las Hurdes carros cargados de trigo”. Una sentencia que Buñuel refuta en sus memorias (los “escasísimos” carros de pan que Marañón podía haber visto solo pasaban por la carretera de Granadilla, al sur de Las Hurdes Bajas) para, acto seguido, dejar hablar al prohombre de nuevo: “¿Por qué no mostrar las danzas folklóricas de La Alberca, que son las más bonitas del mundo?”. Ante lo que consideraba una demostración de “nacionalismo barato y abominable”, Buñuel se marchó “sin añadir una palabra y la película siguió prohibida” (Buñuel 1982: 138)¹³³.

Puede que la crudeza de *Tierra sin pan* tampoco obtuviera el beneplácito del doctor Marañón, que parecía preferir la cara más folclórica de la existencia rural, porque considerara que entraría en conflicto con el programa del Ministerio de Instrucción Pública, la misma institución que en 1931 había creado el Patronato de las Misiones Pedagógicas. El objetivo de estas era, siempre desde una intención pedagógica y entretenida a la vez, llevar la cultura literaria, teatral y cinematográfica a los pueblos de España. El medio más usado para conseguirlo fue el propio cine, con el que además se registraba el resultado de la campañas. Si el plan de las Misiones era trasladar la cultura de la ciudad al campo, en 1934 se creaba el Museo del Pueblo Español con el fin de conservar y proteger el folclore rural mediante, eso sí, los mismos avances técnicos de los que, como la fotografía y el cine, venían sirviéndose las primeras (sin renunciar por ello a cuantos grabados, dibujos y pinturas reproduciesen los tipos y costumbres locales). Cuando Marañón recibió a Buñuel, el primero acababa de ser nombrado también presidente del Patronato del Museo del Pueblo Español, pero no supo advertir las posibles concomitan-

133 Buñuel dejó, al menos, otro dos testimonios del encuentro: a excepción de pequeños detalles, todos muy parecidos entre sí. Esta es la versión que le contó a su amigo y biógrafo Max Aub (1985: 76-77): “Fui con Sánchez Ventura. Al acabar la proyección, Marañón me dijo: 'Usted ha tomado lo peor. Yo he visto carros ubérrimos de trigo...'. 'Habla usted como un ministro de Lerroux', le contesté. Y me llevé la película”. Y, finalmente, así recordó los hechos frente a Tomás Pérez Turrent y José de la Colina (1993: 35): “Marañón me dejó helado. Me dijo: 'Ha ido usted a La Alberca y todo lo que se le ocurre hacer es recoger una fiesta horrible y cruel en la que arrancan cabezas a gallos vivos. La Alberca tiene los bailes más hermosos del mundo y sus charros se visten con trajes magníficos del siglo XVII”.

cias entre la empatía con que había sido filmada *Las Hurdes* y los intereses de la institución a la que representaba. Un repaso a la estética oficial del cine apadrinado por las Misiones y el Museo puede darnos una idea de la imagen de la cultura rural que a ambas instituciones les interesaba proyectar y de cuánto se alejaba *Tierra sin pan* de ella. De 1933 a 1934, años de rodaje y posproducción para Buñuel, José Val del Omar grabó cerca de cincuenta documentales por encargo de ambos organismos. Su técnica se supeditaba a una poética modernista que buscaba emocionar al espectador: la mayoría de sus planos estaban tomados desde una perspectiva de ojo de gusano que ofrecía una imagen heroica y monumental de los retratados (Mendelson 1996: 235-236). Como poseído por cierto *horror vacui*, el estilo de Val del Omar llenaba el primer plano de caras felices que, desgajadas del escenario, de su contexto físico, componían una suerte de abstracción folclórica. Basta comprobar cómo las ausencias de las tomas generales de Lotar y Buñuel restituyen a los personajes a su paupérrima situación para intuir por qué *Tierra sin pan* no gustó al poder.

2.4.3.4.2. *Terre sans pain, Land without Bread*

Tras su triunfo en las elecciones de febrero, el Gobierno del Frente Popular volvió a autorizar la exhibición de la película en abril de 1936 y, ya en el contexto de la guerra civil, intentó darle un nuevo impulso instrumentalizándola a favor de la causa republicana. Antes, el 23 de marzo a las once de la mañana, la CNT había programado en la sala Apolo de Madrid la proyección de *Las Hurdes*, a la que “esta vez sí se añadió el subtítulo que el gobierno republicano censuró en 1933: *Tierra sin pan*”. El sindicato anarquista la había elegido para ilustrar, llevado al límite, el problema de la distribución agraria, “algo que los anarquistas venían reclamando como una reivindicación histórica y que consideraban una prioridad nacional”, pero otro acontecimiento fortuito frustró la exhibición: “un altercado entre monárquicos y republicanos desencadenó una batalla campal entre el público que esperaba la apertura de la sala «Apolo» y la función se suspendió” (Martínez Forega 2008: 6). En diciembre de aquel 1936, la Embajada de España en París financiaba la sonorización del film en dos idiomas: francés e inglés. Una elección que ponía de manifiesto los fines propagandísticos a los que se destinaría el film más allá de nuestras fronteras. La nueva banda sonora incluía la voz del narrador,

siguiendo un guión terminado ya en marzo de 1934, más un largo pasaje de la Sinfonía nº 4 de Brahms¹³⁴. Por último, se añadieron el cartel introductorio, que reforzaba los lazos con el ensayo de geografía humana de Legendre, y la coda final, un texto que llamaba a la esperanza en el remedio de la miseria mostrada, hacía apología del asociacionismo e insertaba las imágenes en el contexto de la lucha internacional contra el fascismo¹³⁵ (Sánchez Vidal 1999: 46).

El mismo mes de su sonorización, el documental se estrenó en el cine Panthéon de París con el solo título, y esto es significativo, de *Terre sans pain*. Lo hizo acompañando a las *Femmes en révolte* del director soviético Albert Gendelstein (Herrera Navarro 2000b: 72). Poco después, los estudios de Pierre Braunberger, los mismos que habían añadido la banda sonora, comprarían los derechos de explotación de la película, pero Buñuel contaría que tuvo que amenazar al propio Braunberger con “romper la máquina de escribir de su secretaria con una maza que había comprado en la ferretería de la esquina” para que, por fin, terminara de pagarle (1982: 138). A pesar del proceso de adaptación que sufrieron las nuevas versiones a los circuitos comerciales de Francia e Inglaterra, ciertas concesiones que, por ejemplo, dejaron fuera de los créditos al anarquista Ramón Acín, *Terre sans pain/Land without Bread* tampoco se libró de “esa moderna inquisición que es la censura cinematográfica” (Buñuel 1999: 173). Las autoridades de ambos países mutilaron las escenas de la corrida de gallos en La Alberca y, ante las reclamaciones del pueblo altosaboyano que también aparecía en el mapa, las francesas eliminaron, además, los tres planos encadenados que ubicaban a Las Hurdes en el atlas de la Europa más mísera. Habría que esperar a 1965 para que, con la autorización y el beneplácito de Buñuel, los estudios Braunberger restituyeran las tomas censuradas de *Terre sans pain*. Esta es la copia exhibida por TVE desde que en 1981 la doblara al español respetando la pretendida neutralidad de la narración original. Para Sánchez Vidal, la versión de 1996 realizada por la Filmoteca Española y narrada por Francisco Rabal no mantendría, en cambio, “el tono neutro y distanciado que exige el comentario, incu-

134 La voz de la versión francesa es la del actor Abel Jacquin (Herrera Navarro 2008: 12).

135 Pueden encontrarse reminiscencias de la conclusión de 1936 en *Los olvidados*, la heredera directa de *Tierra sin pan*. Al principio de la misma, Buñuel recalca la autenticidad localista de los personajes, pero, como ya hiciera con el mapa que abre su tercer cortometraje, encuadra las imágenes en un contexto global más amplio, propio de los suburbios pobres no solo de México capital sino de las grandes metrópolis en general, para terminar apelando de nuevo a una solución progresista.

rriéndose en una declamación melodramática” (1999: 47). A pesar de la censura internacional, la crudeza de la secuencia de la corrida de gallos y otros pasajes inspirarán los elogios de André Bazin sobre el cine de la crueldad de un primer Buñuel muy palpable en películas posteriores como *El verdugo*, donde Berlanga también somete al espectador a escenas de una intensidad difícil de soportar (Conley 1988: 26).

En efecto, mientras oye decir tras los rótulos introductorios que “en algunos lugares de Europa, existen focos de civilización casi paleolítica”, la primera imagen que ve el espectador de una copia sin censura de *Tierra sin pan* es la de un mapa de la pobreza extrema en el continente. La segunda es la de un mapa de España tachonado de sus ciudades principales y la tercera, un zoom sobre el oeste peninsular, donde se ubica el escenario de la acción. Tres planos encadenados con vocación de intervenir en el debate sobre la especificidad de los problemas de la comarca. El propio Legendre (2006: 84) aseguraba que las singularidades de Las Hurdes eran las de España trazadas con rasgos caricaturescos. Precisamente, el uso inicial del atlas como recurso explicativo pudo deberse a la alargada sombra de su estudio de geografía humana, pero también a los convencionalismos del noticiero y el género documental o a la influencia de Joris Ivens, que ya lo había empleado con profusión en *Zuiderzee* (1932) y volvería a hacerlo en *Spanish Earth* (1937). Lotar, de hecho, había trabajado con él (Mendelson 1996: 233-234). Para Buñuel, el caso hurdano era único por la extensión y la superpoblación de su territorio, pero conocía “otros lugares en Europa” donde la vida se desarrollaba “en condiciones parecidas”. Por ejemplo, en los Alpes de la Saboya francesa dos pueblos de ese tipo subsistieron hasta la década de 1920. “Hoy”, aseguraba el director durante la proyección de su documental en la Nueva York de 1940, “ya no queda más que uno y éste desaparecerá probablemente muy pronto”. A causa de las fuertes nevadas, ambos permanecían comunicados durante seis largos meses en los que el ocio era obligado, al contrario que en Las Hurdes, y fabricaban pan “una sola vez al año”. La consanguinidad de los vecinos de aquellos pueblos era endémica: “casi todos los habitantes son enanos y cretinos”, continuaría Buñuel, pero “si alguno se desarrolla con inteligencia normal pronto huye de aquellos lugares” con una celeridad del todo opuesta al apego por su tierra que, ante todo, sienten los hurdanos. El de Calanda también tenía noticias de la existencia de comunidades similares en Italia y Checoslovaquia. Proyectaba, de hecho, ha-

cer una expedición a ambas zonas junto con el afamado psiquiatra Jacques Lacan, quién sabe si con la idea de rodar alguna especie de ciclo (Buñuel 1999: 172-173). Tanto los pueblos checoslovaco e italiano como el saboyano aparecen en el mapa del atraso europeo que abre *Tierra sin pan*, ubicando así la carestía de Las Hurdes en un marco común más amplio del que, sin embargo, la película se vio privada tras la censura de sus versiones francesa e inglesa.

Después de su estreno en París, tenemos noticias de que, al menos hasta junio de 1937, la película se vio en otras ciudades del país vecino, en Londres, Mánchester, Ginebra, Bruselas y otras localidades belgas y holandesas. La cinta tuvo muy buena acogida entre la izquierda europea. De entre las casi cuarenta reseñas estudiadas por Herrera Navarro (2000b: 72-73), la mayoría estaban vinculadas con el Front populaire que había ganado las elecciones francesas del año anterior. Los críticos comparaban *Terre sans pain* con el cine soviético y el de Joris Ivens al tiempo que lo proponían como Espejo de la España menos tópica, “no del país ridículo de tablaos, de castañuelas y toreros, sino del auténtico” (citado en 74). A las publicaciones cristianas y anticomunistas les resultaba desagradable, precisamente, la filiación soviética del documental y no se lo recomendaban a jóvenes ni a espectadores impresionables. Aunque hoy, como veremos en el capítulo 2.4.3.5. “¿Espejo de Las Hurdes?”, *Tierra sin pan* se entiende como una síntesis del surrealismo de vanguardia y el realismo hispánico más tradicional, tanto los magazines conservadores como los revolucionarios de aquella Europa de entreguerras leyeron la obra de Buñuel como si de un documento se tratara. A pesar, sin embargo, de esta cierta repercusión continental, el film no llegó a formar parte del pabellón español en la Exposición Internacional de París de 1937, cuya sección de cine le fue encargada, paradójicamente, al propio Buñuel. Producida por anarquistas y realizada por comunistas (Ibarz 2000: 18), esta crítica al gobierno republicano de centro-izquierda y, a la postre, de derechas quizá hubiera entrado en conflicto, como sugiere Mendelson, con las caras felices y las escenas idílicas que copaban el pabellón, unas y otras extraídas de los reportajes de las Misiones Pedagógicas y el archivo del Museo del Pueblo Español (1996: 242).

Otro museo, en cambio, fue fundamental para la difusión internacional de *Las Hurdes* inglesas. Depositado en los laboratorios Eclair de París, el negativo de la pelícu-

la fue destruido durante la Segunda Guerra Mundial, pero a través del Museum of Modern Art de Nueva York Buñuel pudo conseguir una copia en inglés durante su estancia en los Estados Unidos. Esta es la versión que vieron los estudiantes de cine de la Columbia University el 18 de marzo de 1940. La bobina estaba, como es natural, censurada, pero además contenía un título erróneo: *Unpromised Land*. Una equivocación, no obstante, muy significativa: por aquellas fechas, Las Hurdes de Buñuel ya eran percibidas como una suerte de Infierno, como un Idilio irónico. Tras la proyección, el director aragonés, que hasta entonces desconocía aquella versión, dirigiría a Iris Barry, la responsable de la filмотeca del MOMA, una carta fechada el 4 de abril en la que le pedía que no volviera a exhibir la película: “Le agradecería mucho que no la mostrase a nadie hasta el momento en que pueda proporcionarle la bobina correcta. Amo al país hurdano y no me gustaría hacerle esa afrenta” (citado en Sánchez Vidal 1988: 286). En su carta¹³⁶ de respuesta, Barry le informaba de que ya había vuelto a mostrar la cinta en un pase exclusivo para el matrimonio Flaherty. Admirado, el pionero del documental declararía que se trataba del film más fuerte que había visto jamás, por lo que la directora de la filмотeca le pedía permiso para organizar otro pase ante un *petit comité* encabezado por Ivens y Joseph Losey (citada en 287-288). Las Hurdes se convirtió así en el visado estadounidense de Buñuel, en la tarjeta de presentación que en 1941 le ayudó a entrar a trabajar como documentalista en la sección de cine del mismo MOMA hasta que en 1943 se viera forzado a presentar su dimisión.

A cambio, la institución neoyorquina se reveló como un altavoz inmejorable de los “gritos de denuncia” que emitieron, en medio de la barbarie de la guerra civil, dos obras como *Land without Bread* y el *Guernica* de Picasso (Sánchez Vidal 1999: 50). Durante el conflicto, el burro hurdano se erigió, como el caballo del lienzo, en el símbolo de la República española bajo el yugo del totalitarismo mientras las democracias

¹³⁶ Con el fin de demostrar la pertinencia del título de alguno de los cajones de significados en que se divide este trabajo y, al mismo tiempo, esbozar una breve morfología de las opacas connivencias entre el sistema cultural y el político, cabe señalar que *Buñuel, Lorca, Dalí: El enigma sin fin*, el ensayo en que Agustín Sánchez Vidal publicó las cartas entre Buñuel y Barry que citamos más arriba, se alzó con el XIV Premio Espejo de España, otorgado en 1988 por la Editorial Planeta. El jurado estaba compuesto por, entre otros, el magnate de la industria cultural José Manuel Lara y el historiador Xavier Tusell, pero también por el entonces diputado del PSOE Enrique Múgica y los ex-ministros franquistas Manuel Fraga y Gonzalo Fernández de la Mora (“Buñuel, Lorca, Dalí” 1988). La propia configuración del jurado puede aportar ciertas claves sobre quiénes eran los detentadores de la imagen de España durante la Transición o, más aún, quiénes formaban parte de la arquitectura del poder en aquella época.

europas liberales se dejaban escandalizar por la escena de la corrida de gallos y la cen- suraban (Brisset Martin 2006: 16). Una vez incorporada la coda antifascista de la ver- sión de 1936, diseñada para orientar la percepción de todo el conjunto, ¿puede sugerirse que *Las Hurdes* fue el *Guernica* de Buñuel? Más allá de que el título de ambas obras fueran topónimos o de su anclaje primero parisino y más tarde neoyorquino, esta es la dirección en que apunta la presentación, a cargo de Víctor Fuentes (2006), del monográ- fico en que Javier Herrera Navarro (2006) recoge y expande sus pesquisas de años ante- riores en torno del tercer cortometraje del director aragonés. Comoquiera que fuese, el uso propagandístico de *Land without Bread* en los circuitos internacionales afines, al menos en principio, a la causa republicana tuvo como consecuencia, con el tiempo, la venida a España de numerosos artistas, entre ellos, el fotógrafo W. Eugene Smith, que en 1951 publicaría en la revista *Life* su serie *Spanish Village* sobre el pueblo cacereño de Deleitosa, o la fotógrafa Inge Morath y el pionero del videoarte Wolf Vostell, quienes acabarían agregando a sus currículos sendos trabajos sobre Las Hurdes.

2.4.3.4.3. *Brevísima Historia de un documental represaliado por la dictadura*

Con la victoria de las tropas golpistas y la instauración en 1939 de la dictadura nacionalista católica, no solo se yuguló toda posibilidad de seguir difundiendo *Las Hurdes* de Buñuel en el país, sino que, además, la película sufrió la persecución de las auto- ridades. Una ficha encontrada entre los archivos de la Guardia Civil del municipio ara- gonés de Quinto tras su toma por las columnas republicanas y anarquistas puede aportar cierta luz sobre cómo recibieron el documental los estratos más reaccionarios de aquella España en guerra: “En ella”, nos cuenta el de Calanda en sus memorias, “se me descri- bía como un depravado, un morfinómano abyecto y, sobre todo, como autor de *Las Hurdes*, película abominable, verdadero crimen de lesa patria”. El veredicto de la *rese- ña* era tajante: “Si se me encontraba, debía ser entregado inmediatamente a las autorida- des falangistas” (Buñuel 1982: 138). Pero el productor de *Tierra sin pan*, en cambio, no tuvo tanta suerte como su director. Aunque las circunstancias de su muerte no están del todo claras, Brisset Martín refiere que, estando Acín huido o escondido en su casa de Huesca, los militares sublevados detuvieron a su esposa y amenazaron con matarla si no se entregaba. El artista y pedagogo acudió a la llamada y el 6 de agosto de 1936 era fu-

silado “en un ignominioso episodio de la feroz represión ejecutada por el bando nacional” (2012: 16). Alrededor de “dos semanas más tarde, los falangistas asesinaban también a Conchita Monrás”, su mujer (Ibarz 2003: 57). Irónicamente, cuando Franco se encontraba al mando de la Academia Militar de Zaragoza, su amigo el también anarquista Sánchez Ventura, ayudante de dirección de Buñuel en la aventura hurdana, le había propuesto atentar contra la vida del general. Un acto sangriento al que Acín, pedagogo y pacifista convencido, se había opuesto.

Expulsados por las duras condiciones de la autarquía franquista, los españoles emigrados o exiliados en Francia como Román Gubern seguirían acercándose a *Terre sans pain* con cierta nostalgia de la República: “como en 1958 Franco estaba en el apogeo de su dictadura, la coda buñueliana de 1936-1937 seguía resultando muy pertinente para el público y a los antifranquistas nos llenaba de satisfacción, pues nos permitía reencontrarnos con el antifascismo militante del director aragonés exiliado”. Aquel año, el documental pudo verse en París, “en una sala de arte y ensayo de la rive gauche”, agrega Gubern (2003: 11), “como acompañamiento de *Zéro de conduite* (1933) de Jean Vigo”. Este es, así, solo uno de los muchos hitos que la obra de Buñuel fue hincando en el camino hacia su normalización final ya en tiempos de la Transición española. En la edición de 1964 del Internationales Filmfestival de la ciudad alemana de Manheim resultaría elegida, por un buen puñado de críticos e historiadores del cine de la antigua URSS, Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, como uno de los doce mejores documentales de la Historia del género. Un reconocimiento trasnacional que no ha vuelto a alcanzar ninguna otra película ni director españoles (Herrera Navarro 2008: 16).

2.4.3.5. *¿Espejo de Las Hurdes?*

Si hay un texto que se ha leído como fiel Espejo de la realidad hurdana (así lo hizo también el mismo Buñuel), ese ha sido *Las Jurdes. Étude de géographie humaine*, de Maurice Legendre: hasta ahora, como habrá podido comprobar el lector, una presencia, si bien fragmentaria, constante en esta otra tesis doctoral. Aunque, como es evidente, fue concebida como una fuente secundaria, es decir, como un estudio, casi noventa años después encontramos menos obstáculos para entenderla como lo que también es:

una fuente primaria, una representación del mundo, como tal, no exenta de ideología. El propio Legendre, catedrático de Geografía e Historia, reconocía en el prefacio a su magna obra que era un “tema extraño” el de aquel volumen. No lo había extraído de las bibliotecas, sino de “valles salvajes” donde “muchacha gente no sabe lo que es un libro”. Realizó su primera “salida” a Las Hurdes en 1910 y, desde entonces, repitió la expedición cada verano, con excepción de los de la guerra y del de 1926 (Legendre 2006: 81). En 1909, la Universidad de Burdeos había abierto en Madrid l'École des Hautes Études Hispaniques para investigadores franceses, con sede en el palacete de la Casa de Velázquez. Su primer director fue Pierre Paris, a quien está dedicada la tesis de Legendre. En agosto de aquel mismo año, el geógrafo francés visitó la Peña de Francia en una excursión promovida por la institución y, desde allí, el padre dominico Matías lo introdujo en Las Hurdes.

Un año después, enviaba una solicitud formal a la jefatura de gobierno para adentrarse en la zona. Como respuesta, obtuvo una carta de presentación dirigida al gobernador civil de Cáceres mediante la que, confundiendo, de nuevo, leyenda con política, se le solicitaba la escolta de una pareja de guardias civiles por considerar aquellos valles un área de riesgo. Legendre, pues, no acometió su estudio de geografía humana desde un sillón, sino como si se tratara de una “empresa de caballería andante”, acompañado siempre por “el más fiel de los escuderos”, el albercano tío Ignacio, que le ayudaba a “descifrar tantas realidades increíbles” y a quien también dedicó su tesis. Por la noche, antes de echarse a dormir al raso, su guía evocaba aquellos detalles que Legendre podía no haber comprendido del todo y le explicaba las expresiones que, a pesar de su buen castellano, le habían resultado “misteriosas”. Desde el principio, el objetivo del francés fue “trabajar por la redención de los hurdanos”. La forma de la tesis doctoral se impondría más tarde como el mejor medio de servir a tan justa causa (Legendre 2006: 81-82). Y esa es, precisamente, la principal objeción que Luciano Fernández Gómez opone a Legendre: haber devenido en un hurdanófilo, es decir, “en alguien que toma partido por su objeto de estudio, la comarca hurdana”, apoyándose en presupuestos no de base científica sino moral o, incluso, en no pocas ocasiones, moralista. Aquel caballero andante había encontrado su Dulcinea, con todo lo que ello significa, en Las Hurdes y, por extensión, en la España más tradicional (Fernández Gómez 2006: 69).

El geógrafo francés no tardó en percibir que “las singularidades de Las Hurdes eran, con mucha frecuencia, singularidades españolas”. No pretendía afirmar que la comarca compusiera “un reflejo fiel de España, pero sí un exponente caricaturesco, si quitamos a esta última palabra cualquier significado injurioso”, que revelaba “brutalmente” los rasgos del conjunto y señalaba, al mismo tiempo, “sus defectos y sus cualidades”. Estudiar aquel “extraño país” equivalía, pues, a reflexionar sobre la Historia del Estado y las culturas que lo envolvían: “en él se reconoce más de una vez lo que es España, se descubre a menudo lo que ha sido y se adivina lo que habría podido ser” (Legendre 2006: 84). En este sentido, la antropóloga Sánchez Miguélez y el historiador Blanco Carrasco advierten de que en la mirada de cualquier investigador (y, por tanto, en su trabajo) concurren todo tipo de “mediaciones” que pueden provenir tanto de agentes externos como de los parámetros valorativos propios. “Por lo que respecta a la injerencia subjetiva, a las mediaciones internas, es bastante habitual que, aunque de forma inconsciente, tendamos a proyectar nuestras propias ideas”, nuestros deseos y nuestros prejuicios, en las situaciones que analizamos. Como es inevitable, las mediaciones de ambas clases “se proyectan en la interpretación y en la posterior elaboración de conclusiones y resultados”. Un efecto al que no es ajena la obra de Legendre, que, a través de sus estimaciones, perpetuó no pocos de los mitos asociados a aquellas sierras (Sánchez Miguélez y Blanco Carrasco 2006: 32). En las páginas de *Las Hurdes*, “su obra mas extensa y la de mayor profundidad”, las huellas del “catolicismo y la moralidad” ensayadas en sus libros anteriores cobraron un “sentido empírico” (14). Su pensamiento (y, por tanto, su trabajo de campo y sus interpretaciones) se cimentaba en fundamentos teológicos bastante rígidos y en una fuerte religiosidad (25). Imbuido del humanismo cristiano, creía en el libre albedrío del hombre para transformar el medio ambiente frente al determinismo marxiano que lo dotaba de un papel pasivo (21).

Legendre entendía el materialismo histórico como un “determinismo pseudocientífico aplicado a las ciencias del hombre” que asumía que “el sólo hecho de pertenecer a una sociedad y de aceptar más o menos su disciplina”, circunstancia extensible también a los hurdanos, hacía “imposible cualquier grado de libertad personal” (Legendre 2006: 90). Por tanto, recurrió a las herramientas de la naciente geografía humana para adentrarse en aquel “caso típico de estancamiento”, de “prehistoria

contemporánea”, e intentar demostrar que la sociedad hurdana estaba “al margen de la historia” (84). De hecho, llegó a reconocer que la investigación histórica no le incumbía (85). De ahí que su rechazo por el materialismo le indujera a oponerse a la tesis política sobre el origen de la pobreza de la comarca, defendida, desde el siglo XVIII, por Eugenio Larruga y asumida como propia por la tríada Martín Santibáñez-Barrantes-Bide. Lo que no evitó que, junto con *Las Hurdes* (la revista de Jarrín y Polo Benito), los tres últimos autores le proporcionaran sus principales fuentes documentales, que cotejaba con las aportaciones de sus informantes hurdanos, Tomás Gómez y Juan Pérez, el secretario de Pinofranqueado. Don Mauricio, como lo conocían en las alquerías, cifraba la presunción de veracidad de sus afirmaciones (además de en la profusión de citas extraídas de una bibliografía, si no abundante, sí selecta) en las ilustraciones fotográficas que adjuntaba su tesis. “Esas sí que no mienten” (90), proclamaba, como si no fuera consciente de que la fotografía no es sino un texto (y, por tanto, una representación) no exento de ideologías y otras ficciones. [**Figura 89:** “Tres generaciones en Carabusino” en *Les Jurdes. Étude de géographie humaine* de Maurice Legendre, 1927].

Aunque, como hemos visto, Legendre no era un antropólogo, compartía con la antropología social su interés por las comunidades precapitalistas. Creía que, entre los barrancos de Las Hurdes, la sociedad presentaba un “espectáculo singular” (Legendre 2006: 91). Por fuerza, el mito tenía que adueñarse de “una región aislada y poblada en condiciones inverosímiles, generadoras de una extrema miseria”. Pero “la lógica de la leyenda” exigía que los hombres que se asentaron allí no fueran “como los demás” (88). Así pues, las conclusiones de Legendre presentaban, como oponiéndose esta vez a la función de la comarca como Espejo de España, “el caso, tan poco frecuente que quizá sea el único, de una sociedad que, en su totalidad, vive inmersa en la enfermedad y la miseria” (89). Pero si, como hemos visto, las descripciones de la fábula del doctorando estaban mediadas por su formación científica y espiritual, su percepción de la imagen de los hurdanos estuvo condicionada, además, por las apreciaciones del tío Ignacio, una mediación externa constante, y no siempre advertida, que no solo guió al geógrafo por los senderos altoextremeños, sino también, de un modo a menudo inconsciente, al lector por su tesis. El albercano actuó como intérprete del singular geolecto hurdano y, en suma, de una realidad que, a pesar de su enorme preparación, insistimos, el francés no

siempre llegó “a captar del todo” (Sánchez Miguélez y Blanco Carrasco 2006: 34). Podría sostenerse, en suma, que Legendre contempló aquellos valles con “los ojos del tío Ignacio”, marcados por siglos de “pugna” y “desencuentro entre las comunidades albercana y hurdana” (Fernández Gómez 2006: 71). “Es como si un antropólogo o un periodista”, explica Sergio del Molino, “quisieran conocer a los tutsis de la mano de un guía hutu. O a los croatas de la mano de un guía serbio. O a los palestinos de la mano de un israelí” (2016: 115). Podría sostenerse también, pues, que Legendre recorrió Las Hurdes y, en especial, Las Altas, la zona más oprimida por el poder feudal que la Casa de Alba ejercía a través de La Alberca, “pertrechado con la idea preconcebida de lo que tendrían que ser los 'buenos' pobres dentro de una sociedad católica y organizada como Dios manda” (Fernández Gómez 2006: 73). Como conclusión, creía que la leyenda no solo no traicionaba la realidad sino que, “a su manera”, la reflejaba (Legendre 2006: 95). Con todo, y aunque consideran decisiva la influencia del tío Ignacio, Sánchez Miguélez y Blanco Carrasco entienden *Las Jurdes* como una “aportación documental de gran utilidad para acceder a los significados de la realidad de la comarca y entender la construcción de su identidad” (2006: 34).

“Si tuviéramos que elegir una fecha para indicar cuándo termina nuestro estudio”, explicaba Legendre, “esa fecha sería la de 1922, como el año que resume las diversas fases de la integración en la historia de lo que ha sido el fenómeno hurdano”. Aquel verano, Alfonso XIII había visitado la comarca, atrayendo “sobre ellas, espere-mos que definitivamente, la atención de la opinión pública y de los gobernantes”. A partir de aquel momento, “por la felicidad de los hurdanos y por la gloria de España”, existían ya motivos “para realizar un estudio totalmente distinto del nuestro”. Aunque el hispanista no dejaba de mostrarse consciente de que Las Hurdes seguirían siendo “una región de miseria si, desde el exterior, nada viene a modificar las consecuencias de las duras leyes que dominan este rincón de la tierra” (Legendre 2006: 88-89). Apenas una década después, el documental de Buñuel vino a demostrar que aquella efeméride sugerida por el geógrafo francés no era más que una entelequia, un sueño, otra de sus mediaciones internas. De acuerdo con Fernández Gómez, la cuestión hurdana casi siempre se enfocó desde el conservadurismo, cuando no desde la reacción. Y la tesis de Legendre fue un hito importante en aquella respuesta colectiva caracterizada “por el miedo de las cla-

ses dirigentes a la emergencia de las fórmulas de organización social y política que ponían en serio riesgo su situación y privilegios”. De este modo, Las Hurdes actuaron como Espejo de aquellos temores. Para Fernández Gómez, figuras como las de Polo Benito, Escobar Prieto, Crotontilo, Marañón, el conde de Romilla, el obispo Jarrín y “un largo etcétera fueron, con todas las matizaciones y puntualizaciones que sean necesarias, los intérpretes fieles de una visión del mundo que propugnaba, en el fondo, cambiar algo para que todo siguiera igual”. Aun siendo algunos de ellos, desde luego, “herederos, conscientes o no, de lo mejor del proyecto regeneracionista” y “de lo que se denominó la doctrina social de la Iglesia” (Fernández Gómez 2006: 74).

Maurice Legendre defendió su tesis doctoral en la Universidad de Burdeos en 1927. Presidió el tribunal, del que también formó parte Gregorio Marañón, el geógrafo Lucien Gallois. En aquel momento, el doctorando ya era secretario de la École des Hautes Études Hispaniques, la institución que había promovido sus trabajos de campo y que llegaría a dirigir de 1940 a 1945. Con el tiempo, entre los reconocimientos que recibió por su labor en la comarca, Alfonso XIII le impondría la Cruz de Comendador de la Orden de Alfonso XII. Pero no sería hasta 2006, ochenta años después de la publicación de su obra magna, cuando el entonces director de la Editora Regional de Extremadura, Fernando Tomás Pérez González, le encargaría su traducción al español a Enrique Barcia Mendo. De modo que la edición española (o extremeña) de *Las Hurdes. Estudio de geografía humana*, un proyecto original del antropólogo Maurizio Catani y el historiador Luciano Fernández Gómez, nos llega hoy a través de otra mediación externa: la del traductor. En una nota al Prefacio, Barcia Mendo explicaba que Legendre escribía “sistemáticamente” *Jurdes* o *jurdanos* “porque estaba convencido de que estas grafías acabarían imponiéndose para designar dicha comarca y sus habitantes. Como quiera que esto no ha sido así”, argumentaba el traductor, la edición moderna sustituye “la J por la H, no sólo en el título del libro que será Las Hurdes y no las Jurdes, sino también en cuantas ocasiones a lo largo del texto encontramos estas palabras”. Una corrección y una licencia (en nuestra opinión, poco respetuosas con la voluntad del autor) que no se aplican en casos similares: “solamente”, concluye Barcia Mendo, “hemos mantenido la J cuando reproducimos citas literales de la obra de Santibáñez” (Legendre 2006: 81). En cualquier caso, esta reedición de la tesis de Legendre, acompañada por un estudio introduc-

torio a cargo de los profesores de la Universidad de Extremadura Paloma Sánchez Mi- guélez y José Pablo Blanco Carrasco, puede leerse también como un intento de las insti- tuciones extremeñas por apropiarse de una parte del ingente capital simbólico hurdano en aras de un proyecto más amplio como el de narrar la propia Historia cultural de la Comunidad Autónoma que lo contiene. Valgan también estas prevenciones contra los atributos del Espejo de Las Hurdes en que ha querido transfigurarse el texto de Legendre contra el conjunto de las fuentes, ya primarias, ya secundarias, que componen nues- tra bibliografía. Pero valgan, en especial, contra esta misma tesis. Todas ellas, al fin y al cabo, representaciones más o menos honestas de una realidad que nos desborda.

2.4.3.5.1. *Buñuel frente a Legendre. Buñuel contra todos*

A pesar del afán de objetividad de Buñuel, autor de un estilo híbrido de surrealismo etnográfico y realismo social con vetas de tremendismo, es evidente que *Tierra sin pan* pretende indagar, escarbar, leer en la *realidad* hurdana: “no tanto cuestionar las pro- pias Hurdes, obviamente”, como matiza Sánchez Vidal, “cuanto la sociedad que hace posible la existencia de regiones así, de la que constituyen una maqueta y metáfora” (1999: 73). “Soy anti”, le dijo Luis Buñuel a Max Aub (1985: 133) en 1971. “Vamos a luchar contra todo lo que odio”. En efecto, muchos aspectos de su tercer cortometraje se oponen al relato de los viajeros precedentes: a la mirada científica de Legendre y Mara- ñón, a la pintoresca de Blanco Belmonte/Gombau, a la literaria de Unamuno y a la pro- pagandística de Alfonso XIII. El director aragonés viajó a Las Hurdes como un “repor- tero”, muy distinto, sin embargo, de aquellos que acompañaron al monarca, pues quiso desvelar qué se ocultaba tras aquellos “espejos protectores (la ciencia, el arte, la literatu- ra y la política)” que habían extendido por el país una imagen deformada o deformante de la vida en la comarca (Herrera Navarro 1999: 23). El objetivo del realizador era, en suma, trascender las manipulaciones de género, pero, como este cajón de significados intenta demostrar, no pudo evitar incurrir en otras nuevas. El principal contramodelo para su documental fue, como así lo reconoció él mismo, el reportaje que la madrileña *Estampa* dedicó a la segunda visita del rey, emprendida para comprobar *in situ* el desa- rrollo de las tareas de *salvamento* iniciadas en 1922. Publicada el 25 de marzo de 1930 junto con las fotos de Benítez-Casaux, la crónica destacaba enormes logros sanitarios,

educativos y de transporte mientras escenificaba un Idilio muy distinto de aquel Infierno que había grabado la cámara de Armando Pou menos de diez años antes. El “antiviaje” de Buñuel invertiría, como si del anticristo que pone la cruz boca abajo se tratara, el viaje de Alfonso XIII: el film empieza donde acaba el reportaje de *Estampa*, en La Alberca, y al ágape real y triunfalista, a la “fiesta redentora” que habría de salvar Las Hurdes y sacarlas de su pobreza y aislamiento, opone el brutal y popular rito de las corridas de gallos, la “fiesta sangrienta” (Herrera Navarro 1999: 25-26).

La influencia del reportaje que realizó José Ignacio de Arcelu en 1929 también se deja sentir con fuerza al final de *Tierra sin pan*, durante la secuencia del pregón de la muerte. A la entrada de Las Mestas, los periodistas oyeron un lamento “largo, desgarrador”, que subía de “lo hondo del pueblo” y se tendía “por los campos”. Los recién llegados se quedaron “inmóviles, sobrecogidos”, en medio de la oscuridad. “Es el pregón”, dijo el guía jurdano. “El pregón del Cristo. Suena una temblorosa campanilla perdida en las tinieblas, y, en seguida, el largo lamento se levanta en la noche otra vez: ¡No hay cosa que más despiertee... / que pensar siempre en la muerte!” La voz se perdió en “un confuso murmullo de rezos” que llenaba la aldea para luego surgir de nuevo como “un gemido ultrahumano de lo hondo del negro barranco, aguda, desgarradora, terrible: ¡No hay cosa que más despiertee... / que pensar siempre en la muerte!”. Elregonero era una niña (Arcelu 1929b: 11). Un oxímoron que en la película del aragonés se transformaría en personificación de la muerte en la figura de una anciana.

Aunque la travesía de Buñuel se detiene en un lugar como Martilandrán, por donde incluso excursionistas como Unamuno evitaron pasar, el guía del director aragonés era el mismo que el del entonces rector de la Universidad de Salamanca: Maurice Legendre. El secretario de la Casa de Velázquez en Madrid llevaba trabajando alrededor de veinte años en/sobre Las Hurdes cuando en 1927 leyó su tesis doctoral en la Universidad de Burdeos. Su *étude de géographie humaine*, aparecido en la Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, se convertiría en el “pretexto” del viaje de Buñuel (Herrera Navarro 1999: 12), a quien le parecía “el documento más precioso de todos” (Buñuel 1999: 169), pues su lectura le había interesado “sobremanera” (1982: 136). Legendre llegó a imprimir más de dos mil fotografías de la comarca, una selección de las cuales sirvió para ilustrar su tesis. Fotografías, texto e incluso dibujos, como los

que el hispanista dedica a los cultivos de terraza, influyeron de manera decisiva e inequívoca en la mirada del cineasta aragonés (Sánchez Vidal 1999: 41). La mayoría de las secuencias de *Tierra sin pan* están directamente inspiradas en ciertos pasajes de *Las Hurdes*, hasta tal punto que podría sugerirse que el guión de Unik/Buñuel es una transposición de la obra de Legendre puesta en escena por la fotografía de Lotar. Una filiación que hace transitar al documental por derroteros muy cercanos a los del ensayo fílmico. En muchos aspectos, *Las Hurdes* de Buñuel son, también, *Las Hurdes* de Legendre.

Para Maurizio Catani, no obstante, el hecho de que *Las Hurdes* funcionara como el palimpsesto innegable de *Tierra sin pan* fue la cara pero también, y quizá sobre todo, la cruz del documental. Legendre, tal y como lo veía el etnógrafo romano, estaba familiarizado con el paisaje hurdano, recipiente ideal de las corrientes regeneracionistas de la época, pero desconocía la vida cotidiana en la comarca. Sus informantes principales eran Juan Pérez Martín, secretario del ayuntamiento de Pinofranqueado (y, por tanto, un notable), y otro corresponsal de Ladrillar. Nótese que ambos vivían en la periferia hurdana, donde los rasgos más específicos de la cultura autóctona se diluían levemente. Es más, su guía era el tío Ignacio, vecino de La Alberca, la antigua metrópoli que durante siglos había yugulado la economía comarcal, operando, además, si no como fuente, sí como altavoz de las aristas más oscuras de la leyenda (véase al respecto 2.1. “De Las Batuecas a Las Hurdes: una definición geosimbólica del territorio”). Pese a que llegó a pasar todo un mes en el corazón de la comarca, en muchos aspectos Buñuel no supo ver, en opinión de Catani, más allá de las gafas que le prestó Legendre. Es por ello por lo que las imágenes de *Tierra sin pan* son, para el etnógrafo italiano, “documenti”, sí, pero “incompleti”. El mismo investigador lanzaba, finalmente, una propuesta sugerente: partiendo de que el tono de las instantáneas tomadas por el hispanista francés concuerda, a todas luces, con el de la fotografía de Lotar, abogaba por estudiar, para evitar individualizaciones y demonizaciones innecesarias, el film de Buñuel en relación con el conjunto del material visual existente sobre la comarca, esto es, con el resto de la iconografía hurdana anterior y posterior. Lo que significaría, en suma, la inauguración de unos Estudios hurdanos comparados (Catani 1985: 49-51).

2.4.3.5.2. ¿Surrealismo o barbarie? Una teoría del documental

Si, desde su estreno, *Las Hurdes. Tierra sin pan* ha sido el prisma en que se han visto reflejadas tantas y tan distintas entidades (políticas, identitarias, artísticas), su gestación también fue resultado y espejo interior de la biografía de sus artífices, todos ellos vinculados a las tendencias más radicales y vanguardistas de la época, ya fuera en su vertiente ideológica o estilística. Son conocidas las simpatías o, incluso, la militancia de Unik, Lotar y Buñuel en el comunismo y el surrealismo, en ocasiones de forma contradictoria (en 2.4.3.4. “Espejo de la República” ya rastreamos las pistas que nos llevaban al ferviente anarquismo de Sánchez Ventura y Acín, cultivador, además, de la escultura más moderna y la pedagogía más experimental). En 1927, el joven poeta surrealista Unik se afiliaba al Partido Comunista como parte de una nómina de artistas que incluía a “André Breton, Louis Aragon, Benjamin Péret”. Para entonces, Lotar ya había colaborado con Joris Ivens, fundador de la socialista Amsterdam Filmliga (Mendelson 1996: 232), y un año más tarde participaba en los montajes teatrales de Artaud y en el rodaje de varios documentales naturales. 1930 sería un año clave en su trayectoria: la revista *Documents*, dirigida por Bataille, publicaba su revulsiva serie fotográfica sobre el matadero de París. Poco después, trabajaría como cámara en otro documental sobre las islas griegas y en un cortometraje financiado por Célestin Freinet, el mismo pedagogo cuyas técnicas Acín intentaba poner en práctica en Cataluña (Brisset Martín 2012: 13). Pero hay un objeto que resume por sí solo el crisol de influencias que convergen en ese “manifiesto cinematográfico anarcosurrealista” que podría ser *Tierra sin pan* (Ibarz 2000a: 14): la cámara de Allégret con que Lotar llegó a *Las Hurdes*¹³⁷. Aquella máquina casi mágica “ya había rodado con Joris Ivens (*Zuyderzee*, 1929), con Jean Painlevé los films científicos que tanto gustaban a Buñuel (*Caprelles et pantopodes*, 1929; *Crabes*, 1930), y con Yves Allégret en *Ténériffe* (1932) y en *Prix et profits* (1932), film producido por Célestin Freinet y su Escuela Libre” (Ibarz 2000a: 16). Al capital cultural acumulado por la cámara habría que añadir, pues, el del propio Lotar, que se había formado con la fotógrafa Germaine Krull, con Ivens, como hemos visto, y con Walter Benjamin, para quien realizó las fotografías parisienses de su *Libro de los pasajes*.

137 El equipo de rodaje contó con dos cámaras: una vieja Eclair a manivela y una Eyemo antigua, de las que “no tenían aún el tambor para instalar los diferentes objetivos” (Buñuel 1999: 174). Una se la prestó Allégret; la otra, el productor Braunberger (Sánchez Vidal 1999: 44).

Como cabría esperar, fundamental en la configuración final del género y el estilo de la película es, para terminar, la trayectoria de su director: Luis Buñuel, autor de los cortometrajes *Un chien andalou* (1929) y *L'âge d'or* (1930), pioneros del cine surrealista. *Las Hurdes* compartirá con sus predecesoras lazos estéticos innegables¹³⁸: “La imagen de un buey saliendo del portal de una casa es”, sugiere Román Gubern, “un prodigio de involuntario humor negro surrealista, que enlaza con la vaca sobre el lecho burgués de *L'âge d'or*”. En *Tierra sin pan*, continúa, Buñuel “dio, con su mirada surrealista, un vuelco al cine etnográfico. De Flaherty había aprendido a escenificar (o a manipular, si se prefiere) sus situaciones, con una puesta en escena meditada, ensayos y repeticiones (la muerte de la cabra, del burro, el entierro)”, pero “su intervención”, concluye, “tenía una intención y un sentido muy distintos de los de Flaherty”, explorador de minas de hierro a sueldo de una compañía ferroviaria (Gubern 2003: 11). En suma, mientras el de *Las Hurdes* es, para Gubern, un “surrealismo de impregnación ibérica” (10), al componente geográfico Brisset Martín añade el ideológico cuando lo califica de “cine militante anarcocomunista” o “surreanarcocomunista” (2006: 6). “André Bretón y Zurbarán. ¿No es eso, en el fondo, el cine de Buñuel?”, se pregunta Sergio del Molino (2016: 107). Hasta el dadaísta Tristan Tzara, al frente de la Maison de la Culture de París, llegó a interesarse en proyectar el film o incluso comprar los derechos de exhibición (Herrera Navarro 2008: 10). Por tanto, ¿forma parte *Tierra sin pan* de una posible trilogía surrealista junto con *Un perro andaluz* y *La edad de oro*? Cualquiera que sea la respuesta, sus concomitancias no terminan en su afinidad estética, pues las tres compartieron espacio de consagración: el Cinestudio Imagen del Palacio de la Prensa de Madrid donde fueron estrenadas en España¹³⁹.

Junto con las secuencias de los cretinos y la cabra despeñada, la escena del entierro ha sido una de las que más controversia ha venido suscitando, hasta el punto de llegar a poner en duda la naturaleza documental del propio film. En muchos casos fueron, o son, los descendientes de los mismos hurdanos que participaron en *Tierra sin pan*

138 De las conexiones entre ambos pero también de los desplazamientos estéticos ocurridos entre la filmación de *Un perro andaluz* y *Las Hurdes* trata, por citar un solo ejemplo, el artículo de José Manuel López de Abiada (2004).

139 Desde el otro lado del Espejo, también hubo quien supo ver la parte política de unos cortometrajes ubicados por la mayoría en la vanguardia del arte: en 1930, durante el estreno-presentación de *A propos de Nice* en París, Jean Vigo alabó *Un chien andalou* como modelo hacia un cine más social (Ibarz 2000b: 24-25).

quienes, olvidando el pacto entre actores y equipo de filmación, no entendieron, o no entienden, con qué fin se optó por construir las escenas (véase el trato de las cabras de Martilandrán en 2.4.1.1. “No es país para cabras”). Antes que ellos, cuando al poco del rodaje murió de verdad el bebé que protagoniza el entierro (en realidad estaba dormido), su madre enloqueció creyendo que la grabación había sido una premonición o alguna práctica de mal agüero¹⁴⁰. Así se lo contó Katia Acín, la hija mayor del productor de *Las Hurdes*, a Demetrio Brisset Martín (2006: 18). Sin embargo, la intervención del equipo de rodaje en la forma final del acontecer que va a captar la cámara es, desde sus orígenes, una práctica consustancial al género documental. El mismo Pío Caro Baroja, pionero del cine etnológico en España, admitía que todos los entierros que había grabado fueron simulados: “En mi vida de documentalista he rodado varios entierros, en México, en La Alberca, en Albarracín y en el guipuzcoano Orexa, todos ellos sin difunto”. Pese a todo, alguno llegó a ser “muy realista, aunque faltó el difunto” (2002: 225-227).

Para etnocineastas y documentalistas, así como para teóricos del cine y la antropología, el tercer cortometraje de Buñuel es, si recurrimos de nuevo a Brisset Martín, una obra crucial. La semiótica etnográfica sostiene que el cine “no es una copia del mundo exterior, sino la construcción de alguien, la declaración de alguien sobre el mundo”, por lo que habría que considerarlo “como otro sistema simbólico que se utiliza para estructurar el mundo”, es decir, para urdir relatos que articulen sentidos. Parece, pues, inevitable: todo montaje será “un trucaje de la verdad”. Pero lo mismo podría afirmarse de la propia antropología (o de cualquier otra ciencia): generadora de ficciones, de construcciones articulatorias, explicativas (Brisset Martín 2012: 19). Sin embargo, hay quien cree, como Maurizio Catani, que el documental no equivale exactamente al film etnográfico (1985: 41)¹⁴¹. Y puede que dé con una de las claves hermenéuticas de *Tierra sin pan* cuando opone el sueño del etnógrafo de erigir un museo donde embalsamar y conservar el pasado a los instintos destructores del surrealismo (43). En efecto, Buñuel no pretendía congelar en el tiempo aquellas Hurdes abandonadas por el Estado, sino denun-

140 La escena del entierro se construyó, como no podía ser de otra forma, para ilustrar otro de los pasajes del libro de Legendre. Ni la campesina que desempeñaba el papel de madre, que fue elegida por su evidente fotogenia, era la progenitora del bebé, ni el niño, como hemos visto más arriba, estaba muerto (Sánchez Vidal 1999: 65).

141 En apoyo de tal distinción, cabría recordar que en la década de 1920, apenas unos años antes del estreno de *Las Hurdes*, el cine “específicamente antropológico se dirigía a los museos y universidades, con una firme intención educativa” (Brisset Martín 2012: 21).

ciar su situación para contribuir a su transformación, para cegar, de una vez por todas, aquel foco de pobreza. Más allá, de hecho, de la influencia de la “narración fragmentada y superpuesta” propia del surrealismo, el cortometraje también es resultado de los lazos que unen sus imágenes con las de “los principales medios de comunicación de masas de su tiempo: la fotografía de prensa, el noticiario cinematográfico, el documental de viajes o *travelogue*. Con la historia, en definitiva”. Por ello, Ibarz lo considera “un film político pero no exactamente un film etnográfico” (2000: 11). Por su parte, aun reconociendo su anclaje en el debate republicano sobre la reforma agraria y el compromiso artístico, Mendelson prefiere emparentar el documental menos con el realismo social que con las técnicas de la yuxtaposición y el collage explotadas por surrealistas disidentes como Bataille o el propio Lotar (1996: 230).

Como conclusión, y por seguir con el juego de sugerencias, ¿podría proponerse que tanto *Las Hurdes* como *Los olvidados* son dos falsos documentales, eso sí, en muy distinto grado?

2.4.3.5.3. Una película tendenciosa

“Usted ha tomado lo peor”, espetó Marañón a Buñuel tras el pase privado que el director le había organizado con la esperanza de que aprobara la película. Pero, sobre la base de aquella observación, el documental continuó prohibido. Algunas décadas más tarde, el de Calanda se confesaría ante su amigo Max Aub: “en cuanto a que filmé lo peor, era verdad. Si no, ¿a qué iba?” (citados en Aub 1985: 76-77). “Sí, sí, sí, claro”, respondería también en la entrevista con Pérez Turrent y Colina (1993: 37). “Se trata de una película tendenciosa. En las Hurdes Bajas no hay tanta miseria. De las cincuenta y dos poblaciones o alquerías, que así las llaman, hay treinta y tantas que son las que no tienen pan, ni chimeneas ni canciones”. Y aclaraba: “Yo tomé las Hurdes Bajas de paso, pero casi toda la película ocurre en las Hurdes Altas, que son montañas como infiernos...”.

Tras su análisis de *Tierra sin pan*, Tom Conley cuenta 240 planos durante un total de 27 minutos y unos 865 metros de película, lo que equivale a una media de un plano cada algo menos de 7 segundos. Se trata de una frecuencia muy alta para un documental, pero, sin embargo, el dinamismo del montaje contrasta con ironía surrealista

con la “redundancia” y la “inercia” que retratan las imágenes (1988: 2). Cada plano se comporta como una unidad de significado independiente del resto que suele encerrar, además, una paradoja: la lucha perdida contra el entorno, el apego a una vida rodeada de muerte. Como si el documental estuviera construido sobre oposiciones, la elevada frecuencia con que se cambia de plano también contrapesa la profundidad de campo del encuadre (totalmente contraria, recordemos, al ojo de gusano ajeno a todo contexto del Val del Omar de las Misiones Pedagógicas). Conley encuadra la fotografía de Lotar, en la que cada toma añade contenido al relato general, en la tradición realista de cineastas como “Renoir, Flaherty, Wyler” (4). La cámara del franco-rumano renuncia a mostrar “escenarios que pudieran ofrecer comodidad, alivio” (6), calles desoladoras que evocan las de David Teniers el Joven (20). La lucha contra la tierra solo parece cesar en el interior de las casas, donde los personajes se hallan como en un refugio, a cobijo allí donde la iluminación debía llevarse a cabo con la ayuda de pantallas reflectantes (Sánchez Vidal 1999: 44).

Tomando como punto de partida la versión española de 1996, restituida de la censura, Agustín Sánchez Vidal computa, por su parte, 799 metros de película y un total de 259 planos a lo largo de 29 minutos y 20 segundos de duración, esto es, una media de 3 metros por plano: se cambiaría de plano, por término medio, cada 6'79 segundos. Se mantiene, pues, la paradoja sustentada en la disparidad entre un montaje casi frenético para un documental y el inmovilismo sin esperanza de la vida hurdana. Esta antítesis está anclada a la misma arquitectura del cine de Buñuel, que, como explica Sánchez Vidal, procede menos por montaje que por *découpage*, es decir, que la disposición final de los planos obedece a un meticuloso guión previo a la filmación, de modo que durante la posproducción solo quede ajustar la duración de las tomas, elegir la mejor y eliminar las claquetas. La combinación de montaje y *découpage* es característica del estilo del aragonés, que solía mantener un *raccord* clásico y bastante lineal, incluso ortodoxo, pero capaz, no obstante, de yuxtaponer imágenes o escenas que juntas operan, como quería el surrealismo, terceros significados en la mente del espectador. Prueba de ello es la secuencia final, el contrapunto entre el interior iluminado de la alcoba y el exterior tenebroso de la calle, entre el sueño de la familia (quién sabe si eterno) y el pregón de muerte con que la moza de ánimas llama a la vigilia (Sánchez Vidal 1999: 53-54). La estruc-

tura y los recursos de la narración orientan, así, la percepción del espectador, eligiendo por él de entre el repertorio de interpretaciones que el film pone en marcha: la cuarta sinfonía de Brahms (pero también, y de manera destacada, la voz del narrador) fluctúa desde el dramatismo con que subraya la panorámica desde la que vemos a personas y cerdos compartir el agua del mismo arroyo hasta el sentimiento trágico que imprime en el rostro de la madre del niño muerto, pasando por momentos más “vivaces” durante el transporte del pequeño ataúd, por el tono melancólico que acompaña a la mujer con bocio o a la niña con la boca infectada y, finalmente, por un contrapunto irónico cuando a “golpe de orquesta”, cual parto de los montes horaciano, anuncia la aparición del viejo cretino (Sánchez Vidal 1999: 48). Pero “cuando la voz refleja el punto de vista de una visión enfocada, 'occidental' o industrial de la continuidad, la historia, la cultura, la humanidad o la razón misionera, los elementos visuales ofrecen un rico fluir de imágenes que”, a juicio de Conley (1988: 6), “exceden —en placer, desagrado, asombro, Eros, maravilla— lo que la voz o el acompañamiento de Brahms no pueden expresar sobre ellos”.

Es cierto que Buñuel declaró que se desplazaron a Las Hurdes con el metraje “casi justo” para rodar la película. Por ello, decidió “después de haber estudiado tres días el país no rodar más que aquellas escenas que correspondían a una sinopsis hecha de antemano”. Explicaba que “generalmente en un documental se toman no sólo las vistas que corresponden al guión trazado de antemano sino todas aquellas que nos ofrece la casualidad y que pueden ser interesantes luego intercaladas en el film”. Pero “nada de eso” hizo él. En cambio, dividió el script en varias secciones: “alimentación de los hurdanos, escuela, construcción de campos de labor, entierro, etc. Y cada día iba completando esas *sequences*” (Buñuel 1999: 174). Pero el hallazgo de las tomas descartadas durante el montaje contradiría al mismo cineasta. Se encontraron 36 minutos de descartes: hay más película desechada que montada. Los planos eliminados se encuentran en la Cinémathèque de Toulouse desde que la familia Buñuel los descubriera y se los entregara a Marcel Oms en 1966, algunos meses después de que Braunberger remontara y completara, libre ya de la censura y con la autorización del director, *Terre sans pain*. Mercè Ibarz ha constatado que del montaje original desapareció el movimiento por completo. Ni el travelling de los alrededores de Las Batuecas grabado por Lotar desde el coche, ni “las bellas panorámicas que recorren el sinuoso trazado de los campos hurda-

nos”, ni el viento que agita las hojas de los árboles del camino, ni las relaciones sociales: las charlas, los juegos de cartas, la risa, formaron parte del relato filmico final. El resultado es una actividad enlatada en fotografías fijas que resalta la falta de opciones y alternativas de la vida hurdana (Ibarz 2000b: 21-22). ¿Quiere esto decir que el realizador pretendía extender la imagen de unas Hurdes en las que no se jugaba a las cartas y de las que había dimitido toda posibilidad de belleza? Probablemente solo prefirió centrarse en aquellos aspectos que le interesaba denunciar. “Después del rodaje, sin dinero”, reconocería el propio Buñuel, “tuve que hacer el montaje yo mismo, en Madrid, encima de una mesa de cocina. Como no tenía moviola, miraba las imágenes con lupa y las pegaba como podía. Seguramente, descarté imágenes interesantes por no verlas bien” (1982: 137). Las tomas excluidas pertenecen sobre todo a cuatro grandes momentos: la fiesta de La Alberca, la precipitación de la cabra, la reunión de los cretinos y el entierro. A menudo, muestran a los hurdanos, figurantes de sí mismos, atendiendo a las instrucciones y la dirección del equipo de rodaje, en la misma línea de los documentales contruidos de Robert Flaherty: la secuencia de los jornaleros a su regreso de la emigración, que pone en escena a varias decenas de *actores*, fue otra de las que tuvieron que ser más ensayadas¹⁴².

“Mi intención al realizar esta obra”, declaraba Buñuel durante la conferencia que impartió en Nueva York en 1940, “fue transcribir los hechos que me ofrecía la realidad de un modo objetivo, sin tratar de interpretarlos, y menos aún de inventar” (1999: 167). Pero, como hemos intentado constatar a lo largo de este epígrafe, factores como el peso de un guión previo (determinado a su vez por la tesis de Legendre), las elipsis del montaje final, las fluctuaciones de la banda sonora o las injerencias propias del género documental convierten a *Las Hurdes*, como el mismo autor reconoció en varias ocasiones, en una película sesgada. Como no podía ser de otra forma, tratándose de la obra o el producto de un sujeto, *Tierra sin pan* no pudo evitar crear sus propios tópicos y expandir algunos de los anteriores, constituyéndose en el Espejo deformante de aquella Alta Extremadura de los años 30. “Nuestro trabajo fue hecho por amor a ese miserable país”, les confesó Buñuel a los estudiantes de cine de la Universidad de Columbia (173). ¿Cabe imaginar algo menos objetivo que el amor?

142 Un examen más detallado de los descartes puede verse en Ibarz (2000b: 22 y ss.).

2.4.3.6. *Los hijos de Buñuel II*

Como parte de una ruta más amplia por diversos lugares de España, en agosto de 1954 llegaba a Las Hurdes Cesare Zavattini, uno de los guionistas clave del neorrealismo cinematográfico italiano. Lo acompañaban el realizador Luis García Berlanga y Ricardo Muñoz Suay, director de UNINCI, productora de cine muy vinculada al Partido Comunista Español. Los tres se adentraron en aquellos valles en busca de “historias verdaderas” sobre las que rodar una película con la que Muñoz Suay aspiraba a incorporar a Zavattini al cine español. Fruto de aquel viaje fue el proyecto conocido como *Cinco historias de España*. Una de ellas, titulada “Las Hurdes”, pretendía poner en imágenes el caso de un niño que había perdido la sonrisa y el grupo de jóvenes del Servicio Universitario del Trabajo que intentó devolvérsela. Al parecer, el propio Zavattini repetía que era una de las historias más bellas que había encontrado en su vida. Aquellos estudiantes, adscritos al Sindicato Español Universitario, habían llegado a la comarca como otra de las consecuencias del apadrinamiento de Franco. Durante aquel verano, habían emprendido una Misión Cultural Pedagógica a bordo de dos jeeps con remolque cedidos por la Guardia Civil en los que transportaban una biblioteca y el material técnico necesario para reproducir música y proyectar películas de ficción y documentales. El guión que habían inspirado pretendía llevar las cámaras de vuelta a Las Hurdes, pero no para filmar “tremendismos”, sino para registrar “lo humano”. Y recurría al último Zavattini para urdir un “claro rechazo de la visión buñuelesca”, acusada de tremendista en una época en la que el adjetivo, aplicado “a la pintura de Gutiérrez Solana o a la novelística de Cela (sobre todo a su *Pascual Duarte*)”, aludía a un “exceso” de realismo o a “algo que daba miedo”. En aquel momento, el neorrealismo ofrecía una alternativa más “viable” y “posibilista”, como se había podido apreciar ya en *Milagro en Milán*, dirigida por Vittorio de Sica a partir de un guión de, entre otros, el propio Zavattini, inspirado en una de sus novelas. La cinta, que se alzó con la Palma de Oro a la mejor película en el Festival de Cannes de 1951 (edición en la que Buñuel obtuvo el premio al mejor director por *Los olvidados*), componía una alegoría en la que la estética neorrealista parecía perder potencia ideológica y atenuar su fundacional “apología de la basura”, fiada quizá a la evolución favorable del contexto económico general, cada vez más lejos de los escom-

bros de la Segunda Guerra Mundial que la habían visto nacer. Cada vez más lejos, en definitiva, del intervencionismo estético-político del cine de Buñuel (Herrera Navarro 2013: 105-106).

Cuatro años después que Zavattini, hollaban aquellos barrancos dos de los principales herederos literarios del cineasta de Calanda, Antonio Ferres y Armando López Salinas (muy próximos también al neorrealismo y al comunismo). Y lo eran no solo por su intención o sus palabras, sino, en especial, por las imágenes que manejaban: las fotografías de Oriol Maspons y los fotogramas del documental de Buñuel que ilustraban *Caminando por Las Hurdes* compartían un mismo tono, una misma plasticidad. Los novelistas llegaron en un momento en que la poderosa (y, en ocasiones, reivindicativa) imagen del Infierno comenzaba a remitir. En aquellos tiempos de integración internacional, a la dictadura franquista no le interesaba una promoción tan negativa de una porción de su suelo y, cuando no incidía en la elipsis más absoluta, recurría a la propaganda para publicitar los cambios más leves en la comarca. Ferres y López Salinas optaron por caminar para oponerse a ambas prácticas. A cambio, no proponían un regreso al Infierno, como ya hizo Buñuel, pero tampoco al Idilio, a imitación de Unamuno. En la medida de sus posibilidades, construyeron, como quiere la poética realista, uno de los Espejos de Las Hurdes más serenos. Pero, para identificar sus posibles deformaciones, recurriremos a las herramientas de la cartografía literaria.

1958. Procedentes de La Alberca, los viajeros entraron en la comarca por Las Mestas, al noreste, y, tras varias jornadas de marcha, salieron por Casar de Palomero, al sur, en dirección a Plasencia. El cronotopo básico de *Caminando por Las Hurdes* es, como muestra el mapa de la figura 90, el camino o, para ser más exactos, la carretera de montaña. [Figura 90: Mapa del cronotopo principal de *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferres y Armando López Salinas, realizado por el autor con tecnología Google Maps]. Es la trama del libro la que determina que los pueblos hurdanos importen menos como lugares autónomos que como etapas de una ruta: los protagonistas van hilando unos con otros a medida que recorren la carretera, siempre caminando, excepto el trayecto entre Vegas de Coria y Nuñomoral, que recorren subidos a la caja del camión de los trabajadores de Telefónica. Pero esa ruta también tiene sus elipsis: el narrador no nos cuenta qué camino toman los viajeros desde Nuñomoral a Caminomorisco. Barbara Pia-

ti, se pregunta cómo cartografiar una trayectoria de la que apenas conocemos una o dos etapas mientras el resto de la información (dirección, vías y medios de transporte, paradas, posibles desviaciones, etc.) permanece en la oscuridad. Lo que sí tiene claro es que reconstruir en el mapa esa ruta de la que no tenemos datos suficientes iría contra el mismo objetivo hermenéutico del mapa literario (Piatti et al 2009: 190). La figura 90, pues, deja un vacío entre Nuñomoral y Caminomorisco que, no obstante, representa con claridad la división del viaje-relato en dos grandes etapas. La elección de un mapa topográfico en lugar de uno político-administrativo (en este caso los límites provinciales no influyen en la trama) aporta otra lectura de dicho vacío: la fotogrametría nos permite comprobar que la división de la narración coincide con la frontera geográfica que separa Las Hurdes altas, más montañosas, de las bajas, menos agrestes. Si la primera parte se caracteriza por la miseria circundante con la tibia excepción de Las Mestas, Nuñomoral y Casares, la segunda lo hace por una tímida penetración de la “civilización”. “Ese valle es mejor”, dice un peón caminero de Las Mestas (Ferrres y López Salinas 1960: 32) refiriéndose al valle del río Los Ángeles que envuelve a Pinofranqueado y Caminomorisco, al sur, más desarrollado que los valles del Jurdano y el Ladrillar, al centro y el norte respectivamente. De nuevo, orografía y relato.

El mismo lugar, por ejemplo, un pueblo, una comarca, puede ser percibido al mismo tiempo desde su interior, por los habitantes que apenas salen de él, como un círculo o un centro autosuficiente, y desde el exterior, por sus visitantes, como un mero hito en un sistema lineal de coordenadas. En la Inglaterra de principios del siglo XIX, la proliferación de *enclosures*, cercados de cultivo estatales que rodeaban cada pueblo, trajo como consecuencia la colisión entre una y otra percepción: la nueva carretera que, en sustitución de la antigua cañada, conectaba los *enclosures* superó en importancia a los pueblos, cada vez menos entidades independientes que etapas del camino (Moretti 2007: 60-63). *Caminando por Las Hurdes* (y, en general, toda la literatura de viajes) se construye sobre ese choque entre la visión exterior de la comarca, la del narrador que es también la de los viajeros, y la interior, la de los hurdanos, cuyo aislamiento produce a su vez, como muestra la figura 91, un enorme desconocimiento de la geografía que les rodea. Recordemos que para Ricardo Gullón “el camino es, como el paisaje, un estado de ánimo” (1980: 133).

En la teoría narratológica del espacio de Gabriel Zoran, el concepto de cronotopo tiene funciones similares a las del *complejo espacial*, esa combinación de *campos de visión* a partir de la que se construye el conjunto del espacio representado en el texto y que se define contra la noción de *espacio total*, toda esa información espacial que proporciona la narración sobre el mundo alrededor pero que no influye en el desarrollo de la trama y a la que no acceden los personajes (Zoran 1984: 328-329). El itinerario de la Figura 90 es una radiografía del complejo espacial de *Caminando por Las Hurdes*. Sabemos que los viajeros vienen de los pueblos salmantinos de Sequeros y Mogarraz, pero su relato comienza ya en las inmediaciones de La Alberca, así como sabemos que, tras atravesar Las Hurdes, se dirigen en camión a Plasencia, pero su relato se detiene en Casar de Palomero. Aunque sirven para acotar los límites del complejo espacial, Sequeros, Mogarraz y Plasencia permanecen en la indeterminación del espacio total. Es significativo que el único lugar no hurdano del complejo espacial del texto sea La Alberca, tan vinculada a la historia de aquellos valles. Otro aspecto de la teoría de Zoran que puede sernos útil es el que distingue entre relaciones cronotópicas sincrónicas y diacrónicas. Las sincrónicas afectan a los objetos en movimiento o en reposo relativos, siempre comparados con el resto de objetos del mundo ficcional, mientras las diacrónicas son resultado de la dirección en que se desplazan los personajes y, con ellos, la propia trama, así como de los ejes de movimiento que establecen que un lugar sea punto de partida, otro destino y el resto etapas o desviaciones del itinerario. Ambos, direcciones y ejes de movimiento, son potenciales: están integrados en un campo de posibilidades que pueden llegar a realizarse o no (Zoran 1984: 318-319). Es el cronotopo, la configuración histórica de la carretera de montaña (y la filiación tradicional de Las Hurdes con el valle salmantino de Las Batuecas), la que determina que La Alberca sea punto de partida y Casar de Palomero, destino. Sabemos, como decíamos, que los viajeros proceden de Sequeros y se dirigen a Plasencia, pero desconocemos de dónde salieron en primer lugar y a dónde llegarán por último. La carretera hurdana no forma parte de un trayecto más amplio. Es el trayecto. Importa menos la meta, como quería Cavafis, que el camino: andar, conocer y contar Las Hurdes.

El mapa en tanto herramienta de análisis literario es un campo de exclusiones. Es decir, como reconoce Franco Moretti, “no puede abarcarlo todo” (2001: 32): tan im-

portantes como los datos que muestra, por tanto, serán los que no muestra, los *silencios* del mapa, como los llama el filósofo e historiador de la cartografía J. B. Harley (Andrews 2001: 14). Ni en el mapa que acompaña al libro ni en el que llevaban los viajeros ni en los literarios que hemos preparado nosotros aparece el volcán de Las Hurdes (hoy, único Lugar de Interés Científico de Extremadura). A la sombra de la ribera del río Malvellido, en los aldeaños de El Gasco, un pastor se ofrece a guiar a los protagonistas hasta un volcán apagado cercano (Ferres y López Salinas 1960: 117). Armando y Antonio declinan la oferta con educación, pero su pequeña renuncia a visitar un lugar deshabitado y mítico, casi fantástico, presupone toda una poética realista que distingue *Caminando por Las Hurdes* de esas novelas de viajes cuyo paradigma es Jules Verne y cuyo objetivo no era otro que la peripecia geográfica entretuviera al lector y que, como documenta Velut (2002: 48), desde finales del siglo XIX conocieron un éxito tan extenso por toda Europa que, a buen seguro, convivirían en las librerías con nuestro libro de viajes. De un modo parecido, la vía y el medio de transporte seleccionarán los espacios accesibles, el itinerario, por los que transcurrirá la marcha. La de nuestros viajeros, que, siguiendo las huellas de expedicionarios anteriores, les lleva casi siempre a pie por la carretera que une los pueblos y alquerías de la comarca, será muy distinta de la de “esos señores”, como nos confía un campesino de Las Mestas en alusión a Franco, “que vienen en coche y sin salir de la carretera dicen que han visto las Jurdes” (Ferres y López Salinas 1960: 45). A pesar de su versatilidad (Armando y Antonio atajan por trochas, trepan monte arriba y vadean ríos y arroyos), también tendrá sus limitaciones: es precisamente la inexistencia de la carretera, que termina antes de llegar a El Gasco, o siquiera la de un camino transitable, lo que les mueve a decidir no visitar el volcán.

Adaptar la descripción de las estrategias del peatón urbano de De Certeau al entorno rural, sustituyendo conceptos como el de ciudad por otros más amplios como el de lugar, aceptando de antemano, por supuesto, ciertos límites, puede ayudarnos a seguir cartografiando los contornos del espacio hurdano dibujados por los viajeros (su mirada actuará, en este sentido, como Espejo del paseante urbanita). Para el historiador francés, caminar es a la ciudad lo que la enunciación o acto de habla es a la lengua, es decir, la realización práctica de un sistema. Mediante atajos, desviaciones o improvisaciones, el caminante actualiza o transgrede el conjunto de posibilidades y prohibiciones que orde-

nan el espacio. De Certeau (1996: 109-110) define el acto de andar como un espacio de enunciación. Nosotros, reelaborando un poco su equiparación, lo definiremos como una enunciación espacial. Si en un primer momento el autor de *L'invention du quotidien* sostenía que todo relato es una práctica del espacio, ahora afirma, cerrando el círculo conceptual, que todo trayecto se comporta como una narración que, en el caso del andar, observa además sus propias estrategias retóricas, cuyas figuras estilísticas más recurrentes serían la sinécdoque (“nombrar la parte por el todo que la integra”) y el asíndeton (“supresión de nexos sintácticos”) (1996: 112-114).

No nos parece, sin embargo, que la figura retórica propia del acto de caminar por el campo sea el asíndeton tanto como su contrario, el polisíndeton: mientras andar por la ciudad rompe la continuidad del lugar a través del primero, fragmentando el conjunto urbano en unidades más pequeñas (una calle, un barrio), andar por el campo se sirve del segundo, de la repetición de conexiones sintácticas, para tejer un relato ensamblando los distintos lugares (pueblos, campos de cultivo, bosques) por los que pasa el excursionista. Un ejemplo: entre Fragosa y El Gasco, la carretera desaparece en una explanada de guijarros que choca contra una pared rocosa e, incapaces de seguir la oculta senda que ha de llevarles a la segunda alquería (su mapa se revela inútil en esta ocasión), los viajeros se pierden en el monte (otra muestra de cómo la influencia del cronotopo principal condiciona los acontecimientos del argumento) (Ferres y López Salinas 1960: 104-109). De Certeau diría que se pierden al no poder *actualizar* mediante un atajo las *posibilidades* que les ofrece la montaña (el sistema montañoso), posibilidades (la carretera, la senda oculta) que terminarán convirtiéndose en *prohibiciones* (la pared rocosa, la ladera inaccesible); mientras para Lefebvre (1974: 42) se trataría de una falta de *competencia* en el monte hurdano que, a diferencia de los lugareños y sus cabras, impediría a los viajeros practicarlo, *actuar* sobre él con propiedad. En cualquier caso, parece que Armando y Antonio se desorientan porque no pueden tender un nexo que conecte el punto del que proceden, el final de la carretera, con el punto al que quieren llegar, El Gasco. No volverán a orientarse hasta que, encaramados en lo alto de una roca, adivinen personas y caballerías en el fondo del valle, *sinécdoque* de la senda perdida que, una vez retomada, les permitirá seguir trenzando su relato a través del *polisíndeton*.

La intención (urbanita) de los viajeros (trasunto de los autores, nacidos ambos en

Madrid), como el mismo título del libro indica, caminar por Las Hurdes, choca contra el *habitus* hurdano. Su retórica ambulatoria no es la del excursionista ni la del turista, sino, en gran medida, la del *flâneur*, ese individuo que, al menos desde principios del siglo XIX, recorre la ciudad sin dirección concreta con el único objetivo de observar el mundo que le rodea, un tipo social surgido de la ciudad industrial y el artículo de costumbres, vinculado a la consolidación de la prensa periódica y la novela moderna, teorizado y practicado por artistas como Charles Baudelaire y rescatado por Walter Benjamin como objeto de estudio justo cuando sus estrategias retóricas empezaban a languidecer o a mutar en otras (Cuardic García 2012). Veamos si las prácticas del *flâneur*, tan estrechamente ligadas a la ciudad moderna, pueden, del mismo modo que las descritas por De Certeau, adaptarse al entorno rural. Como si imitaran a los autores, que desde la misma “Nota preliminar”, ya lo hemos visto, declaran su intención de recorrer y narrar Las Hurdes, sinécdoque de España, los viajeros se ven a cada paso obligados a explicar el objetivo de su expedición: dar vueltas, como verdaderos psicogeógrafos, por esas tierras (Ferres y López Salinas 1960: 178) para más tarde contar lo que ven y lo que les cuentan (74). Desorientados por la sordidez y la soledad de Vegas de Coria, llegarán a pasar “un rato sin saber qué hacer ni a quién dirigirse” a la entrada del pueblo (51). Pero los lugareños no comprenden: en una fonda de La Alberca les toman primero por músicos, luego por comerciantes y finalmente por turistas o peregrinos religiosos (su delimitación aún no estaba clara) (17). “Portugueses, franceses”, les llaman los chiquillos de Las Mestas (32). Tan distintos ambos: vendedores ambulantes de café, unos, turistas y peregrinos atraídos por el santuario de la Peña de Francia, los otros. Los vecinos de La Hue-tre, incrédulos de que los viajeros “caminen porque sí”, llegarán a confundirles con recaudadores de impuestos (139). Allá por las primeras décadas del siglo XX, los padres y los abuelos de aquellos campesinos habían tomado a un grupo de franceses por “buscadores de minas”. Solo algún tiempo después, muchos admitieron, “no sin una gran sorpresa”, que Legendre y sus acompañantes estaban allí “simplemente para estudiar su país” (Legendre 2006: 93).

El *flâneur* debe mantener siempre cierta distancia intelectual frente a la multitud a la que observa, con la que nunca puede mezclarse del todo so pena de perder su condición de individuo y convertirse en un *badaud* más, un mirón que cede irreflexivamente

a los estímulos de la ciudad (Cuvardic García 2012: 38). Ante el edificio de la escuela de Fragosa, Antonio dice del maestro: “Hace falta tener mucho amor a los hombres para vivir y enseñar aquí” (Ferres y López Salinas 1960: 104). Aunque los viajeros se sientan a comer o a charlar con los hurdanos y les invitan a vino y tabaco, las palabras de Antonio permiten entrever que nunca han dejado de sentirse observadores ajenos a las tierras por las que pasan. La soledad asociada al ejercicio del flâneur se opone a la noción de comunidad (Cuvardic García 2012: 50). Pero, al mismo tiempo, la *flânerie* se caracteriza por una fuerte descentralización del yo, por la atención por el otro, un tipo de mirada que está inscrita en el mismo modo de narrar de *Caminando por Las Hurdes*: para el narrador en tercera persona, hurdanos y viajeros (ficción de los autores) se encuentran al mismo nivel: ambos son objetos a observar. Como resultado de sus excursiones flanerísticas por el metro de París, Marc Augé (2002: 57) llega a afirmar que desorientarse equivale a perder la identidad. Pero, aun extraviados en medio del monte que separa El Gasco del final de la carretera de Fragosa, nuestra pareja de flâneurs nunca descuida su interés por los otros: incapaces de seguir trepando, se detienen a intentar comprender cómo grupos humanos han podido asentarse en un medio tan hostil en vez de seguir buscando la senda con que volver a orientarse (Ferres y López Salinas 1960: 106). Dorde Cuvardic García viene a decir que la tensión entre la distancia intelectual que el flâneur se ve obligado a mantener para no perder su condición de individuo y la necesidad de empatizar con los demás como requisito para la observación se resuelve en un refuerzo ilusorio de los vínculos comunitarios (2012: 51). “Nosotros también somos pobres y también trabajamos”, cuentan los viajeros a los vecinos de Martilandrán. “Mientras los campesinos y los obreros sean pobres y no sepan leer los escritores seremos tan pobres como ellos” (Ferres y López Salinas 1960: 96). Palabras que, aunque podrían funcionar como cifra de toda una poética realista, vehiculan una consciencia de clase ilusoria: el escritor aun proletario siempre será, por su condición de intelectual, un desclasado.

Si el mapa de las Figuras 92 y 31 era un intento de representar el complejo espacial de *Caminando por Las Hurdes*, el mapa de la Figura 91 lo es a su vez del espacio total. Pero ¿cómo cartografiar territorios que no forman parte del cronotopo narrativo? Esta tercera figura, radicalmente distinta de las dos anteriores, intenta responder a dicha pregunta ubicando en el mapa los marcadores (*markers*) descritos por Piatti, esos luga-

res sólo mencionados en el texto, en los que no sucede ninguna acción y, por tanto, no influyen en el devenir del cronotopo pero sirven para delimitar el horizonte geográfico del mismo (Piatti et al 2009: 185). Esos mismos lugares a los que, de forma similar, Ruth Ronen clasifica por su grado de inmediatez (*degree of immediacy*) como marcos inaccesibles (*inaccessible frames*), a los que los personajes no pueden acceder no siempre porque estén lejos de su alcance, sino, de manera destacada, porque existe un obstáculo que se interpone entre ambos (1986: 426). Compuesto más de silencios que de localizaciones, el mapa muestra la toponimia conocida por los habitantes de *Caminando por Las Hurdes*. Uno de los lugares con más presencia en su imaginación es Salamanca, de la que traen los encargos farmacéuticos del médico (Ferres y López Salinas 1960: 74), pan a la panadería de La Huetre (134) y harina a los pueblos que tienen molino, a la que, no obstante, muchos han ido: a segar todos los veranos los jornaleros (56), a mendigar el viejo patriarca de La Huetre (139). Él es el único que fuma en toda la alquería: del exterior emanan las innovaciones y, en ocasiones, nuevas soluciones a viejos problemas: “Yo de joven viajé por Salamanca y por ahí, he visto mucho mundo”, dice el carbrero viudo de Las Mestas, quizá también mendigo. “Mi casa ya no es de pizarra, ya no hay que entrar a gatas como en otras” (46). Otro nombre asociado a Salamanca es el del municipio asturiano de Avilés, de donde proceden los jornaleros que compiten con los hurdanos por trabajar en la siega. Además de una orografía muy desfavorable, el principal obstáculo que separa a los personajes secundarios de estos marcos, que nos incumben en tanto no acceden a ellos en el transcurso del cronotopo, es la falta de recursos económicos para desplazarse de un lugar a otro, es decir, la pobreza. [Figura 91: Mapa de la toponimia conocida por los habitantes de *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferres y Armando López Salinas, realizado por el autor con tecnología Google Maps].

La figura 91 nos ofrece una cartografía de la presencia de espacios foráneos de trabajo, comercio y poder en el imaginario hurdano. De Trujillo es natural el capataz de los trabajadores de Telefónica hospedados en Nuñomoral (Ferres y López Salinas 1960: 63). El vendedor de abarcas al que los viajeros acompañan hasta Marilandrán compró su burro en la feria de Plasencia, a donde viaja en busca de mercancía, como a Béjar, Badajoz o Portugal (89-90). En Plasencia, donde una mujer de La Huetre vio el tren por primera vez (137), termina la línea de autobús que entra a Las Hurdes por Casar de Palo-

mero, llega hasta Caminomorisco y duerme en Pinofranqueado. Badajoz es una ciudad de paso, vinculada al comercio y a Portugal, que en la imaginación de los hurdanos es, más que una región, una frontera, una raya que deben trasponer para hacerse con el café que después venderán en su tierra, adonde también llegan comerciantes de café portugueses. Pero, además de Portugal, ¿cómo ubicar en el mapa del conocimiento geográfico de los hurdanos la Castilla a la que acuden los jornaleros o la Francia de la que proceden turistas y peregrinos? De Montehermoso, Madrid y hasta Bilbao cuenta un anciano de Pinofranqueado que vinieron buscadores de oro al río Los Ángeles (180-181). Y si las mejores tierras de cultivo de Las Hurdes, las más llanas, pertenecen a los “forasteros” (56) de La Alberca y Herguijuela, (si ya no cabezas de los señoríos a los que los comarcanos rindieron vasallaje durante tantos siglos, aún sí topónimos de la opresión), Madrid se erige, por último, en símbolo de las contradictorias influencias del exterior en la comarca: por un lado, como centro de innovaciones socioeconómicas del tipo de la instalación de la red telefónica y, por otro, como origen de la dominación política: la capital es una de las ciudades a la que los hurdanos, como el resto de españoles, deben acudir para completar el servicio militar obligatorio (112-113).

“Yo de joven viajé por Salamanca y por ahí”, resuenan las palabras de nuestro cabrero, “he visto mucho mundo”. A pesar de su entusiasmo, el mapa, de nuevo más ilustrativo por los datos que excluye que por los que incluye, sostiene que el aislamiento endémico a que se ha visto abocada históricamente la comarca de Las Hurdes había generado una vasta ignorancia geográfica entre sus habitantes. En la tarde de domingo que Armando y Antonio pasan sentados a la orilla del río de Las Mestas, un muchacho que se ha acercado a llenar un botijo de agua se queda mirando a los viajeros (Ferres y López Salinas 1960: 40), como si, inspirado por su extraña vestimenta y conducta, quisiera convertir el cuerpo de ambos en un *espacio de representación* mediante el que imaginar el mundo del que proceden, un mundo desconocido que por ahora sólo puede intuir. Es la debilidad de los intercambios de *información* entre una región determinada y su entorno, motor de todo sistema geográfico que se quiera abierto, uno de los factores que puede conducir, de acuerdo con Pierre Dumolard (1982: 454), a la *entropía*, esa situación de desorden, clausura y aislamiento hacia las innovaciones exteriores caracterizada por una organización espacial rudimentaria y la esclerosis de las relaciones sociales. La

pobreza de Las Hurdes podría vincularse, pues, como arrojan los resultados de la cartografía literaria, con la precariedad o inexistencia de sus comunicaciones (la carretera, el correo, el teléfono), cuyo estado habría dificultado la circulación de una información que a duras penas penetraba en sus valles. Una conclusión que puede tender un puente entre las hipótesis geográficas y las políticas sobre el origen de la extrema y duradera carestía de la comarca.

Un año después de recorrer aquellos parajes en compañía de Antonio Ferres, Armando López Salinas quedaba finalista del Premio Nadal con *La mina*. La novela vería la luz en 1960, el mismo año que *Caminando por Las Hurdes*. Y, en cierto modo, aquella ficción social ofrecía la otra cara del libro de viajes y del tópico del aislamiento, pues registraba cómo el Bárbaro hurdano, a imitación de su antepasado el Placide de Genlis, pero también de tantos otros campesinos españoles coetáneos, había traspuesto las fronteras de su breve reino para buscarse el sustento. Con todo, Gonzalo, uno de los personajes de *La mina*, maestro de obras, contratista, no era el típico hurdano. Era “un hombre grueso, de nariz roma y sonrisa abierta. Tenía aires de vividor” (López Salinas 1968: 130). Era afable y elocuente. Tenía mucho trabajo y vivía bien, pero no siempre fue así. Había llegado a Los Llanos, la ciudad minera donde transcurre la acción, procedente de Casar de Palomero, la “capital de las Hurdes”. De joven, intentó trabajar de albañil, pero “no tenía dónde caerse muerto”. Durante la Guerra Civil, se alistó voluntario en el ejército junto con algunos conocidos del pueblo, “por aquello del hambre que pasaba”. Como “estaba dando el penúltimo estirón y siempre andaba con unas necesidades que le llevaban por la calle de la amargura”, en cuanto podía “se daba tales atracones que revolvía las tripas a sus compañeros”. Un día, de patrulla por la Sierra de Albarracín, le compró cien huevos a una mujer. Los coció dentro de una “perola” y, una vez duros, los guardó en el “macuto”. A lomos de su mulo, “llevaba el morral encima de las piernas y de rato en rato cascaba un huevo en el arnés del animal. Ayudándose con agua, en cuatro días, dio fin a la centena de huevos”. Fue entonces cuando sus compañeros de la unidad de caballería le apodaron Gonzalo el Huevos duros. Mote que se llevó consigo a Los Llanos, donde, trabajando de peón de albañil, conoció a la Sebastiana y cambió su suerte: “era algo mayor que él y más fea que un mono, pero tenía cincuenta mil o sesenta mil duros” (133-134). Pedro el Extremeño, en cambio, era muy distinto de Gonzalo. Na-

tural de El Gasco, era un hombre bromista pero rudo y, cuando le preguntaban por su patria, su respuesta abundaba en los tópicos de la Tierra sin pan, la Tierra sin tierra e incluso en el de un Nuevo Mundo aún por evangelizar. Había conocido al contratista durante las obras del Ayuntamiento de Nuñomoral y le había seguido como parte de su cuadrilla de albañiles, primero, hasta el Casar y, más tarde, hasta allí, hasta Los Llanos. Le llamaban el Extremeño, como si su lugar de nacimiento actuara como sinécdoque del resto de la región. Pedro fue uno de los ocho mineros que, procedentes de algunas de las zonas más empobrecidas del país, murieron sepultados tras el hundimiento de una de las galerías de la mina con que termina la novela. Tenía 29 años y estaba casado.

Desde la perspectiva que conceden el tiempo y la distancia, no parece aventurado afirmar que toda la literatura viajera y, en general, toda la producción cultural sobre Las Hurdes posterior a Buñuel acusa la influencia de su documental. Pero no todos los hijos del cineasta aceptaron su herencia y, como si quisieran remedar la interpretación freudiana del mito de Edipo y matar al padre, se rebelaron contra él. A menudo, el regionalismo ha intentado refutar *Tierra sin pan* (con razón, pero de manera ventajista) argumentando que, décadas después, Las Hurdes que sus autores conocieron no eran ya las del director aragonés. Otras propuestas más equilibradas, sin embargo, optaron por representar la tensión entre los tópicos que extendió la famosa película, su recepción en el interior de aquellos mismos valles y la imagen que los hurdanos tenían de sí mismos. Fue precisamente el documental el medio elegido por Ramón Gieling para llevar a escena aquellos tres vértices de un triángulo imagológico en conflicto. Cuando ya el siglo XX agonizaba, el cineasta holandés viajó a la comarca con una copia de *Tierra sin pan* que proyectó en algunas de las alquerías donde se había rodado. El resultado, *De gevangen van Buñuel* o, en español, *Prisioneros de Buñuel* (2000), daba voz tanto a los más ancianos, que aún recordaban el rodaje o, incluso, habían participado en él, como a los más jóvenes (algunos de ellos no habían visto la película y, hasta entonces, la conocían solo de oídas). Mientras Gonzalo, nacido en Aceitunilla, acusaba al documental de urdir una farsa, Cirilo, natural de Las Mestas, creía que la mayoría de sus imágenes era real. Un vecino de Pinofranqueado, uno de los pueblos más desarrollados, reconocía que, por entonces, muchos de sus habitantes no probaban el pan a lo largo de sus vidas.

Por aquel mismo intersticio en disputa se adentró el autor que resultó finalista

del Premio Nacional del Cómic de 2010 con una obra publicada dos años antes por la Editora Regional de Extremadura. El dibujante en cuestión se llamaba Fermín Solís y su novela gráfica, *Buñuel en el laberinto de las tortugas*. Como en un juego de Espejos, desde la misma portada el director aragonés mira, frente a frente, al hurdano que está en la contraportada. Y, para explorar esa distancia que separa a ambos, la trama se traslada a Las Hurdes de 1933 que escenificó *Tierra sin pan*. La primera parte del cómic, sin embargo, transcurre en el espacio del sueño. Un territorio habitado por piernas semienterradas, jirafas y ojos flotantes de ecos dalinianos por el que la virgen María guiaba al Luis Buñuel niño a través de su fobia a las gallinas. Un prólogo onírico que sirve de marco y aviso de lectura al resto de la obra y que termina en París, cuando una llamada telefónica de Ramón Acín despertó al Buñuel adulto. El pedagogo anarquista le ofrecía financiar su próxima película con el dinero que le había tocado en la lotería de navidad. “Ya ves, Ramón”, habría contestado el cineasta, “la propia realidad puede ser tan surrealista como la imaginación más desbordada” (Solís 2009: 20). Mantra que el protagonista repetiría a su amigo en una taberna de París al revelar, precisamente, su intención de rodar un guión basado en la tesis de Legendre. Pues es allí, en septiembre de 1932, donde comienza la segunda parte. A lo largo de una noche conducida por el alcohol no exenta de peleas, Buñuel, hastiado del elitismo del grupo surrealista y fascinado por la ética criminal del marqués de Sade, proclamó su intención de filmar en Las Hurdes “una crítica al sistema burgués capitalista” desde el surrealismo más revolucionario (42). Allí no había Dios. La única ley que existía era la de la naturaleza, que se imponía a los hurdanos, personificaciones del hombre natural de Sade. Antes, la aparición de una cabra en las calles de París y la repetición en bucle de algunas viñetas había quebrado ya el continuo espacio-tiempo de la vigilia y había abierto una grieta por la que se filtraba el reino del sueño, el alcohol y el surrealismo.

La tercera parte (titulada, con guiño al reportaje de Unik para *Vu*, “A diez horas de París”) es tan extensa como las dos anteriores juntas. Desde el principio, propone un descenso al Infierno guiado por los versos de Dante, como los que dicen de los condenados: “estos nunca vivientes desgraciados iban desnudos / y los azuzaban avispas y moscones obstinados” (citado en Solís 2009: 46). Así reza la cita con que se abre el capítulo, en clara alusión al proverbial desabrigo del Bárbaro hurdano, pero también al mosquito

anopheles que le inoculaba el paludismo y a las abejas que devoran al burro en la cinta de Buñuel. El equipo de rodaje dibujado por Solís, prescindiendo del personaje de Rafael Sánchez Ventura, ayudante de dirección (en una elipsis por motivos narrativos muy distinta de la que dejó fuera de los créditos de la película a Ramón Acín) acababa de llegar a Aceitunilla, poblada por una legión de fantasmas con acento extremeño. Sentados a las afueras de aquella Tierra sin pan a la hora de comer, los cineastas ni siquiera tenían apetito. Era aquel un Desierto donde un aficionado al tiro con pistola como Buñuel solo podía practicar disparando al aire, a las quimeras. Aprovechando el retiro del visionario, la muerte se le apareció en forma de hurdano (corporeización del hambre y la enfermedad y otros tópicos asociados a la Tierra sin pan). De paseo por las calles de Aceitunilla, Pierre Unik quiso asomarse a lo más íntimo de las casas, pero, si era “triste” el exterior, “mil veces más triste y miserable” era el interior. “Bueno, señores”, contestó el director, de vuelta, “prosigamos con nuestro paseo por el infierno” (60). Ante una joven que llevaba del brazo a una anciana, Eli Lotar exclamó: “si esto es el infierno que alguien me explique qué hace esa aparición aquí, pues nunca se vio en el infierno ángel tan hermoso como ése” (61). A lo que Buñuel volvió a replicar: es cierto que “parece sueca con esa melena rubia y los ojos claros. Pero, no nos engañemos”, insistió, merced a la influencia de aquel averno travestido de Paraíso “terminará pareciéndose a la vieja que camina a su lado” (62). El maestro de la alquería les explicó que, en aquel mundo al revés, los mendigos hacían de banqueros. Tal era el caso del padre de la muchacha de aspecto angelical: solía pedir limosna en Ávila o Salamanca y, cuando reunía suficiente dinero, regresaba para prestárselo con usura a sus vecinos. “No por ser pobres han de ser buena gente”, sentenció el perspicaz Buñuel de Solís, consciente de la estructura de clases de aquella precaria sociedad, fulminando con sus palabras el mito del Bárbaro batueco como Buen salvaje. Como en todas partes, “habrá gente buena y humilde y habrá gente mezquina” (65).

Al también surrealista Eli Lotar los tejados de las casas hurdanas le recordaban al “caparazón de las tortugas” (Solís 2009: 66). De hecho, el narrador de *Tierra sin pan* los compararía, poco después, con “el caparazón de un animal fabuloso” (Buñuel 1996: 11' 30"): el mismo animal que se mostraría ante los ojos de Víctor Chamorro en las intermediaciones de Martilandrán y La Fragosa. El escritor lo describió como una “tortuga

porque el montón informe de chozas apiñadas, buscando el lado más propicio del paisaje, tiene un aire a tortuga irregular; a veces rechoncha, a veces alargada, con un caparazón de tejados negruzcos” y “pizarra amontonada” (Chamorro 1983: 45). Antes que todos ellos, el excursionista Unamuno ya había vislumbrado en las techumbres de Las Erías y Riomalo de Arriba el “testudo” o tortuga que formaban las legiones romanas durante el combate (1913b y 1913c: 1). Muy lejos de la guerra, sin embargo, lo exuberante del paraje de Las Batuecas perfilado por Solís (paradójicamente, el paisaje del Infierno hurdano también era muy bello) evocaba al del Paraíso: “sí”, apostillaba el único fraile del convento, “Nuestro Señor hizo un trabajo hermoso aquí...” (Solís 2009: 69). Pero, al ver al carmelita y a su joven criada, únicos supervivientes de la comunidad que antaño regentó la hospedería donde se alojó el equipo de rodaje, Buñuel no podía evitar proyectar en ellos escenas sacadas de los libros de Sade. Aquel modo de mirar, tan singular, volvió a tomar cuerpo ante un reloj con extremidades de dibujo animado y bigote dali-niano que le prometía de viva voz el reconocimiento de la posteridad. El joven director, sin embargo, solo aspiraba a “remover conciencias”, a “fastidiar”, a “revolver los tripudios vientres de los burgueses” (entre bromas y veras, su amigo Acín a menudo le acusaba de ser uno de ellos) (72).

Antes de partir para Martilandrán, de madrugada, para seguir provocando, incluso a sus amigos, incluso antes de ver terminada su película, Buñuel sintió la necesidad de disfrazarse de monja con unos hábitos que encontró en los armarios del monasterio. Y así, vestido de aquella guisa, llegó al pueblo. Pero él no era el único que sufría alucinaciones en aquel “valle de la muerte” donde la miel era amarga y los mendigos, burgueses (Buñuel 2009: 90). También Unik tenía pesadillas sugeridas por aquel extraño país, tan contradictorio, a sus ojos, como el propio Buñuel. Mientras el guionista objetaba que estaban usando a los hurdanos para “alcanzar los objetivos del surrealismo: provocar, revolver y agitar la sociedad”, el director se mostraba seguro de que, en realidad, estaban sirviéndose de los mecanismos surrealistas para salvar a aquellos campesinos, denunciando, de forma “cruda, cruel”, su terrible situación, “consentida por el gobierno de este país”. Ellos eran “su última esperanza” (91). Tomando parte en el debate, como conclusión, el cómic de Fermín Solís esboza una teoría buñueliana del documental reconstruyendo el rodaje de las escenas más polémicas (la del burro, la de las cabras) y

evocando las del entierro del niño y los cretinos. En uno de sus últimos paseos por el Jardín de Las Batuecas, el de Calanda, que había prefabricado los significados de la película con la intención de mostrar una verdad más clara, se topó con una casa hurdana. Allí, en medio del valle. Pero la zahúrda no tardó en transfigurarse en una gigantesca tortuga. “¿No es acaso el fin último del Surrealismo el de transformar el mundo?”, intentó justificarse el cineasta (111). “Tal vez”, respondió el galápagos, “tu película sólo avergüence a sus protagonistas y a sus generaciones venideras. O tal vez, como dices, consiga transformar el mundo. Eso solamente el tiempo lo dirá” (112). Qué mejor forma de llevar a las viñetas de un cómic el desencuentro entre las intenciones del director de *Tierra sin pan* y la larga incompreensión de sus propios protagonistas.

Apenas un año después de salir a la calle, *Buñuel en el laberinto de las tortugas* mereció una segunda edición a cargo de la editorial bilbaína Astiberri, uno de los agentes culturales mejor posicionados en el campo de la historieta peninsular. Si en la obra de Fermín Solís el personaje del director aragonés había acaparado casi todo el protagonismo, desterrando del mismo título el nombre de Las Hurdes, en la edición de Astiberri el topónimo desaparecía hasta de la sinopsis de la contracubierta (en ambas se prescindía del mapa de la comarca para situar al lector, tan habitual en la literatura viajera). Fue aquella reimpresión, y no la edición original extremeña, constreñida apenas al ámbito regional, la que alcanzó la fase final del Premio Nacional del Cómic de 2010. Un año después, la editorial Rackham publicaba la obra desde la misma área metropolitana de París. De este modo, la historia del rodaje de *Tierra sin pan* volvía al lugar de consagración de la película, las callejuelas del centro de Francia que son también las de las primeras páginas de *Buñuel en el laberinto de las tortugas*. Y de allí regresará a tierras extremeñas, donde el estudio de animación Glow realizará la adaptación cinematográfica del cómic de Solís. La dirección correrá a cargo de Salvador Simó y el guión, a cargo de Eligio Montero. El director de animación será Manolo Galiana, que ya formó parte del equipo internacional de *Spirit: Stallion of the Cimarron* (Dreamworks Animation, 2002) y encabezó el de *Chico y Rita* (Fernando Trueba, 2010). La película estará producida por Manuel Cristobal, “uno de los imprescindibles de la animación española actual” que ya estuvo al frente de la adaptación de otra conocida novela gráfica: *Arrugas* (2007) de Paco Roca, que en 2012 se alzó con sendos premios Goya a Mejor Película de Anima-

ción y Mejor Guión Adaptado. Se prevé que el nuevo proyecto, que cuenta con la participación de RTVE y la colaboración del Centro de documentación de Las Hurdes y el Centro Buñuel de Calanda, esté listo para su estreno en la primavera de 2018 (Jiménez 2016). [Figura 92: Fotograma de la adaptación cinematográfica de *Buñuel en el laberinto de las tortugas* de Fermín Solís, prevista para 2018].

El 17 de septiembre de 2015, se presentaba en el Gran Teatro de Cáceres un documental que, como la novela gráfica de Solís, quizá hablaba más de la película de Buñuel que de las propias Hurdes. En su intento de reescritura de *Tierra sin pan*, con todo, retomaba el topónimo de la comarca desde su mismo título: *Las Hurdes, tierra con alma*. La cinta, una coproducción de Canal Extremadura y Televisión Española con guión y dirección de Jesús M. Santos, arranca con la actriz Adriana Ugarte registrándose en la hospedería Hurdes Reales de Las Mestas (el mismo edificio que ocupó la antigua Factoría mandada construir por Alfonso XIII: una auténtica heterotopía que albergó en su interior la escuela, la consulta del médico, un destacamento de la Guardia Civil y un asilo de ancianos atendido por monjas). La intérprete llega a aquellos valles en pos de las pistas que el cineasta aragonés dejó en sus memorias, animada por algunas fotos de su tío abuelo, Eduardo Ugarte, en las que aparece junto a Federico García Lorca y el mismo Buñuel, amigos suyos. Las reflexiones del director también pesaron en su propia formación como actriz. No muy lejos de allí, en un viejo molino de aceite rehabilitado que le ha prestado un amigo, Jimmy Barnatán, que, como la anterior, se interpreta a sí mismo, trata de inspirarse en el escenario de *Tierra sin pan* para componer la que, a la postre, será la banda sonora original del documental que coprotagoniza. Un pastor de cabras que pasaba por allí le interrumpe para preguntarle qué hace: “Es blues”, responde Barnatán, “la música de los esclavos”. A lo que replica el cabrero: “¿Y no podría hacer una música de aquí, de la tierra, para los que trabajamos, para que la entendamos todos?” (Santos 2015: 4'20). En efecto, el compositor recurre al inglés y a los acordes de su infancia (pasó parte de ella en Nueva York, rodeado de músicos negros) y, en definitiva, a un folclore ajeno y ya hegemónico para amplificar el eco de una tragedia local. Una elección que, como con tanta perspicacia intuye el pastor, incurre o procede en un caso de colonización cultural.

Tras esta primera escena y como prolongación de su investigación, Barnatán se

echará a andar por aquellos caminos para conocer cómo ven su tierra los hurdanos y qué opinan de la película que la inmortalizó. Al mismo tiempo que la narración de Adriana teje una apología del documental de Buñuel, Barnatán da voz a ancianos que vivieron la época del rodaje y que, sin proponérselo, corroboran con sus palabras muchas de las afirmaciones de *Tierra sin pan*: la costumbre de transportar en andas al difunto hasta el cementerio, la precariedad de la vivienda, el absentismo escolar, el trauma de la emigración y el apego por el terruño, las enfermedades, la alta mortalidad infantil. Pero también, a pesar de los maledicentes y de la leyenda, el amor tanto por los hijos naturales como por los pilos, confirmado por el testimonio de los propios hospicianos (algunos matrimonios llegaron a adoptar dos o hasta tres). *Tierra con alma* combina imágenes de un escarpado Paraíso, impactantes planos aéreos de los barrancos y el agua que atraviesan la comarca filmados con drones con entrevistas a expertos en cine y biógrafos de Buñuel que intentan reconstruir el contexto histórico (estético y político) que pueden o con el fin de arrojar luz sobre sus intenciones, para, acto seguido, reescribir *Tierra sin pan* plano a plano: alternando o contrastando las secuencias de *Las Hurdes* de 1933 con las de 2015 (volviendo a filmar las mismas localizaciones en un tiempo distinto). Poniendo de relieve lo evidente: el cambio. La transformación. A imitación del documental de Buñuel, la relectura de Santos comienza en una Alberca donde ya están prohibidas las corridas de gallos y en Las Batuecas. La conversación entre Adriana y uno de los frailes del santo desierto se erige en uno de los testimonios más valiosos y sorprendentes del film, tanto por su empatía con el objetivo de Buñuel (en todas sus acepciones) como por sus críticas a la jerarquía eclesiástica, al propio Obispado de Coria que pudo haber intervenido para evitar que el director aragonés comprara el monasterio batueco. [Figura 93: Fotograma de *Las Hurdes, tierra con alma* de Jesús M. Santos, 2015].

Ya en el corazón de Las Hurdes, en las alquerías de Nuñomoral en que se rodó *Tierra sin pan*, Adriana se detiene ante la casa de una de las niñas que moja el pan en el arroyo de la Aceitunilla del film. Con el tiempo madre de ocho hijos, siempre estuvo dispuesta a dejar de comer para que todos ellos pudieran encontrar algo que llevarse a la boca en el caldero. Otro grupo de adolescentes, los del IES Gregorio Marañón de Caminomorisco, debate con Jimmy en el aula de comunicación audiovisual sobre las intenciones de Buñuel y la imagen que *Tierra sin pan* extendió de la comarca. A caballo entre

la empatía de los aficionados al cine y la incompreensión de los regionalistas, los argumentos de los estudiantes encarnan una ya antigua división de opiniones. A juzgar por el nombre del instituto, todo apunta a que los segundos han tomado ventaja. Pero más allá de los pupitres de Caminomorisco o del “caparazón” de “crustáceo” de Martilandrán (Santos 2015: 31'30"), las fronteras entre alquerías se difuminan y sus singularidades se sacrifican en aras de una visión de la comarca como conjunto, como todo, cuyo capital simbólico excede con mucho al de cualquiera de las partes o de los núcleos de población que la conforman. De este modo, los alrededores de Las Mestas por los que pasea Adriana se confunden, siempre con el curso del agua como hilo conductor, con el paisaje de enclaves indeterminados filmados desde el aire. Y, a pesar del vergel, la inminencia del Desierto y la Descolonización definitiva, solo postergada por las abejas y los empleos generados por la apicultura. A medida que avanza la cinta, son los propios hurdanos quienes se apropian de la palabra para entonar un canto a su tierra, ya imbuido de la nostalgia del emigrante, ya de la fascinación de quienes se han instalado allí en busca del retiro y un entorno *más* natural. La cama compartida por toda la familia es también evocada junto con otros recuerdos de una infancia, a pesar de todo, feliz. Al emerger de este magma de traumas y memorias, la trama llega a su fin cuando el coche de Adriana se detiene ante la verja del viejo lagar donde Jimmy intenta componer. Antes de su estreno en televisión el 16 de octubre de 2015, en Canal Extremadura, *Las Hurdes, tierra con alma* iniciaba otro camino: un tour de proyecciones por la comarca y algunos puntos señalados de la provincia de Cáceres, como Plasencia. Antes, incluso, había tenido lugar un proyecto semejante, si bien menos ambicioso, que no vería la luz hasta 2012. El 23 de abril de 2009, el mismo día que Buñuel inició su rodaje, Óscar Arce y Guillermo Fernández emprendieron un pretendido viaje por los escenarios de *Tierra sin pan* que, sin embargo, comenzaba en La Alberca y concluía en Las Batuecas. A pesar de la presencia de Javier Herrera Navarro, que ejerció de guía, y de una banda sonora protagonizada por una voz y una guitarra flamencas (procedentes de un folclore, de nuevo, del todo ajeno a aquellos valles), el resultado, *Revisiting Las Hurdes*, no constituye sino el mero registro de un viaje personal.

2.4.3.7. *En el callejón del gato*

Inspirados quizá en el ejemplo de Alfonso XIII y su nieto Juan Carlos I, no pocos han sido los políticos profesionales que, como si el mítico callejón del Gato por el que paseaban los personajes de Valle-Inclán se hallara en Las Hurdes, no han renunciado a adentrarse por un pasaje repleto de espejos deformantes. Conscientes de la amplitud de las resonancias simbólicas de aquellos valles, acudieron a ellos en busca de notoriedad y propaganda y, tal vez, al final solo encontraron su propio reflejo esperpéntico. En 1984, el joven maestro socialista Juan Carlos Rodríguez Ibarra ganó las elecciones al parlamento de Extremadura y se hizo con una mayoría absoluta que lo convirtió “en lo que pronto se llamaría un *barón*: un líder territorial con mucha fuerza y apoyo en su comunidad que le permite influir en el partido nacional”. Fue presidente de la Junta de Extremadura durante casi veinticinco años y “hay quien sostiene que, durante su baronesado, diseñó (quizá sin quererlo, por la propia inercia del poder y el carisma) un sistema clientelar no muy distinto al de muchos caudillos de Latinoamérica”. Trató de propagar una imagen moderna de la Comunidad Autónoma recurriendo a estrategias como la de presumir de las letras del grupo de rock placentino Extremoduro, que se había distinguido por sus escatológicas denuncias del abandono de la región. Así era Rodríguez Ibarra para Sergio del Molino: “un artista de la demagogia, capaz de presentar una crítica como si fuera un mérito suyo”. Aquel mismo espíritu fue el que terminó por transformar la leyenda negra de Las Hurdes “en una alegoría de éxito social a los sabios mandos del barón Rodríguez Ibarra. La comarca fue una obsesión propagandística que, paradójicamente, siguió la misma línea del franquismo de Fraga, aunque con más medios y más querencia por la honestidad intelectual”. Durante su visita a la zona, el periodista madrileño pudo comprobar que la Junta de Extremadura “está muy presente en forma de logotipos por toda la comarca. Todos los servicios básicos llevan su escudo, en cada curva hay carteles con detalles de inversiones y obras. Parece que Las Hurdes están a medio hacer, pero quien las visita se lleva la sensación de que el gobierno regional las atiende bien”. Eso sí, “no queda rastro de Buñuel” (Molino 2016: 123-125).

El 15 de diciembre de 2014, el entonces presidente del Gobierno de Extremadura, el conservador José Antonio Monago, anunciaba la venta del inmueble de la embajada extremeña en Lisboa a cambio de dos millones de euros. Pretendía invertir la mitad

de tal cantidad en relanzar el turismo e impulsar el desarrollo económico de la mancomunidad de Las Hurdes (Hidalgo Sancho 2014). En el gesto del ejecutivo regional convergían múltiples imágenes: la de una Tierra sin pan aún necesitada de limosnas para terminar de transformarse en una paradisíaca Tierra sin par que integrar en los circuitos turísticos y, al mismo tiempo, la de la imposibilidad del Espejo, debido al carácter único del caso hurdano. Recordemos: de “remediar las singularidades necesidades” de la comarca hablaba el primer artículo del Real Decreto mediante el que el Ministerio de la Gobernación de Alfonso XIII constituyó el Real Patronato de Las Hurdes (“El Real Patronato...” 1922: 14). Solo algunos meses después de la declaración de Monago, el diario *El Mundo* extendía al conjunto de la Comunidad Autónoma algunos de los tópicos asociados a la comarca, usándola como Espejo y sinécdoque de la situación política en Extremadura de cara a las elecciones regionales de 2015 (Landaluce 2015). En ese mismo contexto, durante el acto de presentación de su compañero de partido como candidato a la reelección a la presidencia de la Junta, la presidente de Castilla-La Mancha y secretaria general del Partido Popular, María Dolores de Cospedal, se congratulaba de encontrarse “aquí en Las Hurdes, en Andalucía” (“El lapsus de Cospedal” 2015). En definitiva, las palabras de Cospedal y las decisiones de Monago (pero también la línea editorial de *El Mundo*) suponen la actualización del regeneracionismo (y, en el segundo caso, del regionalismo) más reaccionario. No en vano, en la fundación del Partido Popular durante la Transición confluyeron distintas vías del conservadurismo español encauzado por ex-ministros y ex-altos cargos franquistas, herederos de aquellos regeneracionistas que, tras la guerra, se alinearon con los golpistas, a los que ayudaron a instaurar (o, al menos, legitimar) una dictadura que habría de durar varias décadas.

III

PRAXIS Y CONCLUSIONES

En resumen, esta tesis doctoral que ya acaba es también un viaje por una geografía moral (y, por tanto, imaginaria) de Las Hurdes. Es una exploración mitocrítica, pero también tematólogica e imagológica, de sus distintos estratos: el Paraíso, el Purgatorio y el Infierno vislumbrados en sus valles a lo largo de la Historia, desde la fundación de sus primeros asentamientos documentados, en la Baja Edad Media, hasta la actualidad. Completado el trayecto que va de las palabras al imaginario, cientos de viajeros y algunos de sus ocupantes se adentraron en la comarca de Las Hurdes (y, antes que en ella, en el valle de Las Batuecas) como en un Nuevo Mundo que había que conquistar, evangelizar y dominar (al mismo tiempo, Idilio y ecosistema del cándido Bárbaro batueco, producto de la imaginación de los moralistas desde el Barroco hasta el Romanticismo). Las Hurdes y Las Batuecas fueron también percibidas, transitadas y transformadas como Jardín (del Edén) y *hortus conclusus* carmelita, como lugar de Destierro político y espiritual, pero también refugio de fugitivos de toda condición, y, quizá de un modo irónico, como Desierto, hábitat de monstruos y demonios que, a la postre, habría que Descolonizar. Esta tesis y este periplo concluyen con un descenso a los Infiernos en forma de Tierra sin pan, pobre y estéril hasta el extremo y, sin embargo, hogar del infrahumano Bárbaro hurdano (bisnieto del batueco) y Espejo de los curiosos que, españoles y extranjeros, sobre el terreno o desde su propio despacho, se vieron reflejados en aquellas gentes y, quizá en especial, en el abismo de sus valles. Así se acercó a ellos, en el curso de una larga Historia cultural, la mirada exógena, ajena a Las Hurdes. Y así dejó constancia de ello en ficciones y documentos de todo género. Pero, ¿qué autoimagen tenían los propios hurdanos? Para responder a esta pregunta es necesario bucear, paradójicamente, en esas mismas fuentes.

3.1. ¿Existen (aún) Las Hurdes? ¿Existieron alguna vez? Noticia de un complejo de inferioridad inculcado

El municipio del Pino se encuentra “ya en término de las Jurdes”. Pero si, a finales del siglo XVIII, el viajero preguntaba allí dónde empezaba la comarca, sus habitantes respondían que “mas adelante; y si esta pregunta se hace mas adelante”, se sorpren-

día Alfonso José de Roa, el corresponsal de Antonio Ponz en aquella zona, “responden que ya quedan atras, de suerte que nadie quiere ser Jurdano” (Ponz 1784: 217). Más de tres décadas antes, en 1750, Antonio de Córdoba, alcalde mayor de Plasencia, ya dudaba de si Las Hurdes comenzaban en Rivera o Ribera Ovejía, muy cerca de Casar de Palomero, al sur de las mismas, o lo hacía ya en Nuñomoral, muchas leguas al norte: “pasé lúgubre hacia Obeja, / de Jurdes primer Concejo, / según el cómputo que hacen / de esta tierra los Modernos: / aunque el de Nuño Moral / para otros sea el primero” (citado en Barroso Gutiérrez 1985: 41). Una indefinición que hundía sus raíces en la división entre Las Hurdes Altas y las Bajas: desde el siglo XIII, unas dependientes de la villa de La Alberca y las otras, de la de Granada (más tarde, Granadilla). “Esto es la antesala de Las Jurdes”, decía el secretario de Pino Franqueado a los periodistas que precedían a Alfonso XIII en su marcha triunfal por aquellos valles. “¡Ahora es cuando viene lo malo!”, exclamaría el de Calabazas (actual Caminomorisco). “¡Esto todavía no son Las Jurdes!” (Gutiérrez de Miguel 1922a: 2). A su salida de Las Batuecas, a punto de iniciar su reportaje sobre la comarca que habría de encontrarse el rey a lo largo de su segunda visita, Arcelu vio a uno de sus espoliques (el otro era albercano, el tío Quico) agachar la cabeza cuando le llamaban hurdano y, confuso, balbucear que “jurdanos... Jurdanos... Lo que es 'dicir' jurdanos no 'semos’”. En Las Mestas “no 'semos' de Las Jurdes... Ya es otra tierra...”. Contra lo que Arcelu argumentaba que “no es otra tierra. Aunque situada en los límites de la triste región, más relacionada con el mundo civilizado, y un poco menos miserable que las restantes alquerías, Las Mestas son de Las Hurdes. Pero los hurdanos no confiesan su patria con gusto” (Arcelu 1929a: 5). Muchos de ellos se sentían insultados por aquel gentilicio: “hurdanos eran los otros”, escribiría Antonio Ferres (2002: 84) en sus *Memorias de un hombre perdido*.

“Tras cruzar la Alberca, en la raya de Salamanca, al llegar al Portillo de la Cruz se traspasa una frontera, se da un salto en la historia”. Así lo sintieron el propio Ferres y Armando López Salinas a punto ya de penetrar en Las Hurdes de mediados del siglo XX (Ferres y López Salinas 1960: 11). “Es por el Portillo de la Cruz por donde los viajeros penetran en otro mundo”. Un universo “casi irreal donde se pierde toda idea de la medida del hombre” (29). El Portillo de la Cruz, apenas “las ruinas de un antiguo cruce-ro” (30), funcionaba entonces como hito fronterizo entre el espacio sagrado de la civili-

zación y el pagano del Nuevo Mundo, entre la villa de La Alberca y la comarca de Las Hurdes, entre la provincia de Cáceres y la de Salamanca, entre el complejo espacial de la narración y el espacio total del texto. Los viajeros se encontraban en el cronotopo del *umbral* (de acuerdo con Mijail Bajtin, dotado de una fuerte carga metafórica asociada a los motivos de la crisis y la ruptura), donde el tiempo se transforma en “un instante que parece no tener duración, y que se sale del transcurso normal del tiempo” (Bajtin 1989: 399). Pero como la vida no siempre se corresponde con la geografía, los escritores se toparon con un hurdano, un peón caminero de Las Mestas, antes de trasponer el “hito que señala la provincia de Cáceres”, cerca de donde “el arroyo confluye con el río Ladrillar” (Ferres y Salinas 1960: 31), antes, pues, de abandonar el cronotopo del umbral y adentrarse en “la tierra sin tierra, la triste tierra de Jambri” (11). Algo más adelante, un campesino volvería a decir de Las Mestas: “esto casi no son las Hurdes” (45) ¿A dónde, entonces, pertenecen el río, el árbol o el muro que instauran la frontera?, se preguntaba Michel De Certeau (1996: 139). La frontera, se respondía, es un no-lugar de tránsito, un mediador que, al mismo tiempo, comunica y separa. Es el tercero del relato.

La ociosidad que exige la condición del flâneur que eran Ferres y López Salinas mina, de acuerdo con Sven Birkerts, la ecuación tiempo = dinero en que se basa el sistema laboral tradicional (1983: 169-170). Una desocupación aparente que en ciertas épocas y lugares convirtió al caminante en un vago o, incluso, en sospechoso. De ahí que, aún en territorio fronterizo, los habitantes de Las Mestas exigieran a los recién llegados, de los que desconfiaban, una credencial, una suerte de contraseña para poder ingresar en sus tierras. Inaugurando un hábito que guiaría sus pasos a lo largo de todo el libro, al llegar al pueblo los viajeros se habían dirigido a la taberna para comer y tomar aliento. Tres o cuatro hombres entraron detrás de ellos, echaron a los chicos que se amontonaban junto a la puerta y, con una “tibia hostilidad” mal disimulada, les preguntaron si habían venido a ver Las Hurdes. La respuesta de los forasteros de que estaban recorriendo España con el fin de escribir un libro no les apaciguó. A pesar de que, al habitar tierras rayanas, no poseían una conciencia identitaria clara (“Las Jurdes son más detrás”, diría uno de ellos, “Nuñomoral y Fregosa y el Gasco”), los mesteños querían saber qué tenían de especial los hurdanos. Antonio recordó entonces las palabras de Barcala, el médico de La Alberca, que, con un quiasmo propio, apenas una breve glosa, les había resumido

la impresión que la comarca había formado en el ánimo de Miguel de Unamuno. Y, a través del primero, citó al segundo: “los jurdanos tienen que sentirse orgullosos, un escritor dijo que si en todas partes los hombres eran hijos de la tierra, en las Jurdes la tierra era hija de los hombres, los jurdanos la habían hecho puñado a puñado” (Ferres y López Salinas 1960: 34). Como si de un conjuro se tratara, las palabras de Unamuno-Barcala-Antonio diluyeron las sospechas de la tabernera y los hombres de Las Mestas, que ahora les ofrecían vino, pan y manzanas.

Mediante la repetición de la frase del doctor Barcala, la comarca pasó, por servirnos de los términos que Daniel-Henri Pageaux (2002: 79) aplica al caso de la ciudad de Toledo, de las palabras al imaginario. La asociación de Unamuno se erigía así en un *monumento* contra el *trauma*. A partir de su etimología latina, que funde los significados de “monere” (*advertir*), “manere” (*permanecer*), y “momentum” (*momento*), el concepto de monumento podría definirse, de acuerdo con Ladina Bezzola Lambert y Andrea Ochsner, como todo aquel producto cultural (ya sea un edificio, un libro o un cuadro; ya sean prácticas cotidianas, ritos o ceremonias excepcionales) cuya función consiste en reforzar la conciencia de pertenencia a la comunidad devolviendo a sus miembros una imagen de los vínculos que los unen (Bezzola Lambert y Ochsner 2009: 11). Otra misión del monumento es gestionar los traumas que obstaculizan la construcción de esa identidad común (14). Así, desde el mismo momento de su invocación y, más tarde, de su escritura en *Caminando por Las Hurdes*, el conjuro unamuniano pronunciado por Antonio se erigió en un monumento verbal a los hurdanos, destinado a cerrar las heridas abiertas por la leyenda (negra), a menudo tan injustamente personificada en la figura de Buñuel. Esa consciencia de poseer una imagen menospreciada en el exterior seguía manifestándose en el recelo de la tabernera y los hombres de Las Mestas. Como contraste, el final del capítulo en que aparecen describe a Armando y Antonio sentados a la orilla del río Ladrillar contemplando la puesta de sol, metáfora del umbral que separaba un mundo que se acababa, el de los viajeros, de otro que empezaba allí, el de los hurdanos, cuya bisagra era la alquería de Las Mestas y, más concretamente, la clave de ingreso que sus habitantes, como nuevos cancerberos, exigían a los visitantes.

Aunque para los moradores de su periferia, la comarca de Las Hurdes parecía constreñirse únicamente a las alquerías regadas por las aguas del río Hurdano (una res-

puesta que muy bien podía haber inspirado la orografía o, incluso, la toponimia), durante mucho tiempo también conformó una constelación de lugares a los que regresar. Buñuel contó en sus memorias que, entre el público obrero asistente a una proyección de *Tierra sin pan* en la localidad de Saint-Denis (a iniciativa de su alcalde, el comunista Jacques Doriot), se encontraban cuatro o cinco emigrantes hurdanos. Algún tiempo después, durante una de las visitas del cineasta a la zona de Las Batuecas, uno de ellos lo reconoció y lo saludó. “Aquellos hombres emigraban”, escribiría Buñuel, “pero siempre volvían a su país. Una fuerza les atraía hacia aquel infierno que les pertenecía” (1982: 138). Y los que regresaban, siquiera para veranear, quisieron construir sus nuevas viviendas a la manera de las de los barrios residenciales de Francia, Suiza o las ciudades de España donde trabajaban. “Yo de joven viajé por Salamanca y por ahí, he visto mucho mundo”, presumía el cabrero viudo de Las Mestas ante Ferres y López Salinas. “Mi casa ya no es de pizarra, ya no hay que entrar a gatas como en otras” (1960: 46). Por aquellas fechas, durante el desarrollismo franquista, comenzó un auténtico éxodo a la ciudad que se intensificó con las últimas décadas del siglo. Entre 1965 y 1996, la comarca perdió más de tres mil habitantes, esto es, más de un tercio de su población total. El municipio más afectado, el de Ladrillar, llegó a ver disminuido su censo en más de un 70% (véase la figura 40). En Las Hurdes de 1996, pues, residían menos personas que en las de 1930 (Roncero Pascual 1998: 181). A cambio, la influencia del exterior fue tal que la comarca empezó a perder algunos de sus rasgos distintivos propios. En tono amenazante, el secretario de Nuñomoral a finales de los años sesenta se permitió recordar a Víctor Chamorro que “Las Hurdes, ya se sabe, son Las Hurdes, y España es pobre, pero Las Hurdes ya no son Las Hurdes y por eso digo...” (1983: 33). El funcionario se erigió así en portavoz del régimen y en censor de toda imagen de aquellos parajes que no fuera idílica, pero, al mismo tiempo, asumía que la pobreza se hallaba indisolublemente unida a la identidad de la comarca, como si, al haber empezado a dejar de ser pobre, hubiera comenzado también a dejar de ser ella misma.

“Hurdes igual a miseria”. Al menos hasta 1983, momento en que el periodista Eduardo Barrenechea escribió su breve artículo para *El País*, “decir Hurdes o hurdano eran sinónimos de extrema necesidad y penuria, de abandono, de atraso físico y hasta intelectual”. Un “sambenito” producto de una “leyenda negra que nunca fue tal porque,

por desgracia, era la constatación de una realidad que podía palpase”. Diez años antes, aún en 1973, un estudio realizado por el Ministerio de Agricultura sobre las ciento cuarenta comarcas españolas más deprimidas situaba a Las Hurdes en el último lugar del subdesarrollo. A pesar de la propaganda a favor de los logros del Real Patronato mandado fundar por Alfonso XIII (durante la dictadura, conocido tan solo como Patronato). De “parches” calificaba Barrenechea las acciones de la institución. En solo diez años, sin embargo, la “metamorfosis” de la comarca había sido “completa”. Sobraban ya servicios públicos básicos: teléfonos, tendido eléctrico, abastecimientos de agua, red de autocares, escuelas, carreteras y centros médicos o asistenciales. Había, en opinión del periodista, “un derroche generalizado”. Se había pasado “de la nada a la exageración”. Se notaba “a simple vista” que el dinero *corría* por aquellos valles. Fondos oficiales que se gastaban “alegremente, como si sobrara” (Barrenechea 1983), a consecuencia de las disposiciones del Plan Hurdes del ministro Manuel Fraga y, quizá en especial, como síntoma de que la joven monarquía parlamentaria española se hallaba ya a las puertas de ingresar en la Comunidad Económica Europea (hoy, Unión Europea). “Es verdad”, venía a confirmar Maurizio Catani, “que la región ha estado aislada hasta el Plan de Desarrollo Integral de 1.976” (1988: 131).

Puede decirse, por tanto, que el fin de la incomunicación y la pobreza en Las Hurdes coincidió con el de la dictadura (o, lo que es lo mismo, con la extinción del Antiguo Régimen en España). En 1983, no obstante, por efecto del progreso casi había desaparecido “lo más genuinamente característico de Las Hurdes: sus casas, hechas exclusivamente de pizarra (Las Hurdes carece de tierra propiamente dicha), chaparras y negruzcas, con escasos huecos para su ventilación. Viviendas-cuadra donde convivían hombres y ganado”. Solo algunos años antes, “las escasas viviendas encaladas destacaban como pintas blancas entre la mar negruzca de las de pizarra”. Pero entonces ocurría “todo lo contrario”: tras recorrer “la mayor parte de la treintena de alquerías hurdanas”, Barrenechea reconocía haber tenido muchas dificultades para fotografiar siquiera un pequeño conjunto de viviendas de pizarra. El paisaje era otro. Los hurdanos habían destruido sus antiguas moradas y sobre sus ruinas habían levantado los cimientos de sus nuevas casas de ladrillo y cemento. “Su odio a lo que representaba la pizarra ha hecho que hayan despreciado este noble material, desterrándolo hasta de los tejados, hoy he-

chos de teja” (Barrenechea 1983).

Hoy, la presencia de aquellas zahúrdas que dieron nombre a la comarca se ha visto relegada a las alquerías de Huetre, Asegur, Riomalo de Arriba, Las Erías y Aceitunilla. Para salvaguardar tal patrimonio en peligro de extinción (y para recuperar el espíritu de sus antecesores), surgió el II Congreso Nacional de Hurdanos y Hurdanófilos, celebrado en Casares de Las Hurdes del 11 al 12 de agosto de 1988. Con el tiempo, aquella asimilación de lo pobre a lo propio y lo distintivo realizada por el secretario franquista de Nuñomoral mutó en un orgullo del oprimido, presente en todos los nacionalismos, no exento de cierto complejo de inferioridad, colectivo y heredado. Este localismo hurdanófilo, muy influido por el regionalismo extremeño, explica, por ejemplo, muchas de las líneas discursivas del cómic *Historia de Las Hurdes*, pero también, con varias décadas de antelación, las del segundo Congreso Nacional. La primera de las diecinueve conclusiones extraídas de su celebración, recogidas por Juvencio Martín Martín en unas actas que no vieron la luz hasta diez años después, coincidiendo con la visita del rey Juan Carlos I, se marcaba como objetivo erigir al hurdano en agente histórico: “el destino de los hurdanos ha sido manejado substancialmente desde el exterior. Es hora ya de que el hurdano empiece a ser legítimo protagonista de su historia” (Martín Martín 1998: 173). Pero, a continuación, ya en la segunda disposición, la intelectualidad reunida en Casares incurría en cierta contradicción al reclamar la intervención de la Administración para lograr sus metas. En la undécima, le exigía que no permaneciera “ajena ante la progresiva destrucción del hábitat tradicional que actualmente sufren Las Hurdes”. A tal efecto, solicitaba declarar “Patrimonio histórico cultural” las alquerías mencionadas más atrás, así como, entre otras recomendaciones, nombrar “espacios urbanísticos protegidos” a las de Horcajada, Batuequilla y el barrio del Teso en Cambroncino (175).

En 1999, sin embargo, solo un año después de la publicación de las actas, el periodista Íker Jiménez escribía que, en *El paraíso maldito* de Las Hurdes, “las casas se blanquean y casi se silencia la difusión de los viejos mitos considerándolos absurdos”. Apenas “queda nada ya para ser una región como cualquiera otra” (2003: 13). En efecto, asimilados, por fin, por aquel Estado que les dio la espalda durante siglos (ahora también en forma de Comunidad Autónoma amparada por la Europa de los fondos FEDER), conectados por pocas horas de carretera con Cáceres, Salamanca o Madrid,

han sido los propios hurdanos quienes han certificado la aniquilación del tópico del aislamiento. Y, al mismo tiempo que se despojaban de la pobreza, no pudieron evitar desprenderse también de algunos de sus rasgos identitarios: de sus tradiciones, su folclore, su arquitectura más genuina o, incluso, de su propio geolecto, cada vez más parecido al resto de variedades lingüísticas de la Alta Extremadura. Sobre la extinción (o el intento de conservación) de este mundo que deja paso a otro se construyó la obra del antropólogo italo-francés Maurizio Catani, tan querido en la comarca, pero también las imágenes del fotógrafo Vicente Novillo González (1996) o las del escritor Francisco Rodríguez Criado (2013). En ambos casos, tanto en la guía fotográfica del primero como en el reportaje novelado del segundo, visiones melancólicas, posrománticas, de los oficios artesanales ligados desde antiguo a un Idilio en peligro de extinción.

3.2. *Las Hurdes vs. Buñuel*

Toda comunidad necesita, de un modo que se vuelve más evidente mientras se encuentra en proceso de constitución, un enemigo contra el que definirse y autoafirmarse. Sin duda influido por la lenta campaña de desacreditación que el franquismo urdió contra el cineasta, el regionalismo hurdano encontró a su adversario en la figura de Buñuel y, más concretamente, en cierta evocación de su tercer documental, *Tierra sin pan*, proscrito mientras sobrevivió la dictadura. La emisión de la película en la Televisión Española de 1981 no hizo sino avivar el odio tribal de aquellos que, en su mayoría, nunca antes la habían visto. En el año 2000, los alcaldes de los municipios de Ladrillar, Nuñomoral y Casares de Hurdes se opusieron a la celebración de un homenaje al director con motivo del centenario de su nacimiento. En su opinión, *Tierra sin pan* ponía en escena a “seres extraños, sin moral, sin sentimientos” y presentaba a los hurdanos como “enanos y cretinos, causando un daño irreparable” (Clemente 2000). Durante el tradicional carnaval jurdano, alguna vez incluso llegó a quemarse un pelele con la estampa de Buñuel. Como si, con aquel auto de fe, ardiera también la leyenda. Como si, reafirmando el folclore popular (o su pastiche), pretendieran conjurarse las agresiones a la imagen de la comarca.

Mientras tanto, un año después de la visita oficial de los reyes Juan Carlos I y Sofía pero un año antes del centenario del director aragonés, aunque llegando a coinci-

dir con este último en el tiempo, Mercè Ibarz comisariaba la exposición *Tierra sin pan. Luis Buñuel y los nuevos caminos de las vanguardias*, que pudo verse en el Centre Julio González del Institut Valencià d'Art Modern del 14 de octubre de 1999 al 9 de enero de 2000. Por esas mismas fechas, tenía lugar en un espacio mucho más cercano a la comarca, el Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo de Badajoz, otra muestra similar titulada *Las Hurdes/Tierra sin pan. Un documental de Luis Buñuel*, a cargo de Javier Herrera Navarro. Ambas iniciativas pueden leerse como un único intento por encauzar la recepción de la polémica cinta y, con ella, reinterpretar el rico capital simbólico de una comarca mediatizada por el mito. Un plan que se vio ampliado en 2006, cuando la Editora Regional de Extremadura tradujo y reeditó la tesis de Maurice Legendre, la que pasa por ser la obra cumbre sobre ese complejo intersticio donde convergen Las Hurdes imaginarias con las vividas. Del 4 al 5 de octubre de 2013, esta vez ya sin el boicot de los alcaldes hurdanos y con el auspicio de la Asociación para el Desarrollo Integral de la Comarca de Las Hurdes, se celebraron en la hospedería de Las Mestas las jornadas *Las Hurdes desde Buñuel*. A aquella heterotopía mandada levantar por Alfonso XIII (antes que hotel rural, cuartel de la Guardia Civil y asilo de ancianos) fueron convocados algunos de los más reputados críticos de cine, biógrafos del cineasta y especialistas en la comarca con el fin de tender puentes entre una y otro. De aquellas conversaciones salieron algunas de las entrevistas que Jesús M. Santos, también director de las jornadas, incluyó en su documental *Tierra con alma*. Ambos proyectos (y, en especial, la mesa de conferencias dedicada al debate sobre la viabilidad de una potencial Marca Hurdes) compartían el objetivo de reaprovechar el capital social del director de Calanda, su prestigio internacional, en aras de la promoción turística de la zona. Pretendían, dicho de otra forma, hacer funcionar la película como motor económico de la mancomunidad y combustible (del fuego del averno al fósil) de su nueva imagen.

El 30 de septiembre de aquel año, a pocos días de inaugurar las jornadas, en medio ya de su campaña de promoción en medios de comunicación y redes sociales, una joven hurdana, cuyo nombre mantendremos anónimo, se servía de la página de Facebook de *Las Hurdes desde Buñuel* para lamentar que se rindiera un homenaje a alguien que había tirado por tierra a los hurdanos y que había dicho que en aquellos valles las madres se comían a sus hijos. Esas fueron las palabras de la joven. Su abuela poseía un

periódico o algún otro tipo de publicación que le habían enviado desde Madrid donde se afirmaba tal cosa. Pero lo cierto es que, a falta de pruebas, la fuente más probable de tal imagen no es otra que el manuscrito de viaje de Gregorio Marañón. En una de sus páginas, dejó escrito que Tomás Ávila, el sacerdote de Ladrillar, creía que “algunos muertos, sobre todo los viejos, mueren asesinados por los suyos 'para quitar una boca’”. Del mismo modo, sospechaba, “con datos muy importantes, que las madres matan a sus hijos y toman el 'pilo' para ganar dinero. En efecto, los abortos suelen ser de nueve meses o poco menos” (Marañón 1993a: 94). Sin embargo, aquellos *datos* parecen proceder más de una recepción deficiente del diccionario de Madoz, de su tergiversación o hipérbole, que de la convivencia del sacerdote con sus fieles. En cualquier caso, Marañón, llevado de un hondo sentido de Estado, nunca se atrevió a publicar las observaciones de Ávila, como sí hizo José Goyanes en las páginas de *El Sol* (1922: 2). Como conclusión, el caso de la joven hurdana ilustra a la perfección los avatares de la recepción en Las Hurdes de *Tierra sin pan*, acaso víctima de la fama de su director, a quien se han ido ido atribuyendo afirmaciones apócrifas de toda índole, firmadas, en realidad, por autores menos conocidos o que se expresaron en medios y géneros de menor difusión e inmediatez que el cine documental.

De esa cierta incompreensión participaban también las palabras de Francisco Muñoz Ramírez, consejero de Cultura de la Junta de Extremadura en 1999, cuando, en la presentación de la muestra que el MEIAC de Badajoz dedicó a la película, la acusó de abusar “injustamente” de “los más negativos estereotipos del subdesarrollo”. Acto seguido, no obstante, se mostraba conciliador y abogaba por asumir y aclarar “ese pasado que, lejos de parecernos vergonzoso, debemos considerar una parte fundamental de nuestro patrimonio espiritual”. Pues Las Hurdes eran ya una comarca que “en todo lo que se refiere a infraestructuras, servicios, educación o sanidad, presenta niveles de desarrollo equiparables a los de cualquier otra de España”, de las que solo se diferenciaba “por sus peculiares expresiones culturales, el carácter de sus gentes y la singularidad de su paisaje extraordinario” (Muñoz Ramírez 1999: 7). Aún más contundente se había mostrado el presidente de la Junta, Juan Carlos Rodríguez Ibarra, durante su discurso de bienvenida al rey Juan Carlos I a Las Hurdes de 1998. En su opinión, había que olvidar *Tierra sin pan*, porque ya no existían paralelismos ni comparaciones posibles entre la

comarca actual y la que conoció Alfonso XIII (abuelo del entonces monarca), aquella que, solo una década después, inmortalizaría Buñuel (Comas 1998a)¹⁴³. Pero, a pesar del discurso oficial y en última instancia, el complejo de inferioridad heredado por los hurdanos no procedía del documental del aragonés, sino de instituciones tan poderosas (y tan antiguas) como la Iglesia (primer portavoz, siglos ha, de que en el valle de Las Batuecas campaba el demonio) o, precisamente, el Estado. De los quince o dieciséis quintos de Las Mestas de 1929, entre los que se contaba uno de los guías de Arcelu, el reportero de *Estampa*, el ejército dio “por inútiles” a diez de ellos (Arcelu 1929a: 5). Pues, bajitos y flacos, eso eran a ojos de una Administración para la que no podía realizar el servicio militar: inútiles.

Tras la celebración de las jornadas *Las Hurdes desde Buñuel*, el escritor Gonzalo Hidalgo Bayal, uno de los convocados a participar en la mesa redonda sobre el poder del imaginario, escribió en su blog que *Tierra sin pan* es a la comarca “algo así como su 'Poema del Cid', su cantar de gesta primigenio”. Ampliando un poco la perspectiva, caben, a su juicio, “dos opciones de canto fundacional, la que representa para una parte del norte de Extremadura el venerable Gabriel y Galán, complaciente y panegírico en sus beneplácitos, y la que representa para Las Hurdes el insurgente, contradictorio y subversivo Luis Buñuel”. Preferir a “uno u otro rapsoda”, consideraba Hidalgo Bayal, “a un Per Abbat o a otro, es más cuestión estética, sentimental y de carácter, que intelectual y razonable” (Hidalgo Bayal 2013). “Queremos olvidar” fue la frase más oída en el pueblo de Puerto Hurraco (Badajoz) el 26 de agosto de 2015, el día que se cumplía el vigésimo quinto aniversario de la matanza que lo hizo famoso. Javier Rodríguez Marcos, periodista de *El País* nacido en el Cottolengo de Fragosa, cifraba tal actitud en la existencia de “un nacionalismo al revés que consiste no en enorgullecerse de las grandezas de nuestros antepasados, sino en avergonzarse de sus miserias”. Como “todas las glorias y culpas colectivas”, los dos tipos “carecen de fundamento, pero ambos requieren cierta militancia: para inventar recuerdos o para borrarlos”. El mecanismo “es viejo. Como

143 “No”, se muestra tajante R. de la Flor en su último libro. “No creemos que finalmente se haya producido (ni que sea posible el hacerlo) aquello que el presidente de Extremadura dijo al recibir en Hurdes al rey Juan Carlos I: 'Hay que olvidar la película de Buñuel'”. Su imperativo “no ha sido en modo alguno factible (y, en realidad, ha podido suceder todo lo contrario), porque en buena medida el documental ha tenido la cualidad de mantenerse a lo largo del tiempo en un estado de acción presente—presente eterno—sobre el espectador” (R. de la Flor 2015: 78).

cómplices de su propia pobreza, y no como víctimas, se comportaron durante años los habitantes de Las Hurdes cada vez que un turista preguntaba en un pueblo por los escenarios de *Tierra sin pan*". Mientras "el Gobierno republicano prohibió la película; los hurdanos se la prohibieron a sí mismos. Preferían recordar la visita de Alfonso XIII. Viva mi dueño". Es cierto, "Las Hurdes de Buñuel ya no existen. El paisaje sigue siendo maravilloso en Extremadura, pero eso no es mérito de sus habitantes. Tampoco eran culpa suya la enfermedad y el hambre que quieren olvidar" (Rodríguez Marcos 2015).

A lo largo del siglo XX, constata Sergio del Molino, el relato sobre Las Hurdes "ha cambiado del género de aventuras y de terror a la autobiografía edulcorada". Ambas aproximaciones tienen sus defectos y faltan a la verdad, pero la segunda es más ética. La paradoja hurdana radica en "que la narración autobiográfica coincide con la franquista. En casi nada se distinguen los alegatos del Servicio Informativo Español de las inauguraciones triunfales de Rodríguez Ibarra con sus visitas reales que ponen fin a la leyenda negra". Apenas "hay diferencias entre la filmación del no-do con la visita de Fraga en 1976 y las fotos de la prensa regional de cualquier visita de Rodríguez Ibarra. La comarca ha hecho suya esa historia no porque sea más real, sino porque le sienta mejor" (Molino 2016: 129).

3.3. *Hacia una Tierra sin par*

Contra el entusiasmo de los gobernantes y "a pesar de la palpable mejoría", es innegable que Las Hurdes continúan sufriendo "las consecuencias de un subdesarrollo secular". Aunque podemos dar por muerta la leyenda, "conjurada" durante la visita de los reyes Juan Carlos I y Sofía, a finales de siglo los índices de desempleo en la comarca oscilaban "entre un 45% y hasta un 65%, con el consiguiente éxodo de la población joven". De acuerdo con un informe de la televisión extremeña del que se hacía eco *El País*, el 90% de la población activa trabajaba en el sector primario, es decir, en la agricultura y, en especial, en la apicultura; el 2%, en la industria y el 8%, en servicios (Comas 1998b). Diez años antes de que se conocieran aquellas cifras, en el contexto del segundo congreso hurdanófilo, Félix Barroso Gutiérrez había propuesto un "turismo rural y ecológico" como "alternativa de futuro" a tal situación (1998b: 43). De vuelta en 1999, sin embargo, Fernando R. de la Flor avisaba contra el advenimiento de un "turis-

mo extraño, que no se pregunta por el sentido de la tierra y si la historia deja otras huellas que las ilustradas por la guía Michelin del buen yantar castellano viejo”. Con todo, el catedrático de la Universidad de Salamanca reconocía que era “preciso decir adiós a cualquier pasado”, pues, en aquel territorio, el ayer había tomado la forma del “error” e, incluso, del “horror”, constituyéndose en el fundamento de una “leyenda negra” que había trazado a su alrededor “una zona de infamia y olvido”. Aunque la Historia, que “no avanza”, sino que “se acumula, se deposita”, se empeñara en permanecer. Porque “ciertas huellas no pueden ser borradas” (R. de la Flor 1999b: 85-86). Desde el epílogo a su coedición de la *Verdadera relación* de Tomás González de Manuel (la tercera desde su primera publicación, hacía entonces más de tres siglos), R. de la Flor insistía en que Las Batuecas antiguas, “en tanto que dominio sustraído a la historia, inmovilizado en una quimérica Edad de Oro”, se habían extinguido. Aquella era la consecuencia de un “largo proceso de normalización institucional” reemprendido por la nueva monarquía parlamentaria “una vez fracasada la operación de imagen alfonsina, allá por 1922”. Nada decía, y esto es significativo, de la gestión del territorio por parte de la dictadura franquista, como si ni siquiera hubiera existido (su gestión, no el régimen). Conectadas con los circuitos por donde el capital circula libre (esto es, con las ciudades), atendidas por fin por los políticos y no solo por los medios de comunicación, abiertas “a la inspección de las cámaras y a la curiosidad de los *tour-operadores*”, Las antaño fabulosas Batuecas afrontaban entonces “su momento decisivo, su reconversión de centro secreto de la Península profunda (y metafísica) a paraje publicitado, *terra franca* (no más incógnita), ya sin secretos”. A Las Hurdes actuales, desmitificadas tras una lenta evolución de la que la *Verdadera relación* puede considerarse una de sus primeras manifestaciones, han llegado ya el asfalto, el petróleo y los restaurantes (87).

La pintura de Fernando Polo de Alfaro *Las Hurdes. Paisaje nuevo* muestra un territorio intervenido por el exterior: en primer plano, una carretera señalizada (el Estado) y a la izquierda, una gasolinera (el capital). Al fondo, un pueblo de casas blancas cuya factura ha cortado todo vínculo con la arquitectura tradicional. La composición ilustraba la portada del doble número monográfico que la revista académica *Alcántara* dedicó a la comarca en 1994. En el prefacio, su director, Romano García, proclamaba que Las Hurdes ya no eran “diferentes”. Habían derrotado tanto a la hostilidad del “entorno fisi-

co y geográfico” como a la de una “imagen negra fabricada en el exterior, pero interiorizada como un destino”. García reivindicaba la condición de Espejo de aquellos valles y, equiparándolos con el resto de Extremadura, España y Europa, se preguntaba por el resultado de la nueva batalla que estaban llamados a librar, esta vez contra el “Mercado, imposible de vencer, por los indicios de que disponemos” (Romano García 1994: 7). El antiguo Jardín, concluía R. de la Flor, “vasto espacio penitencial, apocalíptico, casi”, estaba siendo desacralizado, poco a poco despojado de su aura. Todo es ya “retórica publicitaria” (1999b: 88).

Pero la imagen turística de Las Hurdes (o su origen como potencial cronotopo de ocio y recreo) es mucho menos reciente de lo que cabría pensar. Ya en 1784, el corresponsal de Antonio Ponz se detuvo delante de una de las sierras que rodean el monasterio de Las Batuecas, “coronada de peñascos pelados, que figuran como una fortaleza con almenas, y un arco, que parece salir de la peña”, y vislumbró el capital pintoresco de una tierra mítica. Aquella formación rocosa era conocida como el “Sepulcro del Rey D. Sebastian”. A lo largo de sus recodos, el río había modelado “unas balsas” en la “peña viva” llamadas “charcos verdes”: una “cosa maravillosa de ver por los varios, y hermosos colores, que como si fueran diáfanos jaspes, se representan en el agua, con la diversidad de árboles, y matas que allí hay” (Ponz 1784: 203). A pocas leguas de la alquería de la Asegur, el amigo de Ponz vio también que el río se despeñaba desde “un risco muy alto” y, “tropezando tres veces en otras tantas tazas, que con el agua se han formado en la piedra, se resuelve despues la mayor parte de él en menuda niebla: espectáculo de los bellos que puede presentar la naturaleza”. Aquel “despeñadero” era la Meacera de Galgamoriscos (211-212). Y de allí pasó a describir las inmediaciones del convento de Nuestra Señora de Los Ángeles, “situado en uno de los mas bellos parages que pueden verse”, no muy lejos de otra *meacera* y la llamada Cueva del Cardenal (215). Como bien sabe Raymond Williams, para inventar el paisaje solo hacía falta la comparecencia de una mirada distanciada de la tierra (a menudo, procedente del Grand Tour). No la del que la trabajaba, no la del campesino, sino una educada en la contemplación de la escenografía teatral y la pintura flamenca e italiana (2001: 163 y ss.). De este modo, a lo largo de su particular tour hispano, el abate ilustrado Ponz se adelantó a los intereses del turismo actual con un enfoque pintoresco que elidía de sus descripciones toda presencia

de la fuerza de trabajo.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, autores como Pascual Madoz pintaron el paisaje (y, quizá en especial, el paisanaje) hurdano con tintas tan sombrías que contribuyeron a resquebrajar la ya desde antiguo traumática autoimagen de sus habitantes. Para Ihor Junyk, de acuerdo con una definición *espacial* y muy influida por el psicoanálisis, el trauma es una herida abierta en la estructura cronotópica de la realidad, una ruptura de la continuidad en el espacio y en el tiempo que se manifiesta en una constante e insistente vuelta al pasado (2009: 129). En este sentido, la colección de seis documentales agrupada bajo el título común de *Las Hurdes*, financiada con fondos europeos por la Asociación para el Desarrollo Integral de la Comarca y realizada por El Auriga Producciones en 2008, puede verse como una estrategia para negociar con el trauma y reconstruir una identidad colectiva en entredicho, operando para ello una suerte de sutura en el malherido cronotopo hurdano. La serie propone un paseo por su gastronomía y sus tradiciones, así como rutas por sus pueblos y su naturaleza, por un Jardín del Edén, en suma, atravesado por una Historia exenta de conflictos orientada al turismo. Un anticipo del cómic homónimo que la misma institución presentaría algunos años después como una opción discursiva (o de reescritura del pasado) menos ambiciosa pero quizá más accesible. Como alternativa, esta tesis doctoral puede ofrecer otras vías desde las que continuar negociando con una leyenda traumática.

La pregunta es: ante una encrucijada donde se encuentran una identidad acoplejada durante siglos y unos datos de desempleo alarmantes con el avance de un turismo sin memoria ni empatía, ¿qué posibles soluciones pueden aportar la tematología o la geografía cultural? Quizá la respuesta esté en su alianza con las humanidades digitales y el turismo cultural. Como advierte Brito Henriques, la oferta de este tipo de turismo se encuentra ligada a la amplitud del concepto de patrimonio cultural (opuesta a las restricciones de la llamada alta cultura). De acuerdo con la UNESCO, son diversas manifestaciones del mismo tanto bienes tangibles (museos y monumentos, por ejemplo) como intangibles (prácticas tradicionales, artísticas). Desde un incunable o un molino de viento hasta el flamenco. A finales de la década de 1980, el Consejo de Europa lanzaba el programa de las Rutas Culturales, animado por fines más recreativos que económicos. Pese a ello, en 1998 se fundaba en Luxemburgo el Instituto Europeo de las Rutas Culturales

(Brito Henriques 2010: 231-233). Al calor de tal contexto, desde la convicción de que el patrimonio cultural ayuda a cohesionar la identidad de cada comunidad, de que la diversidad de significados contribuye a construir sociedades más abiertas e inclusivas y desde la conciencia de que se puede diseñar un circuito temático a partir de cualquier producto cultural, surge la última parte de esta tesis doctoral: el proyecto web *Las Hurdes imaginarias* (lashurdesimaginarias.com).

Este tercer bloque, que, más allá del ámbito del papel, extiende su influencia a la Red y al espacio virtual, tiene por objetivo transferir y divulgar al resto de la sociedad el conocimiento obtenido durante la realización de esta tesis, concluida al amparo de la Universidad de Extremadura. El modo de llevarlo a cabo consistirá en la difusión de una plataforma web, financiada, con la ayuda del Fondo Europeo de Desarrollo Regional y del Fondo Social Europeo, por el grupo de investigación *Lenguas y Culturas en la Europa Moderna: Discurso e Identidad* (CILEM), al que están adscritos los codirectores de este trabajo. La encargada de su diseño, construcción y programación ha sido la empresa cacereña *Imanguxara. Ideas y Tecnología*, responsable de proyectos tan innovadores como el titulado *Geositios*, un libro interactivo para iPhone y iPad sobre el Geoparque Villuercas-Ibores-Jara, o las *apps*, también para los iOS de Apple, de las diversas exposiciones celebradas hasta la fecha en la Fundación Helga de Alvear de Cáceres, sin duda, el centro de artes visuales más importantes de Extremadura y uno de los más prestigiosos de España. Así pues, el sitio web *Las Hurdes imaginarias* nace con vocación de convertirse en un museo digital donde volcar toda la información contenida en la presente obra: un análisis geosimbólico de la Historia cultural de Las Hurdes, desde Lope de Vega a Fermín Solís, desde finales del siglo XVI hasta la actualidad. Es decir, un archivo donde el interesado pueda encontrar esa visión de conjunto que caracteriza al historiador y al investigador, sin renunciar por ello al acceso directo, de primera mano, a una selección lo más amplia posible de toda la literatura, el cine, la fotografía, la pintura o la música que, en forma de documento o de ficción, han representado el territorio de Las Hurdes desde sus primeros asentamientos. Como es evidente, sin embargo, una tesis doctoral tiene que responder a una serie de criterios académicos que pierden su sentido una vez adaptada al formato web, caracterizado por su capacidad de interacción y su narrativa reticular e hipervinculada, que minan y se oponen al discurso te-

leológico sobre papel. Por tanto, otra de las metas fundamentales de este tercer bloque digital será la divulgación de los contenidos de las dos partes anteriores por medio de una redacción amena y una interfaz amigable.

Hasta aquí, por decirlo así, la teoría: la planificación y el diseño. En la práctica, la web de *Las Hurdes imaginarias* ha superado ya la primera fase de su desarrollo. Mientras el *frontend* de la misma está dominado por un gran mapa interactivo de la comarca que combina la tecnología de Google con los datos del Instituto Geográfico Nacional, la estructura del *backend* puede dividirse en dos grandes niveles. El superior se corresponde con los tres estratos en que se fragmenta la geografía moral que da forma a esta tesis. Es decir, la información que dispone la web pertenecerá siempre a la categoría del Paraíso, el Purgatorio o el Infierno (o a dos de ellas o incluso, aunque es raro, a las tres al mismo tiempo). El nivel inferior, por su parte, traza otro paralelismo, esta vez con los cajones de significado o los capítulos de la segunda parte, de modo que etiqueta los contenidos por su vinculación con tópicos como los del Nuevo Mundo, el Desierto o la Tierra sin pan. Cuando hablamos de información o contenidos web, nos referimos a cualquiera de las fuentes primarias sobre las que se construye la tesis en formato texto, imagen, vídeo o audio digitales. Esto es, a un fragmento de las crónicas de Unamuno, una viñeta de *Buñuel en el laberinto de las tortugas*, una secuencia de *Tierra con alma* o un programa radiofónico conducido por Íker Jiménez. Todos ellos almacenados en la web. Finalmente, a los dos niveles anteriores habría que añadir un tercero: el que proporciona unas coordenadas orientativas de la posición de cada ítem en el territorio (siempre que, debido a su condición puramente fantástica, esto no sea imposible). En el futuro, a estos tres sistemas básicos de categorización de la información cabría añadir alguno más como el soporte, el género, la corriente estética, la fecha y el autor de cada obra: cuanto más complejo sea el entramado de etiquetas más posibilidades habrá de proporcionar al usuario una experiencia satisfactoria.

Gracias a su previa geolocalización, todos los ítems que contienen la información del archivo y museo interactivo que pretende ser *Las Hurdes imaginarias* se muestran como hitos de los distintos itinerarios que atraviesan (o atravesarán) el mapa desplegado en el *frontend* del sitio. La meta es que los escenarios (o, en términos técnicos, los espacios homodiegéticos) de cualquiera de las fuentes primarias arriba mencionadas

(ya una novela, ya una grabación sonora) sean susceptibles de inspirar una ruta cultural por la comarca. Pero, de cara a presentar los resultados de esta primera fase de desarrollo, hemos optado por centrarnos en la obra sobre Las Hurdes con mayor capital simbólico. Esa es, sin duda, la *Tierra sin pan* de Luis Buñuel¹⁴⁴. Por tanto, la plataforma web en su versión *demo* propone una ruta turística basada en los espacios de la comarca que pone en escena el film (no, y esto es importante, en el trayecto que realizaba el equipo de rodaje cada día). La idea es que el turista revise (y, al mismo tiempo, reescriba) los lugares mitificados por el documental, replanteándose *in situ* sus ideas previas. Podrá hacerlo a lo largo de más de una decena de puntos interactivos ilustrados con fotografías de *Tierra sin pan* acompañados por textos breves que, sin renunciar a una interpretación crítica, pretenden hablar a un público amplio. Categorizados y etiquetados por su adscripción a uno u otro estrato de la geografía moral hurdana, estos hitos están diseñados para desplegar en un futuro mucha más información, no solo cultural, sino también relacionada con la hostelería, por ejemplo, y otros datos de interés turístico. [Figura 94: Versión demo del proyecto web *Las Hurdes imaginarias*, 2016].

Pero habitamos una época en la que el usuario digital, además, se mueve y, por tanto, navega por Internet, cada vez más, vía dispositivos móviles. Teniendo en cuenta que ya no solo demanda información sino también servicios, la segunda fase de desarrollo de *Las Hurdes imaginarias* prevé el diseño de una aplicación compatible con iOS y Android (los dos sistemas operativos móviles más extendidos del mercado), de un modo capaz de integrar toda la información catalogada en la plataforma web con las prestaciones de los nuevos dispositivos, entre las que destacan el uso de tecnología GPS, brújula y cámara fotográfica. Se trata de ofrecer una experiencia enriquecida al visitante de Las Hurdes o de animar al que no las conoce a desplazarse hasta ellas. La *app*, que contendrá una función para enviar notificaciones, aspira a servir de guía tanto al turista como al senderista, quienes podrán acceder a rutas culturales basadas en el contenido multimedia de la web con solo tocar la pantalla de su móvil o *tablet*. Su funcionamiento será similar al de aplicaciones como iCairn, un software para dispositivos portátiles que pretende sustituir a las guías tradicionales en entornos naturales como, por citar un solo caso, el Parque Nacional de Monfragüe. Su interfaz permite al usuario utilizar su telé-

144 Tomando como modelo el caso de La Mancha, ¿por qué no convertir al director aragonés en El Quijote de Las Hurdes?

fono móvil como brújula para dirigirse, a pie o en automóvil, a distintos puntos inteligentes sobre los que la *app* muestra información en forma de texto, imagen, audio y vídeo. La principal novedad de la aplicación digital de *Las Hurdes imaginarias* será la incorporación de técnicas de realidad aumentada, gracias a la que el usuario podrá presentar cómo algunas escenas extraídas de los diversos productos culturales que toman la comarca como escenario suceden de nuevo, ante sus ojos, sobre el mismo punto físico sobre el que tuvieron lugar en la ficción. También novedosa será la inclusión de un mapa interactivo al que el turista podrá subir todo el contenido multimedia que haya producido durante su visita a la comarca. Así, este mapa, que será accesible, como el resto de la aplicación, desde cualquier móvil o *tablet*, se convertirá en un atractivo escaparate de la oferta turística hurdana confeccionado por sus propios visitantes. En un intento de democratizar la gestión de una imagen durante siglos mediatizada por la leyenda.

El proyecto digital *Las Hurdes imaginarias* viene a sumarse a otras iniciativas de dinamización cultural ya existentes como la Ruta de Alfonso XIII que, cada año, recorre algunos de los tramos que completó el monarca durante su viaje triunfal. En su edición de 2015, reunió a más de doscientos senderistas. Es innegable que la “leyenda negra” se ha convertido hoy, como constataba Josefina Gómez Mendoza, en uno de los “más importantes recursos turísticos” de la comarca. A la geógrafa solo le quedaba confiar en que, “como en otras ocasiones (por ejemplo con la leyenda negra americana)”, los encargados de rentabilizarla “no se excedan en la tarea” (2014). Aunque se trata de un escenario aún lejano, conviene estar prevenidos contra la *ludificación* del territorio y su transformación en un parque temático, despojando a la cultura local de sus antiguas funciones, conservándolas en el formol del pastiche y el folclore. Mediante la ludificación del entorno rural, la mirada del turista rompe con la función ancestral del campo como productor de alimentos y, en cambio, revaloriza sus aspectos menos rústicos, en aras de una idea del patrimonio ansiosa por encontrar en el paisaje huellas de una autenticidad que, sin embargo, solo lo harán más mercantilizable (bien en los carteles de propaganda turística, bien en las fotografías que pueblan las redes sociales digitales) (Cotovio Martins 2010: 27-29). Se trata de una regresión al Jardín del Edén y al Idilio animada por cierta reivindicación del menosprecio de Corte y alabanza de aldea. El campo se con-

vierte así en un espacio ideal para relajar el estrés generado en la ciudad e, incluso, edificar una segunda vivienda. Pues no tiene sentido analizar el ámbito rural de forma aislada: es necesario entenderlo en relación con sistemas más amplios como la comarca (o la mancomunidad), la provincia o la región, ligados a prácticas y políticas que, casi siempre, proceden de la ciudad. De hecho, Cotovio Martins mantiene que el turismo actual (también el rural) se caracteriza por fomentar la competencia entre territorios por atraer un capital trasnacional y deslocalizado como consecuencia de la globalización (2010: 24).

En tal contexto, Mougá Poças Santos advierte contra ciertos riesgos relacionados también con la ludificación de los espacios turísticos. De acuerdo con su criterio, las nuevas tecnologías pueden llegar a convertir al turista, antaño viajero participativo, en un mero espectador (2010: 45). Puede que se refiera al observador que, aturcido por las prisas del circuito programado, sustituye la experiencia directa del entorno (y de los eventos que suceden en él) por la toma de una fotografía o la grabación de un vídeo. Por efecto de cierto tipo de turismo, apresurado y poco consciente, las tradiciones y hasta la identidad local que conforman la base del patrimonio cultural, añade Mougá Poças Santos, corren el riesgo de devenir en meros bienes de consumo, en mercancía. El marketing puede llegar a absorber incluso los símbolos más representativos de la identidad colectiva (55-56). Los nuevos espacios turísticos, desde antiguo pertenecientes a la comunidad que los habitaba, corren el riesgo de transformarse en no-lugares, tal y como los entendía Marc Augé (2000), en emplazamientos de tránsito, sin Historia, ocupados por edificios extraños y alienantes (hoteles, *resorts*, campos de golf, aeropuertos, autovías... No todos ellos, por supuesto, tienen lugar en el campo). Sacados de contexto casi todos ellos, rara vez permanecen como lugares de memoria más allá de su registro gráfico (Mougá Poças Santos 2010: 57-58). Ubicadas en este escenario con plena consciencia, *Las Hurdes imaginarias* quieren incentivar el viaje demorado y la observación atenta proporcionando herramientas al turista para que participe e interactúe con la cultura que lo acoge. Se trata de fomentar una experiencia enriquecida por el uso de una *app* que, *in situ*, fusiona la geografía con la Historia, el conocimiento del territorio en que se encuentra el usuario con el de las historias de aquellos que lo han vivido antes que él.

En este orden de cosas, no podemos olvidar que, como apunta Carvalho, los pue-

blos y su entorno (en especial, los más empobrecidos) suelen funcionar más como zonas de excursión que de estancia, por lo que el retorno económico es muy pequeño. El turismo es una actividad muy selectiva y no todos los lugares, por tanto, reúnen los requisitos para actuar como espacios de ocio y recreo (2010: 128). En otras palabras: la oferta turística no define la demanda. Pero es, con todo, en este escenario donde la comunidad rural debe luchar por hacerse visible y encontrar su nicho de mercado. Ligado a la noción de *desarrollo sostenible* y por oposición a las vacaciones de sol y playa y vuelo barato, surge el turismo sostenible: aquel que sabe minimizar su impacto social, económico y ambiental y que, además, es rentable y contribuye a conservar la biodiversidad y a poner en valor la identidad de la comunidad de destino. El turismo sostenible no se dirige a las minorías, sino que se presenta como el ideal de cualquiera actividad vacacional. Un paso más allá va o intenta ir el turismo responsable o ético, que pretende adjudicar responsabilidades, aunque en diversos grados, a todos los agentes (visitantes, operadores, comunidad receptora) que participan en el circuito vacacional. Como el sostenible, el responsable no se dirige a las minorías, sino que se presenta como el modelo para cualquier tipo de turismo (Brito Henriques 2010: 221-223). El cultural tiene en común con el responsable la búsqueda de nuevos paradigmas de gestión basados en la solidaridad entre todos los agentes implicados, tanto públicos como privados. Así como, más allá de la mera diversión y el descanso, la voluntad de que el turista se cultive y se abra al otro (233-234).

Llegados a este punto, se hace necesario recurrir a otro concepto reciente, el de *marketing territorial*. No debe confundirse con la mera promoción de la imagen de un lugar ni con la organización puntual de eventos. Consiste, en cambio, en una concertación estratégica de acciones muy variadas, amplia, flexible y a largo plazo. Si bien la autoafirmación de la identidad local puede articular una respuesta a la esclerosis de la cultura local por efecto del turismo de masas, su exageración puede generar cierto etnocentrismo. Lo ideal sería combinar el fomento de una identidad híbrida y abierta, mutante y respetuosa con la diversidad, con el de un turismo que sepa respetarla y darla a conocer (Fernandes 2010: 350-352). Es en esa encrucijada entre lo cultural, lo sostenible y lo responsable donde debemos entender la propuesta turística de *Las Hurdes imaginarias*. Por volver un vez más (la última) al Fernando R. de la Flor más reciente, dire-

mos con él que, en un contexto intervenido por las dinámicas fagocitadoras del capital internacional, “del peligro en que se halla el emplazamiento único de Hurdes, sale, también, su salvación. Y es que cuando se explora en cercanía la textura de este paraje y paisaje privilegiado, entonces florecen las huellas en que se basa su propia fortaleza”. Puede suceder “que lo que ayer fueron sus déficits, se conviertan hoy en las oportunidades únicas que este tiempo-ahora ofrece con largueza para quien lo sepa reconocer” (2015: 45). Las tierras “exigentes, dramáticas, llaman (lo hacen poderosamente) a los espíritus igualmente tasados por un ideal, acaso también por una heterotopía, que no puede ser compartida por las masas”. La comarca “ha reclamado para sí, siempre, viajeros (escasos); su geografía no puede ser recorrida por meros turistas” (49). En cierto sentido, argumenta R. de la Flor, el campo de estudio de sus libros anteriores sobre Hurdes aspiraba a devenir en “geografías de la esperanza”, aunque “en numerosas ocasiones se tomen más bien como espacios en el que el pasado ha sido sometido a una suerte de devastación”. Se trataba allí “de recuperar memorias arcaicas (pero, en alguna medida, se trataba también de proyectarlas hacia su futura resolución)” (116). “Primero jardín”, concluye, “más tarde: desierto. Mañana (tal vez), de nuevo, 'paraíso para pocos’” (52)¹⁴⁵.

Aunque la presente tesis doctoral, producto de la fusión de la tematología y la geografía cultural, no parte de un trabajo de campo previo, pegado a la tierra, tampoco quiere incurrir en un ejercicio de solipsismo intelectual y, por ello, concluye con un proyecto digital dotado de una fuerte vocación de intervenir en el territorio, de transferir al resto de la sociedad el conocimiento acumulado durante este largo viaje. Se trata, pues, de transformar el capital simbólico de la leyenda de Las Hurdes, creada fuera de la comarca, en un caudal social y económico que, por fin, redunde en beneficio de sus habitantes (y, en especial, de sus pequeños empresarios y trabajadores hosteleros y turísticos). Uno de los principales objetivos de este trabajo que aquí acaba ha sido (o es) el de descifrar y poner en valor (repetimos, también económico) esa compleja relación entre dos ámbitos ineludibles de nuestra experiencia del mundo como son la ficción y el territorio.

145 En una entrevista reciente para *El Periódico Extremadura*, el catedrático de la Universidad de Salamanca se mostraba aún más claro, más sintético, cuando pedía que Las Hurdes no se conviertan en “una especie de Benidorm del oeste” (J. I. M. 2016).

ANEXOS

1. “De Batvecis”, capítulo V del libro VII de *De rebus Hispaniae* de Alonso Sánchez. Traducción del latín por Guillermo Morales Sillas.
2. Entrevista con Julián Rodríguez.
3. Informe de lectura de *La pobre niña jurdana* de S. Ramos Almodóvar, María del Mar Jiménez Moreno para la Editora Regional de Extremadura, 2013.
4. Expediente de censura de *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferres y Armando López Salinas, Ministerio de Información y Turismo. Sección de Inspección de Libros, 1961.

Anexo 1. “De Batvecis”, capítulo V del libro VII de *De rebus Hispaniae* de Alonso Sánchez. Traducción del latín por Guillermo Morales Sillas.

Alfonsi Sanctii, *De rebus Hispaniae Anacephalæosis libri septem. A condita Hispania ad Annum 1633, 1634.*

“De Batvecis”, Liber VII, caput V, pp. 368-370.

Profecto dum nostra fastidimus aut negligimus, inhiamus aliepis. Hispanis auri et argenti fodinæ, copiosiores et ditior vena quam Indis. Attamen peregrinæ divitiæ, delitiæque tantum in pretio. Navigationibus annuis ordem complexi ad inauditas nationes barbarasque stupemus, cum magis nos in patria peregrinos admirari debeamus. Iuvat ergo alienis peregrina nostra conjungere.

Ex familia Dacis Albani fæmina virque sese turpi consuetudine miscuerunt. Intumescente utero scelus proditum. Ab ira Ducis amasiis quæsitæ latebræ. Sed ubi gentium tutus illis locus, in Hispania præcipue, a viro tam potenti severoque. Ingeniosa tamen necessitas est á metu profecta. Duodecim fere Hispanica milliaria ab urbe Salmantica, in ditione prædicti Dacis est locus altissimis montium cacuminibus undique septus, inaccessusque. Rupes, saxa, densaque sylva vicinis populis illuc penetrandi curiositatem abstulerunt. Visus is amasiis locus ad latebras opportunus, in illos ergo se montes abdunt et insinuant: paulatimque, qua se monstrabat ascensus, arrepunt et in fastigium evadunt. Ad coelum se pervenisse putabant, et fabulosos Gagantum montes superasse, metu faciente animos, ut tam invia mortalibus loca penetrarent. Inde tanquam in orbe altero (adeo longe aberant) profundissimum vallem despiciunt, montibus illis undique clausum.

Subiit illis admiratio loci, et ab admiratione nata curiositas videndi. Ergo se invicem cohortantes, adjuvantesque, per avia illa confragosaque se demittunt, et summo tandem labore ad ima perveniunt. Locus erat ab omni semotus humana consuetudine, omnium arborum silvestrium densa sylva amænitate miranda. Sed o res inaudita; Repertum ibi genus hominum nulli mortalium aut cognitum, aut auditum. Linguae nostrae nulla notitia. Religio, Daemonis humana forma saepius apparentis adoratio superstitiosa. Ad

primum aspectum illos, homines humano cultu, ornatuque, corpore amicto; hos, nudos, et Indorum more ab omni hominum conservatione alienos, admiratos quidam stupor, attonitosque defixerat. Nunquam illis venit in mentem esse homines alios ab se, aut alios terrae tractus. Vallis illa totus illis mundus erat montibus illis inclusa: cum neque humanam vocem, aut aliquid extraneum nunquam accepissent. Inde ergo egressi admiratione et fama prodigosae gentis repertae vicinos populos implent. Ad rei novitatem (augente fama vires eundo) factus concursus: à Ducis familia homines armati conveniunt. Superatis montibus explorata vallis. Rogati qui, qualesque mortales? Nihil a barbara lingua perceptum, praeter quasdam voces Gotticis temporibus similes, semper illis admirantibus supervenientes homines, cum nullos praeter ipsos putarent. Repertae tamen cruces aliquot vetustate carieque vix formam retinentes. Rogati, nihil se scire de crucibus illis, nutu et vocibus inconditis responderunt. Inventa praeterea quaedam arma Gotticis quam simillima, vetusta rubigine corrosa. Creditum, aut tempore quo Gottorum et aliarum nationum arma Romanum imperium invaserunt, aut in Hispaniae vastatione, metu sese ibi cum uxoribus homines inclusisse, accidisseque illis quod orbi primo, culpa parentum filios verae religionis oblitos ad superstitiosum daemonum cultum conversos. Carmelitani excalceati veri cultores eremi in eo secessu extracto monasterio, mirae vitae sanctitati florent, in quorum monumentis reperi scriptum Diabolum saepius ibi homines delusisse, et sacrosancto Missae sacrificio, exorcismisque ab Ecclesia deputatis, tanquam è suo Regno, inde expulsus. Accepi praeterea à quodam ex ordine Franciscano, qui illuc ad instruendam illam gentem rudem penetraverat, se quendam annosum convenisse senem, qui rogatus, se gentemque Gothos esse responderit. Extant hodie ab illis hominibus nepotes in aliquot pagos distributi, qui sedes mutare, indeque exire noluerint, quanvis fidem et quandam soli culturam admiserint et iam pane vescantur, cum antea prisco more castaneis, quarum ibi copia, glandibus et caprino lacte victitaverint. Haec fando explorata mihi magis. Displicent haec Ægidio Gonsalio Regio historiographo, qui vicinae gentis autoritate motus inter fabulas computat. At Hispani certe, incuria laborant passim. Nos maiori nitimur testimonio ab incolis loci, a Carmelitanis monumentis, ab scriniis Episcopi Cauriensis, ab hominibus aulae Ducis Albani, qui prope illa tempora vixerunt Inter quos Lupus a Vega Carpius principem locum obtinet, ut in poëtica facultate.

Alonso Sánchez, *Los siete libros de las Cosas de España. Desde su fundación hasta el año 1633*. Traducción de Guillermo Morales Sillas.

“Los Batuecos”, capítulo V, libro VII.

Es verdad que, mientras desdeñamos o ignoramos lo nuestro, codiciamos lo ajeno. Tienen los españoles minas de oro y plata más productivas y con un filón más abundante que los indios. Y, sin embargo, olvidamos lo que pagamos por las riquezas extranjeras. Contemplamos con estupor que todos los años una orden decide poner rumbo a tierras bárbaras y extrañas, cuando en realidad deberíamos asombrarnos de que somos extranjeros en nuestra patria. Otros aprovechan, pues, el tener contacto con lo que nos es extraño a nosotros mismos.

Un hombre y una mujer de la casa del Duque de Alba mantuvieron relaciones carnales con una desagradable regularidad. Al crecer el vientre, el crimen quedó al descubierto. El duque, airado, preguntó a los amantes por su escondrijo. A pesar de que no tenían un lugar donde resguardarse de la gente, sobre todo en España, gracias a un hombre tan severo y poderoso, la necesidad, nacida del miedo, se volvió ingenio. A unas doce millas españolas de la ciudad de Salamanca, en los dominios del Duque citado anteriormente, hay un lugar inaccesible y rodeado por todos lados de montes de altísimas cumbres. Una vez que a los amantes les pareció un buen lugar para esconderse, allí se retiraron y penetraron en su interior. Poco a poco fueron arrastrando los pies por una pendiente y llegaron, finalmente, a la cima. Les parecía que habían llegado al cielo y que habían franqueado los míticos montes de los Gigantes, pero tenían miedo, al haber penetrado en lugares vetados a los mortales. De hecho, divisaron el profundísimo valle, circundado completamente por aquellas montañas, como si se tratase de otro mundo (tan lejos estaban).

Se pusieron a admirar el lugar, y de admirar les vino la curiosidad de ver más. Así que, animándose el uno al otro, se echaron abajo por aquellos lugares impracticables y abruptos y, con muchísima dificultad, llegaron finalmente al fondo [del valle]. Era un lugar sin ningún tipo de actividad humana, en el que admirar con placer el denso follaje de los árboles silvestres, pero, ¡algo inaudito!, encontraron allí una gente de la

que no había oído o tenido noticia ningún mortal. No conocen nuestra lengua, su religión muy a menudo consiste en una adoración supersticiosa a figuras de demonios con forma humana. Al verlos por primera vez, aquellos, que no parece que observen ninguna costumbre humana en el arreglo y adorno personal o el vestir, que van desnudos como hacen los indios, ajenos a cualquier miramiento, se quedaron atónitos, pasmados, asombrados. Nunca habían pensado que existieran otros seres humanos a parte de ellos ni en otro lugar del mundo. Aquel valle encerrado entre montes era todo su mundo, ya que nunca habían oído voz humana o percibido nada que no fuera de allí. Así pues, en cuanto, admirados, salieron de allí, extendieron por los pueblos vecinos la noticia de haber encontrado a esa nueva gente. Ante la novedad del asunto (cobra fuerza el rumor mientras se extiende), se decidió hacer una batida, llegaron hombres armados de la familia del Duque. Una vez pasados los montes, se exploró el valle y fueron preguntados [los bárbaros] acerca de su condición. No comprendieron nada de ninguna lengua bárbara excepto algunas palabras parecidas a las del tiempo de los godos, sorprendidos en todo momento por los hombres que habían llegado inesperadamente, pues no pensaban que existiera nadie más que ellos. Se encontraron, sin embargo, algunas cruces apenas reconocibles por su antigüedad y estado de descomposición. Se les preguntó y nada sabían de aquellas cruces, respondieron con señas y toscas palabras. Además, se encontraron algunas armas muy parecidas a las de los godos, corroídas por un óxido antiguo. Se cree que, ya sea cuando las armas de los godos y de otros pueblos invadieron el Imperio Romano, ya en la conquista [mora] de España, por miedo se encerraron allí los hombres con sus mujeres y les sucedió como a las primeras gentes del mundo cuyos hijos, por culpa de los padres, olvidaron la verdadera religión y se convirtieron al supersticioso culto del diablo. Los Carmelitas Descalzos, verdaderos cultivadores de la soledad, prosperan con una admirable vida santa, en un aislado y retirado monasterio entre cuyos escritos más importantes se encontró uno [que decía] que allí, a menudo, se había engañado al diablo y que por el sacrosanto sacrificio de la misa y los exorcismos considerados por la Iglesia, fue expulsado de allí igual que de su reino. Además, gracias a una orden franciscana que se había internado allí para educar a aquella gente sin civilizar, sé que se reunieron con un aciano muy entrado en años y que, al preguntarle, les respondió que pertenecía a los godos. Quedan todavía hoy los nietos de aquellos habitantes repartidos

en algunas aldeas que no han querido ni cambiar de sitio ni, menos, abandonarlo. Y, aunque sólo hayan admitido cierto grado de fe y de cultivo de tierras, ya comen pan, porque antes se criaban, de manera primitiva, con castañas, que hay allí en abundancia, bellotas y leche de cabra. Esto es cuanto puedo decir de lo que más he estudiado. Lo desaprueba el historiador Gil González Dávila, Cronista del Reino, quien, llevado por la opinión de la gente de alrededor, lo considera cuentos, pero lo cierto es que los españoles trabajan con negligencia en cualquier cosa. Nosotros nos apoyamos en el testimonio más válido de los que habitan el lugar, de los escritos carmelitanos, de los archivos del obispo de Coria, de los hombres del palacio del Duque de Alba, quienes casi vivieron aquellos tiempos, entre los que Lope de Vega y Carpio obtiene el primer puesto, por su invención poética.

Anexo 2. Entrevista con Julián Rodríguez.

PREGUNTA: En una entrevista con *La Gaceta del Libro en Extremadura* (nº 5, otoño/invierno 2004), señalabas, entre otros autores, a Antonio Ferres y Armando López Salinas como modelos de una novela capaz de combinar crítica social con calidad literaria. Aunque una escrita desde la óptica del viajero y la otra desde la del que ha crecido allí, ¿hay algo de *Caminando por Las Hurdes* en *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás*?

RESPUESTA: Quiero pensar que una visión comprometida con la realidad, y que trata, sin paternalismos ni evasiones, de leer y leerse en un territorio tan “comprometido”, en todos los sentidos, como Las Hurdes.

P.: *Unas vacaciones...* ha sido leída por la crítica como una autobiografía. Tú mismo la llamas así en varias entrevistas. Pero, partiendo de la consciencia de que el relato de lo autobiográfico está trufado de ficciones (incluso de autoengaños), así como es inevitable que hasta la ficción más fantástica tenga algo de autobiográfica, ¿son históricos todos los personajes y situaciones que se ponen en escena en tu libro? ¿En ningún momento hay una ficción, o ficcionalización, consciente de algunos de ellos?

R.: Todos los personajes son reales, aunque se diga el nombre a medias o se cambie ligeramente. Lo del destierro de Mariano Ferrer es una pequeña ficción a partir de una realidad: conocí a la nieta de este hombre (es falso el nombre) y ella me dejó ver fotos y cartas muy largas (“el cuaderno”) de su abuelo, pero me prohibió llevármelas, sólo pude copiar cosas. La conocí en Barcelona. Otros parientes suyos murieron en la guerra y no querían hablar de ello ni enseñar nada... En realidad, su antepasado se había retirado él mismo escapando de Madrid, Barcelona y otros conflictos políticos, digamos, y amorosos que no se mencionan en mi libro. Vivió en Riomalo de Arriba como un eremita casi, pero me “servía” mejor llevarlo a Las Mestas... Pero el trasfondo es, creo, el mismo, y las fotos (también de Las Mestas) eran impresionantes.

P.: En el “Octavo momento”, el narrador autobiográfico afirma llevar diez años sin visitar Las Mestas, el pueblo de tu madre. ¿Cuál es (o era entonces) tu relación con

el pueblo? ¿Qué presencia tienen Las Hurdes y, en concreto, Las Mestas en tu obra?

R.: Es un lugar fundamental, que me gusta recordar hasta la muerte de mis abuelos, como si con su muerte se hubiera acabado “un tiempo” ya... No hablo del paraíso perdido de la infancia y todo eso, sino de “una forma de vida” y una relación con la naturaleza, etcétera. Las Mestas (más que Las Hurdes como conjunto) es un territorio, si se puede decir, esencial, sí, para mí. Parte de lo mejor que he aprendido lo aprendí allí, y mi relación con mis abuelos creo que poco tiene que ver incluso con la de otros parientes míos: para mí fue “distinta”, tal vez por mi edad, y también porque se amplificó con las visitas, largas temporadas, de mi abuela a Cáceres, con sus conversaciones. Pero ya no estábamos en Las Mestas, claro. En *Antecedentes* hay varios textos sobre Las Mestas, varios, como en *Cultivos*: creo que casi más ahí que en *Unas vacaciones...* “Pietà” transcurre en un bar en Las Mestas, el nombre es el de la hermana de mi madre, claro, Piedad. Y “Juventud” es la de mi abuelo Claudio. Pero todo el mundo lo lee como su propio pueblo: así que debe ser un no-lugar.

Anexo 3. Informe de lectura de *La pobre niña jurdana* de S. Ramos Almodóvar, María del Mar Jiménez Moreno para la Editora Regional de Extremadura, 2013.

Consejería de
Educación y Cultura



**EDITORA REGIONAL
DE EXTREMADURA**

MÉRIDA III MILENIO. Módulo 4, 1ª Planta
Avda. Valhondo, s/n
06800.- MÉRIDA

Teléfono: 924 009707
editora.regional@juntaextremadura.net
<http://editoraregextremadura.gobex.es>

GOBIERNO DE EXTREMADURA

D. José Pedro Domínguez Domínguez

Director Centro de Documentación de Las Hurdes

C/ La Era 3

10630 Pinofranquedado (Cáceres)

Mérida, 27 de agosto de 2013

Estimado D. José Pedro Domínguez:

Agradecemos la confianza que usted depositó en la Editora Regional de Extremadura enviando el libro *POBRE NIÑA JURDANA* de S. Ramos Almodóvar.

Lamento decirle que la Editora Regional de Extremadura no puede hacerse cargo de su edición, ya que el informe de valoración de la obra no aconseja su publicación, para ello le remito la conclusión del mismo:

“Se trata, sí, de un texto curioso, de una muestra de esos títulos no exentos de interés histórico que conforman la galaxia del regionalismo extremeño, pero no de un libro que merezca un rescate (por el contrario, su publicación podría resultar incluso en algún momento incómoda: ni la imagen de Las Hurdes se corresponde con la realidad histórica ni su valor estético, que oscila entre lo escabroso y lo púdicamente romántico, es destacado); su lugar estaría más bien en una antología de textos del regionalismo literario extremeño o, claro, en una selección de textos sobre la imagen literaria de las Hurdes.”

Un cordial saludo y de nuevo gracias por su deferencia con la Editora Regional de Extremadura.



Rosa Mª Lencero Cerezo

Directora

=



LA POBRE NIÑA JURDANA
S. Ramos Almodóvar

Sipnosis

Esta novela breve desarrolla la acción en una localidad que llama El Enciso (en el norte de Plasencia, una imaginada alquería de Las Hurdes) y será narrada por el médico del pueblo. Éste, por su profesión, se relacionará con el Tío Meriñolo, padre de Julián, que padece una tuberculosis en fase avanzada. La primera parte del relato se centra en la presentación de estos personales.

El tío Meriñolo tiene recogida a Cristina, su sobrina huérfana, de la que está enamorado su hijo y a quien ella corresponde. Gracias a esta relación y a las atenciones de la muchacha, Julián mejora.

Gracias a esta mejora, eje de la segunda parte de la novela, Julián quiere iniciar una vida más activa y marcha por los pueblos vecinos para comprar cabras, pero lo cierto es que nunca trae nada; más tarde se sabrá que, en realidad, sale a visitar a una vieja curandera que le proporciona unos remedios que toma, en principio en secreto y después con la ayuda de Cristina. Todo va bien hasta el día de la fiesta del pueblo, cuando él baila con gran energía: por la noche, al llegar a casa, sufre una recaída.

En la tercera parte el texto presenta a la Tía Ringa, la curandera a la que acude Julián, descrita como una mujer mala y miserable que dejó abandonada a su hija en el monte y está recogida por una familia pobre.

Cuando Julián va a verla ella le dice que sólo hay un remedio para su mal: la sangre de una criatura. Cegado por su deseo de salud, Julián mata a una niña que estaba cuidando el ganado en el monte en un momento cercano al vampirismo.

Acaba la novela muriendo Julián de remordimientos al día siguiente y la curandera loca de dolor puesto que esa niña asesinada era su propia hija.

Notas sobre la obra

Con estos mimbres, en los que son reconocibles notas del tardonaturalismo (la figura del médico, modelo de ciencia y razón y por eso narrador de confianza), de la novela sentimental (el recurso de la niña abandonada; la mortal tuberculosis como enfermedad del momento; la moralidad onnipresente) y de la narrativa comercial, el *pulp-fiction* del momento (que justifica la elección de Las Hurdes como referente del retraso, de la curandera como negativo objetivo y de la sangre como leit-motiv que espera el rechazo morboso del lector) el extremeño Severo Ramos Almodóvar, natural de Orellana la Vieja, escribe un folletín lacrimógeno bajo la apariencia de narración documental. No es extraño: de las últimas décadas del XIX al primer tercio de siglo XX (que es cuando se

publica *La pobre niña jurdana*) son muy frecuentes los relatos en los que las Hurdes, referente misterioso, son objeto literario, desde *Las Jurdes y sus leyendas*, de Vicente Barrantes (que posiblemente inspira una parte del relato) hasta *La república jurdana*, de J. M^a Albiñana, pasando por obras de auténtico calado y valor, como el monumental *Las Hurdes*, de M. Legendre.

El gusto de época por evocar un mundo singular aislado del resto justifica esa elección, sin duda, pero al mismo tiempo consagra todos los tópicos asociados injustamente con esta tierra extremeña: se confunde la antropología, la etnografía, con el relato pavoroso de hábitos endogámicos, ritos apenas entendidos con supersticiones o endemias (como el enanismo) de clara explicación médica. Resulta evidente este «exotismo» cercano en el intento por transcribir en los diálogos una imposible habla jurdana o extremeña (generales salvo en el médico o en Cristina, que viene de Plasencia) fruto de la acumulación de rasgos lingüísticos que fatigan al lector, pero que no se corresponden con ninguna instancia de la realidad. Una novela que, en su parte documental, sucumbe a la eficacia de un modelo de relato comercial pero que, sin embargo, no se ve acompañada de una calidad literaria singular, ni en su estructura ni en su escritura.

Conclusión

Se trata, sí, de un texto curioso, de una muestra de esos títulos no exentos de interés histórico que conforman la galaxia del regionalismo extremeño, pero no de un libro que merezca un rescate (por el contrario, su publicación podría resultar incluso en algún momento incómoda: ni la imagen de Las Hurdes se corresponde con la realidad histórica ni su valor estético, que oscila entre lo escabroso y lo púdicamente romántico, es destacado); su lugar estaría más bien en una antología de textos del regionalismo literario extremeño o, claro, en una selección de textos sobre la imagen literaria de las Hurdes.

M^a del Mar Jiménez Merino

Anexo 4. Expediente de censura de *Caminando por Las Hurdes* de Antonio Ferrer y Armando López Salinas, Ministerio de Información y Turismo. Sección de Inspección de Libros, 1961.

P.B.



MINISTERIO DE INFORMACION Y TURISMO

Sección de Inspección de Libros

EXPEDIENTE N.º 3458-61

Presentada con fecha 9-6-61
instancia en solicitud de autorización para
imprimir la obra AÑO TRAS AÑO
de la que es autor ARMANDO LOPEZ SALINAS
editada por SEIX BARRAL

con un volumen de 200 páginas
y una tirada de 4.000 ejemplares.

Madrid, 9 de Junio de 1961
El Jefe de Lectorado,

Mod. 485-10.000-3-50

ANTECEDENTES: NO
El Jefe del Negociado de Circulación y Ficheros,

PASE AL LECTOR Don AS
Madrid, 10 de 6 de 1961
El Jefe de Lectorado,

RESULTADO

se propone la DENEGADA SU PUBLICACION

Madrid, 26 de junio de 196 1
El Jefe de Lectorado,

RESOLUCION

VISTOS el informe del Lectorado, las disposiciones vi-
gentes y las normas comunicadas por la Supe-
rioridad, esta Sección estima que la obra a que
se refiere este expediente puede ser denegada

Madrid, 26 de junio de 196 1
El Jefe de la Sección,



CONFORME con la Sección.

Madrid, de de 196
EL DIRECTOR GENERAL,

A handwritten signature in dark ink, appearing to be "J. Fou", is written over the text "EL DIRECTOR GENERAL".

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- “10 lugares para pasar miedo” (2015) en *Guía del Ocio*, 16 de octubre; <http://www.guiadelocio.com/a-fondo/10-lugares-para-pasar-miedo> [consultado el 21/05/2016].
- “Albiñana en Las Hurdes” (1932) en *El Imparcial*, 22 de mayo; p. 2.
- “Albiñana nos escribe. Desde Las Hurdes” (1932) en *Gracia y Justicia*, 39; 28 de mayo; p. 12.
- “Detenido el presunto autor del incendio de Las Hurdes (Cáceres), un pastor de Pino-franqueado” (2013) en *Europa Press*, 14 de agosto; <http://www.europapress.es/extremadura/noticia-detenido-presunto-autor-incendio-hurdes-caceres-pastor-caminomorisco-20130814153051.html> [consultado el 21/05/2016].
- “El doctor Albiñana en Las Hurdes” (1934) en *La Época*, 18 de julio; p. 2.
- “El hijo del lobero', por Juan Piedrahita” (1951) en *ABC*, 12 de abril; p. 15.
- “El lapsus de Cospedal con Las Hurdes” en *Hoy*, 19 de abril; <http://www.hoy.es/extremadura/201504/21/lapsus-cospedal-hurdes-20150421110731.html> [consultado el 21/05/2016].
- “El lobero de las Hurdes” (1943) en *ABC*, 23 de diciembre; p. 26.
- “El problema de las Jurdes Altas” (1922) en *La Época*, 27 de junio; p. 1.
- “El Real Patronato de las Hurdes” (1922) en *ABC*, 21 de julio; p. 14.
- “El Rey en Las Hurdes” (1922) en *La Esfera*, 444; pp. 22-24.
- “El viaje de S. M. el Rey a las Hurdes” (1930) en *Estampa. Revista Gráfica y Literaria de la Actualidad Española y Mundial*, 115; pp. 1, 4-5.
- “La angustiosa situación del doctor Albiñana. Un telegrama del alcalde de Martín-Andrén” (1932) en *La Época*, 13 de octubre; p. 6.
- “La colonización de las Hurdes no puede ser una obra de misericordia” (1922) en *ABC*, 23 de junio; p. 11.

- “La película que marcó a un pueblo” (2006) en *El Periódico Extremadura*, 7 de septiembre; http://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/sociedad/pelicula-marco-pueblo_258130.html [consultado el 21/05/2016].
- “La solución inmediata. El viaje regio a Las Hurdes” (1922) en *La Acción. Diario de la noche*, 17 de junio; p. 1.
- “Tremenda revolución en Las Hurdes. La epidemia estatutaria” (1932) en *Gracia y Justicia*, 40; 4 de junio; p. 13.
- “Un plan del obispo de Coria para redimir Las Hurdes” (1922) en *La Acción*, 29 de junio; p. 2.
- AA. VV. (1795); *Semanario Erudito y Curioso de Salamanca*, t. VIII, n. 177.
- AA. VV. (1908); *Crónica del Congreso Nacional de hurdanófilos celebrado en Plasencia en los días 14 y 15 de Junio de 1908*; Plasencia: Talleres de imp. y encuadernación M. Ramos.
- AA. VV. (1933); *Octubre. Artistas y escritores revolucionarios*, 1.
- AA. VV. (1935); *Lo que escriben los niños*, 1. *Vida hurdana*.
- AA. VV. (1936); *Enfantines. Collection de brochures écrites et illustrés par les enfants*, 78. *Les Hurdes*.
- Abad, Feliciano (1991); “Memoria sobre las Hurdes. Inspección escolar” en Robles, Laureano; “Las Hurdes a principios de siglo (Inspección escolar)” en *Revista de Extremadura*, 6; pp. 73-86 [1912].
- Albiñana, Doctor (1933); *Confinado en Las Hurdes (Una víctima de la Inquisición republicana)*; Madrid: Imprenta El Financiero.
- Albiñana, Doctor (1934); *La República Jurdana (Novela románica de estructuración enchufícola)*; Madrid: Imprenta El financiero.
- Albiñana, Doctor (193?); *Marco Antonio de Jurdania. Comedia románica de estructuración enchufícola*; S. l.: S. n.
- Alexandre, Arsène (1903); “Ignacio Zuloaga” en *Figaro Illustré*, agosto.
- Alonso, Leopoldo (1901); “Las Jurdes. La comarca más aislada de España” en *Alrede-*

dor del Mundo, 127; pp. 289-291.

Altares, Guillermo (1993); “El rey Juan Carlos repetirá la visita de Alfonso XIII a Las Hurdes” en *El País*, 30 de noviembre; http://elpais.com/diario/1993/11/30/cultura/754614011_850215.html [consultado el 21/05/2016].

Amigos de Las Hurdes en España (1957); *La Compañía de Jesús y Las Hurdes*; Barcelona: Imprenta Comas.

Anderson, Ruth Matilda (1951); *Spanish Costume: Extremadura*; Nueva York: The Hispanic Society of America.

Anderson, Ruth Matilda (2004); *In the lands of/En tierras de Extremadura*; Nueva York/Badajoz: The Hispanic Society of America/Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo.

Ansón, Luis María (1972); “Andadura de Las Hurdes” en *ABC*, 9 de agosto; p. 39.

Arcelu, José Ignacio de (1929a); “Una semana en las Hurdes. En el umbral de la tierra misteriosa” en *Estampa. Revista Gráfica y Literaria de la Actualidad Española y Mundial*, 84; pp. 5-7.

Arcelu, José Ignacio de (1929b); “Una semana en las Hurdes. El pregón en la noche” en *Estampa. Revista Gráfica y Literaria de la Actualidad Española y Mundial*, 85; pp. 9-11.

Arcelu, José Ignacio de (1929c); “Una semana en las Hurdes. La tierra del dolor” en *Estampa. Revista Gráfica y Literaria de la Actualidad Española y Mundial*, 86; pp. 9-11.

Arcelu, José Ignacio de (1929d); “Una semana en las Hurdes. El salvamento de los hurdanos” en *Estampa. Revista Gráfica y Literaria de la Actualidad Española y Mundial*, 87; pp. 9-11.

Arenas, Manuel (1885); *En las Batuecas. Zarzuela bufa en un acto*; Madrid: Administración Lírico-Dramática.

Aub, Max (1985); *Conversaciones con Buñuel*; Madrid: Aguilar.

- Aub, Max (1997); *La calle de Valverde*. Edición de José Antonio Pérez Bowie; Madrid: Ediciones Cátedra [1961].
- Baquerizo, P. Antonio (1922); “A través de un país de leyenda. Cuarta jornada. Primera etapa” en *La Correspondencia de España*, 28 de junio; p. 1.
- Baquerizo, P. Antonio (1922b); “A través de un país de leyenda. Cuarta jornada. Cuarta etapa” en *La Correspondencia de España*, 1 de julio; p. 1.
- Barrantes, Vicente (1893); *Las Jurdes y sus leyendas. Conferencia leída en la Sociedad Geográfica de Madrid la noche del 1.º de julio de 1890 (Publicada ahora con una Nota final)*; Madrid: Establecimiento tipográfico de Fortanet.
- Barrenechea, Eduardo (1983); “Las Hurdes, tras una década de cambios, se sacude el baldón de una miseria multiseular” en *El País*, 10 de octubre; http://elpais.com/diario/1983/10/10/espana/434588420_850215.html [consultado el 21/05/2016].
- Barroso, Félix (1983a); “Extraño suceso paranormal en Vegas de Coria” en *Diario Hoy*, 11 de febrero; p. 9.
- Barroso Gutiérrez, Félix (2009); “Más de cien personas participan en una reforestación en 'La portilla alta'” en *Diario Hoy*, 21 de septiembre; <http://www.hoy.es/20090921/prov-caceres/cien-personas-participan-reforestacion-20090921.html> [consultado el 21/05/2016].
- Baudrand Parisini, Michaelis Antonii (1682); *Geographia ordine litterarum disposita*; París: Stephanum Michalet.
- Bell, Aubrey Fitz Gerald (1924); *A Pilgrim in Spain*; Londres: Methuen & Co.
- Bide, D. J. B. (1892); *Las Batuecas y Las Jurdes. Conferencias leídas en la Sociedad Geográfica de Madrid*; Madrid: Librería Gutenberg.
- Blanco, José Manuel (2008); “La Universidad de Salamanca rechaza el Honoris Causa a Franco” en *El Mundo*, 30 de abril; <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/04/30/castillayleon/1209572025.html> [consultado el 21/05/2016].
- Blanco-Belmonte, M. R. (1911); *Por la España desconocida. Notas de una excursión á*

La Alberca, Las Hurdes, Batuecas y Peña de Francia. Con ilustraciones fotográficas de Venancio Gombau; Salamanca: s. i.

Blanco-Belmonte, M. R. (1922); “De la excursión regia en el valle de Las Batuecas” en *Blanco y Negro*, 2 de julio; pp. 17-18.

Borrow, George (1923); *The Bible in Spain or, the Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman in an Attempt to Circulate the Scriptures in the Peninsula*; Londres: John Murray [1842].

Bourgoing, Jean François (1789); *Nouveau voyage en Espagne, ou Tableau de l'état actuel de cette monarchie*, t. III; París: Regnault.

Breuil, Henri (1919); “Les peintures rupestres de la Péninsule Iberique, IX. La vallée peinte des Batuecas (Salamanca)” en *L'Anthropologie*, XXIX; pp. 1-21.

Breuil, Henri (1933); *Les peintures rupestres d'Espagne*, t. I; Lagny-sur-Marne: Imprimerie de Lagny.

Buñuel, Luis (1982); *Mi último suspiro*; Esplugues de Llobregat: Plaza & Janés.

Buñuel, Luis (1996); *Las Hurdes*; Madrid: Filmoteca Española; 28'17" [1933].

Buñuel, Luis (1999); “Conferencia de Buñuel en la Universidad de Columbia” en AA. VV.; *Tierra sin pan. Luis Buñuel y los nuevos caminos de las vanguardias. IVAM Centre Julio González. 14 octubre 1999 / 9 enero 2000*; Valencia: IVAM Institut Valencià d'Art Modern; pp. 167-179 [1940].

Butler, José María (1953); *Re población forestal en Las Hurdes*; Cáceres: Publicaciones del Departamento Provincial de Seminarios de FET y de las JONS.

Butler, José María (1959); “Cuencas de los pantanos de Gabriel y Galán y del Borbollón (Las Hurdes)” en *Montes. Publicación de los ingenieros de montes*, 85; pp. 35-44.

Caballero, Fernán (1862a); *Lágrimas, novela de costumbres contemporaneas*; Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado.

Caballero, Fernán (1862b); *Clemencia, novela de costumbres*; Madrid: Establecimiento tipográfico de don F. de P. Mellado [1852].

Cabello, Alfredo (1933); “Perspectivas. Hacia un cinema documental sin trucos” en

Nuestro Cinema, 8-9; pp. 86-87.

Campmany, Jaime (1992); *Cartas batuecas. Correo a políticos y otros notables del Reino*; Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

Cano, José Luis (1929); “Tierra sin pan” en *Mundo Obrero*, 29 de abril; p. 5.

Carnicer, Ramón (1964); *Donde Las Hurdes se llaman Cabrera*; Barcelona: Seix Barral.

Carnicer, Ramón (1986); *Las Américas peninsulares: viaje por Extremadura*; Barcelona: Editorial Planeta.

Carre, Leandro (1922); “Comentarios sobre a visita de El Rey às Hurdes” en *A Nosa Terra*, 166; p. 2.

Chamorro, Víctor (1983); *Las Hurdes: tierra sin tierra*; Salamanca: Librería Cervantes [1968].

Chamorro, Víctor (1983b); “Extremadura” en *Esta es mi tierra*, 24 de agosto.

Chamorro, Víctor (2010) “Entrevista a Víctor Chamorro” en *Los Viajes de Lucas Ventura*, 5 de enero; <http://losviajesdelucasventura.blogspot.com.es/2010/01/entrevista-victor-chamorro.html> [consultado el 21/05/2016].

Chapero-Jackson, Eduardo (2012); *Antonio Machado. Los mundos sutiles*; 1:20'.

Chapman, Abel y Buck, Walter John (1989); *La España inexplorada*; Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía/Patronato del Parque Nacional de Doñana [1910].

Clemente, Jeremías (2000); “Alcaldes de las Hurdes se oponen a un homenaje a Luis Buñuel” en *El País*, 27 de marzo; http://elpais.com/diario/2000/03/27/cultura/954108022_850215.html [consultado el 21/05/2016].

Comas, José (1998a); “Los Reyes ponen fin a la 'leyenda negra' de Las Hurdes con su visita” en *El País*, 15 de abril; http://elpais.com/diario/1998/04/15/espana/892591207_850215.html [consultado el 21/05/2016].

Comas, José (1998b); “Los Reyes se despiden de Las Hurdes con inauguraciones de

moderna tecnología” en *El País*, 16 de abril; http://elpais.com/diario/1998/04/16/espana/892677621_850215.html [consultado el 21/05/2016].

Córdoba, R. de (1922); “El viaje de S. M. el Rey a Las Hurdes” en *Blanco y Negro*, 2 de julio; pp. 14-16.

Corneille, Thomas (1708); *Dictionnaire universel, géographique et historique*; París: Jean Baptiste Coignard.

Crespo, Emilio (1922); “Las Hurdes y los hurdanos. Problema resuelto” en *La Acción. Diario de la noche*, 23 de junio; p. 1.

Crotontilo (1901); “Las Hurdes” en *Revista de Extremadura*, 3; pp. 507-514.

Crotontilo (1903); “Las Hurdes. Solución que se impone” en *Revista de Extremadura*, 5; pp. 372-377.

C. S. A. (1882); “Tribus primitivas. Geografía. Etnografía. Aventuras de un caballero en las Hurdes” en *El Tiempo. Periódico Universal de Política*, 5 de agosto; p. 1.

Daudet, Léon (1933a); “Un lettre du docteur Albinana à M. Unamuno” en *L'Action française*, 16 de enero; p. 1.

Daudet, Léon (1933b); “D'Albinana à Maranon” en *L'Action française*, 3 de enero; p. 1.

Daudet, Léon (1933c); “Maranon à l'Académie. Albinana à Las Hurdes” en *L'Action française*, 25 de enero; p. 1.

Daudet, Léon (1933d); “L'affaire Albinana et la presse italienne” en *L'Action française*, 2 de febrero; p. 1.

Davillier, Charles (1874); *L'Espagne. Illustrée de 309 gravures dessinées sur bois par Gustave Doré*; París: Librairie Hachette.

Delibes, Miguel (1978); *El disputado voto del señor Cayo*; Barcelona: Ediciones Destino.

Durán, Diego (1579); *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*; Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000169486> [consultado el 21/05/2016].

- Egozcue, Justo y Mallada, Lucas (1876); *Memoria geológico-minera de la provincia de Cáceres*; Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello.
- Ehrenburg, Iliá (2015); *España, república de trabajadores*; Barcelona: Editorial Planeta [1932].
- Escobar Prieto, Eugenio (1904a); “Don Juan de Porras y Atienza. Obispo de Coria” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 2; pp. 30-34.
- Escobar Prieto, Eugenio (1904b); “Don Juan de Porras y Atienza. Obispo de Coria (Continuación)” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 3; pp. 51-55.
- Escobar Prieto, Eugenio (1905a); “Don Juan de Porras y Atienza. Obispo de Coria” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 12; pp. 255-260.
- Escobar Prieto, Eugenio (1905b); “Los Jesuítas en las Hurdes” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 15; pp. 52-58.
- Escobar Prieto, Eugenio (1906a); “Los Franciscanos en las Jurdes” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 27; pp. 88-90.
- Escobar Prieto, Eugenio (1906b); “Los Franciscanos en las Jurdes (Continuación)” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 28; pp. 104-107.
- Escobar Prieto, Eugenio (1907); “Los Franciscanos y las Jurdes” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 40; pp. 101-105.
- F. D. V. (1999); “Epístola a Deliso” en González de Manuel, Tomás; *Verdadera relación y manifiesto apologético de la antigüedad de Las Batuecas y su descubrimiento*; Salamanca: Diputación provincial de Salamanca; pp. 27-34 [1797].
- Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo (1773); *Theatro Crítico Universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, t. 4; Madrid: Real Compañía de Impresores, y Libreros [1730].
- Fernández de Moratín, Leandro (1867); *Obras póstumas*, t. II; Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Ferrarius, Philippus y Baudrand Parisinus, Michael Antonius (1670); *Lexicon geographicum*; París: Franciscum Muguet.

- Ferres, Antonio (2002); *Memorias de un hombre perdido*; Madrid: Editorial Debate.
- Ferres, Antonio y López Salinas, Armando (1960); *Caminando por Las Hurdes*; Barcelona: Seix Barral.
- Flores Mateos, Agustín (2011); *Historia de Las Hurdes*; Pinofranqueado: Centro de documentación de Las Hurdes.
- Ford, Richard (2011); *A Hand-book for Travellers in Spain, And Readers at Home*, vol. I; Nueva York: Cambridge University Press [1845].
- Gabriel y Galán, José María (1904a); “La jurdana” en *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, 2; pp. 39-43.
- Gabriel y Galán, José María (1904b); “Dos paisajes” en *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, 5; pp. 101-105.
- Gabriel y Galán, José María (1904c); “Á S. M. el Rey” en *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, 8; pp. 178-180.
- Gabriel y Galán, José María (1918); *Epistolario de Gabriel y Galán seleccionado por Mariano de Santiago Cividanes*; Madrid/Sevilla: Lib. Fernando Fe/Lib. Juan Antonio Fe.
- García, Romano (1994); “Las Hurdes 'no' son diferentes” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 31-32; p. 7.
- G., el Duque de (1922a); “El Rey en Las Hurdes. El problema y la solución” en *La Acción. Diario de la Noche*; 20 de junio; p. 6.
- G., el Duque de (1922b); “Para los hurdanos, todo; para Las Hurdes, nada. Porque Las Hurdes son un camelo” en *La Acción. Diario de la Noche*; 21 de junio; p. 1.
- Genlis, la comtesse de (1817); *Les Battuécas*; París/Londres: Maradan/Colburn [1814].
- Genlis, la condesa de (1826); *Plácido y Blanca, ó Las Batuecas*; Valencia: Ildefonso Mompí [1814].
- Genlis, madame de (1902); *Lettres inédites de Mme. de Genlis a son fils adoptif Casimir Baecker (1802-1830)*; París: Librairie Plon.
- Gieling, Ramón (2000); *Prisioneros de Buñuel*; 73'.

- Gómez de Caso Estrada, Mariano (2008); “Cinco cartas de Miguel de Unamuno para Ignacio Zuloaga” en *Euskonews & Media*, 440; <http://www.euskonews.com/0440zbk/gaia44004es.html> [consultado el 21/05/2016].
- Gómez Rodeles, Cecilio (1882); *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la compañía de Jesus y relacion de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1773)*; Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Gonzalez de Manuel, Thomas (1693); *Verdadera Relacion y Manifiesto Apologetico, de la Antigüedad de las Batuecas, y su Descubrimiento*; Madrid: Antonio de Zafra.
- González Velasco, Pedro (1880); *Las Hurdes. Nota a la Sociedad Española de Antropología y Etnografía*; Madrid: Imprenta de Aurelio J. Alaria.
- Goyanes, J. (1922); “Las Hurdes, baldón de España (Impresiones de un viaje)” en *El Sol*, 15 de junio; p. 2.
- Goyanes, José; Hoyos Sáinz, Luis; Bardají, Enrique y Marañón, Gregorio (1922); *El problema de Las Hurdes es un problema sanitario*; Madrid: Imprenta de Antonio Marzo.
- Gracian, Lorenzo (1669); *Obras*, t. I; Barcelona: Antonio Lacaualleria.
- Gutiérrez de Miguel, V. (1922a); “Nuestro viaje a Las Jurdes” en *La Voz*, 28 de junio; p. 2.
- Gutiérrez de Miguel, V. (1922b); “Nuestro viaje a Las Jurdes” en *La Voz*, 29 de junio; p. 2.
- Gutiérrez Revuelta, Pedro (2005); *Filípicas. Cartas desde Las Batuecas*; Madrid: Huer-ga y Fierro Editores.
- Hartzenbusch, Juan Eugenio (2002); *Las Batuecas, comedia de magia en siete cuadros, en verso y prosa*; Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [1843].
- Hidalgo Bayal, Gonzalo (2013); “Las Mestas” en *διά πόov*, 8 de octubre; <http://bayal.blogspot.com.es/2013/10/las-mestas.html> [consultado el 21/05/2016].
- Hidalgo Sancho, Carmen (2014); “El gobierno regional vende por dos millones de euros

la embajada extremeña en Lisboa” en *La crónica de Badajoz*, 16 de diciembre; http://www.lacronicabadajoz.com/noticias/extremadura/gobierno-regional-vende-dos-millones-euros-embajada-extremeña-lisboa_176044.html [consultado el 21/05/2016].

Hielscher, Kurt (1922); *Das unbekannte Spanien: Baukunst, Landschaft, Volksleben*; Berlín: Ernst Wasmuth.

Hoyos Sainz, L. de (1922); “Las Hurdes: La tierra y los hombres” en *El Sol*, 14 junio; p. 2.

Hoyos Sainz, L. de (1922b); “Las Hurdes: La tierra y los hombres (continuación)” en *El Sol*, 16 de junio; p. 1.

Hoz y Mota, Juan de la (1710); *Comedia nueva del descubrimiento de las Batuecas del duque de Alba*; Biblioteca Nacional de Madrid: ms. 15290.

Hurtado, Antonio y Pérez Olea, Antonio (1956); *Informe de Las Hurdes*; Madrid: Comisaría de Extensión Cultural del Ministerio de Educación Nacional.

Iglesias, Florentina (2005); *Historia de un pilo*; Montehermoso: Imprenta Iglesias.

Iglesias Expósito, Anselmo (1983); *Yo, expósito en Las Hurdes*; Cáceres: Instituto Cultural El Brocense de la Diputación Provincial de Cáceres.

Iglesias Expósito, Anselmo (1996); *Las Hurdes, paraíso olvidado. Historia veraz de los pueblos hurdanos*; Plasencia: Gráficas Sandoval.

Insúa, Alberto (1922); “En torno a Las Jurdes” en *La Voz. Diario independiente de la noche*, 20 de junio; p. 1.

Isla, Joseph Francisco de (1787); *Descripcion de la máscara o mogiganga, que hicieron los Jóvenes Teólogos en la Ciudad de Salamanca, con motivo de la Canonizacion de San Luis Gonzaga, y San Estanislao de Koska*; Madrid: Antonio Espinosa.

J. I. M. (2016); “Que Las Hurdes no se convierta en un Benidorm del oeste” en *El Periódico Extremadura*, 28 de enero; http://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/provinciacaceres/que-hurdes-no-convierta-benidorm-oeste_916394.html [consultado el 21/05/2016].

- Jiménez, Íker (1999); *Enigmas sin resolver. Los expedientes X más sorprendentes e inexplicables de España*; Madrid: Edaf.
- Jiménez, Íker (2003); *El paraíso maldito. Un viaje al rincón más enigmático de nuestra geografía*; Madrid: Edaf [1999].
- Labbé, Carlos y Corroto, Paula (2014); “Windows le debe mucho a las vanguardias del siglo XX”, en *eldiario.es*, 9 de febrero; http://www.eldiario.es/cultura/libros/Carlos-Labbe-Windows-vanguardias-XX_0_223978225.html [consultado el 21/05/2016].
- Laborde, Alexandre de (1808); *Itinéraire descriptif de l'Espagne, et tableau élémentaire des différentes branches de l'administration et de l'industrie de ce royaume*, t. III; París: H. Nicolle.
- Landaluce, Emilia (2015); “El DJ Monago quiere rimar con todos” en *El Mundo*, 22 de mayo; <http://www.elmundo.es/espana/2015/05/22/555e6ebae2704e6a588b458d.html> [consultado el 21/05/2016].
- Larruga, Eugenio (1795); *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España*, t. XXXV; Madrid: Antonio Espinosa.
- Latour, Antoine de (1877); *Valence et Valladolid. Nouvelles études sur l'Espagne*; París: Plon.
- Legendre, Maurice (1927); “La légende de Batuecas et des Jurdes” en *Bulletin Hispanique*, t. 29, n. 4; pp. 369-406.
- Legendre, Maurice (1945); *Notre Dame de France en Espagne*; Madrid: Revista Lar.
- Legendre, Maurice (1993); “Mis recuerdos de las Hurdes” en AAVV; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 177-187 [1944].
- Legendre, Maurice (2006); *Las Hurdes. Estudio de geografía humana*; Mérida: Editora Regional de Extremadura [1927].
- León, María Teresa (1970); *Memoria de la melancolía*; Buenos Aires: Editorial Losada.

- Lettres persanes. Nouvelle édition*, t. I (1735); Londres: s. n.
- Llamazares, Julio (2015); *Atlas de la España imaginaria*; Madrid: Nórdica Libros.
- López Salinas, Armando (1968); *La mina*; Barcelona: Ediciones Destino [1960].
- Madoz, Pascual (1846); *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, t. V; Madrid: [s. n.].
- Madoz, Pascual (1847); *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, t. IX; Madrid: [s. n.].
- Madrid, Francisco (1926); *Sangre en Atarazanas*; Barcelona: Las Ediciones de la Flecha.
- Málaga Guerrero, Jesús (2015); *Desde el balcón de la Plaza Mayor. Memorias de un alcalde*; Salamanca: Hergar Ediciones Antema.
- Mallada, Lucas (1969); *Los males de la patria y la futura revolución española*; Madrid: Alianza Editorial [1890].
- Marañón, Gregorio (1922a); “El rey a Las Hurdes” en *El Liberal*, 6 de junio; p. 1.
- Marañón, Gregorio (1922b); “Advertencia” en Goyanes *et al.*; *El problema de Las Hurdes es un problema sanitario*; Madrid: Imprenta de Antonio Marzo; pp. 5-7.
- Marañón, Gregorio (1922c); “El problema de Las Hurdes” en *Vida médica*, 124; pp. 3-4.
- Marañón, Gregorio (1924); “Notas sobre la patología de Las Hurdes” en *La Medicina Ibero*, 18; pp. 232-235.
- Marañón, Gregorio (1927); *El bocio y el cretinismo: estudio sobre la epidemiología española y la patogenia de esta enfermedad*; Madrid: Páez.
- Marañón, Gregorio (1993a); “Cuaderno de notas de Marañón” en AA. VV.; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 57-100 [1922].
- Marañón, Gregorio (1993b); “Sobre el problema de Las Hurdes” en AA. VV.; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 157-158 [1924].

- Marañón y Bertrán de Lis, Gregorio (1993); “El mito de Las Hurdes” en AA. VV.; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 201-205.
- M. Arconada, César (1988); *Reparto de tierras*; Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz [1934].
- Marcos Domínguez, Anastasio y Rendo Domínguez, Tomás (1998); *El Tío Picho. Poeta y Patriarca de Las Hurdes*; Plasencia: Imprenta Gabriel y Galán.
- Martín, Domingo José (1846); *Reseña histórica y descriptiva de las Jurdes. Ocupación de un Minero*; Archivo del Monasterio de Guadalupe, Fondo Barrantes: ms. B-2-10, 11 ff.
- Martín, Domingo José (1847); *Reseña histórica y descriptiva del País de las Jurdes*; Archivo del Monasterio de Guadalupe, Fondo Barrantes: ms. B-37, 70 ff.
- Martín, Francisco; Pérez, Juan y Gómez, Tomás (1909); *El pleito de “La Esperanza de las Hurdes”*. Folleto histórico-documentado que dedican á los socios protectores de la misma, los individuos de la Junta Directiva; Plasencia: Imprenta y Librería de Generoso Montero.
- Martín Martín, Juvencio (1998); “II Congreso de hurdanos y hurdanófilos. Conclusiones” en AA. VV.; *Crónica del II Congreso de Hurdanos y Hurdanófilos*; Nuñomoral: Asociación Sociocultural de Las Hurdes; pp. 169-176.
- Martin Santibáñez, Romualdo (1866); *Las Jurdes ó lo que estas fueron, lo que son, y lo que pueden ser*; Archivo del Monasterio de Guadalupe/Fondo Barrantes: ms. B-67.
- Martin Santivañez, Romualdo (1870); *Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*; Plasencia: Imprenta de los menores de Ramos.
- Martín Santiváñez, Romualdo (1876); “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura: Las Hurdes” en *La Defensa de la Sociedad*, 9; pp. 362-750.
- Martín Santiváñez, Romualdo (1877); “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura: Las Hurdes” en *La Defensa de la Sociedad*, 10; pp. 49-309.

- Matos Fragoso, Ivan (1671); *El Nuevo Mundo en Castilla* en AA. VV., *Parte XXXVII de Comedias Nuevas escritas por los mejores ingenios de España*; Madrid: Melchor Cano; pp. 110-153.
- Maty, Charles (1701); *Dictionnaire géographique universel*; Amsterdam/Utrecht: François Halma y Guillaume van de Water.
- Miñana, José Manuel (1739); *Continuación de la Historia de España* en Mariana, Juan de; *Historia general de España*; Amberes: Marcos-Miguel Bousquet.
- Miñano, Sebastián de (1826); *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal*, t. II; Madrid: Pierart-Peralta.
- Moles, fray Iuan Baptista (1592); *Memorial de la Provincia de San Gabriel, de la Orden de los frayles Menores de Obseruancia*; Madrid: Pedro Madrigal.
- Montaigne (2008); *Les Essais*, I; París: Guy de Pernon [1595].
- Moréri, Louis (1683); *Grand dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, t. 1; Lyon: Jean Girin y Barthelemy Riviere [1674].
- Muñoz Ramírez, Francisco (1999); “Presentación” en *Las Hurdes. Un documental de Luis Buñuel*; Badajoz: MEIAC Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo; p. 7.
- Nacimiento, Cecilia del (1999); “Descripción de Nuestro Desierto de San José del Monte Batuecas” en R. de la Flor, Fernando; *De Las Batuecas a Las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*; Mérida: Editora Regional de Extremadura; pp. 183-191.
- Nacimiento, Cecilia del (2012); *Journeys of a Mystic Soul in Poetry and Prose*; Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Nieremberg, Juan Eusebio (1639); *Curiosa filosofía, y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*; Madrid: Imprenta del Reyno [1629].
- Nieva, Francisco (1989); *El rayo colgado*; Madrid: Arnao Ediciones [1975].
- Novillo González, Vicente (1996); *Un fotógrafo en Las Hurdes. Guía de oficios*

artesanos, I y II; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Orbegozo (1932); “Albiñana en Las Hurdes” en *Gracia y Justicia*, 28 de mayo; p. 8.

Ortiz Echagüe, José (1954); *España mística*; Madrid: Publicaciones Ortiz-Echagüe [1943].

Paredes y Guillén, Vicente (1886); *Origen del nombre de Extremadura. El de los antiguos y modernos de sus comarcas, ciudades, villas, pueblos y ríos; situación de sus antiguas poblaciones y caminos*; Plasencia: José Hontiveros.

Paula Mellado, Francisco de (1845); *España geográfica, histórica, estadística y pintoresca*; Madrid: Mellado.

Pérez Argemí, Santiago (1921); *Las hurdes*; Madrid: Artes Gráficas Mateu.

Pérez de Munguía, Juan (1832a); “Carta á Andrés escrita desde las Batuecas por El Pobrecito Hablador. (Artículo enteramente nuestro.)” en *El Pobrecito Hablador*, 3; pp. 3-24.

Pérez de Munguía, Juan (1832b); “Carta segunda escrita á Andrés por el mismo Bachiller” en *El Pobrecito Hablador*, 6; pp. 3-24.

Pérez de Munguía, Juan (1832c); “Carta de Andrés Niporesas al Bachiller” en *El Pobrecito Hablador*, 10; pp. 5-24.

Pérez de Munguía, Juan (1833a); “Carta ultima de Andrés Niporesas al Bachiller Don Juan Perez de Munguía” en *El Pobrecito Hablador*, 13; pp. 13-19.

Pérez de Munguía, Juan (1833b); “Muerte del Pobrecito Hablador. Escríbela para el público Andrés Niporesas, su corresponsal” en *El Pobrecito Hablador*, 14; pp. 1-20.

Pérez Galdós, Benito (2015); *Memorias de un cortesano de 1815*; Madrid: Editorial Verbum [1875].

Pérez Mateos, Juan Antonio (1972); *Las Hurdes, clamor de piedras*; Madrid: Escelicer.

Pérez Mateos, Juan Antonio (1983); “Prólogo” en Chamorro, Víctor; *Las Hurdes: tierra sin tierra*; Salamanca: Librería Cervantes; pp. 9-10.

Piedrahita, Juan (1943); *Cuentos de aldea. “El lobero de las Hurdes”*; Madrid: Editorial Magisterio Español.

- Pitollet, Camille (1928); “A propos des 'Batuecas' et des 'Jurdes’” en *Bulletin Hispanique*, vol. 30, n. 1; 78-84.
- Pizarro y Capilla, Francisco (1880); *Informe acerca del estado moral y material de las Hurdes en cuanto se relaciona con la educación e instrucción de sus habitantes y sobre los medios de establecer las escuelas de primera enseñanza*; Cáceres: Imprenta de Nicolás María Jiménez.
- Polo Benito, José (1906a); “Colonias agrícolas penitenciarias” en *Las Hurdes. Revista Mensual*, 28; pp. 100-103.
- Polo Benito, José (1906b); “Nuestros amigos. Eugenio Escobar Prieto. Eloy Bullón” en *Las Hurdes. Revista mensual*, 29; pp. 131-136.
- Polo Benito, José (1922); “Palabra de Rey” en *La Correspondencia*, 17 de junio; p. 1.
- Ponz, Antonio (1784); *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, t. VII; Madrid: Joachin Ibarra.
- Pou, Armando (2006); *Las Hurdes, país de leyenda. El viaje de S. M. el Rey D. Alfonso XIII*; Cáceres: Filmoteca de Extremadura [1922].
- Puerto, José Luis (1987); *Un jardín al olvido*; Madrid: Ediciones Rialp.
- Puerto, José Luis y Grande del Brío, Ramón (1995); *Paseos por las Hurdes*; Salamanca: Amarú Ediciones.
- Ramos Almodóvar, S. (¿1925-1928?); *La pobre niña jurdana*; Córdoba: Ediciones de Letras Regionales.
- Ramos Romero, Miguel (1995); *Las Batuecas y Las Hurdes (I)*; Salamanca: Ediciones Al Platá.
- Rathbone, Julian (1976); *King Fisher Lives*; Londres: Michael Joseph.
- Regidor, Lidia y Burgos, Mónica (2011); *Un emprendedor de Las Hurdes. Biografía de Cirilo Marcos, el inventor del Ciripolen*; Plasencia: LiberArte Gestión Cultural.
- Rodríguez, Julián (2004a); *Unas vacaciones baratas en la miseria de los demás*; Madrid: Caballo de Troya.
- Rodríguez, Julián (2004b); “Hoy es posible la crítica social desde la literatura” en *La*

Gaceta del Libro en Extremadura, 5; pp. 3-4.

Rodríguez, Julián (2007); *Lo improbable y otras novelas*; Madrid: Debolsillo.

Rodríguez, Julián (2008); “Hasta hace poco era difícil escribir sobre Extremadura” en Beotas, Enrique; *Ser extremeño. Las entrevistas de Enrique Beotas, Sergio Casquet y Sergio Sánchez en el programa radiofónico La Rebotica*; Madrid: Quindici Editores; pp. 157-162.

Rodríguez, Julián (2015); *Novelas (2001-2015)*; Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Rodríguez Criado, Francisco (2013); *Oficios perdidos de Extremadura*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Rodríguez Marcos, Javier (2015); “Querer olvidar” en *El País*, 28 de agosto; http://elpais.com/elpais/2015/08/27/opinion/1440690767_903661.html [consultado el 21/05/2016].

Roso de Luna, Mario (1905); “Atlantes extremeños” en *Revista de Extremadura*, 85; pp. 427-449.

Ruiz Ansede, Tatane (1992); *Cándido Ansede. Fotógrafo de Salamanca. Con la opinión coloreada de Franja Fotográfica*; Salamanca: Junta de Castilla y León.

Saavedra, Eduardo (1892); *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*; Madrid: Imprenta de El Progreso Editorial.

San Antonio, Gabriel de (1604); *Breve y verdadera relacion de los successos del Reyno de Camboxa*; Valladolid: Pedro Lasso.

Sánchez Dragó, Fernando (1978); *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*, t. III; Madrid: Argos Vergara.

Sánchez Marcos, María Jacinta (2013); *El cottolengo de las Hurdes*; Mérida: Departamento de publicaciones del Parlamento de Extremadura.

Sánchez Martín, Gala (1933); “Lo que aquí se come” en *Niños, Pájaros y Flores*, 31 de mayo; s. p.

Sánchez Mazas, Rafael (2005); *Rosa Krüger*; Madrid: Ediciones Encuentro [1936].

- Sánchez Parodi, José Luis (1990); “El destierro. Recuerdos de un juez” en *Diario de avisos*, 26 de agosto; p. 2.
- Sanctii, Alfonsi (1634); *De rebus Hispaniae Anacephalæosis libri septem. A condita Hispania ad Annum 1633*; Alcalá de Henares: Antonium Duplastre.
- Sand, George (1856); *Histoire de ma vie*, t. 4; París: Michel Lèvy frères, libraires-éditeurs [1855].
- Santa Teresa, fray Ioseph de (1683); *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesus, en la anti-quissima religion fundada por el gran profeta Elias*, t. III; Madrid: Iulian de Paredes.
- Santos, Jesús M. (2015); *Las Hurdes, tierra con alma*; 1:02".
- Santos Diego, Gumersindo (1904); “El pilu” en *Las Hurdes. Revista mensual ilustrada*, 3; pp. 61-63.
- Sartre, Jean-Paul (1947); *Huis clos* suivi de *Les mouches*; París: Éditions Gallimard [1944].
- Sée, Anna (1906); “Deux peuplades espagnoles à demi sauvages (Les Jurdes et les Batuecas)” en *Le tour du monde. Journal des voyages et de voyageurs*, t. 12, n° 51-52; pp. 601-624.
- Sendín Blázquez, José (1989); *Las Hurdes*; León: Editorial Everest.
- Sendín Blázquez, José (1992); *Leyendas extremeñas*; León: Editorial Everest.
- Solís, Fermín (2009); *Buñuel en el laberinto de las tortugas*; Bilbao: Astiberri Ediciones [2008].
- Soriano, Juan Carlos (2009); “Alfonso XIII en Las Hurdes: el viaje que desactivó una leyenda” en *Documentos de Radio Nacional de España*, 12 de septiembre; 55' 18".
- SPOT (1978); *La comarca de Las Hurdes. Estudio sociológico para su desarrollo integral*; Madrid: mecanoscrito.
- Tibulo (1990); *Elegías*; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Toussaint, Manuel (1992); *Viajes alucinados. Rincones por España* en Toussaint, Ma-

nuel *Obra literaria. Prólogo, bibliografía, recopilación y notas de Luis Mario Schneider*; México: Universidad Nacional Autónoma de México [1924].

Unamuno, Miguel de (1913a); “Las Hurdes (Notas de un excursionista) I” en *Los Lunes de El Imparcial*, 25 de agosto; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1913b); “Las Hurdes (Notas de un excursionista) II” en *Los Lunes de El Imparcial*, 1 de septiembre; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1913c); “Las Hurdes (Notas de un excursionista) III” en *Los Lunes de El Imparcial*, 6 de septiembre; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1913d); “Las Hurdes (Notas de un excursionista) IV” en *Los Lunes de El Imparcial*, 8 de septiembre; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1913e); “En la Peña de Francia” en *Los Lunes de El Imparcial*, 15 de septiembre; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1922a); “Sobre eso de Las Hurdes” en *El Liberal*, 22 de junio; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1922b); “Molestias contra la Grandeza” en *El Liberal*, 27 de junio; p. 1.

Unamuno, Miguel de (1934); “¡Qué bien se está en las Batuecas!” en *Ahora*, 23 de octubre; p. 5.

Uña Zugasti, José de (1993); *Destierro*; Madrid: Editorial Bitácora.

Valverde, Álvaro (1999); *El reino oscuro*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Vega, Leandro de la (1964); *Las Hurdes, leyenda y verdad*; Madrid: Ediciones del servicio informativo español.

Vega, Luis Antonio de (1922); *La tragedia de las Hurdes*; Madrid: Biblioteca Patria.

Vega, Luis Antonio de (1950); “María de Las Hurdes” en *La Novela Corta*, 6; pp. 1-16.

Vega Carpio, Lope Félix de (1638); *Las Batuecas del Duque de Alva. Comedia famosa en Parte veinte y tres de las comedias*; Madrid: María de Quiñones/Pedro Coello; fols. 22-48.

Vico, Giambattista (1968); *The New Science of Giambattista Vico. Revised Translation*

of the Third Edition (1744); Ithaca, NY: Cornell University Press [1744].

Vidal, Fabián (1922); “Lo que hay que hacer en Las Jurdes. La compensación” en *La Voz. Diario independiente de la noche*, 30 de junio; p. 1.

Villegas-López, Manuel (1936); “El Camí de les Hurdes” en *Mirador*, 380; p. 4.

Fuentes secundarias teóricas

Andrews, J. H. (2001), “Introduction. Meaning, Knowledge, and Power in the Map Philosophy of J. B. Harley” en J. B. Harley, *The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography*; Baltimore and London: The John Hopkins University Press; pp. 1-32.

Augé, Marc (2000); *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*; Barcelona: Gedisa [1992].

Augé, Marc (2002); *Travesía por los jardines de Luxemburgo*; Barcelona: Editorial Gedisa.

Bachelard, Gaston (1957); *La poétique de l'espace*; París: Presses Universitaires de France.

Bajtín, Mijail (1989); *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*; Madrid: Taurus [1975].

Baron, Cristine (2002); “Espace, philosophie, littérature. Perspectives contemporaines” en Jean Bessière (ed.), *Savoirs et littératures. Literature, the Humanities and the Social Sciences*; París: Presses Sorbonne Nouvelle; pp. 29-43.

Bauman, Zygmunt (1999); *In Search of Politics*; Cambridge/Malden: Polity Press.

Berger, John (1974); *The Look of Things*; Nueva York: The Viking Press [1972].

Bertrand, Georges (1982); “Paisaje y geografía física global” en Gómez Mendoza, Josefina; Muñoz Jiménez, Julio y Ortega Cantero, Nicolás; *El pensamiento geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*; Madrid: Alianza Editorial; pp. 461-464 [1968].

Bezzola Lambert, Ladina y Ochsner, Andrea (2009); “Introduction” en Bezzola Lam-

- bert, Ladina y Ochsner, Andrea (eds.); *Moment to Monument. The Making and Unmaking of Cultural Significance*; Bielefeld: Transcript Verlag; pp. 9-15.
- Birkerts, Sven (1983); “Walter Benjamin, Flâneur: a Flanerie”, en *Iowa Review*, 13; pp. 164-179.
- Blair, Sara (1998); “Cultural Geography and the Place of the Literary” en *American Literary History*, vol. 10, n. 3; pp. 544-567.
- Bourdieu, Pierre (1995); *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*; Barcelona: Anagrama [1992].
- Brito Henriques, Eduardo (2010); “Itinerários turísticos temáticos e património: questões críticas para um turismo responsável e humanista” en Mouga Poças Santos, Maria da Graça (org.); *Turismo cultural, territórios e identidades*; Porto: Instituto Politécnico de Leiria/Edições Afrontamento; pp. 221-234.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (2004); “El giro espacial de la historiografía literaria” en Anxo Abuín González y Anxo Tarrío Varela (eds.), *Bases metodológicas para unha historia comparada das literaturas na península Ibérica*; Santiago de Compostela: Servizo de publicacións e intercambio científico da USC; pp. 21-43.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (2012a); *El lugar de la literatura española* en Mainer, José-Carlos (dir.); *Historia de la literatura española*; Madrid: Crítica.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (2012b); “Épica moderna, literatura mundial y producción del lugar” en *Ínsula*, 787-788. *Literatura mundial: una mirada panhispánica*; pp. 41-45.
- Carvalho, Paulo M. de (2010); “Turismo cultural, património e políticas públicas em territórios rurais de baixa densidade: eixos vertebradores de revitalização e de construção de novas identidades?” en Mouga Poças Santos, Maria da Graça (org.), *Turismo cultural, territórios e identidades*; Porto: Instituto Politécnico de Leiria/Edições Afrontamento; pp. 123-140.
- Casanova, Pascale (2001); *La República mundial de las Letras*; Barcelona: Anagrama [1999].
- Casey, Edward S. (1997); *The Fate of Place: A Philosophical History*; Los

Ángeles/Londres: California University Press.

- Certeau, Michel de (1996); *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer. Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard*; México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana [1980, 1990].
- Charbonnier, Georges (1969); *Entretiens avec Lévi-Strauss*; París: 10/18 Éditions.
- Cotovio Martins, Alexandre (2010); “Reconversões do rural, promoção lúdica dos territórios e novas geografias de oportunidades: alguns planos de reflexão” en Mouga Poças Santos, Maria da Graça (org.), *Turismo cultural, territórios e identidades*; Porto: Instituto Politécnico de Leiria/Edições Afrontamento; pp. 23-38.
- Cuvardic García, Dorde (2012); *El flâneur en las prácticas culturales, el costumbrismo y el modernismo*; París: Éditions Publibook.
- Domínguez, César (2012); “Literatura mundial en/desde el castellano” en *Ínsula*, 787-788. *Literatura mundial: una mirada panhispánica*; pp. 2-6.
- Dumolard, Pierre (1982); “Región y regionalización. Una aproximación sistémica” en Gómez Mendoza, Josefina; Muñoz Jiménez, Julio y Ortega Cantero, Nicolás; *El pensamiento geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*; Madrid: Alianza Editorial; pp. 452-460 [1974].
- Durand, Gilbert (1981); *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*; Madrid: Taurus [1960].
- Eliade, Mircea (1973); *Lo sagrado y lo profano*; Madrid: Guadarrama [1957].
- Even-Zohar, Itamar (1999a); “Factores y dependencias en la cultura. Una revisión de la Teoría de los Polisistemas” en Iglesias Santos, Montserrat (coord.); *Teoría de los Polisistemas*; Madrid: Arco/Libros; pp. 23-52 [1997].
- Even-Zohar, Itamar (1999b); “Planificación de la cultura y mercado” en Iglesias Santos, Montserrat (coord.); *Teoría de los Polisistemas*; Madrid: Arco/Libros; pp. 71-96 [1994].
- Fernandes, João Luís Jesus (2010); “As identidades locais no desenvolvimento, no marketing territorial e no planeamento estratégico. Perspectiva desde a geografia” en Mouga Poças Santos, Maria da Graça (org.), *Turismo cultural, territórios e identi-*

- dades*; Porto: Instituto Politécnico de Leiria/Edições Afrontamento; pp. 337-354.
- Foucault, Michel (1984); “Des espaces autres” en *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5; pp. 46-49.
- Frank, Joseph (1977); “Spatial Form: An Answer to Critics” en *Critical Inquiry*, vol. 4, n. 2; pp. 231-252.
- Frank, Joseph (1978); “Spatial Form: Some Further Reflections” en *Critical Inquiry*, vol. 5, n. 2; pp. 275-290.
- Frank, Joseph (1991); *The Idea of Spatial Form*; New Brunswick/Londres: Rutgers University Press.
- Freitas Carvalho, José Adriano de (2014); “Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades” en Castillo Gómez, Antonio y Sierra Blas, Verónica (coord.); *Cinco siglos de cartas: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*; Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva; pp. 123-142.
- Gámez, Luis (2011); *El libro de las transformaciones*; Badajoz: Aristas Martínez Ediciones.
- Garrard, Greg (2004); *Ecocriticism*; Abingdon/Nueva York: Routledge.
- Gersdorf, Catrin (2009); *The Poetics and Politics of the Desert. Landscape and the Construction of America*; Amsterdam/New York: Rodopi.
- Gillies, John (1994); *Shakespeare and the Geography of Difference*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Gullón, Ricardo (1974); “Espacios novelescos” en Gullón, Agnes y Germán; *Teoría de la novela (Aproximaciones hispánicas)*; Madrid: Taurus; pp. 243-265.
- Gullón, Ricardo (1980); *Espacio y novela*; Barcelona: Antoni Bosch.
- Harley, J. B. (2001); *The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography*; Baltimore/Londres: The John Hopkins University Press.
- Harvey, David (1989); *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*; Cambridge, MA/Oxford: Blackwell.

- Hess-Lüttich, Ernest W. B. (2012); “Spatial Turn: On the Concept of Space in Cultural Geography and Literary Theory” en *meta – carto – semiotics. Journal for Theoretical Cartography*, vol. 5; pp. 1-11.
- Hillis Miller, J. (1995); *Topographies*; Stanford: Stanford University Press.
- Hobsbawm, Eric (1992); “Introduction: Inventing Traditions” en Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.); *The Invention of Tradition*; Cambridge: Cambridge University Press; pp. 1-14 [1983].
- Holtz, Williams (1997); “Spatial Form in Modern Literature: A Reconsideration” en *Critical Inquiry*, vol. 4, n. 2; pp. 271-283.
- Jameson, Fredric (1984); “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism” en *New Left Review*, 146; pp. 53-92.
- Jameson, Fredric (1991); *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*; Durham: Duke University Press.
- Juillard, Etienne (1982); “La región: ensayo de definición” en Gómez Mendoza, Josefina; Muñoz Jiménez, Julio y Ortega Canteiro, Nicolás; *El pensamiento geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*; Madrid: Alianza Editorial; pp. 289-302 [1962].
- Kermode, Frank (1978); “A Reply to Joseph Frank” en *Critical Inquiry*, vol. 4, n. 3; pp. 579-588.
- Lavocat, Françoise (2001); “L'espace pastoral ou les métamorphoses du fleuve” en Vion-Dury, Juliette (dir.), *Littérature et espaces. Actes du XXX Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée*; Limoges: Presses Universitaires de Limoges; pp. 377-385.
- Leerssen, Joep (1997); “The Allochronic Periphery: Towards a Grammar of Cross-cultural Representation” en Barfoot, C. C. (ed.); *Beyond Pug's Tour. National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practices*; Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Leerssen, Joep (2006); *National Thought in Europe. A Cultural History*; Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lefebvre, Henri (1974); *La production de l'espace*; París: Anthropos.

- Lotman, Jurij M. y Escuela de Tartu (1979); *Semiótica de la cultura*; Madrid: Cátedra.
- Massey, Doreen (2005); *For Space*; Londres: Sage Publications.
- Matoré, Georges (1976); *L'Espace Humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporains*; París: Librairie A. G. Nizet [1962].
- Mitchell, W. J. T. (1980); "Spatial Form in Literature: Toward a General Theory" en *Critical Inquiry*, vol. 6, n. 3; pp. 539-567.
- Mitchell, W. J. T. (2002); "Introduction" en Mitchell, W. J. T. (ed.); *Landscape and Power*; Chicago: Chicago University Press; pp. 1-4 [1994].
- Moretti, Franco (2000); "Conjectures on World Literature" en *New Left Review*, 1; pp. 54-68.
- Moretti, Franco (2001); *Atlas de la novela europea 1800-1900*; Madrid: Trama [1997].
- Moretti, Franco (2007); *La literatura vista desde lejos. Con un ensayo de Alberto Piazza*; Barcelona: Marbot [2003-2004].
- Moretti, Franco (2011); "Network Theory, Plot Analysis" en *Literary Lab Pamphlet*, 2; s.p.
- Moretti, Franco (2013); "Operationalizing!: or, the Function of Measurement in Modern Literary Theory" en *Literary Lab Pamphlet*, 6; s. p.
- Morley, David (2009); "Canons, Orthodoxies, Ghosts and Dead Statues" en Bezzola Lambert, Ladina y Ochsner, Andrea (eds.); *Moment to Monument. The Making and Unmaking of Cultural Significance*; Bielefeld: Transcript Verlag; pp. 209-221.
- Mouga Poças Santos, Maria da Graça (org.); *Turismo cultural, territórios e identidades*; Porto: Instituto Politécnico de Leiria/Edições Afrontamento.
- Pageaux, Daniel-Henri (2000); "De la géocritique à la géosymbolique. Regards sur un champ interdisciplinaire: littérature générale et comparée et géographie" en Westphal, Bertrand(ed.); *Géocritique. Mode d'emploi*; Limoges: Presses universitaires de Limoges; pp. 125-160.
- Pageaux, Daniel-Henri (2001); "Ouverture" en Vion-Dury, Juliette(dir.); *Littérature et espaces. Actes du XXX Congrès de la Société Française de Littérature Générale*

- et Comparée*; Limoges: Presses Universitaires de Limoges; pp. 11-23.
- Pageaux, Daniel-Henri (2002); “Éléments pour une Géosymbolique. Littérature Générale et Comparée et Géographie” en Bessière, Jean (ed.); *Savoirs et littératures. Literature, the Humanities and the Social Sciences*; Paris: Presses Sorbonne Nouvelle; pp. 75-92.
- Pageaux, Daniel-Henri (2010); “Terre, province, région, lieu: autour de la notion de 'littérature régionale’” en *Carnets. Littératures nationales: suite ou fin – résistances, mutations & lignes de fuite*, primavera/verano; pp. 271-287.
- Piatti, Barbara; Rudolf Bär, Hans; Reuschel, Anne-Kathrin; Hurni, Lorenz y Cartwright, William (2009); “Mapping Literature. Towards a Geography of Fiction” en William Cartwright et al. (ed.), *Cartography and Art*; Wiesbaden: Springer, pp. 177-192.
- Prieto, Eric (2011); “Geocriticism Meets Ecocriticism: Bertrand Westphal and Environmental Thinking” en *Épistémocritique*, 9; <http://www.epistemocritique.org/spip.php?article238&lang=fr> [consultado el 21/05/2016].
- Rabinow, Paul (ed.) (1984); *The Foucault Reader*; Nueva York: Pantheon Books.
- Ronen, Ruth (1984); “Space in Fiction” en *Poetics Today*, vol. 7, n. 3. *Poetics of Fiction*; pp. 421-438.
- Saad, Gabriel (2001); “Espaces baroques: quelques considérations épistémologiques” en Juliette Vion-Dury (dir.), *Littérature et espaces. Actes du XXX Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée*; Limoges: Presses Universitaires de Limoges; pp. 49-56.
- Santos Unamuno, Enrique (2002); “Cartografías literarias (Reflexiones teóricas con algunos ejemplos recientes de narrativa peninsular)” en *Laurel. Revista de Filología*, 5; pp. 63-111.
- Santos Unamuno, Enrique (2003); “En torno a una posible tradición de escritura no secuencial” en María José Vega; *Literatura hipertextual y teoría literaria*; Madrid: Marenostrium; pp. 73-104.

- Santos Unamuno, Enrique (2012); “¿*Weltliteratur* o literatura sobre el mundo? Entre lo geoliterario y lo cartográfico” en *Ínsula*, 787-788. *Literatura mundial: una mirada panhispánica*; pp. 6-9.
- Slawinski, Janusz (1989); “El espacio en la literatura: distinciones elementales y evidencias introductorias” en Desiderio Navarro (ed. y trad.), *Textos y contextos*, t. II; La Habana: Editorial Arte y Literatura; pp. 265-287 [1978].
- Smitten, Jeffrey R. y Daghistany, Ann (eds.) (1981); *Spatial Form in Narrative*; Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Soja, Edward W. (1989); *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*; London/Nueva York: Verso.
- Soja, Edward W. (1996); *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*; Cambridge, MA/Oxford: Blackwell.
- Soja, Edward W. (2008); *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*; Madrid: Traficantes de sueños [2000].
- Tally Jr., Robert T. (2013); *Spatiality*; Abingdon/New York: Routledge.
- Thacker, Andrew (2003); *Moving through Modernity. Space and Geography in Modernism*; Manchester/Nueva York: Manchester University Press.
- Thacker, Andrew (2005); “The Idea of a Critical Literary Geography” en *New Formations*, 57; Londres: Lawrence and Wishart; pp. 56-73.
- Tuan, Yi-Fu (1978); “Literature and Geography: Implications for Geographical Research” en Ley, David y Samuels, Marwyn (eds.), *Humanistic Geography. Prospects and Problems*; Londres: Croom Helm; pp. 194-206.
- Van Dijk, Teun A. (2004); “Discurso y dominación” en *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*, 4; pp. 5-28.
- Warf, Barney y Arias, Santa (eds.) (2009); *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*; Abingdon/New York: Routledge.
- Westphal, Bertrand (2000); “Pour une approche géocritique des textes, *esquisse*” en Bertrand Westphal (ed.), *Géocritique. Mode d'emploi*; Limoges: Presses universi-

taires de Limoges; pp. 9-39.

Westphal, Bertrand (2007); *La Géocritique. Réel, fiction, espace*; París: Les Éditions de Minuit.

Williams, Raymond (2001); *El campo y la ciudad*; Buenos Aires: Paidós [1973].

Withers, Charles W. J. (2009); "Place and the 'Spatial Turn' in Geography and in History" en *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, n. 4; pp. 637-658.

Wolff, Janet (2006); "Gender and the Haunting of Cities (or, the Retirement of the *Flâneur*)" en D'Souza, Aruna y McDonough, Tom (eds.); *The invisible flâneuse? Gender, public space, and visual culture in nineteenth-century Paris*; Manchester: Manchester University Press, pp. 18-31.

Zoran, Gabriel (1984); "Towards a Theory of Space in Narrative" en *Poetics Today*, vol. 5, n. 2. *The Construction of Realty in Fiction*; pp. 309-335.

Fuentes secundarias históricas

"Buñuel, Lorca, Dalí: el enigma sin fin", de Sánchez Vidal, gana el Premio Espejo de España" (1988) en *El País*, 16 de febrero; http://elpais.com/diario/1988/02/16/cultura/571964404_850215.html [consultado el 21/05/2016].

"El corto extremeño 'Genti di muerti', seleccionado para el Festival de Cine Fantástico de Sitges" (2014) en *Diario Hoy*, 11 de septiembre; <http://www.hoy.es/planes/201409/11/corto-extremeno-genti-muerti-20140911203059.html> [consultado el 21/05/2016].

"Un comic recorre la historia de la comarca cacereña de Las Hurdes" (2011) en *20 minutos*, 17 de febrero; <http://www.20minutos.es/noticia/962566/0/> [consultado el 21/05/2016].

AA. VV. (2000); *Corpus velazqueño. Documentos y textos*; Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte/Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.

Álvarez Rubio, María del Rosario (2007); *Las historias de la literatura española en la*

Francia del siglo XIX; Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.

Aroca, Manuela (2013); *El sindicalismo socialista en Euskadi (1947-1985): de la militancia clandestina a la reconversión industrial*; Madrid: Biblioteca Nueva-FFLC.

Azancot, Leopoldo (1979); “Polémica en torno a 'Gárgoris y Habidis': respuesta a Sánchez Dragó” en *El País*, 13 de octubre; http://elpais.com/diario/1979/10/13/cultura/308617204_850215.html [consultado el 21/05/2016].

Barrientos Alfageme, Gonzalo (2000); “La 'Esfera' del Emperador: la Geografía en la 1ª mitad del s. XVI” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 49; pp. 13-25.

Barroso Gutiérrez, Félix (1983b); “La falsa leyenda de los judíos en Las Hurdes” en *Alminar. Revista de Cultura*, 48; pp. 12-14.

Barroso Gutiérrez, Félix (1985); “Las Jurdes en el siglo XVIII: Pinceladas geográficas y etnográficas o El Alcalde Mayor de Plasencia está en las Batuecas” en *Revista de Folklore*, 56; pp. 39-44.

Barroso Gutiérrez, Félix (1994); “El carnaval jurdano” en *Narria. Estudios de artes y costumbres populares*, 67-68; pp. 47-61.

Barroso Gutiérrez, Félix (1998); “La dimensión mágica de Las Hurdes: brujas, zánganos y entendías” en *Saber popular. Revista extremeña de folclore*, 11; pp. 91-99.

Barroso Gutiérrez, Félix (1998b); “Una alternativa de futuro para Las Hurdes: el turismo rural y ecológico” en *Crónica del II Congreso de Hurdanos y Hurdanófilos*; Nuñomoral: Asociación Sociocultural de Las Hurdes; pp. 43-54.

Barroso Gutiérrez, Félix (2001); “Las Hurdes: tío Jesús el carca, los judíos y otras historias de gaita y tamboril” en *Saber popular. Revista extremeña de folclore*, 17; pp. 9- 42.

Blanco Carrasco, José Pablo (1994); “Pauperismo y crecimiento de la población: tendencias de la población hurdana a largo plazo (1534-1900)” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 31-32; pp. 245-278.

- Blanco Carrasco, José Pablo (2008); *Las Hurdes. Aislamiento, pobreza y redención social (siglos XVI al XX)*; Cáceres: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- Brisset Martín, Demetrio E. (2006); “Imágenes de la muerte en 'Las Hurdes' de Buñuel. Aproximación desde la antropología visual” en *Gazeta de Antropología*, 22; <http://hdl.handle.net/10481/7085> [consultado el 21/05/2016].
- Brisset Martín, Demetrio E. (2012) “'Las Hurdes' de Buñuel: una visión antropológica” en *E-Prints Complutense*; <http://eprints.ucm.es/14481/> [consultado el 21/05/2016].
- Bruña Cuevas, Manuel (2003), “L’hispaniste Antoine de Latour (1808-1881)” en *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 10; <http://ceec.revues.org/4648> [consultado el 21/05/2016].
- Caballero González, Sebastián (2006); “El castillo de Palombeiro en Casar de Palomeiro” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, 64; pp. 41-54.
- Carandell, Luis (1993); “Crónica de las crónicas” en AA. VV.; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 21-47.
- Caro Baroja, Pío (2002); *Recuerdos de un documentalista*; Pamplona: Pamiela.
- Carpentier, Alejo y Bueno, Salvador (1989); “Lo que me dijo Alejo Carpentier”, en Bueno, Salvador; *Cuba, crucero del mundo*; La Habana: Editorial Pablo de la Torriente; pp. 630-631 [1959].
- Casaus, Víctor (1973); “Las Hurdes: Tierra sin pan” en *Cine Cubano*, 78-80; pp. 138-142.
- Castellón Díaz, José (1935); “Luis Buñuel y 'Las Hurdes'. El realizador” en *Nuestro Cinema*, 2/2; p. 8.
- Catani, Maurizio (1985a); “Come e quando accettare l'obbiettivo dell'estraneo. Revisitare luoghi e stereotipi filmici cinquant'anni dopo *Terre sans pain* di Luis Buñuel” en *Quaderni del Laboratorio antropologico universitario*, 4; pp. 41-70.
- Catani, Maurizio (1985b); “Le sacrifice du cochon à Las Hurdes” en *Quaderni del*

Laboratorio antropológico universitario, 4; pp. 99-103.

Catani, Maurizio (1989a); “La invención de Las Hurdes I. Una sociedad centrada en sí misma” en *Cuadernos Populares*, 27; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Catani, Maurizio (1989b); “La invención de Las Hurdes II. Una sociedad centrada en sí misma” en *Cuadernos Populares*, 28; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Catani, Maurizio (1989c); “Aproximación a las creencias mágico-religiosas hurdanas” en Marcos Arévalo, Javier y Rodríguez Becerra, Salvador; *Antropología cultural en Extremadura*; Mérida: Editora Regional de Extremadura; pp. 811-833.

Catani, Maurizio (1997); “Terre sans pain – Tierra sin pan. Luis Buñuel” en *Apuntes Hurdanos*, 3; p. 1.

Catani, Maurizio (1998); “Las Hurdes desde dentro y desde fuera” en *Crónica del II Congreso de Hurdanos y Hurdanófilos*; Nuñomoral: Asociación Sociocultural de Las Hurdes; pp. 119-136.

Catani, Maurizio (1999); “Las Hurdes como imagen de una sociedad local en transformación (Hambre, mendicidad, usura en la 'Tierra sin pan' filmada por Buñuel en 1933 y, finalmente, gastronomía)” en *Revista de estudios extremeños*, vol. 55, nº 2; pp. 605-631.

Cela, Camilo José (1993a); “El esqueleto de unas hermosas páginas jamás escritas” en AA. VV.; *Viaje a Las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*; Madrid: El País/Aguilar; pp. 13-19.

Cela, Camilo José (1993b); “Recuerdo de las Jurdes” en *Diario 16*, 6 de diciembre; p. 4.

Conley, Tom (1988); *Su realismo. Lectura de 'Tierra sin pan'*; Valencia: Fundación Instituto Shakespeare/Instituto de Cine y RTV.

Corbière, Anthony Sylvain (1927); *Juan Eugenio Hartzenbusch and the French Theatre*; Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Cortés Morillo, Josefa (2005); “Wolf Vostell, Juan José Narbón y Extremadura” en *Norba-Arte*, vol. XXV; pp. 269-285.

Delpech, François (2008); “Les Batuecas revisitées. Éléments pour l'étude génétique et

stratigraphique d'une légende territoriale” en Delpech, François (coord.); *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVI-XVII siècles)*; Madrid: Casa de Velázquez; pp. 327-356.

Díaz de Escovar, Narciso (1926); “Poetas dramáticos del siglo XVII: Juan Claudio de la Hoz y Mota” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 89; pp. 351-357.

Domínguez Domínguez, José Pedro (2007); “Real Patronato de Las Hurdes (1922-1931): una institución de beneficencia al servicio de Las Hurdes” en *Revista de Estudios Extremeños*, tt. LXILXII, n. 1; pp. 101-114.

Domínguez Moreno, José María (1983); “‘El bobo de Coria’ era de Las Hurdes”, en *Alminar*, 45; pp. 29-30.

Domínguez Moreno, José María (1986); “El origen del nombre de Las Hurdes” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 8; pp. 47-56.

Domínguez Moreno, José María (1990); “La licantropía en Extremadura” en *Revista de Folklore*, 113; pp. 170-174.

Ereño Altuna, José Antonio (2002); “Un texto inédito de Miguel de Unamuno y Jugo: *Los arribes del Duero* (1898)” en *Cuaderno Gris*, 6; pp. 117-128.

Escobar Arronis, José (2005); “‘El Pobrecito Hablador’ de Larra y su intención satírica” en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*; <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-pobrecito-hablador-de-larra-y-su-intencion-satirica-0/> [consultado el 21/05/2016] [1972].

Escribano, Asunción (2006); “José Luis Puerto: una poética de la desposesión” en *Especulo. Revista de estudios literarios*, 33; <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/jlpuerto.html> [consultado el 21/05/2016].

Espinosa, Francisco (2003); *La columna de la muerte. El avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*; Barcelona: Crítica.

Fernández, Miguel Anxo (2002); “Relatorio da amizade de Carlos Velo e Luis Buñuel e semellanzas entre *Las Hurdes/Tierra sin pan* e *Galicia*” en *Madrygal*, 5; pp. 47-51.

- Fernández Gómez, Luciano (1994); "Las Hurdes: de la prehistoria a la baja Edad Media" en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, 3/31-32; pp. 137-159.
- Fernández Gómez, Luciano (1997); "Las Hurdes: Una interpretación histórica" en *Apuntes Hurdanos*, 2; pp. 1-8.
- Fernández Gómez, Luciano (2006); "Las Jurdes de Legendre: Los prejuicios de un hurdanófilo" en Legendre, Maurice; *Las Hurdes. Estudio de geografía humana*; Mérida: Editora Regional de Extremadura; pp. 67-75.
- Fernández Herrero, Beatriz (1989); "El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Indias" en *Ágora*, 8; pp. 145-150.
- Flores del Manzano, Fernando (1998); *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- Franco Domínguez, Antonio (dir.) (1992); *Vostell Extremadura*; Mérida: Asamblea de Extremadura.
- Fuente Ballesteros, Elena de la (1994); "La comedia de magia (I). Magos y brujas" en *Revista de Folklore*, 165; pp. 91-98.
- Fuente Ballesteros, Elena de la (1995) "La comedia de magia (II). Objetos y lugares mágicos: el caso de Hertenbusch" en *Revista de Folklore*, 171; pp. 75-80.
- Fuentes, Víctor (2006); "Presentación" en Herrea Navarro, Javier; *Estudios sobre Las Hurdes de Buñuel: Evidencia filmica, estética y recepción*; Madrid: Renacimiento; pp. 9-16.
- García Berlanga, Luis (2000); "Pornógrafo y puritano. El sueño en Buñuel" en *El Cultural*, 13 de febrero; <http://www.elcultural.es/revista/especial/Pornografo-y-puritano/18086> [consultado el 21/05/2016].
- García Blanco, Manuel (1959); "Escritores franceses amigos de Unamuno" en *Bulletin Hispanique*, vol. 61, n. 1; pp. 82-103.
- García Madrid, Antonio (2008); *Freinet en Las Hurdes durante la Segunda República. Los maestros José Vargas Gómez y Maximino Cano Gascón*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

- García Moro, Clara (1986); *Entre brezos y colmenas (la población de Casares de Las Hurdes en los siglos XVII al XX)*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- García Paredes, Celeste (2010); “Dinamismo agrario vs. envejecimiento demográfico en el medio rural. El caso de Extremadura (España)” en Robinson, Guy; Molinero, Fernando y Guerra, Juan Carlos (eds.); *Proceedings. III Anglo-Spanish Rural Geography Conference*; Canterbury: Royal Geographical Society/Asociación de Geógrafos Españoles; pp. 267-281.
- García Pérez, J. (1994); “Ocupación del espacio y 'Posesión' de la tierra. Dos bases fundamentales del sentimiento de identidad colectiva en la comarca de Las Hurdes” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 31-32; pp. 75-92.
- G. de Uriarte, Cristina (2000); “Entre mythe et réalité: Tenerife et les voyageurs français du XVIII siècle” en Bertrand Westphal (ed.), *Géocritique. Mode d'emploi*; Limoges: Presses universitaires de Limoges; pp. 181-202.
- Gil Pecharromán, Julio (2013); “*Sobre España inmortal, sólo Dios*”. *José María Albiñana y el Partido Nacionalista Español (1930-1937)*; Madrid: UNED Ediciones.
- Glick, Thomas F. (2010); *Darwin en España*; Valencia: Publicacions de la Universitat de València [1982].
- Gómez Martín, Fernando E. (2003); *Gabriel y Galán, intérprete del 98. Correspondencias literarias con Miguel de Unamuno y Antonio Machado*; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Gómez Mendoza, Josefina (2014); “Tierra sin pan. Las Hurdes de Mauricio Legendre a Buñuel” en *Josefina Gómez Mendoza | Geógrafa*, 25 de febrero; <http://josefinagomezmandoza.com/tierra-sin-pan-las-hurdes-de-mauricio-legendre-bunuel/> [consultado el 21/05/2016].
- Gómez Mendoza, Josefina y Mata Olmo, Rafael (2002); “Repoblación forestal y territorio (1940-1971). Marco doctrinal y estudio de la Sierra de los Filabres (Almería)” en *Ería*, 58; pp.129-155.
- Gómez-Santos, Marino (1970); “Una página célebre: el Rey y Marañón, en Las Hurdes” en *ABC*, 29 de marzo; pp. 120-123.

- González, D. (2004); “Iker Jiménez PERIODISTA: 'Extremadura es la región en la que más sucesos misteriosos hay'” en *El Periódico Extremadura*, 21 de noviembre; http://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/extremadura/iker-jimenez-periodista-extremadura-es-region-mas-sucesos-misteriosos-hay_142403.html [consultado el 21/05/2016].
- González, Julio (1943); “Repoblación de la 'Extremadura' leonesa” en *Hispania. Revista española de historia*, 11; pp. 195-273.
- Granjel, Mercedes (1996); “Mortalidad de expósitos y lactancia mercenaria en la Alta Extremadura: 1915-1925” en Pérez Moreda, V. (coord.); *Expostos e ilegítimos na realidade ibérica do século XVI ao presente. Actas do III Congresso da ADEH*, vol. 3; pp. 303-329.
- Granjel, Mercedes (2001); “Las Hurdes en el siglo XIX: definición del territorio y evolución demográfica” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 53-54; pp. 131-152.
- Granjel, Mercedes (2003); *Las Hurdes, el país de la leyenda*; Lleida: Milenio [2001].
- Guadalajara Solera, Simón (1984); *Lo pastoril en la cultura extremeña*; Cáceres: Institución Cultural El Brocense/Diputación Provincial de Cáceres.
- Gubern, Román (2003); “Presentación. Tan cerca, tan lejos” en Mercè Ibarz, *Buñuel documental. Tierra sin pan y su tiempo*; Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza; pp. 9-11 [1999].
- Guerrero, Gustavo (2008); *Historia de un encargo: “La catira” de Camilo José Cela*; Barcelona: Anagrama.
- Gurría Gascón, José Luis y Mora Aliseda, Julián (1994); “Población y cambios demográficos en Las Hurdes: 1900-1991” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 31-32; pp. 291-306.
- Hernández Robledo, Miguel Ángel (2000); “La acción comunicativa en el proceso de construcción mediática del problema hurdano: sus orígenes” en Pastor Ramos, Gerardo; Pinto Lobo, María Rosa y Echeverri González, Ana Lucía (coord.); *Cultura y medios de comunicación: actas del III Congreso Internacional*; Salamanca:

Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca; pp. 603-616.

Hernández Huerta, José Luis y Hernández Díaz, Jose María (2012); “Freinet en España (1926-1939)” en *História da Educação – RHE*, vol. 16, n. 36; pp. 11-44.

Herrera Navarro, Javier (1997); “*Las Hurdes* de Buñuel. Algunas reseñas críticas en la prensa española de la época” en *Norba-Arte*, 17; pp. 261-269.

Herrera Navarro, Javier (1999); “Pretexto, contexto e hipertexto en *Las Hurdes/Tierra sin pan* de Buñuel” en *Las Hurdes. Un documental de Luis Buñuel*; Badajoz: MEIAC Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo; pp. 10-35.

Herrera Navarro, Javier (2000); “Buñuel en el valle de la muerte: “*Las Hurdes*” y la tradición realista española” en *Goya. Revista de Arte*, 275; pp. 97-108.

Herrera Navarro, Javier (2000); “Recepción crítica de ‘*Las Hurdes*’ de Buñuel en Europa durante la guerra civil española” en *Secuencias. Revista de historia del cine*; pp. 72-87.

Herrera Navarro, Javier (2006); *Estudios sobre Las Hurdes de Buñuel: Evidencia fílmica, estética y recepción*; Madrid: Renacimiento.

Herrera Navarro, Javier (2008); “*Las Hurdes – Tierra sin pan* de Luis Buñuel: Historia fílmica de un documental polémico” en *Apuntes Hurdanos*, 8; pp. 2-17.

Herrera Navarro, Javier (2013); “La inversión del modelo buñueliano de representación de *Las Hurdes* durante el franquismo: El documental *Informe de Las Hurdes* (1956) de la Comisaría de Extensión Cultural” en Poyato, Pedro y Gómez, Agustín (eds.); *Campo y contracampo en el documental rural en España*; Málaga: CEDMA; pp. 97-123.

Hervás, Marciano de (2003); “La invención de la tradición: Leyendas apócrifas de los Judíos de *Las Hurdes* y *Las Batuecas*” en *Revista de Estudios extremeños*, t. LIX, n. 2; pp. 519-545.

Hewitt, Jean (2007); “«Such girls as you would hardly see anywhere else in England...»: The Regional Feminine in Mary Linskill's Fiction” en Ehland, Christoph (ed.); *Thinking Northern. Textures of Identity in the North of England*; Amsterdam/New

- York: Rodopi; pp. 117-138.
- Ibarz, Mercè (2000a); “*Tierra sin pan*: En el umbral del cine de Buñuel” en *Archivos de la filmoteca. Revista de estudios históricos sobre la imagen*, 34; pp. 9-20
- Ibarz, Mercè (2000b); “El material descartado de *Tierra sin pan*” en *Archivos de la filmoteca. Revista de estudios históricos sobre la imagen*, 34; pp. 21-25.
- Ibarz, Mercè (2000c); *Un experiment seriós. Instantànies catalanes de Tierra sin pan (Buñuel, 1933)*; Barcelona: Ateneu Barcelonès.
- Ibarz, Mercè (2003); *Buñuel documental. Tierra sin pan y su tiempo*; Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza [1999].
- Iglesias Duarte, Casto (1994); “Crónica de los Congresos de Hurdanófilos” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 31-32; pp. 13-33.
- Jaramillo Guerreira, Miguel Ángel (2011); “Los dibujos en el archivo de Miguel de Unamuno” en Unamuno, Miguel de; *Dibujos*; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; pp. V-XIII.
- Jiménez, Jesús (2016); “El rodaje de Buñuel en las Hurdes se convertirá en una película de animación” en *El cómic en rtve.es*, 11 de abril; <http://www.rtve.es/noticias/20160411/rodaje-bunuel-hurdes-se-convertira-pelicula-animacion/1335083.shtml> [consultado el 21/05/2016].
- Johnson, Trevor (2005); “Gardening for God: Carmelite deserts and the sacralisation of natural space in Counter-Reformation Spain” en Coster, Will y Spicer, Andrew (eds.); *Sacred Space in Early Modern Europe*; Cambridge/New York: Cambridge University Press; pp. 193-210.
- Junyk, Ihor (2009); “Under the Blue Bottle: Habsburg nostalgia in Post-Soviet L'viv” en Bezzola Lambert, Ladina y Ochsner, Andrea (eds.); *Moment to Monument. The Making and Unmaking of Cultural Significance*; Bielefeld: Transcript Verlag; pp. 125-138.
- Knapp, William Ireland (1899); *Life, Writings, and Correspondence of George Borrow. Derived from Official and other Authentic Sources*; Londres/Nueva York: John Murray/G.P. Putnam's Sons.

- Leco Berrocal, Felipe (1994); “La comarca de Las Hurdes en el marco de la montaña extremeña” en *Alcántara. Revista del seminario de Estudios cacereños*, 31-32; pp. 307-320.
- Lenaghan, Patrick (2004); “In the lands of Extremadura/En tierras de Extremadura” en Anderson, Ruth Matilda; *In the lands of/En tierras de Extremadura*; Nueva York/Badajoz: The Hispanic Society of America/Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo; pp. 11-91.
- Leonard, Irving A. (1992); *Books of the Brave. Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*; Berkeley: University of California Press.
- López de Abiada, Juan Manuel (2004); “Cambio estético y compromiso político en Buñuel (1929-1933): *Un perro andaluz* y *Las Hurdes. Tierra sin pan*” en *Pensamiento y cultura*, 7; pp. 125-139.
- M. Arconada, César (1935); “Luis Buñuel y 'Las Hurdes'. El film” en *Nuestro Cinema*, 2/2 ; p. 9.
- Martínez Forega, Manuel (2008); “Las Hurdes de Cáceres y *Las Hurdes* de Luis Buñuel: La analogía como denuncia social y conmoción artística” en *Revista Luciérnaga Audiovisual*, 1; pp. 1-8.
- Martin-Márquez, Susan (2008); *Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*; New Haven: Yale University.
- Martín Martín, José Luis (1979); “La repoblación de la Transierra (siglos XII y XIII)” en AA. VV., *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*; Cáceres: Servicios culturales de la Excelentísima Diputación Provincial de Cáceres; pp. 477-497.
- Marx, Carlos (1974); *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* en Marx, Carlos y Engels, Federico; *Obras escogidas*, t. I; Moscú: Editorial Progreso; pp. 404-498 [1852].
- Mata Olmo, Rafael (1992); “Los orígenes de la política de espacios naturales protegidos en España” en Cabero Diéguez, Valentín; Llorente Pinto, José Manuel; Plaza Gutiérrez, Juan Ignacio y Pol Méndez, Carmen; *El medio rural español. Cultura*,

paisaje y naturaleza. Homenaje a don Ángel Cabo Alonso, t. II; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Mayer, Marc (1994); “¿Un rastro de Virgilio en Las Hurdes? Reinterpretación de una inscripción rupestre” en *Zephyrus*, 47; pp. 367-368.
- Mendelson, Jordana (1996); “Contested Territory: The Politics of Geography in Luis Buñuel’s *Las Hurdes: Tierra sin pan*” en *Locus amoenus*, 2; pp. 229-242.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1910); *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 8; Madrid: Librería católica de San José [1882].
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1968); “Observaciones preliminares” en Vega, Lope de; *Obras*, t. IX; Madrid: Ediciones Atlas; pp. 3-158 [1900].
- Molino, Sergio del (2016); *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*; Madrid: Turner.
- Morley, Sylvanus Griswold y Bruerton, Courtney (1968); *Cronología de las comedias de Lope de Vega*; Madrid: Gredos.
- Palacios Bernal, Concepción (2008); “Le *Voyage en Espagne* de Davillier et Doré” en *Estudios Románicos*, vol. 16-17; pp. 815-826.
- Pecellín Lancharro, Manuel (1981); “La Extremadura que conoció Iliá Ehrenburg” en *Revista de Estudios Extremeños*, t. XXXVII, n. 1; pp. 139-146.
- Pecellín Lancharro, Manuel (1993); “*María de las Hurdes*, de Luis Antonio de Vega, difusión de la 'leyenda negra' hurdana” en *Revista de Estudios Extremeños*, t. XLIX, n. 1; pp. 193-200.
- Pedrosa, José Manuel (2008); “Sayagueses, charros, batuecos y sandios. Los mitos del rústico tonto en los Siglos de Oro” en Delpech, François (coord.); *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*; Madrid: Casa de Velázquez; pp. 309-326.
- Pérez Lozano, J. M. (1958); “Conversación de J. M. Pérez Lozano con Carlos Saura” en *Film Ideal*, 23; p. 15 y ss.
- Pérez Turrent, Tomás y Colina, José de la (1993); *Buñuel por Buñuel*; Madrid: Plot Edi-

ciones.

Pérez y Pérez, María Cruz (1973); *Bibliografía del teatro de Lope de Vega*; Madrid: CSIC.

Puerto, José Luis (1999); “Prólogo (*Memoria del jardín*)” en González de Manuel, Tomás; *Verdadera relación y manifiesto apologético de la antigüedad de Las Batuecas y su descubrimiento*; Salamanca: Diputación provincial de Salamanca; pp. 13-22.

R. de la Flor, Fernando (1982); “Aportaciones al estudio de la Escuela Poética Salmantina” en *Studia Philologica Salmantica*, 6; pp. 193-229.

R. de la Flor, Fernando (1992); *Locus eremus*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

R. de la Flor, Fernando (1999a); *De Las Batuecas a Las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*; Mérida: Editora Regional de Extremadura [1989].

R. de la Flor, Fernando (1999b); “Epílogo” en González de Manuel, Tomás; *Verdadera relación y manifiesto apologético de la antigüedad de Las Batuecas y su descubrimiento*; Salamanca: Diputación provincial de Salamanca; pp. 81-93.

R. de la Flor, Fernando (2011); “De mano de Unamuno” en Unamuno, Miguel de; *Dibujos*; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; pp. XV-XLI.

R. de la Flor, Fernando (2013); *Contra(post)modernos*; Cáceres: Editorial Periférica.

R. de la Flor, Fernando (2015); *Hurdes. El texto del mundo*; Badajoz: Fundación Ortega Muñoz.

Rendo Domínguez, Domingo (1995); *Las Hurdes: estudio geneosológico*; Mérida: Editora Regional de Extremadura.

Rendo Domínguez, Domingo (2014); *Las Hurdes. Turismo cultural, histórico y religioso*; Cáceres: Institución Cultural El Brocense.

Rico, Eduardo (2008); “Las repoblaciones del Patrimonio Forestal del Estado y del ICONA en la provincia de Badajoz, 1941-1977” en *Historia Agraria*, 46; pp. 91-124.

- Riera Figueras, Pilar; Haas, Carlos; Amer Capdevila, Cristian y Vilaplana, Verónica (2005); “Las mancomunidades en España” en *Boletín de la AGE*, 39; pp. 151-176 .
- Robles, Laureano (1991); “Las Hurdes a principios de siglo (Inspección escolar)” en *Revista de Extremadura*, 6; pp. 65-97.
- Robles, Laureano (1994); “El viaje de Unamuno a Las Hurdes (1913) (Cartas y documentos)” en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, 3/31-32; pp. 193-244.
- Rodríguez-Moñino, Antonio (1965); *Diccionario geográfico popular de Extremadura*; Madrid/Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz.
- Roncero Pascual, Jerónimo (1998); “Evolución de la población en gráficos” en AA. VV.; *Crónica del II Congreso de Hurdanos y Hurdanófilos*; Nuñomoral: Asociación Sociocultural de Las Hurdes; pp. 181-183.
- Rozas, Juan Manuel (2002); “*Las Batuecas del duque de Alba*” de Lope de Vega; Ali-cante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [1988].
- Rueda, Ana (2014); “La fabulación de las Batuecas en el debate franco-español sobre la España no ilustrada” en *eHumanista*, 27; pp. 189-207.
- Sánchez Gómez, Luis Ángel (2014); “El Museo Antropológico del doctor Velasco (anatomía de una obsesión)” en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 16; pp. 265-297.
- Sánchez Miguélez, Paloma y Blanco Carrasco, José Pablo (2006); “Estudio”, en Legendre, Maurice; *Las Hurdes. Estudio de geografía humana*; Mérida: Editora Regional de Extremadura; pp. 9-65.
- Sánchez Vidal, Agustín (1988); *Buñuel, Lorca, Dalí: El enigma sin fin*; Barcelona: Editorial Planeta.
- Sánchez Vidal, Agustín (1999); “De Las Hurdes a *Tierra sin pan*” en AA. VV.; *Las Hurdes. Un documental de Luis Buñuel*; Badajoz: MEIAC Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo; pp. 38-75.
- Santa Teresa, Silverio (1937); *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y*

- América*, t. VII; Burgos: Tipografía El Monte Carmelo.
- Saura, Carlos (2000); “Las pesadillas de don Luis” en *El Cultural*, 13 de febrero; <http://www.elcultural.es/revista/especial/Las-pesadillas-de-don-Luis/15558> [consultado el 21/05/2016].
- Sevillano San José, María del Carmen (1991); *Grabados rupestres en la comarca de Las Hurdes (Cáceres)*; Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Thatcher Gies, David (1994); *The Theatre in Nineteenth-Century Spain*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Nicholas (1994); “Colonial surrealism. Luis Buñuel's *Land without Bread*” en *Third Text*, vol. 8, n. 26; pp. 25-32.
- Torres Balbás, Leopoldo (1933); “La vivienda popular en España” en Carreras y Candi, Francisco (dir.); *Folklore y costumbres de España*, t. III; Barcelona: Alberto Martín; pp. 189 y ss.
- Trouille, Mary (1998); “Toward a New Appreciation of Mme de Genlis: The Influence of *Les Bataucas* on George's Political and Social Thought” en *The French Review*, vol. 71, n. 4; pp. 565-576.
- Úbeda de los Cobos, Andrés (2005); *El Palacio del rey planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*; Madrid: Museo Nacional del Prado.
- Velut, Sébastien (2002); “Un territoire à écrire. Voyageurs et géographes dans l'Argentine du centenaire” en Bessière, Jean (ed.); *Savoirs et littératures. Literature, the Humanities and the Social Sciences*; París: Presses Sorbonne Nouvelle; pp. 47-63.
- Vega Ramos, María José (1996); “Las indias interiores: Lope y la invención de *Las Bataucas del duque de Alba*” en *Anuario Lope de Vega*, 2; pp. 171-196.
- Zamora Jambrina, Hermenegildo (1984); “Apuntes para una biografía del P. Juan Bautista Moles” en *Memorial de la provincia de San Gabriel*; Madrid: Editorial Cisneros; pp. V-LXIX.