

RITUALES Y FIESTAS, CONVIVENCIA Y SOLIDARIDAD EN LOS POBLADOS DE COLONIZACIÓN DEL VALLE DEL ALAGÓN

(RITUALS AND PARTIES, COEXISTENCE AND
SOLIDARITY IN THE VILLAGES OF THE COLONIZATION
OF ALAGÓN VALLEY.)

JESÚS SECO GONZÁLEZ

Doctor en Antropología Social y Cultural

Centro Universitario de Plasencia. Universidad de Extremadura

INDICE: RESUMEN –SUMMARY. 1. INTRODUCCIÓN.- 2. IDENTIDAD, TERRITORIO Y CONCEPTO DE PUEBLO.- 3. LA FUNCIÓN DE LOS NUEVOS RITOS Y TRADICIONES.- 4. LA CREACIÓN DE LAS FIESTAS DE LOS POBLADOS DE COLONIZACIÓN DEL VALLE DEL ALAGÓN.- 5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA A TRAVÉS DE LA FIESTA.- 6. LA SOLIDARIDAD VECINAL Y LOS RITOS: EL EJEMPLO DE LA MATANZA.-7. BIBLIOGRAFIA.

RESUMEN:

El presente artículo aborda la importancia de la fiesta en los procesos de construcción de la identidad social, analizando el caso concreto de los colonos de los poblados de colonización del Valle del Alagón (Extremadura, España) establecidos a partir de la segunda mitad del siglo XX en diferentes localidades de nueva creación.

Palabras clave: COLONIZACIÓN. REGADÍO. RITO. TRADICIÓN. FIESTA. ANTROPOLOGÍA.

Clasificación JEL: A14

SUMMARY:

This article deals with the importance of the party in the process of construction of social identity. It analyses the particular case of settlers who live in the town of colonization of Alagón Valley (Extremadura, Spain) settled there since the second half of twentieth century in different towns of new creation.

Keywords: COLONIZATION. IRRIGATION. RITUAL. TRADITION. PARTY. ANTHROPOLOGY.

JEL Classification: A14

1. INTRODUCCIÓN

El *Plan General de Ordenación Económico-Social de la provincia de Badajoz* (1948), más conocido como el *Plan Badajoz* trajo el regadío a Extremadura, en un contexto presidido por una gran masa de mano de obra agrícola, altos niveles de desempleo, aislamiento, escasa industrialización y desigual distribución de la tierra en mano de grandes terratenientes, en consecuencia, una sociedad con una economía de subsistencia y un bajo nivel de vida. Un *Plan* que aspiraba a convertirse en el escaparate del régimen franquista, inspirado en modelos anteriores como el prusiano de Federico II “El Grande” o el italiano de Mussolini en la marisma del entorno de Roma y que en España bebía de la planificación hídrica del Plan Gasset (1902), de las ideas regeneracionistas de Joaquín Costa de finales del XIX y del Plan Nacional de Obras Hidráulicas (1933) previo a la Guerra Civil. El *Plan Badajoz*, en Extremadura tuvo su continuación en el *Plan Cáceres* que se articuló en torno a tres zonas regables de la cuenca del Tajo: Borbollón, Gabriel y Galán y Rosarito, afectando a una superficie de 90.074 hectáreas y desplazando a 2.491 familias que fueron asentadas en 21 nuevos pueblos.

En la comarca del Valle del Alagón se crearon los poblados de Alagón del Caudillo, El Batán, Valrío, Valdencín, Valderrosas, Pajares de La Rivera, Puebla de Argeme, Rincón del Obispo, Pradochano y San Gil. Estas nuevas localidades fueron habitadas por agricultores con familias numerosas denominados *colonos*, pero en las que también había *obreros* que debían de hacer frente a la construcción de las nuevas infraestructuras, *funcionarios* del Instituto Nacional de Colonización (INC) y *artesanos* encargados de la gestión de pequeños negocios, necesarios para el abastecimiento de estos nuevos núcleos de población. En algunos casos los nuevos vecinos procedían de localidades que quedaron anegadas por las aguas de los pantanos construidos por el generalísimo, como sucedió con Talavera la Vieja en el pantano de Valdecañas o de pueblos que estando próximos a la cota de embalse -jamás llegaron a quedar cubiertos por las aguas-, como fue el caso de la localidad de Granadilla y la alquería de Martinebrón con el pantano de Gabriel y Galán, cuyos vecinos fueron realojados en Alagón del Caudillo en 1958, siendo este el primer poblado de colonización de la comarca del Valle del Alagón, a cuya mayoría de nuevos habitantes se le asignó una casa y tierras como compensación por la previsible inundación de la suya en Granadilla. Estas viviendas no estuvieron acabadas a tiempo y obligaron a las familias a vivir en pequeñas naves que separaban a unas familias de otras por una cortina denominadas *barracones*.

Para adquirir la condición de *colono*, el solicitante debía de reunir requisitos tales como saber leer y escribir, tener entre 21 y 45 años, ser un obrero agrícola, tener una familia preferentemente numerosa, poseer un informe de la Guardia Civil de buena conducta y a cambio y previo sorteo cargado de anomalías (PÉREZ, 1995)¹ el nuevo colono obtenía el denominado *lote*, consistente en una casa, una parcela y una yunta para la explotación de la tierra. El adjudicatario desde ese instante se convertía en *colono* y montaba a su prole en un carro rodeada de sus escasos enseres familiares y se lanzaba a la aventura de dotar de vida unos pueblos que surgían de la nada en el medio del campo. Durante los primeros años los poblados carecieron de luz o de agua y los colonos se fueron apañando con el carburo y las mujeres yendo a lavar la ropa a canales y acequias cercanas.

Salvo algunos grupos que procedían del mismo pueblo, la mayoría de los habitantes de estas nuevas localidades no se conocían entre sí y tuvieron que adaptarse a una nueva forma de vida, basado en el concepto franquista de colonia, por la tanto necesitaron relacionarse con las demás familias para llegar a crear, después de una o dos generaciones, una conciencia colectiva de pertenencia a un

¹ PÉREZ RUBIO, J.A. (1995): *Yunteros, braceros y colonos: la política agraria de Extremadura (1940-1975)*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid. Pág. 495.

espacio concreto, su pueblo. De esta forma, vecinos de la comarca del Valle del Alagón, de Las Hurdes, Villuercas, Sierra de Gata y Montes de Toledo fueron emplazados a convertirse en habitantes de pueblos nuevos y como tal debían sentirlo. La llegada de los colonos y obreros a los poblados de colonización del Valle del Alagón, supuso una situación nueva y especial para el desarrollo de la comarca. No todos los pueblos se habitaron de la misma forma, pero en todos subyace ya hoy el sentimiento de pertenecer a un nuevo colectivo, consolidado a medida que las nuevas generaciones han ido ocupando el lugar de sus progenitores. Porque el arraigo llegaría con el paso del tiempo, construir la identidad y el sentido de pertenencia surgió como consecuencia de la construcción de una historia común. Hasta entonces eran gentes que habían combatido en la guerra civil española cuando eran jóvenes y que habían superado las penurias de los años del hambre, luego se convirtieron en yunteros, braceros, medieros y obreros agrícolas y ahora de repente tenían casa, tierra y herramientas para poder trabajarla.

2. IDENTIDAD, TERRITORIO Y CONCEPTO DE PUEBLO

Al margen de los componentes históricos y culturales, la identidad de un pueblo tiene un ingrediente geográfico territorial. Moreno (2008)² destaca tres niveles para construir la identidad de un pueblo, que en las siguientes páginas iremos desgranando: la realidad física del territorio, la percepción histórica y por último la identificación de los vecinos con el espacio. El régimen franquista conocía la importancia de crear el sentimiento de comunidad, en definitiva, de pueblo, pero ¿Qué entendemos por pueblo? Desde una perspectiva antropológica Lisón (1980)³ nos habla de un espacio que se construye por oposición al exterior, en el cual se dan relaciones de solidaridad, comunicación, identificación y convivencia personal. Velasco (1991)⁴ abunda en la idea de un espacio habitado de tierra por gentes, de un mismo grupo social, donde antes hubo desiertos y descampados. Por último, Lacomba (2008)⁵ se refiere al concepto de pueblo

² MORENO, I. (2008): *La identidad cultural de Andalucía: aproximaciones, negaciones y evidencias*. Sevilla. Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Junta de Andalucía.

³ LISÓN TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal-Básica de Bolsillo. Madrid. Pág. 63.

⁴ VELASCO MAILLO, H. (1991): "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad." En PRAT, J. et al. (eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Taurus Universidad. Madrid. Pág. 719

⁵ LACOMBA AVELLÁN, J.A. (2008): "Sobre la identidad de los pueblos" en *La identidad cultural de Andalucía*. MORENO NAVARRO, I. (Coord.). (2008). Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces. Sevilla. Pág. 22

haciendo referencia a una colectividad humana compleja, que comparte una historia común, en un mismo territorio, con unas características culturales, sociales y económicas concretas. En palabras del profesor Quarc (2010, P.176)⁶: *un grupo humano logra formar un pueblo cuando sus mujeres y sus hombres han logrado adquirir un rostro característico, una misma mirada. Saber captarla es saber captar su alma. El rostro, la mirada, son reflejo del alma. En el rostro y la mirada confluyen los genes fundidos de las familias que habitan un lugar, los vientos que lo azotan, las tiernas primaveras que lo mecen, las aguas que lo empapan, los sueños colectivos y los trabajos duros. Eso es un pueblo. Un pueblo no es flor de un día. Un pueblo es una larga tarea, pero una tarea que hay que empezar.*

En el caso de los colonos ese pasado en común no existía, había que construirlo porque los colonos procedían de zonas rurales preferentemente, tanto de pueblos, como de fincas localizadas en el medio del campo. Por lo general, el origen de estos nuevos pobladores se encontraba en las localidades y tierras más cercanas, siendo una característica general el bajo nivel económico de todos ellos. Así, se construyeron poblados donde muchos de los colonos tenían una misma procedencia, como sucedió en Valrío con Montehermoso, en Alagón del Río con Granadilla, en Valdencín o Rincón del Obispo con Torrejoncillo. Sin embargo, en otros casos existió una gran amalgama de localidades de origen, tal y como sucedió en los casos de El Batán o de Puebla de Argeme. En lo referente a la situación de partida podemos decir que había un importante crisol de circunstancias, aunque la tónica general era llegar al poblado con poco más que lo puesto, a lo sumo en un carro o en un camión alquilado para tal efecto, cargado a rebosar de muebles viejos, colchones, ropa, ... Sirva como ejemplo, el resultado del sorteo de la primera fase de las parcelas de Puebla de Argeme que se celebró el 12 de diciembre de 1969 y que ilustra Bienvenido García Martín (1985) en su obra *El paisaje agrario de la tierra de Coria*⁷: *Del Valle del Alagón 52 colonos (Casillas de Coria: 13, Coria: 1, Galisteo: 7, Guijo de Galisteo: 3, Montehermoso: 4, Morcillo: 12, Portaje: 2, Torrejoncillo: 10) y de fuera de la comarca 39 (Abigal: 3, Arroyomolinos de La Vera: 2, Cuacos de Yuste: 1, Garganta La Olla: 9, La Pesga: 4, Navas del Madroño: 3, Oliva de Plasencia: 1, Pasaron de La Vera: 5, El Piornal: 5, Serradilla: 1, Talavera de La Reina: 3, Tejeda de Tiétar: 1, Valdeañigo: 1.*

En estas nuevas localidades, el sentimiento del concepto de *pueblo* se irá fraguando con las vivencias de niños y mayores, de todos esos hombres y mujeres

⁶ GUARC PÉREZ, J. (2010): "El Instituto Nacional de Colonización y la transformación de Bardenas –Ejea" en *Colonos, territorio y estado. Los pueblos del agua de Bardenas*. Institución "Fernando el Católico", Zaragoza.

⁷ GARCIA MARTÍN, B. (1985): *El paisaje agrario de la tierra de Coria*. Ediciones Universidad de Salamanca. Institución Cultural "El Brocense". Diputación Provincial de Cáceres. Pág. 337

que irán llegando a los poblados repletos de ilusiones y escasos de equipaje, pero que también implicará una nueva ilusión para los que ya estaban allí, que se arremolinaban en torno al carro o el camión de las familias recién llegadas, cargados de preguntas, expectantes ante el ceremonioso protocolo de ver descargar los enseres de cada nueva familia de colonos recién llegados. Lisón (1997)⁸ destaca la importancia del territorio en la construcción del sentimiento de *pueblo*: *Las montañas, llanuras, senderos y vistas panorámicas nos fijan y nos fusionan con la geografía nativa; la cruz en el camino, la ermita umbrosa y solitaria, el colegio lejano, las calles retorcidas y empinadas, la espaciosa plaza, los humildes y suntuosos monumentos, ciudadanos evocan personas, escenas, estados anímicos y valores que solidarizan y re-ligan (rol religioso) en estrecha unión. La casa patriarcal y el valle, el barrio y la tradicional fiesta local realizan, subliman, simbolizan. El espacio propio es un bosque de signos que insinúa y envía mensajes retroactivos, voces primorosas y ecos suaves que sólo el nativo sabe escuchar; en cada paraje cosecha rampollos de significados*. Para Marcos (2003)⁹ ese sentimiento surgirá a partir de compartir elementos socioculturales comunes, experiencias, normas y rituales. En términos de convivencia se podría decir que los colonos habían asumido el concepto de colonia, de la cual todos formaban parte por igual.

En todo este proceso de construcción de la identidad social fue determinante el trabajo realizado por el régimen franquista, a través del Instituto Nacional de Colonización (INC), a lo largo de un procedimiento de adoctrinamiento que tenía en la tutela y en la sección femenina, los instrumentos necesarios para desarrollar los modelos idealizados por el régimen sobre los conceptos de familia y trabajo. En palabras del profesor Quarc (2010)¹⁰: *al INC hay que reconocerle un cierto olfato de antropólogo social. Sabía que un pueblo son casas que habitar y tierras que arar, pero también servicios que prestar, economía que desarrollar, bonitas calles que transitar, cultura que impartir, fiestas que celebrar, apertura al infinito que cultivar, arterias hacia los pueblos vecinos que construir. El INC no podía hacer otra cosa que preparar las vértebras, la encarnadura había de ser la obra paciente de sus vecinos*.

⁸ LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las marcaras de la identidad*. Ariel antropología. Barcelona. Pág. 13

⁹ MARCOS AREVALO, J. (2003): *Desarraigo/Arraigo/Desarraigo. (La construcción de la identidad social en una comunidad de arroceros en las Vegas Altas del Guadiana*. Diputación de Badajoz. Badajoz. Pág. 47

¹⁰ GUARC PÉREZ, J. (2010): "El Instituto Nacional de Colonización y la transformación de Bardenas –Ejea" en *Colonos, territorio y estado. Los pueblos del agua de Bardenas*. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza. Pág. 176.

3. LA FUNCIÓN DE LOS NUEVOS RITOS Y TRADICIONES

Poco a poco, los colonos irán habitando los poblados y tendrán que hacer frente a las primeras dificultades, que proceden de la mala calidad de las tierras, ya que muchas de ellas sufrieron fuertes desmontes para nivelarlas y otras estaban llenas de piedras, por tanto, eran tierras poco fértiles, ya que había desaparecido toda la cubierta vegetal y buena parte de sus nutrientes. Estas circunstancias, añadidas al control que ejercía el Instituto Nacional de Colonización (INC), a través de los peritos y mayores durante el período de tutela –los cinco primeros años de asentamiento- y al desconocimiento de las técnicas de riego, condicionaron el resultado de las primeras cosechas, que fueron malas, hecho al que había que añadir la obligatoriedad de entregar una parte al estado, a través del Instituto Nacional de Colonización (INC). En este contexto y teniendo en cuenta una realidad que les iguala –a pesar de los distintos roles que desempeñan- deben de construir comunidades, de crear un pueblo con una historia común y crear ritos y normas que generen el arraigo a un espacio social compartido, que con el paso de los años desembocará en un sentimiento de pertenencia a un núcleo rural definido, un sentimiento de identidad que surgirá a partir de la suma de sus identidades individuales, presididas por orígenes parecidos y dificultades similares.

Durante los primeros años, los colonos van a mantener fuerte un vínculo con sus localidades de origen, ya que allí siguen viviendo sus parientes y sus amigos y se encuentran todos sus recuerdos, en definitiva, su arraigo, que no se encuentra en la nueva localidad. Esta falta de arraigo va a provocar que en algunos casos los nuevos colonos traten de exportar las tradiciones de sus localidades de origen a los nuevos poblados, al no existir en estos ni ritos, ni tradiciones, ni fiestas. Sin embargo y a pesar de la desorientación inicial propiciada por la nueva realidad, poco a poco irá surgiendo una conciencia solidaria como indica Alferes (2003)¹¹ que se pondrá de manifiesto a través del préstamo de herramientas y útiles de labranza y en muchos casos ayudándose los uno a los otros en las tareas como la siembra, la cosecha o la matanza.

En los pueblos es donde existe un vínculo más fuerte entre las comunidades y su espacio de asentamiento, el pueblo es más abarcable imaginariamente que la ciudad y donde el carácter constante y cotidiano de la interacción *cara a cara* entre las gentes va permitiendo una identificación mutua, asociada a prácticas

¹¹ ALARES LÓPEZ, G. (2003): *Identidad y conflicto en un núcleo de colonización. Estudio de un caso particular: Valmuel y Puigmoreno (Alcañiz, Teruel)*. Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación *La intervención del Instituto Nacional de Colonización en Valmuel y Puigmoreno (Teruel, 1953-1971). Políticas y resultados*. Instituto de Estudios Turolenses (2003-2004).

ancladas espacialmente. En los pueblos todos los vecinos van a los entierros, a las bodas, todos están presentes en cualquier tipo de celebración y a todos se ha de invitar a éstas, exceptuando a aquellos con los que se ha tenido algún tipo de disputa, esos no deben de asistir a estos actos de celebración colectiva, salvo que se haya restaurado la afrenta. En los pueblos todos se conocen, todos conocen la vida de todos y se preocupan por ella. El espacio reducido implica que en los pueblos haya ciertas condiciones específicas que posibiliten la *manifestación* de un *nosotros* colectivo, y que están relacionadas con ciertos lugares *clave* que permiten la realización de ciertos *ritos constituyentes* que reafirman los sentimientos de pertenencia a un determinado grupo o comunidad, al reunir a sus miembros en experiencias de participación comunitaria. En palabras de García Bresso (2000): *Las fiestas producen afirmación del nosotros local, comarcal o regional a través de sus múltiples elementos: tradicionales, paisajes, modos de vida, vestimentas, gastronomía, momentos, etc.*¹²

El sentimiento de pertenencia a la comunidad tendrá en la celebración de los ritos un factor fundamental, que se actualiza o explicita, año tras año a través de los rituales festivos, Homobono (1990)¹³: *La actualización efectuada mediante el ritual reafirma los vínculos sociales, recordando a los actores que forman parte de un grupo determinado.* Para Roma (1996, P.210)¹⁴ *la fiesta celebra la identidad y nos reconocemos a través de ella. Al final de la Baja Edad Media la gente se identificaba como ciudadano o vecino, aduciendo como razón principal que había celebrado allí las fiestas más significativas del calendario.* Pero del mismo modo que existe una percepción de la identidad entre algunos seres humanos, también existe la percepción de diferencia respecto a los otros, es lo que los antropólogos llamamos: *la otredad*. En palabras de Lisón (1997)¹⁵ *Toda explosión simbólico-ritual, toda organización ceremonial compartida y vivida es una afirmación de pertenencia/exclusión de un “nosotros”, frente a un “vosotros” y a un “ellos”. Los gestos rituales crean fronteras, son signos de diferencia y especificidad, estrategias para mantener fuera “ad extra”, la otredad; el circuito ritual sacraliza lo interno, amatematiza lo diferente y externo. Dentro está el Bien, de fuera viene el Mal.* Por lo tanto, frente al concepto de identidades colectivas,

¹² GARCÍA BRESSO, J. (2000): “Representaciones visuales de la identidad de Castilla-La Mancha” en *Cultura y pertenencia en Castilla-La Mancha* VV.AA. Biblioteca Añil. Madrid. Pág. 32.

¹³ HOMOBONO MARTINEZ, J.I. (1990): *Fiesta, tradición e identidad local en Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. Año nº 22, nº 55. Pp. 43-58.

¹⁴ ROMA J. (1996): “La antropología como ciencia de la sociedad y la cultura” en *Ensayos de antropología cultural Homenaje a Claudio Esteva-Frabegat*. VV.AA. Capitulo Ariel Antropología. Barcelona.

¹⁵ LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las máscaras de la identidad*. Ariel Antropología. Barcelona. Pág. 27.

es decir la conciencia del *nosotros*, existe la necesidad del *ellos* (Goetze, 2004)¹⁶.

En esta nueva realidad rural, presidida por el control franquista del Instituto Nacional de Colonización (INC) la fiesta tendrá también un objetivo de control social. El régimen era consciente de ello y sus actores principales sabían que tenían que propiciar el desarrollo de momentos para el ocio y la expansión, que evadieran al colono de su dura realidad cotidiana y que al mismo tiempo contribuyeran a la creación social de la colonia. Para Escalera (2001) *las fiestas tienen una dimensión como instrumentos ideológicos tendentes a la reproducción social, con la función de representación, justificación y mantenimiento de las estructuras socioeconómicas. Pero además de este carácter “conservador”, han tenido y tienen un papel central en los procesos de construcción societaria, como elementos simbólicamente estratégicos en la vertebración de un conjunto de individuos como colectividad, en la identificación colectiva que todo grupo humano necesita para pasar de simple agregado de individuos a conformarse realmente como “cuerpo social”*.¹⁷.

4. LA CREACIÓN DE LAS FIESTAS DE LOS POBLADOS DE COLONIZACIÓN DEL VALLE DEL ALAGÓN

Pero para poder celebrar la fiesta hace falta una parte formal, la veneración a algún santo patrono, ese elemento religioso que es indispensable en toda fiesta. En *Las formas elementales de la vida religiosa*¹⁸, Emile Durkheim (1915) *concluye que la religión es algo eminentemente social, las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son una forma de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos*. En el caso de los poblados de colonización del Valle del Alagón el proceso de construcción de la identidad a partir de la fiesta está grabado a fuego en las mentes de sus vecinos que llegaron a elegir a los santos patronos, como si de un escaparate comercial se tratara. Resulta, cuando menos paradójico, escuchar a los primeros colonos de El Batán narrar como trajeron en un coche a una virgen sosteniendo la corona para que no se cayera con el traqueteo de los baches por el camino, o como el cura de Puebla de Argeme impuso su criterio ante la junta de colonos de este poblado, o como a mano alzada eligieron en Alagón del Río —entonces del Caudillo— que fuera el Cristo de la Salud el patrón del poblado, porque era el que veneraban en el

¹⁶ GOETZE, D. (2004): *Fiestas y santos: la construcción simbólica de espacios sociales en España en Iberoamericana. América latina, España, Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas Iberoamericanas*. Año 4, N^o 13 (marzo de 2004). Págs. 131 -145.

¹⁷ ESCALERA REYES, J. (2001): “Formas de sociabilidad. Fiesta y religiosidad.” en *La identidad del pueblo andaluz*- VV.AA. Defensor del pueblo andaluz. Sevilla. Pág. 102

¹⁸ DURKHEIM, E. (1915): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid. 1982.

lugar de origen de la mayoría de los colonos: Granadilla, en detrimento de Santo Domingo que era el santo de Martinebrón que era el lugar de donde procedían buena parte de los colonos restantes, hace unos diez años el ayuntamiento decidió conmemorar al santo creando de esta forma fiestas en el mes de agosto, cuando retornan los emigrantes. De manera parecida, también se organizaron las procesiones y las romerías, como sucedió en Valrío cuando -a criterio del cura- pidió a unos cuantos mozos que andaban por la plaza que sacarán a San Francisco Javier, institucionalizándose desde ese momento su procesión. Algo similar sucedió en esa localidad con la Virgen de Fátima, que fue un regalo de un cura al poblado y la cual desde ese momento comenzó a venerarse en romería. En otros casos, tal y como sucedió en Valdencín fueron los vecinos a través de una colecta los que adquirieron la imagen de la Virgen de la Esperanza, a la que honran junto a Santa Teresa.

Durante aquellos primeros años, eran los colonos de los poblados de colonización del Valle del Alagón los encargados financiar sus propias fiestas, realizando tareas recaudatorias entre los vecinos para poder afrontar los pagos de las orquestas, los toros o la elaboración de los dulces. Asumiendo el presidente de la Junta de Colonos, el mayoral, el perito y los hosteleros de la localidad el liderazgo del proceso de recaudación.

Las tareas agrícolas determinaron la fecha de celebración de estas primeras fiestas que definen el tiempo social y están asociadas a las tareas de siembra y de recolección de las cosechas. Así, como en la antigüedad, la primavera que es período de siembra de los campos, será cuando se conmemore San Isidro Labrador y al finalizar la siembra la Virgen de Argeme en Puebla de Argeme o San José Obrero en Rincón del Obispo o aquellas que ponen punto y final al invierno como la charanga Maicera o Batanera de El Batán o San Juan de la Ribera en Pajares de la Ribera. A finales de verano y principios de otoño, coincidiendo con el fin de la recogida de la cosecha de los tomates, del maíz y de los pimientos, se comenzaron a organizar las fiestas de Alagón con el Cristo de la Salud, en el Batán con la Virgen de la Macarena o en Valderrosas con San Jovita y en Valdencín con Santa Teresa. En estos primeros años el movimiento migratorio, que años más tarde adquirirá una importante dimensión en Extremadura, apenas ha comenzado a manifestarse y no será hasta años más tarde, cuando comiencen a implantarse fiestas del mes de agosto en los poblados de colonización, aprovechando el retorno estival de aquellos que se han visto obligados a emigrar a Madrid, Barcelona, Bilbao, Francia, Alemania o Suiza.

La tradición ganadera del Valle del Alagón -en lo referente a toros de lidia- es muy importante en este territorio, concentrando en la zona a algunas de las ganaderías con mayor renombre a nivel nacional (Victorino Martín, Cobaleda,

entre otras). A esta circunstancia, hemos de añadir la influencia que ejerce la importancia histórica de los San Juanes de Coria, fiestas declaradas de interés nacional, en las cuales se lidian toros al estilo tradicional, es decir se suelta al animal por las calles durante horas para que los celebrantes realicen todo tipo de acrobacias delante de él. Este modelo se reduplicará también, años más tarde en los poblados de colonización, lidiándose toros y vaquillas por las blancas calles de estas localidades, en la que los mozos más valientes y jóvenes desarrollarán un papel importante, exponiendo sus vidas delante de pesados astados. Para Roma (1996)¹⁹ esta circunstancia también *implica celebrar la identidad, que nos fuerza a repensarnos y reformularnos como individuos y como grupo, implica, también, traspasar un umbral de riesgo del que no tenemos ninguna seguridad total: La competición y la lucha, la manifestación de los segmentos de la sociedad, que se expresan a través de un ritual competitivo, de riesgo físico, incluso, que nos atrae y nos atemoriza a la vez, y que no podemos rehuir.*

5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA A TRAVÉS DE LA FIESTA

En la participación de todas estas fiestas, desde su organización hasta su celebración, se irá paulatinamente construyendo *la unión del nosotros*, la construcción del grupo, que con el paso del tiempo generará una historia común y legitimará año tras año la edición de la fiesta, repitiendo patrones y conductas. Así, los vecinos encontrarán en el baúl de sus recuerdos los orígenes comunes que los llevan a movilizarse y a participar, año tras año y que con el paso del tiempo les hará volver al pueblo, con motivo de la celebración de los ritos en la compañía de familiares y amigos. Con la participación en la fiesta, los colonos y obreros irán recreando su identidad colectiva, la cual está enraizada en el compromiso y la memoria colectiva. En el caso de los poblados de colonización no había una historia y hubo que crearla, como también hubo que construir espacios para la convivencia y la cohesión, pero no sólo en el ámbito material, sino también en el inmaterial, tal y como sucede con la fiesta. En definitiva, la fiesta en los poblados de colonización del Valle del Alagón poco a poco se transformará es una reafirmación colectiva, que contribuirá a añadir un episodio más cada año a la historia del grupo, por tanto, la fiesta puede considerarse como una historia paralela a la del grupo, en ella los niños, los nuevos miembros, son instruidos en una identidad que los forasteros deberán contemplar y admirar.

¹⁹ ROMA J. (1996): "Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad." En *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteve-Fabregat*. Editorial Ariel Antropología S.A. Barcelona. Pág. 210.

La identidad está asociada a la territorialidad, al ser de aquí. La palabra *conservar* es una palabra que se utiliza cuando la identidad pertenece al mundo de las esencias. La identidad cultural se concreta en un territorio. Desde lo local, lo más cercano y próximo, se construye la pertenencia a una comunidad más amplia, es decir se construye la ciudadanía. La identidad colectiva –en nuestro caso urbana, local y nacional- es entonces la capacidad del grupo para diferenciarse de los demás, pero permaneciendo idéntico a sí mismo en un continuo movimiento. La identidad se construye en las prácticas sociales. Por ejemplo, en las fiestas populares los agentes recrean y dramatizan su identidad local, es decir, se consideran diferentes de los habitantes de otras poblaciones. A su vez en este proceso festivo local los actores toman conciencia de que son parte de una totalidad más amplia: la propia ciudad y la nación. El ser ciudadano o ciudadana de una nación se construye en parte desde el espacio local, sea el barrio o la comunidad.

Como ya se ha puesto de manifiesto a lo largo de este texto, no podemos hablar de comunidad si no detectamos en los vecinos un sentido de la pertenencia a un pequeño grupo, la vivencia de un *nosotros* homogéneo, un sentimiento solidario, que se manifiesta de manera espontánea o con carácter periódico a través de los rituales o de la simbología ceremonial, tal y como sucede en las fiestas de los patronos y patronas locales. En estos casos, el ritual separa a unas comunidades de otras, las dota de interioridad y afirmación frente a los otros. En palabras de Lisón (1997)²⁰ *el ritual es la fuerza elemental que define simbólicamente al grupo, unifica, integra y solidifica al mismo tiempo que necesariamente diferencia, separa y excluye.*

Además, ya hemos señalado que una de las funciones que cumplen las fiestas, es la de expresar la identidad del grupo, para Roma (1996)²¹ este hecho es descrito de la siguiente forma: *la comunidad se muestra a sí misma, a los nuevos miembros del grupo y a los forasteros invitados, resumiendo simbólicamente su identidad. No sólo se trata de decir: “Nosotros lo hacemos mejor que cualquier otro grupo y, sobre todo mejor que nuestros vecinos”.* En el caso de los vecinos de los poblados de colonización del Valle del Alagón se reafirman desde la *otredad* a la hora de celebrar sus fiestas, pero al mismo tiempo lo hacen por oposición hacia el municipio matriz, del cual dependen a nivel político y financiero. Pongamos el ejemplo del Valle del Alagón, donde los sanjuanés son distintivos de Coria y confieren identidad social a los caurienses, en oposición a los moralejanos o a los torrejoncillanos –por

²⁰ LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las máscaras de la identidad*. Ariel Antropología. Barcelona. Pág. 27.

²¹ ROMA J. (1996): “Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad.” En *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Editorial Ariel Antropología S.A. Barcelona. Pág. 210.

hablar de localidades vecinas y sus respectivas festividades-. De esta forma, la devoción a los santos de los pueblos y las manifestaciones religiosas actúan como poderosos símbolos locales, definiendo quién es miembro y quién no lo es de la comunidad. Cabe destacar el hecho de que la celebración de estas festividades es la ocasión para que los vecinos se solidaricen y autoafirmen, llegando incluso al conflicto, a pegarse con los vecinos del pueblo de al lado, tal y como surgía en el pasado y puntualmente en la actualidad. Según Lisón Tolosana (1980)²² *el ritual separa, aísla a unas comunidades de otras, les confiere interioridad y afirmación frente a similares unidades externas y próximas. Los santos patronos de los pueblos, las procesiones de sus ermitas que actúan como atalayas del término municipal y las fiestas en su honor operan como poderosos símbolos locales definiendo quién es miembro y quién no lo es, de la comunidad. Notorio es el hecho de que la celebración de esas festividades es la ocasión para solidarizarse y autoafirmarse, los vecinos de un pueblo peleándose con los vecinos del próximo. La religiosidad popular tiene un marcado carácter geográfico.*

La fiesta y sus núcleos simbólicos (es decir los santos, las vírgenes, etc.) así como los demás acontecimientos colectivos vinculados con ellas, representan formas muy específicas de establecer relaciones de tiempo y espacio social (Goetze, 2004)²³. El proceso festivo permite construir una identidad cultural para diferenciarse de otras localidades, pero también es importante mencionar que a partir del proceso festivo se construyen identidades al interior del propio pueblo. Como decía Bourdieu *la identidad social se define y se afirma en la diferencia*, así el proceso festivo permite construir un nosotros donde el colectivismo es la característica particular, aquello que hace singular a esa cultura. De esta manera, la fiesta al tener un sentido comunitario permite reforzar las fronteras entre el nosotros-ellos y el dentro-fuera.

Como hemos visto, los colonos y obreros de los poblados del Valle del Alagón tuvieron la oportunidad de elegir -o al menos de participar- en el proceso de selección de sus patronos, de aquellos santos a los que querían honrar, de una manera más o menos dirigida en función de la autonomía que les confería en el proceso el perito del Instituto Nacional de Colonización (INC) o el cura de turno. La elección de este santo suponía una ruptura con el de origen, en definitiva, con el pueblo del que procedían. Victor Turner (1974)²⁴, a través de su concepto de “Communitas” explica este proceso mediante tres aspectos

²² LISÓN TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal-Básica de Bolsillo. Madrid. Pág. 83.

²³ GOETZE, D. (2004): *Fiestas y santos: la construcción simbólica de espacios sociales en España en Iberoamericana. América latina, España, Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas Iberoamericanas*. Año 4, N° 13 (marzo de 2004) Págs.131 -145.

²⁴ TURNER, V. (1974): *Dramas sociales y metaforas rituales*. Ithaca, Cornell University Press. New York. Págs.23-59.

culturales, que parecen ser adecuados para los símbolos rituales y las creencias de tipo no socio-estructural: liminalidad, intrusismo e inferioridad estructural. Para describir la situación de los vecinos de los poblados del Valle del Alagón nos centraremos en el primero de ellos: *La liminalidad es un término que se ha tomado de la formulación de Rites de Passage de Arnold Van Gennep, que acompañan cada cambio de estado o posición social, o ciertos estados de la edad. Están marcados por tres fases: separación, margen, o limen, el nombre latino para umbral, que da idea de la gran importancia de los umbrales, reales o simbólicos, en la mitad de los ritos.*

6. LA SOLIDARIDAD VECINAL Y LOS RITOS: EL EJEMPLO DE LA MATANZA

Más allá de estas fiestas que tenían un carácter religioso y una profunda celebración pagana, en los poblados de colonización pronto cobró mucha importancia *la matanza*. Fueron las órdenes militares las que fomentaron la matanza como signo de implantación en la médula del pueblo de la cultura que aún hoy sigue predominando, en la cocina del cerdo, una de las bases indiscutibles de la gastronomía extremeña. Sin embargo, los antecedentes de la matanza son remotos y probablemente tendremos que pensar que la matanza es la antigua cacería que en el Paleolítico realizaba el hombre para dar de comer al clan en las sociedades cazadoras-recolectoras. Con una alimentación basada en el consumo de seres vivos cobra presencia la proteína dentro de la dieta que supondrá un salto determinante en nuestra evolución, ya que aumentará el desarrollo del cerebro, potenciando las manifestaciones culturales. Marvin Harris (1974) en su obra *Vacas, cerdos, guerras y brujas*²⁵ analiza la porcofilia y su trascendencia histórica en distintas culturas, al hablar del amor a los cerdos que incluye criar cerdos como miembros de la familia, dormir junto a ellos, hablarles, acariciarles y mimarles, llamarles por su nombre, conducirles con una correa a los campos, llorar por ellos cuando están enfermos o heridos, y alimentarles con bocados selectos de la mesa familiar. Pero a diferencia del amor a las vacas entre los hindúes, el amor a los cerdos incluye también el sacrificio obligatorio de cerdos y su consumo en acontecimientos especiales. La matanza es un ritual de una jornada de duración que implicaba la ayuda de familiares, amigos y vecinos, en este caso la solidaridad que ya comenzaba a manifestarse entre los colonos en las actividades relacionadas con el trabajo agrícola, va un paso más allá y sale a la luz en tareas que vinculan el trabajo y el ocio y que servirán para cohesionar

²⁵ HARRIS, M. (1980): *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Antropología Alianza Editorial. Madrid. Pág. 49.

aún más al grupo. Para Alfares López (2003)²⁶ *la soledad ante las adversas condiciones y la indiferenciación económica (nadie tenía nada) favoreció que las muestras de solidaridad entre los colonos fueran abundantes, contribuyendo a forjar unas redes de sociabilidad y solidaridad inexistentes antes de su llegada. Estos lazos de solidaridad se iban a trasladar a todas las facetas de la vida cotidiana.*

El rito de la matanza reunía un día a la familia y a los vecinos, se mataban varios cerdos de entre quince y veinte kilos y la familia que mataba los cerdos era ayudada por estos que a su vez harán lo propio cuando mate otro familiar o vecino. La matanza se hacía en la época más fría del año, esto suele suceder en el Valle del Alagón entre los meses de diciembre y enero. En aquellos años la matanza solía coincidir con el final de las tareas agrícolas, motivo por el cual era una auténtica fiesta en la que se mataban los cerdos que llevaban engordándose desde la primavera en las cochineras del patio de la casa del colono. El ambiente era festivo y un copioso almuerzo matinal era el comienzo de la jornada, en torno al cual se reunían familiares y vecinos. Una vez muerto el animal se establecía una división de las tareas según el género, así mientras los hombres chamuscaban la piel del cerdo, las mujeres lavaban sus tripas en el río que posteriormente utilizarán para hacer los embutidos rellenándolas con la carne picada del animal sentadas en corro, dando forma a chorizos, patateras, lomos, calabaceras y morcillas. Al atardecer, cuando asomaba el frío del invierno, se asaban a la lumbre las carrilleras²⁷ y los mondongos²⁸, era el tiempo del descanso junto al fuego, de la copa de aguardiente, del chascarrillo y de los cantares. Para Lisón Tolosana (1980)²⁹ *La matanza de cerdos reaviva los lazos vecinales y esto tantas noches cuantas casas hay en la aldea, siempre que ésta sea pequeña. Todos cenan en casa de todos, y desde luego comen y beben en abundancia. Juegan, cantan y bailan. Estas noches adquieren el rango y aún compiten con la celebración de las fiestas locales y de los carnavales. Los emigrantes las recuerdan con nostalgia. Que las matanzas con todos sus comitantes, renovadas tantos días como casas hay en el lugar, estrechan los lazos de la convivencia, es algo obvio.* Los colonos recuerdan la matanza como una auténtica fiesta en la que se reunían todos los vecinos y se desarrollaban lazos de unión de solidaridad vecinal, una fiesta que se iría repitiendo en la medida en la cual cada vecino del poblado fuese sacrificando sus propios cerdos. Las artesas de madera poblaban

²⁶ ALARES LÓPEZ, G. (2003): "Identidad y conflicto en un núcleo de colonización. Estudio de un caso particular: Valmuel y Puigmoreno (Alcañiz, Teruel)". Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación "La intervención del Instituto Nacional de Colonización en Valmuel y Puigmoreno (Teruel, 1953-1971). Políticas y resultados". Instituto de Estudios Turolenses (2003-2004).

²⁷ Quijadas, cada una de las dos mandíbulas de los vertebrados que tienen dientes.

²⁸ Caldo que resulta de cocer las morcillas.

²⁹ LISÓN TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal-Básica de Bolsillo. Madrid. Pág. 79.

las calles y sobre ellas se echaba la carne del animal que debía de guisarse con sal, pimentón, ajo y orégano.

La matanza es un símbolo fundacional de la cultura popular y campesina en Extremadura, un acontecimiento familiar y social, atávico y civilizador que continúa vivo en la memoria y el sentir de la gente del pueblo. El cerdo forma parte intrínseca del paisaje extremeño por excelencia, la dehesa. Se le cuida con esmero y la hora de su muerte sensibiliza a todos por igual. Pero hay algo de continuación en el rito, una sensación de haber cumplido para poder prolongar la existencia: vida y muerte es el ciclo de la matanza y los campesinos lo llevan escrito en la piel de los años, en el corazón y en la cabeza que dispone, con absoluta norma civilizadora, en mejor aprovechamiento de sus carnes para que duren todo el año, hasta las próximas heladas. Según Roma (1996)³⁰ *la identidad del grupo no sólo se muestra en las representaciones parateatrales de un mito de origen. A menudo, este mito de origen es sustituido por la representación festiva de los trabajos cotidianos, abandonados a causa del progreso tecnológico.*

La obra maestra de Marcel Mauss *El don*³¹, es un análisis de los intercambios de dones o prestaciones en las sociedades simples. En su búsqueda sobre la razón por la cual se intercambia, se da y se recibe Mauss (1979) describió que tras el intercambio se escondían tres obligaciones: dar, recibir y volver a dar o devolver, de una manera similar. Dentro de esta espiral se movían las relaciones durante los primeros años de los colonos en los poblados, hecho que reconocen hoy los colonos al ser entrevistados ya como ancianos, los con más de ochenta años, que recuerdan con nostalgia ese apoyo entre unos y otros, que fue determinante para el desarrollo de los poblados de colonización del Valle del Alagón. Porque la solidaridad laboral estaba a la orden del día, porque para poder hacer frente a las tareas propias del período de cosecha era necesario la mano de obra. La mano de obra que no podía financiarse económicamente, pero generaba pactos de ayuda y solidaridad entre los vecinos. Para Alares López (2003)³² *esta solidaridad que llegaría a su mayor grado cuando algún colono no pudiera atender los trabajos de su lote, y fueran el resto de colonos los que se volcaran en el mantenimiento de la explotación.*

³⁰ ROMA J. (1996): "Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad." En *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteve-Fabregat*. Editorial Ariel Antropología S.A. Barcelona. Pág 211.

³¹ MAUSS, M. (1954): *The Gift*. The Free Press. Derechos británicos garantizados por Routledge & Kegan Paul Ltd. Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc.

³² ALARES LÓPEZ, G. (2003): "Identidad y conflicto en un núcleo de colonización. Estudio de un caso particular: Valmuel y Puigmoreno (Alcañiz, Teruel)". Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación "La intervención del Instituto Nacional de Colonización en Valmuel y Puigmoreno (Teruel, 1953-1971). Políticas y resultados". Instituto de Estudios Turolenses (2003-2004).

Así se iría poco a poco construyendo esta solidaridad vecinal que fue un elemento clave durante aquellos primeros tiempos, presididos por la escasez y el trabajo, gracias a ello se pudo alcanzar un importante grado de cohesión social y de identificación con la localidad a la fueron a vivir estos nuevos pobladores. En términos de convivencia, se podría decir que los colonos habían asumido el concepto de colonia de la cual todos formaban parte por igual. En palabras del profesor José Quarc Pérez (2010)³³: *El INC no podía hacer otra cosa que preparar las vértebras, la encarnadura había de ser la obra paciente de sus vecinos*. Pronto los colonos pasaron de ser auténticos desconocidos a compartirlo todo, realizando una vida en comunidad, así sus casas estarán siempre abiertas y serán frecuentes las tardes de café de puchero, de labores juntas, de meriendas, de huevos y de migas. Las tertulias nocturnas *al fresco* durante el verano y a luz del candil de *carburo*³⁴ en invierno y al calor del brasero de *picón*³⁵, presidirán el devenir cotidiano de estas gentes, que invitan a los vecinos a ver la televisión en aquellos primeros hogares en las que se arremolinaban todos los chiquillos del poblado.

Los colonos se habían enfrentado a la difícil tarea de identificación con un nuevo espacio, de construir una nueva identidad social, en definitiva, de *hacer pueblo* durante la posguerra española, en un contexto regido por la pobreza y la escasez, bajo la tutela de una estructura como el Instituto Nacional de Colonización (INC) que a través de capataces, mayoresales y peritos daba constantes muestras de autoritarismo y oscurantismo. Para ello fue determinante el desarrollo de los ritos, tanto religiosos como paganos y la solidaridad vecinal, pero también de otros elementos como el uso de los espacios públicos creados por el régimen para el desarrollo de estas colonias, como era el uso compartido del agua, pero también de iglesias, teleclubs, bares y plazas, elementos diseñados para la convivencia entre los vecinos.

Con el paso del tiempo, los hijos de estas familias numerosas de colonos se irán incorporando a las tareas agrícolas, ayudando a padres y madres, más tarde aparecerán los primeros tractores y se producirán también los primeros movimientos migratorios, ya que las parcelas comienzan a ser insuficientes para el sustento de las familias, iniciándose los procesos de concentración parcelaria de aquellos que aún hoy siguen viviendo del cultivo del maíz o los tomates. Las generaciones

³³ GUARC PÉREZ, J. (2010): "El Instituto Nacional de Colonización y la transformación de Bardenas –Ejea" en *Colonos, territorio y estado. Los pueblos del agua de Bardenas*. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza. Pág 176.

³⁴ La lámpara de carburo emitía una luz brillante e intensa a partir de la energía que desprendía a partir de la reacción de agua y carburo. Se originaron a finales del siglo XIX y su destino era la minería, debido al bajo coste del carburo pronto se popularizaron y en el medio rural era frecuente su uso durante la posguerra hasta la llegada de la electricidad.

³⁵ El picón es una variedad de carbón vegetal hecho con pequeñas ramas, generalmente de encina, pero también de pino o de jara.

irán creciendo y se casarán en los poblados y pronto nacerán los primeros niños y niñas, hoy ya adultos y en muchos casos con nietos y los cementerios -algunos años más tarde- comenzarán a utilizarse, porque los colonos eran jóvenes a su llegada y tardaron en fallecer los primeros, pero cuando lo hicieron muchos de ellos quisieron ser enterrados donde estaban sus antepasados, en sus lugares de origen, junto a los restos de padres y abuelos. Con el paso del tiempo, la relación entre los vecinos variaría, la solidaridad del aquel que no tiene nada dio paso a una relación distinta, más distante y menos intensa, propia del aumento del número de habitantes y de una progresiva mecanización que no necesitaba del intercambio de peonadas. Sin embargo, ya se había creado el sentimiento de pertenencia a un espacio físico, a un pueblo, a una nueva condición social que era la *identidad colona*, de aquellos que llegaron a mediados del siglo XX en carros llenos de niños y cacharros y que hoy recuerdan con nostalgia y la voz quebrada aquellos primeros años que fueron determinantes en la construcción de su identidad social.

7. BIBLIOGRAFIA

ALARES LÓPEZ, G. (2003): *Identidad y conflicto en un núcleo de colonización. Estudio de un caso particular: Valmuel y Puigmoreno (Alcañiz, Teruel)*. Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación *La intervención del Instituto Nacional de Colonización en Valmuel y Puigmoreno (Teruel, 1953-1971). Políticas y resultados*. Instituto de Estudios Turolenses (2003-2004).

DURKHEIM, E. (1915): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid. 1982.

ESCALERA REYES, J. (2001): "Formas de sociabilidad. Fiesta y religiosidad." en *La identidad del pueblo andaluz*- VV.AA. Defensor del pueblo andaluz. Sevilla.

GARCÍA BRESSO, J. (2000): "Representaciones visuales de la identidad de Castilla-La Mancha" en *Cultura y pertenencia en Castilla-La Mancha* VV.AA. Biblioteca Añil. Madrid.

GARCIA MARTÍN, B. (1985): *El paisaje agrario de la tierra de Coria*. Ediciones Universidad de Salamanca. Institución Cultural "El Brocense". Diputación Provincial de Cáceres.

GUARC PÉREZ, J. (2010): “El Instituto Nacional de Colonización y la transformación de Bardenas –Ejea” en *Colonos, territorio y estado. Los pueblos del agua de Bardenas*. Institución “Fernando el Católico”. Zaragoza.

GOETZE, D. (2004): *Fiestas y santos: la construcción simbólica de espacios sociales en España en Iberoamericana. América latina, España, Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas Iberoamericanas*. Año 4, N° 13 (marzo de 2004).

HARRIS, M. (1980): *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Antropología Alianza Editorial. Madrid.

HOMOBONO MARTINEZ, J.I. (1990): *Fiesta, tradición e identidad local en Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. Año n° 22, n° 55.

LACOMBA AVELLÁN, J.A. (2008): “Sobre la identidad de los pueblos” en *La identidad cultural de Andalucía*. MORENO NAVARRO, I. (Coord.). (2008). Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces. Sevilla.

LISON TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal-Básica de Bolsillo. Madrid.

LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las mascararas de la identidad*. Ariel antropología. Barcelona.

MARCOS AREVALO, J. (2003): *Desarraigo/Arraigó/Desarraigo. (La construcción de la identidad social en una comunidad de arroceros en las Vegas Altas del Guadiana)*. Diputación de Badajoz. Badajoz.

MAUSS, M. (1954): *The Gift*. The Free Press. Derechos británicos garantizados por Routledge & Kegan Paul Ltd. Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc.

MORENO, I. (2008): *La identidad cultural de Andalucía: aproximaciones, negaciones y evidencias*. Sevilla. Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Junta de Andalucía.

PÉREZ RUBIO, J.A. (1995): *Yunteros, braceros y colonos: la política agraria de Extremadura (1940-1975)*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid.

ROMA J. (1996): "Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad." En *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Editorial Ariel Antropología S.A. Barcelona.

TURNER, V. (1974): *Dramas sociales y metáforas rituales*. Ithaca, Cornell University Press. New York. Págs.23-59.

VELASCO MAILLO, H. (1991): "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad." En PRAT, J. et al. (eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Taurus Universidad. Madrid.

La *Revista de Estudios Económicos y Empresariales* recibió este artículo el 24 de julio de 2018 y fue aceptado para su publicación el 17 de septiembre de 2018.