

**El matrimonio, rito de paso del ciclo de la vida
en el siglo XX en Brozas (España)**

The marriage rite of passage of the cycle of
life in the twentieth century Brozas (España)

Carlos María Neila Muñoz
Universidad de Extremadura
carlosneila@telefonica.net

Resumen

El matrimonio, o unión entre dos personas por los medios espirituales o materiales que sea, ha sido y es un pilar importante en los ritos de paso del ciclo de la vida en cualquier individuo y, por extrapolación, en cualquier comunidad. Etnografiar, a través del trabajo de campo propio de la metodología de esta disciplina, las creencias, prácticas y rituales de este rito de paso es el objetivo de este documento, centrándome en la localidad cacereña de Brozas (España), durante un período temporal en concreto en el que los informantes, a través de sus informaciones y de sus relatos, son verdaderos protagonistas de la investigación, de “su” historia y de “la” historia de su comunidad sociocultural.

Abstract

Marriage or union between two people by spiritual means or materials it has been, is and will be an important pillar in the rites of passage of the life cycle of any individual and, by extrapolation, in any community. Ethnography, through their own fieldwork methodology of this discipline, beliefs, practices and rituals of this rite of passage is the purpose of this paper, focusing on local Brozas Cáceres (Spain) during a particular time period in which the informant through their information and their stories are true stars of this research, "their" history and "the" cultural history of their community.

Palabras clave

Matrimonio. Ciclo de la Vida. Novios. Enlace matrimonial. Padrinos. Ritos de paso. Solteros. Identidad. Ritual. Creencias. Brozas.

Key Words

Marriage. Life cycle. Boyfriends. Marital bond. Sponsors. Rites of passage. Singles. Identity. Ritual. Beliefs. Brozas.

1. Introducción

El texto es fruto del trabajo de campo llevado a cabo durante diez años en la localidad de Brozas y poblaciones de la comarca que vieron la luz en su modalidad académica en las siguientes trabajos: «Una etnografía sobre el ciclo de la vida en Brozas (1900-2007). Creencias, prácticas y rituales», presentado para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en el año 2007 en el Departamento de “Psicología y Antropología” (Programa de Doctorado: “Cultura y Psicosociología de la Comunicación”); y «Antropología del ciclo vital: los ritos de paso en Brozas (1900-2008)», defendido como «Trabajo de Grado», en el año 2009, en el mismo marco académico de la Universidad de Extremadura (España)¹.

2. Contextualización. Delimitación temporal

Brozas es un municipio de la provincia de Cáceres. Pertenece a una comarca de límites variables que están en función de criterios políticos y económicos. La distancia a la capital provincial es de 46 Km. La superficie del término municipal es de 398,84 Km². El casco urbano está situado a 411 metros de altitud. El período de tiempo que se refleja en este documento sobre el matrimonio y el ciclo de la vida en Brozas (Cáceres) se refiere al siglo XX. Precisar que la memoria etnográfica de los informantes se produce a partir, aproximadamente, de la segunda mitad de mencionado siglo.

3. Premisas teóricas de la investigación

Peacock (2005:51) escribe que “etnografía” significa la *“descripción de una determinada forma de vida, y se basa en el “trabajo de campo”: convivir con un grupo y observar su vida. En el trabajo de campo, lo tradicional*

¹.-Ambas investigaciones fueron dirigidas por el doctor D. Javier Marcos Arévalo, a quien desde estas líneas quiero hacer constar mi más sincera gratitud por su amistad y la ayuda formativa prestada a lo largo de todo este tiempo.

es que el antropólogo intente abordar la vida del grupo como un todo; sin tratar de aislar ningún aspecto artificialmente abstraído, como la economía, la política o la nutrición, sino más bien considerando cómo esos elementos se relacionan entre sí y con otros aspectos: entre otros, la religión, la educación, la vida familiar, las condiciones biológicas, médicas o medioambientales, o el arte. De hecho, para la investigación etnográfica es tanto una premisa como una conclusión que la existencia –sobre todo en un grupo pequeño– constituye una red cuyos hilos no pueden desenredarse. Quizá dividir ese todo en compartimentos como la economía y la política resulte útil con fines analíticos, pero siempre hay que recordar que los compartimentos son creaciones analíticas y que para comprender cualquier parte hay que captar el todo”.

Todo ser humano inmerso en una comunidad está expuesto a cambios definidos y aprobados socialmente en cada momento. Su vida individual consiste en una sucesión de etapas que pueden ser: nacimiento, bautizo, primera comunión, confirmación, adolescencia, pubertad, noviazgo, servicio militar, profesionalización, matrimonio, paternidad en primera generación, en segunda generación, etc., jubilación, muerte... A cada una de estas etapas se asocia una serie de ceremonias que tienen por objetivo el paso de una etapa a otra, de una situación a otra, de una forma de vida a otra de vivir..., en las que el ser humano va dejando atrás una serie de metas volante en la carrera de su vida; pero para pasar cada una de estas metas se necesita franquear y superar una serie de condiciones a modo de fronteras que la comunidad establece para sus habitantes.

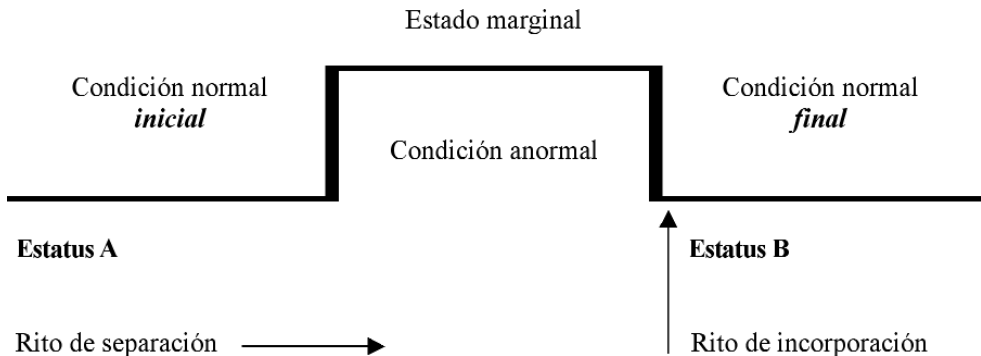
Van Gennep agrupó todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de un estatus a otro en la categoría clasificatoria denomina «ritos de paso»; y pretendió analizar, interpretar, comparar tales secuencias para comprenderlas en los contextos socio-temporales en las que suceden. La obra de Van Gennep, considerada como piedra angular en toda investigación sobre los rituales del ciclo de la vida, ha ido ampliando sus supuestos de acuerdo con las doctrinas y las nuevas corrientes antropológicas.

Los «ritos de paso», según este autor, se descomponen en: *ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación*; si bien manifestó que distaba mucho de existir una equivalencia entre los tres tipos de rituales: preliminares, liminares y postliminares.

De manera que cualquier persona que “pase” de una situación a otra flota o permanece durante un cierto espacio de tiempo entre dos mundos o

entre dos situaciones que Van Gennep denominó bajo el nombre de «margen» y que en mayor o medida se hallaba en todos los ritos de paso. Este autor utilizaba asimismo la expresión «pasar el umbral» refiriéndose a cruzar dos mundos, dos espacios, dos modos de vida, dos maneras de comportarse: el/la anterior o antiguo/a o la que se deja y la posterior, el/la nuevo/a y la que se adquiere..., proponiendo en consecuencia: *Llamar ritos preliminares a los ritos de separación del mundo anterior, ritos liminares a los ritos ejecutados durante el estadio de margen y ritos postliminares a los ritos de agregación al mundo nuevo*” (Leach, 1978: 30).

Según el profesor Marcos Arévalo (1997: I-II), citando a Edmund Leach, los ritos de paso se conforman en su estructura de la siguiente manera:



Para profundizar en los ritos de paso seguiré la estructura que Van Gennep propone en su obra *Los ritos de paso* (1986: 203), quien escribe que el objeto del libro “*no son los ritos en su detalle lo que nos ha interesado, sino más bien su significación esencial y sus situaciones relativas en conjuntos ceremoniales, su secuencia. De ahí ciertas descripciones un poco largas, a fin de mostrar cómo los ritos de separación, de margen y de agregación, tanto provisionales como definitivos, se sitúan los unos respecto a los otros con vistas a un fin determinado*”.

En el capítulo de «Los esponsales y el matrimonio», Van Gennep (1986:128-129) expresa que es “*natural que el período de margen haya adquirido aquí una importancia considerable. Este período es lo que se*

conoce comúnmente por noviazgo. En gran número de pueblos, los esponsales constituyen una sección espacial, autónoma, dentro de las ceremonias del matrimonio. Incluyen ritos de separación y ritos de margen, culminando con ritos, bien de agregación preliminar al nuevo medio, bien de separación del margen considerado como medio autónomo. Luego vienen los ritos del matrimonio, que comprenden sobre todo ritos de agregación definitiva al nuevo medio y con frecuencia, aunque menos de los que en principio cabría esperar, ritos de unión individual”.

Pues los noviazgos aprobados por la sociedad y que duran más o menos tiempo, en función de la disposición sentimental y económica de los contrayentes, son estados marginales que muestran a los habitantes de la comunidad, una situación anormal en la vida de las personas unidas por lazos invisibles procedentes del “corazón” y que este rito adquiere una cierta autonomía que se la da –en mayor o menos medida- la familia, los amigos... y la propia pareja. Conviene recordar que la celebración de un matrimonio conlleva siempre una dimensión económica de ayuda -en forma de «dao» en el caso de Brozas- a la nueva pareja para comenzar una nueva vida. Así el enlace matrimonial supone el umbral que hay que traspasar para que el matrimonio adquiera el carácter social y económico preconizado por Van Gennep. Sin perder de vista que tanto uno como otro miembro ‘pierden’ a sus respectivas familias de origen y ‘crean’, de la noche a la mañana, una nueva familia en una clara dimensión de agregación no sólo simbólica, sino también de compensación emocional y laboral, puesto que la mano de obra masculina y femenina ‘desaparece’ con el correspondiente sueldo después de haber invertido los padres años de sacrificio económico y –en algunos casos- de privaciones en la calidad de vida.

Turner se interesó en determinar el significado del ritual en general. Esto es, quiso definir sus términos metodológicos de tal forma que los pudiera aplicar al estudio concreto de los rituales llevados a cabo en sociedades diferentes. Es decir mediante el estudio concreto y pormenorizado de ritos de carácter local, trató de construir mediante inferencia un modelo que tuviera un carácter universal, válido y aplicable a cualquier sociedad. En la obra *La selva de los símbolos* (1980), Víctor Turner propone la siguiente clasificación de los símbolos rituales en dos grandes grupos: símbolos dominantes o elementos estructurantes, que son aquellos que tienden a ser fines en sí

mismos, con un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total. Y símbolos instrumentales o elementos variables, que serían aquellos que se usan como medios implícitos o explícitos en cada ritual.

Según Turner (1988: 102), *“los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos de todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares”*.

Un hito de especial relevancia en España, en el estudio y comparación de las crisis humanas que se producen en el ciclo de la vida, fue la «Encuesta del Ateneo de Madrid, 1901-1902», cuya sección de «Ciencias Morales y Políticas» promovió la recogida de testimonios a través de un cuestionario que en 1901 confeccionaron Rafael Salillas, Julio Puyol, C. Bernaldo de Quirós, E. García Herreros, G. Pedregal y R. Camarón. La idea básica fue la redacción de un cuestionario que recogiera datos agrupados en categorías para hacerlos, posteriormente, comparables con otros contextos geográficos, en un intento científico de codificar y estudiar la vida tradicional española. Hecho con visión de naturalista, de reconocimiento del terreno y la realidad social, y bajo un espíritu sistematizador, comparativo y científico, pretendió conocer y dar a conocer esferas importantes de la vida tradicional en España. El material que ha llegado a la actualidad es una transcripción de la documentación original que poseía el Ateneo y que desapareció durante la guerra civil española.

Rodríguez Becerra y Marcos Arévalo (1996: 169), consideran que *“pese a las limitaciones, nacidas del voluntarismo, la escasez de medios y, probablemente, la falta de acierto al escoger ciertos corresponsales a los que enviar la encuesta, y por supuesto a la flaqueza humana, la información obtenida por esta Encuesta, en su conjunto, es imprescindible para el conocimiento de la cultura española de hace cien años. Quizás tenga menos valor para determinadas regiones donde las encuestas no son representativas del marco geográfico y cultural, pero en cualquier caso será indicativo”*.

Y continúan: *“El cuestionario...no es sólo un medio de observación no directa de los hechos comprensivos de una realidad, las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte, que se pretenden recabar. Las respuestas comprenden también parte del discurso cognoscitivo de los nativos y la visión «subjetiva» de la realidad que aportan los intermediarios que, a nivel de corresponsales, en ellas intervinieron”*.

La finalidad del cuestionario remitido fue la de obtener de manera sistemática y ordenada información sobre lo que se investiga; así como contemplar las variables empíricas sobre las que se desea obtener información. La información recogida procedía de dos fuentes distintas: los corresponsales y los colaboradores o entrevistados. Las personas que asumieron el rol de corresponsales también ejercieron –en algunos casos- como informantes; del mismo modo que en otras ocasiones hicieron de intermediarios entre el Ateneo y los colaboradores, entrevistados o informantes.

4. Metodología

El etnógrafo tiene que percibir e interpretar unos datos que están en un contexto que la mayor parte de las ocasiones es extraño a él, ajeno a su mundo y al que tiene que adaptarse si quiere que sus cinco sentidos recojan la riqueza semántica y social de los datos que están a su alrededor en forma animada e inanimada. El éxito o el fracaso del desembarco en ese contexto extraño y ajeno, y en el propio también, lo tiene la doble implicación que etnógrafo y nativos logran a través del tiempo, en una búsqueda constante de uno hacia el otro, en una bidireccionalidad que tiene más de constancia y de perseverancia que de azar, pues ambos tienen que contribuir a la elaboración de datos y a la interpretación de los mismos.

Como observa Lisón Tolosana (2000:20) *“para hacer trabajo de campo es necesario salir de lo propio e ir a lo otro del Otro, a su particularidad; nos arrancamos también de los libros, de esos esquemas nítidos e ideales apriorísticos que encorsetan y marchitan la imaginación e inhiben el vigor mental personal”*. Para que el etnógrafo realice una observación de acuerdo con sus intereses y objetivos tiene que conocer las normas que regulan la interacción social en el grupo destinatario, que en el caso que nos ocupa, son los broceños que han vivido y convivido a lo largo del

siglo XX, respetando las normas de hospitalidad y convivencia que la comunidad en sí ha ido perpetuando a lo largo del tiempo.

Peacock (2005:130) concreta un poco más al escribir que *“El trabajo de campo también es un rito de paso. Se dice que la experiencia sobre el terreno transforma radicalmente al sujeto; es como el psicoanálisis, como un lavado de cerebro, pero también es una iniciación ritual que, mediante pruebas terribles y profundas percepciones lleva al iniciado un nuevo ritual de madurez”* y que *“el trabajo de campo antropológico es uno de los métodos más radicales que existen para aprender sobre los demás. Conlleva meses o años de intensa implicación en vidas ajenas. Comporta soledad, confusión e importantes incomodidades”* (Peacock, 2005:139). El etnógrafo corre el riesgo –o tiene la ventaja- de hacer uso del “don de la empatía”, que es el don de la metamorfosis o la posibilidad de entrar en, hacerse y transformarse en el “otro”, en el “nativo” y esto lo puede lograr de varias maneras. Una de ellas es mediante la comunicación que se establece a través del trabajo de campo en la comunidad con sus acciones obligatorias de la observación participante, de la permanencia en el lugar de la investigación, de la entrevista y del diálogo, entendido como una bi-comunicación con amplia gama de contenidos, casi nunca excluyentes entre sí y, la mayor parte de las veces complementarios, pues aunque son contextos vivenciales completamente distintos, giran en torno a unos ejes centrales que, en el caso de esta investigación etnográfica, es el ciclo de la vida.

El trabajo de campo, en un lugar y con una comunidad en concreto, exige del etnógrafo que se desplace a ella, deje a un lado y elimine una serie de prejuicios y falsas ideas preconcebidas que puedan interferir en el normal desarrollo de su labor y de la comprensión de una nueva forma de vida con la que enfrentarse una vez traspasado el umbral físico que supone la confrontación entre dos mundos distintos, o al menos separados: el de los “nativos” y el de la persona que vive lejos de ellos.

El desarrollo óptimo de la entrevista dependerá en gran medida del clima favorable que se establezca entre los dos polos de la comunicación, en la cual la experiencia del entrevistador tiene mucho que ver para el normal desarrollo de la misma. El entrevistado tiene que ‘notar’ que existe un ambiente agradable, relajado, de mutua confianza... en un espacio físico conocido.

En cuanto a la estructura de las entrevistas, en mi investigación me serví en todo momento de varios cuestionarios diseñados conjuntamente con el director de mis estudios, tratando de que me orientaran y guiaran en mis encuentros –experiencias sobre el terreno con los informantes locales. El último paso en las entrevistas es la transcripción de las mismas. Es la fase de reproducir unos testimonios emitidos con unas reglas lingüísticas determinadas y concretas de una persona y de una colectividad, los que pueden tener una variedad dialectal más o menos acusada. Y ellos debe reflejarse en papel con otras reglas sintácticas diferentes de las que el/los informante/s utilizaron en el momento del encuentro entrevistador/entrevistado. Es conveniente que sea el etnógrafo quien se ocupe de la transcripción, pues oyéndola y recreándola puede recordar actitudes que ayuden a descifrar puntos oscuros o pocos claros de la comunicación mantenida entre varias personas.

Cuando me propuse realizar el diseño de los cuestionarios, que posteriormente iba a utilizar, realicé antes una labor de investigación sobre las preguntas existentes y su estructura material, en el material publicado que estaba a mi alcance y que básicamente provenía de los siguientes autores: Limón Delgado y Castellote Herrero (1990). Rodríguez Becerra y Marcos Arévalo (1996). Marcos Arévalo (1997). Blanco (1999). López García (2002)... Para la elaboración de los cuestionarios opté por preguntas que son excluyentes entre sí; es decir, preguntas abiertas, cerradas y, en menor medida, preguntas semicerradas, entendiendo las primeras como aquellas en las que los informantes pueden responder libremente, expresarse por sus propias palabras y buscar su espontaneidad, con mayor o menor extensión, proporcionando una importante información cualitativa; aunque se puede perder información por su poca precisión. Tienen una validez alta y hay que señalar, como desventajas, que son difíciles de interpretar y de analizar su contenido, con una codificación y transcripción laboriosa, tanto en formato analógico como digital. En las preguntas cerradas, el informante tiene que optar por una respuesta u otra, en función de lo que el entrevistador/a haya diseñado: no puede salirse de esas respuestas *a priori*, lo que puede suponer una desventaja. Son fáciles de codificar, eliminan la ambigüedad de los temas demandados abiertos y presentan una fiabilidad alta. Las preguntas semicerradas ofrecen posibles respuestas, pero dejan abierta una opción más por si las alternativas que el etnógrafo diseña no responden a las características

y expectativas del tema y de las personas en cuestión. En mis trabajos no abusé de ellas y hasta las eliminé de acuerdo con las circunstancias que concurrían en el instrumento de medición utilizado.

5. La Etnografía: Despedida de soltero/a

El boom económico, la mejora en la calidad de vida, el acceso a los bienes de consumo por parte de la población española a partir de los años setenta, trajo consigo que ciertas costumbres relacionadas con la ceremonia matrimonial sufrieran transformaciones. Esto, unido a cierto relajamiento religioso-espiritual, supuso que las parejas despidieran su estado civil de soltería con una fiesta pocos días –o pocas semanas- antes del enlace matrimonial. No siempre ha habido despedida de soltería, como así lo atestigua el siguiente testimonio de uno de nuestros informantes:

“¿Cuándo nosotros nos casamos? ¡Qué va! Si no teníamos casi ni para comer. Y menos para ir a gastar dinero. Pero... [se queda pensando] creo que mi marido invitó a una pistola a sus amigos más cercanos el día antes y ya está... Pero eso de la despedida es un invento de la juventud de hoy en día... ¡Qué se lo pasen bien... ya que nosotros no pudimos...!”

Por la tanto, la despedida de soltero y/o de soltera es la conclusión de un proceso que comenzó tiempo atrás cuando dos personas tomaron la decisión de comenzar una relación sentimental que podría terminar –o no- en la ceremonia religiosa. Actualmente podemos caer en el error de identificar la despedida con fiestas y bromas. Tampoco sería un error muy grave, porque muchos allegados a la pareja disfrutaban con la fiesta que normalmente comienza en la tarde del sábado y concluye con el consumo de churros, migas y el aguardiente... del desayuno del domingo.

La despedida de soltero/a contemporánea suele hacerse con dos variantes, si tomamos como referencia a los novios: despedida por separado y despedida juntos. En el primer caso, el novio va de despedida con sus amigos y la novia con sus amigas. A las amistades por ambos lados se les unen los familiares más allegados, pero separados por sexo. Coinciden ambas despedidas en el mismo momento temporal: tarde y/o noche y/o madrugada..., pero cada uno lleva a cabo sus rituales sociales en lugares diferentes. En estos tienen cabida la tradición gastronómica y el consumo de ingentes cantidades de alcohol; a veces también con sueltas de vaquillas. Los espacios de

celebración son los *tinaos* propios o prestados y las discotecas de la localidad, sin olvidar las casas de ambos novios, –de los padres- como punto de partida de la larga noche. En tales ocasiones la pareja por separado sólo pone la infraestructura y la manutención: *tinaos*, alquiler de discotecas, casas particulares, comida, bebida, vaquilla... Los amigos, amigas y allegados se encargan de organizar los festejos y de las sorpresas dentro del más absoluto secretismo. La cena, en décadas pasadas, consistía en carne, fría o caliente, procedente de la matanza celebrada alrededor de la fiesta de San Antón o del sacrificio de alguna res realizada para el evento. Las bromas que se hacen tanto a uno como a otro miembro de la pareja eran esperadas con la máxima expectación, siguiendo el dicho que se ha transmitido de generación en generación: “...*quien la hace la paga y además: ¡un poco más!...*” En este contexto, los disfraces son el denominador común de toda clase de juegos, ironías, sarcasmos, imitaciones... La mayor parte de las ocasiones relacionadas con una sexualidad implícita –o explícita- que llevaría aparejada la constitución “oficial” de la pareja. Todo ello dentro de un ambiente saludable de compañerismo y camaradería. Según avanzaba la noche, vuelven a presentarse dos posibilidades para continuar con la despedida: se encuentren los grupos –de hombres, con el novio; y de mujeres, con la novia-. Esta “reunión” puede ser pactada de antemano u ocurre por casualidad. Tanto en uno como en otro caso, el baile y la copa eran compartidos por las personas de ambos sexos, al igual que el desayuno posterior con churros o migas. Cada grupo termine su programa de actividades en distintos locales de Brozas.

En el segundo caso, el novio y la novia decidían hacer juntos la despedida con sus amigos y familiares compartiendo tiempo, espacio y programa. Convocaban a todas las personas de ambos sexos a una serie de actos que se ceñían a acciones planificadas de antemano. En esta variante, es más complicado poner de acuerdo a hombres y a mujeres para las actividades sorpresas, por lo que todo está encorsetado en un guión previamente establecido. La cena seguía consistiendo en carne procedente de la matanza. El tiempo y los lugares son los mismos, al igual que el inicio y la meta de la actividad lúdico-festiva, con la única diferencia que la alegría, las bromas, los chascarrillos..., eran compartidos por la pareja en perfecta sincronía, sin olvidar las bromas de las que no se libraban. A partir de este momento la pareja está en situación de dar un paso adelante en el ritual aprobado y sancionado por la comunidad.

6. Invitaciones e invitados/as

Una vez formalizado el enlace, con el visto bueno de las dos familias, se procede a comunicar a familiares, amigos y a la comunidad que “fulanito” y “menganito” van a contraer matrimonio. He podido observar que se han utilizado diferentes métodos para dar a conocer tal evento a propios y extraños. Cuatro son los medios llevados a cabo hasta nuestros días que, en orden cronológico, se puede enumerar de la siguiente manera: Parte de boda; Parte de boda más invitaciones repartidas a mano; Invitaciones repartidas a mano más invitaciones repartidas por el cartero; Invitaciones repartidas por Correo postal más invitaciones repartidas a mano. El parte de boda consistía en dar a conocer la boda y de paso invitar a los distintos miembros de la comunidad al enlace. Salían dos personas por parte del novio y otras dos personas por parte de la novia a comunicar que las dos personas se iban a casar y que estaban invitados a los dulces, y/o que las dos personas se iban a casar y que estaban invitados a la comida o a la cena (según el caso). Las personas que estaban invitadas a los dos eventos solían ser un reducido número.

Esta distinción en función de la proximidad, familiaridad y compromiso de los padres –en la mayor parte de las ocasiones- y de la propia pareja. Algunas personas estaban invitadas solamente a los dulces en el momento en que se daba el “*dao*” a los recién casados y a los padrinos; otras estaban invitadas a la comida que se hacía para el núcleo familiar y amigos muy allegados; y, por último, otras personas asistían a los dos eventos.

“En mi caso, me parece que fueron mis dos hermanas las que fueron a dar el parte de boda. [¿y por parte de tu marido?]. Por parte de Juan fue su madrina y... supongo que sería su hermana... pero no estoy segura. Iban varias semanas antes para decir uno a uno cuánto debían y, de lo que debían, cuánto podían dar en mi boda y cuánto debían dejar para mis otros dos hermanos que se casaron después...”

Las dos personas que iban dando el parte de boda eran dos familiares directos del novio y de la novia. Casi siempre la hermana y/o la tía (hermana de la madre) y/o la madrina de nacimiento... Podía ser también la madrina del enlace pero lo era en raras excepciones, porque acostumbraba serlo una persona mayor. Tal elección se llevaba a cabo en las dos partes, por lo que salían cuatro personas por las calles del pueblo, quienes podían o no coincidir en el espacio y en el tiempo. Iban vestidos con sus mejores galas:

“¡...no creas que invitábamos a todos a la comida! Por eso había que decir a los invitados a qué tenían que ir: si a por los dulces o a por la comida. [...] Hombre, algunos estaban invitados a las dos cosas, en función de si eran tíos, primos o amigos muy amigos...”

Las dos personas, por cada miembro de la pareja, llevaban apuntados en una lista los nombres de las personas a quienes tenían que comunicar la nueva noticia y cuánto dinero debían y, por lo tanto, el monto que tenían que dar a la nueva pareja que oficialmente se iba a constituir. En la lista de bodas quedaba reflejada cada persona y el dinero que debía a los padres del novio o de la novia, porque éstos ya lo habían dado con antelación en otros enlaces. Eran, como dice el refranero popular: *“...panes prestados...”*. Cada familia llevaba las cuentas perfectamente puestas al día y anotadas con expresión de lo que había dado antes ella y lo que esperaba recibir ahora y en lo sucesivo, si tuviera más hijos/as casaderos/as.

7. Padrinos de Boda

En este punto reproduzco los datos que se obtuvieron de la cumplimentación del cuestionario etnográfico general y de las preguntas formuladas a personas que, por unas circunstancias u otras, no quisieron profundizar en sus vidas y que, por lo menos, han accedido a responder a preguntas como: *“¿Quién fue tu padrino de bodas?”* y *“¿Quién fue tu madrina de bodas?”*.

He comprobado que las tres figuras familiares que por orden de frecuencia más veces han sido madrinas de los hombres (novios), en el grupo de población que he preguntado, son: la madre; la hermana y la madrina de nacimiento –por este orden-. Tres figuras muy importantes en la vida de cualquier persona en Brozas y que acompañan al novio en un ritual de suma importancia en su devenir. Tanto la hermana, como la madrina de nacimiento, sustituyen a la madre cuando ésta ha fallecido o cuando está impedida para desplazarse. En muy pocos casos observados y escuchados, en el protagonismo del madrinaje, la madre del novio pasa o cede su rol a otras personas por el simple hecho de cederlos. Debe existir una razón grave o importante para que se produzca tal suplantación consentida:

“Fue su madre la madrina y mi padrino mi padre. Todo un orgullo y satisfacción para nosotros y para ellos que veían como se casaban sus dos

hijos primogénitos, porque sabes, en los dos casos éramos los mayores. ¡No iban poco chulos los dos! [¿Mucha diferencia de edades?] Pues ahora si están bien de salud no hay diferencia... además, con una buena capa de pintura y buenos trajes... ¡todos tan contentos!”

Las tres figuras familiares, que por orden de frecuencia, más veces han sido padrinos de las mujeres (novias), en el grupo de población que he preguntado, son: el padre; el hermano y el Padrino de nacimiento:

“Mi madre ya no estaba y mi padre estaba muy mayor con las piernas que casi no las movía y había que ayudarlo. Por esto dijo que el padrino fuera mi hermano mayor. Que él estaría muy contento que fuera mi hermano que sólo me llevaba dos años. A mí me dio pena porque quería que el padrino fuera mi padre... pero salió de él, nadie le obligó a no ser el padrino. Menos mal que de la parte de mi marido fue su hermana...”

Es casi un calco en cuanto a los roles de madrinas. Hay más “padres” que han sido padrinos que “madres” han sido madrinas existiendo, por lo tanto, menos frecuencia de roles masculinos (hermano y padrino de nacimiento) que de roles femeninos (hermanas y madrina de nacimiento). La figura paterna sigue siendo importante, e incluso determinante en el transcurso de la vida del núcleo familiar.

En último caso, el hermano –mayor, casi todas las veces- asume el papel de jefe del núcleo y, como tal, lleva a su hermana ante el altar depositándola en brazos de otro hombre para formar un nuevo hogar. Igualmente, el padrino de nacimiento –o la madrina de nacimiento en el caso de los hombres- sigue asumiendo un papel que ha caído en desuso con el paso del tiempo y como consecuencia de la mayor longevidad de los padres.

En la elección de los padrinos, se pueden distinguir dos momentos claves y, por lo tanto, dos modos diferentes de actuar: elección de los padrinos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX y elección de los padrinos en época contemporánea. Cada de una de estas dos opciones lleva implícita una variable temporal y una explicación etnográfica relacionada con las familias y los novios –no tiene por qué ser exactamente en este orden-: “...pues, por tradición...”. Es la respuesta que he obtenido de muchas mujeres casadas ante la pregunta que les hacía sobre por qué motivo tanto el padrino como la madrina eran o pertenecían a la parentela masculina. Los datos confirman que el padrino y la madrina de bodas eran elegidos por la familia de él. No había

discusiones ni opiniones en contra. Década a década, enlace a enlace..., se fue perpetuando la manera de imponer quiénes iban a ser los padrinos de la pareja que iba casarse. Los padres del novio habían adquirido la potestad de determinar –no de proponer- qué miembros de la misma parentela iban a acompañar a los novios al altar:

“... ¿mis padrinos? Pues mi cuñado y su mujer [¿las dos partes procedentes de tu marido?] ¡Sí! ¿Qué le íbamos a hacer? [¿Cómo era eso? ¿No os preguntaron ni os pidieron la opinión?] Pues no, Eso se hacía por tradición, ya sabes, ellos decidían quiénes iban a ser nuestros padrinos y no podíamos decir nada... ¡eran ellos quienes mandaban! Pero no lo veníamos mal, ni nos enfadábamos. Eso sí: nos teníamos que aguantar, pues no se veía como mal hecho para cabrearnos. ¡No! Sabíamos que había que hacerlo así y así se hacía...”

¡Como norma general, los padrinos eran los mismos padres del novio, o si no algún hijo casado junto a su mujer o alguna hija casada con su marido. Pero cabían todas las variaciones posibles..., hasta la presencia de los abuelos tanto maternos como paternos, aunque esta opción era menos frecuente:

“... fueron mis suegros... ¡Fíjate los mayores que eran y la diferencia de edades! Pero se empeñaron y fueron ellos. [¿Y no podíais decir alguna cosa en contra?] No, era así y ellos tomaron la decisión de qué personas iban a ser nuestros padrinos. ¡Era por tradición que se pasaba de padres a hijos!”

De manera que la visión y la opinión paterna se imponía claramente sin dejar opción alguna de opinar a la familia de la novia. En la actualidad, la capacidad de decisión de los padres y de las familias de ambos novios ha pasado a un segundo plano dando preferencia a la pareja de novios, que son quienes toman la decisión de elegir y seleccionar a las personas que los van a acompañar en el altar. Los verdaderos protagonistas del enlace matrimonial son quienes eligen al padrino y a la madrina que, salvo incapacidad o fallecimiento del padre –de ella- y de la madre –del él- son estas personas quienes asumen el protagonismo secundario. Es una forma de mostrar agradecimiento a los progenitores por haberles dado la oportunidad de llegar a este ritual del ciclo de la vida. También es verdad que se observa una diferencia considerable de edad en las cuatro personas que se arrodillan ante al altar o que escuchan un breve comentario en algún lugar oficial e institucional en el caso de matrimonios civiles. Las otras posibilidades, como

los padrinos de la familia de la novia –con sus distintas variantes-, son menos frecuentes en el grupo que he considerado como «población» para comprobar la influencia de esta práctica de padrinaje en los enlaces matrimoniales celebrados en Brozas.

8. Vestido de novia

La parte externa, la imagen que ofrece la novia ante la comunidad ha sido y es de especial relevancia en todo enlace matrimonial. La mujer se engalana y se viste con sus mejores atuendos para afrontar un rito –religioso o civil- que va a suponer una transformación en su vida. La imagen que se transmite *a los otros* tiene mucho que ver con el vestido que la novia lleva al altar y que ha ido evolucionando a lo largo del tiempo, transformándose de acuerdo con la situación económica, con las modas pasajeras, con las costumbres, con la tradición religiosa, con la moral y ética imperante...

Recuerdo, como anécdota, una de las primeras veces que realicé una entrevista en Brozas, en el 2001, y demandé información a una señora sobre su vestido de novia. La descripción se desarrollaba con normalidad hasta que me dijo que el color del mismo era negro. Yo, en ese momento, corté su conversación y pregunté muy seguro de mí mismo: “*¡Ah, negro! ¿Es que estaba Vd. de luto por algún familiar?*”. Me miró con una cara que aún no se me ha olvidado y me contestó: “*Carlos, yo no estaba de luto. ¡Era negro porque era el color que se llevaba y todas las novias tenían que llevar ese color!*”.

Al vestido le acompañaba en la solapa un ramito de azahar, flor que simbolizaba la pureza de la mujer que llegaba al matrimonio. Era una moda como otra cualquiera y una señal que lanzaba la novia a la comunidad anunciando que había llegado virgen e inmaculada al matrimonio y que toda su pureza la había guardado para su marido, cuando el sacerdote le diera la bendición. El vestido –fuera modesto o lujoso- siempre ha sufrido a lo largo del tiempo el mismo proceso de ocultamiento al miembro masculino de la pareja. Éste no tenía que ver el vestido ni saber cómo podía ser. Era un secreto guardado casi en su totalidad en el ámbito familiar de la novia y, únicamente, podía ser la suegra quien –en algún caso muy concreto- podía conocer la vestimenta completa. Traía mala suerte al futuro matrimonio –en sus más variados aspectos y circunstancias- que el novio viera el traje. Esta idea se ha

ido perpetuando a lo largo del tiempo y no sólo para las parejas que se han unido por el rito cristiano católico, sino también para aquellas que han optado por el ritual civil.

Interesa conocer cómo se sufraga el vestido y los complementos que lleva aparejado la parte visible del mismo. Creo que es una pregunta importante y como tal, ha sido obligatoria hacerla y así está recogida en el cuestionario etnográfico referido al matrimonio. De todas estas modalidades se pueden apreciar que, en su mayor parte, por no decir en la totalidad, es la familia de la novia –padres y novia- quienes corren con los gastos ocasionados por la compra del vestido y de los complementos o por los gastos que se derivan de la compra de la tela y de la modista cuando se hace a medida. También se deduce que la implicación -mayor o menor- de la novia se debe a sí ha trabajado, o no, o si aporta, o no, todo el sueldo a la economía familiar. Hasta hace unos años, se puso de moda la imitación de los vestidos de novias que se veían en las revistas “¡Hola!”, “Lecturas”, “Vogue”..., y donde aparecían las fotografías de princesas, actrices, cantantes, señoras de la alta sociedad y de la nobleza... En estos casos, las tiendas especializadas incorporaban a sus muestrarios copias de los vestidos y los ponían a disposición del público en general.

Las novias buscaban acceder a un mundo que para ellas era inaccesible, porque su vida se circunscribía al pueblo y a la vida cotidiana que se llevaba a cabo. Durante el rito nupcial, y en toda la parafernalia que lo acompañaban, vivían un sueño de hadas hecho realidad a base de mucho sacrificio y del dinero ahorrado durante mucho tiempo. Con el paso del tiempo esa copia de los vestidos de otras novias ha pasado y ya no se realiza. Las novias de hoy en día no tienen por qué copiar y guiarse por los que han llevado otras personas. Tienen suficiente personalidad y criterios propios para decidir qué les gusta más y qué le sienta mejor a su estilo y a su imagen física.

9. El “yugo”

La estola es un elemento litúrgico de la indumentaria cristiana. Hasta hace unos años se colocaba a los novios en la celebración religiosa cuando iban a contraer matrimonio. Se ignora el origen de la imposición del “yugo”. Se pierde en los comienzos del siglo XX. Ningún informante ha sabido darme noticias de cuándo comenzó tal práctica en la unión matrimonial en Brozas.

La cinta, estola o “yugo” la colocaba el sacerdote o el monaguillo justo antes de la consagración en la misa. La pareja estaba de rodillas y se colocaba la estola al hombre por detrás del cuello, encima de los hombros; y a la mujer por encima de la cabeza. Era muy poco tiempo, pero los minutos eran intensos porque existía la creencia popular que si se caía a alguno de los cónyuges de donde se había colocado no quedaban bien casados, lo que se traducía en infelicidad, tristeza, penurias, infertilidad... Por lo tanto, un temor habitaba el inconsciente colectivo: que se moviera el yugo y se cayera de donde había sido puesto por el oficiante. Cuando el sacristán retiraba la estola, la pareja – y familiares- respiraban tranquilamente... ¡la boda seguía su curso normal! ¿Qué significado tenía la colocación del “yugo” para los contrayentes? Significaba que el paso que el hombre y la mujer habían dado a la luz de la doctrina cristiana era una unión indisoluble, era una unión para toda la vida y nada, ni nadie, podía separar esa ligazón entre dos seres que se amaban. El “yugo” es una palabra muy acorde con el contexto geográfico rural de Brozas y con los trabajos que en el campo se realizaban con bestias de tiro y de carga. A estos animales, cuando trabajaban juntos, los dueños les ponían un “yugo” para que el esfuerzo se encaminara en la misma dirección y sentido... Así, el matrimonio recién formado no debería mostrar fisuras ni desplazamientos en direcciones que no fuera siempre hacia adelante en el matrimonio y en la formación de una familia.

10. Fiesta del enlace

Uno de los aspectos relevantes socialmente en cualquier enlace matrimonial es el de “quedar bien” con los invitados a la boda, tanto por parte de los novios como de los padres de ambos cónyuges. Igualmente necesario era dar las gracias a aquellas personas que han compartido con la pareja recién casada unos momentos decisivos en sus vidas. ¿Cómo se hacía? Mediante el convite que se ofrecía a familiares, amigos y allegados. Cuatro son las variaciones que he recogido durante el trabajo de campo y que he ordenado temporalmente hasta nuestros días:

Versión Primera. Durante décadas ha sido el modelo de convite que se ha seguido de forma mayoritaria en Brozas, se componía de tres fases y tenía tres grupos destinatarios definidos.

1.- El convite para todos los invitados. Se daba en agradecimiento por el “*dao*” que se entregaba a la pareja recién casada. Consistía en tres dulces: un mantecado, una rosca y una perrunilla, los que se ponían a los asistentes en una servilleta inmediatamente después que estos depositaban el dinero (“*dao*”) en una bandeja que tenían los novios y los padrinos. Las personas entraban por una puerta del *tinao* con el dinero a depositar y salían cuando habían dejado el “*dao*” y habían tomado los tres dulces para que se comieran en la calle.

2.- Posteriormente, después del baile, en un *tinao familiar*, o cedido por algún conocido, se daba una comida para la familia y personas más allegadas: gazpacho, chanfaina y frite. Los tablones de albañilería corridos servían de mesa y sillas. Podía ser el mismo lugar en el que se daba el “*dao*”.

3.- A la pareja se le llevaba al día siguiente de la ceremonia el desayuno. ¿Quién o quiénes? El padrino y la madrina, dentro de la costumbre que se transmitía de generación en generación. Estas personas despertaban a la pareja y le llevaban leche, café, chocolate... con las rosca, las perrunillas, los mantecados que habían sobrado del día anterior.

Versión segunda: se han experimentado algunos cambios en cuanto al orden del convite que se ofrecía a los invitados. Tomando como referencia la hora de la celebración de la ceremonia religiosa, en este caso se celebraba por la tarde, al contrario que en la variante anterior, que era por la mañana. Esta modalidad era utilizada en menos ocasiones.

1.- La comida se realizaba de forma separada, cada contrayente con su familia en sus respectivos hogares. Solía consistir en un almuerzo con los familiares directos que se habían desplazado a la localidad. Y los alimentos consumidos eran los tradicionales: gazpacho, chanfaina y frite.

2.- Después de la ceremonia religiosa, que se celebraba por la tarde, se ofrecía a los invitados que habían dado el “*dao*” los tres dulces en la servilleta –como en la variante anterior-, entrando por una puerta y saliendo por otra del *tinao*.

3.- El desayuno era llevado por los padrinos a la pareja ya instituida oficialmente.

Versión tercera. El *tinao* era el lugar más adecuado para celebrar los convites. Como se ha dicho anteriormente, los invitados se sentaban sobre tablones corridos de los albañiles y se ponían burrillas para sujetarlos. La loza: platos, fuentes, cucharas, tenedores..., eran alquilados para la ocasión porque no todo el mundo tenía a su disposición y en casa tanto material. A esto se

dedicaban los comercios de la localidad y, algunas veces, las posadas o fondas. Porque también se necesitaba barreños y ollas grandes para hacer la chanfaina, el frite, el gazpacho...

Los menús fueron modificándose según transcurría el tiempo. La carne comenzaba a ser sustituida, si no totalmente sí dejaba de ser la protagonista del evento. Lo mismo sucedía con los pasteles y tartas al final del convite. Era una forma de prestigio si al final de la fiesta el matrimonio ofrecía a los invitados este tipo de postre recién hecho...

1.- La comida estaba limitada para la familia y los allegados. Los productos tradicionales poco a poco fueron sustituidos o complementados –total o parcialmente- por otros productos y tipos de carne cocinados de distinta manera.

2.- El convite consistía en los mismos dulces pero introduciendo la opción de tomarlos sentados y con un refresco como “fanta” o gaseosa. Se ha experimentado cierta transformación en cuanto a la calidad y a la cantidad de los productos, como consecuencia de la mejora en la calidad de vida y en las distintas modas que llegaban de la capital de provincia y localidades más importantes.

3.- El desayuno se seguía sirviendo a la pareja a la mañana siguiente por los padrinos del enlace.

4.- Existía la posibilidad de comer, al día siguiente del enlace matrimonial, la pareja con la familia de él o de ella, juntos o separados..., los alimentos que sobraban de las comidas familiares y del convite. Esta variante es conocida como «*tornaboda*» que, además de consumir los productos sobrantes, tenía otra finalidad: despedir a los familiares de fuera de la localidad que habían asistido el día anterior a la boda. Normalmente se juntaban para el almuerzo familiar en casa de los padres de la novia, en una reunión tranquila de buenos deseos y parabienes.

Versión cuarta. En la actualidad, independientemente que la ceremonia religiosa se realice por la mañana o por la tarde, se lleva a cabo el convite para los invitados en un almuerzo o en una cena. En ambas, están presentes tanto la familia de la novia y del novio, como los amigos y amigas más allegados y los compromisos sociales que las respectivas *familias de orientación* hubieran adquirido con la comunidad de referencia. Tanto en un caso como en otro, después del almuerzo o de la cena, se celebra un baile casi siempre con música

“enlatada” con el correspondiente, perceptivo y obligatorio vals que la pareja tiene que hacer para abrir el baile. Poco después, en el bullicio la pareja “desaparece” del lugar...

11. La “campanillá” y la “balaguera”

Las prácticas y rituales que tienen que ver con la ruptura –total o parcial- del matrimonio en la localidad, quedan reflejadas en dos prácticas que se han ido sucediendo a lo largo del siglo XX hasta los años cuarenta. Las dos tienen que ver con las parejas casadas que se rompían y las que, una vez rotas y al cabo de un determinado tiempo, volvían a juntarse para seguir una vida “normal”. Las costumbres se denominan localmente: la “*campanillá*” y la “*balaguera*”.

La “*campanillá*” consistía en que unas personas, generalmente mozos y jóvenes, cogían almireces, campanas, cencerros..., y haciéndolos sonar partían –en casi todos los casos- de la plaza de la localidad y se desplazaban hasta la casa del matrimonio objeto del escarnio público. No existía un horario determinado. Se juntaban unos cuantos, un grupo, y con el poder de convocatoria de la alegría, de la ironía, del sarcasmo... iban llamando a la gente. Algunas mujeres tomaban la calle donde se encontraba la casa del matrimonio y dialogaban entre ellas a voces con el objetivo de dar a conocer la noticia de la separación y/o reunificación del matrimonio. Los diálogos que llevaban a cabo las mujeres, situadas a principio y al final de la calle, separadas por varios metros, eran muy simples y la manera de entablar la conversación consistía en que «una» que sabía todo “el asunto” de la pareja, contaba a voces a la «otra» toda la historia porque ésta no sabía nada –o, más bien, hacía como que no sabía nada- con la finalidad de lograr que todos los asistentes se enteraran del hecho sentimental. A continuación se volvía a hacer sonar las campanas, los campanillos, los cencerros...Una posible explicación de la actividad es que en una comunidad –es necesario situarse en un momento histórico concreto- en que los medios de comunicación brillaban por su ausencia o estaban sólo a disposición de unos cuantos y, además, los otros «muchos» mostraban deficiencias acusadas en el proceso de enseñanza y aprendizaje, eran los comunicados “boca a boca” el mejor y único medio de transmisión de noticias. De esta forma se corría el riesgo de la distorsión del mensaje original que, con unos contenidos determinados, podía sufrir

alteraciones y transformaciones varias cuando llegaba al final del trayecto en función de mil y un factores totalmente subjetivos –inconscientes o no-. El contexto, al ser variado y multifactorial, hace que el mensaje sufra cambios importantes impuestos por circunstancias ajenas tanto al emisor como al receptor. La “campanillá”, costumbre que trata de mantener el orden social cuando se transgredí, un medio de sanción moral colectiva, se completaba con la “*balaguera*”, que consistía en la quema del bálago en una hoguera en la calle y delante de la puerta del matrimonio objeto del espectáculo mediático local. Se puede decir que es el último acto encaminado a dar a conocer a la sociedad local los desencuentros de un matrimonio entre miembros de la comunidad.

Tanto la “campanillá” como la “balaguera” eran prácticas llevadas a cabo contra las personas que habían traspasado los límites impuestos por las reglas sociales, morales, religiosas, éticas..., establecidas en la comunidad. En una época en que las noticias se transmitían de persona a persona, en un contexto determinado por las motivaciones personales de los seres humanos..., se creaba una doble moral imperante en la sociedad brocense en la que todas las personas tenían que ser medidas por el mismo rasero ético, independientemente del estatus social, económico, político...; fruto de ciertos valores y de esa igualación de roles, surgieron las prácticas denominadas “la campanillá” y la “balaguera”.

Conclusiones

Los ritos de paso del ciclo de la vida son universales y marcan o señalan –de manera simbólica- las fronteras biológicas y sociales, escenificándose en tiempos y espacios cargados emocionalmente y ritualmente establecidos. Hay ritos que afectando al individuo y a la comunidad, y sin perder la funcionalidad por la que fueron usados, se han ido transformando y adaptándose a las nuevas situaciones sociales en Brozas; unido ello a los cambios económicos que se han ido produciendo. Conviene recordar que en un ritual de paso concreto, la persona se integra en la estructura social con un nuevo rol y, metafóricamente hablando, se destruyen identidades y crean otras nuevas: joven/adulto; casado/soltero; no padres/sí padres; vivo/muerto... Al realizar el análisis etnográfico he pretendido considerar igual de importante el rito, en sí mismo

en cuanto a su significatividad, como sus consecuencias en la vida del individuo y en relación con su integración en la comunidad.

Referencias bibliográficas

Brisset Martín, D. M. (1999): “Los ritos nupciales: aportaciones desde la antropología visual”, en Rodríguez Becerra, S. (coord.) (1999): *Religión y Cultura*. Volumen 1. Páginas 607 – 620. Fundación Machado y Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla.

García García, J. L. (1989): “El ciclo de la vida: algo más que un sistema de transiciones”, en Marcos Arévalo, J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.) (1989): *Antropología Cultural en Extremadura. Primeras Jornadas de Cultura Popular*. Páginas 293 a 306. Asamblea de Extremadura. Editora Regional de Extremadura. Mérida.

Guío Cerezo, Y. (1991): *Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura. Un acercamiento desde el americanismo*. «Tesis Doctorales» nº 281/91. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Junquera Rubio, C. (1995): “Los informantes”, en Aguirre Baztán, A. (ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Antropología. Nº 17. Páginas 135 – 150. Editorial Boixareu Universitaria. Marcombo, s. a. Barcelona.

Leach, E. (1978): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Siglo XXI de España Editores. s. a. Madrid.

Limón Delgado, A. y Castellote Herrero, E. (1990): *Edición crítica de la Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, en el campo de las costumbres populares en los tres hechos más característicos de la vida: Nacimiento, matrimonio y Muerte (1901-1902)*. Museo del Pueblo Español. Asociación de Amigos del Museo del Pueblo Español. Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Madrid.

Lisón Tolosana, C. (2000): “Informantes: in-formantes”, en *Revista de Antropología Social*. Número 9 - 2000. Páginas 17 - 26. Departamento de Antropología Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid.

López García, J. (2002): *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real (siglos XIX y XX)*. Biblioteca de Autores manchegos. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.

Marcos Arévalo, J. (2000): *Etnología de Extremadura. (Investigación y docencia)*. Programa de Cultura Extremeña. Caja de Extremadura y Secretaría General de Educación. Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología. Junta de Extremadura. Mérida.

Marcos Arévalo, J. (1997): *Nacer, vivir y morir en Extremadura. (Creencias y prácticas en torno al ciclo de la vida a principios de siglo)*. Coedición Departamento de Publicaciones. Diputación Provincial de Badajoz. Editora Regional. Junta de Extremadura. Mérida (Badajoz).

Molina García, P. (1998): “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social” (I), en Checa, F. y Molina, P. (ed.) (1998): *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Páginas 21 a 60. Icaria. Institut Catalá d’Antropologia. Barcelona.

Ortíz Macías, M. y Muñoz-Torrero Caballero, E. (1989): “Ritos de pasaje: Noviazgo y matrimonio”, en Marcos Arévalo, J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.) (1989): *Antropología Cultural en Extremadura. Primeras Jornadas de Cultura Popular*. Páginas 343 - 347. Asamblea de Extremadura. Editora Regional de Extremadura. Mérida (Badajoz).

Peacock, J. L. (2005): *La lente antropológica*. Ciencias Sociales: Antropología. El libro de Bolsillo, nº 3015. Alianza Editorial, s. a. Madrid.

Rodríguez Becerra, S. (1997): “Rituales de muerte en Andalucía. Significados y funciones” (IV), en Checa, F. y Molina, P. (ed.) (1997): *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Páginas 129 a 157. Icaria Editorial. Institut Catalá d’Antropologia. Barcelona.

Turner, V. W. (1973): *Simbolismo y ritual*. Serie de Antropología, nº 3. Departamento de Ciencias Sociales. Área de Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima (Perú).

Van Gennep, A. (1986): *Los ritos de paso*. Altea, Taurus. s. a. Madrid.

Biografía del autor

Carlos María Neila Muñoz es licenciado en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Extremadura (España). Diplomado en Educación Social y Profesorado de Educación General Básica. Maestro de

Educación de Personas Adultas en el AEPA “Francisca Pizarro Yupanqui” de Trujillo (Cáceres), funcionario de la Consejería de Educación de la Junta de Extremadura. Ha obtenido el DEA y el título de “Grado” en la Universidad de Extremadura con trabajos de investigación sobre el ciclo de la vida en varias localidades de la provincia de Cáceres. Actualmente realiza la tesis doctoral sobre una etnografía comparada del ciclo de la vida en localidades de la comarca de Alcántara (España).

Recibido: 18 de Marzo de 2011

Aceptado: 23 de Mayo de 2011