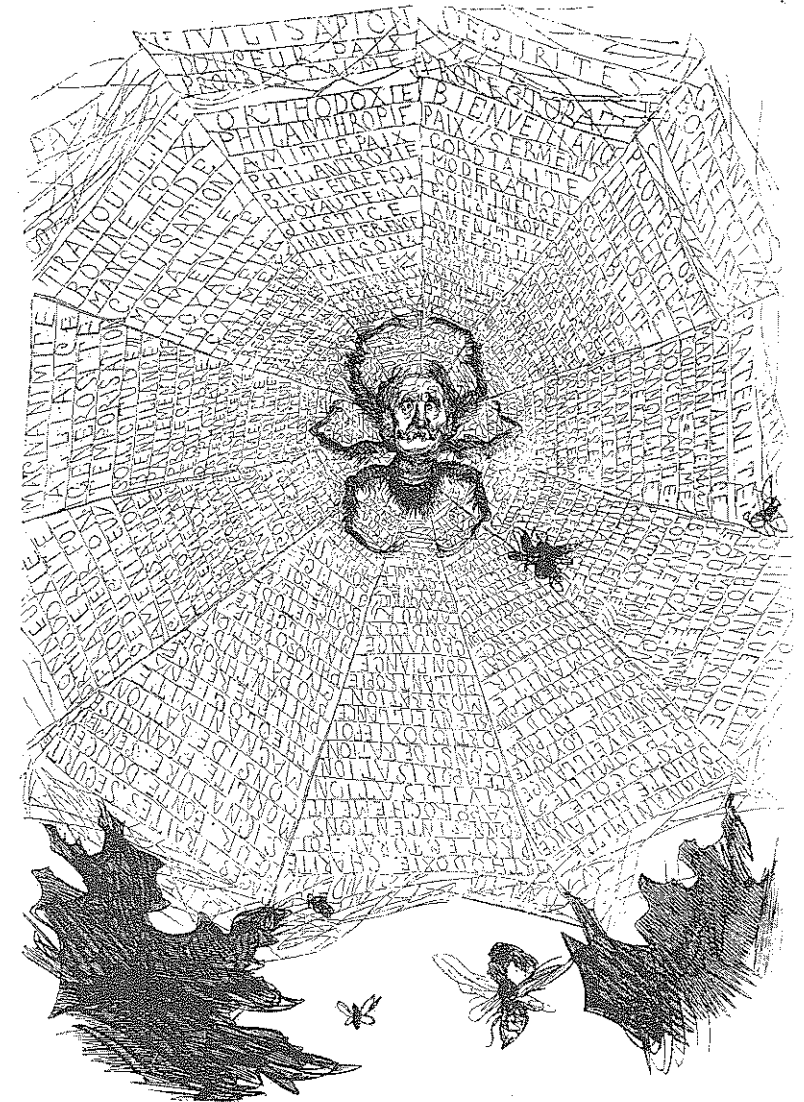


REVISTA DEL

SEMINARIO DE HISTORIA MEXICANA

ÉPOCA 2 / VOLUMEN 1 / NÚMERO 3 / INVIERNO DE 2000

HISTORIA E INTERDISCIPLINARIEDAD



CENTRO UNIVERSITARIO DE LOS ALTOS
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA



Gustave Doré
Histoire de la Sainte Russie, 1854.
En *The Smithsonian Book of Books*,
Washington, D. C., Smithsonian Institute, 1992, p. 151.

Director: Roberto Castelán Rueda
Comité editorial: Roberto Castelán, Lorena Cortés, Lina Mercedes Cruz Lira, Eduardo Camacho, Romina Martínez, Rosa Vesta López Taylor, Juan Pío Martínez.

Los autores son responsables de sus textos.

Impresión: *Editorial Pandora*, Cañas 3657, La Nogalera, Guadalajara, Jal.
Cuidado de la edición: Seminario de Historia Mexicana/Lina Mercedes Cruz Lira y Lorena Cortés. Diagramación: TONOCONTINUO/Francisco Castellón, Enrique Díaz de León sur, 514-2. E-mail: tonoco@mail.udg.mx

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	9
RICARDO FLETES CORONA	
ANDREW ROTH SENEFF	13
<i>Reduccionismo interdisciplinario y las disciplinas culturales</i>	
ROGELIO MARCIAL	27
<i>Perdido en el Castillo de Grayskoll. Luz, verdad, certidumbre o (al menos) indicios para encontrar la salida</i>	
PEDRO TOMÉ MARTÍN	47
<i>Al mismo tiempo: Antropología e historia a contratiempo</i>	
MIGUEL J. HERNÁNDEZ MADRID	67
<i>Memoria e identidad. En torno a la dimensión histórica del fenómeno de conversión religiosa</i>	
HIRINEO MARTÍNEZ BARRAGÁN	77
<i>Geografía e historia. Relación y convergencia epistemológica a través de tres conceptos: paisaje, región y territorio</i>	
Reseña	95
ESTRELLITA GARCÍA	
Paul Veyne. <i>Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia</i>	

- 25 Idea retomada de Wolf Lepenies, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México: FCE, 1994.
- 26 Susan K. Langer, *Philosophical sketches. A study on the human mind in relation to feeling, explored thought, art language and symbol*, Nueva York: Mentor, 1964, p. 79 (traducción propia).
- 27 Maldita Vecindad y los Hijos del Quinto Patio, "Don Palabras". *Baile de máscaras*. México: BMG-Ariola, 1996, track 7.
- 28 Erwin Panofsky. *El significado de las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial (Alianza Forma, 4), 1995, p. 21.
- 29 *Ibid.*, pp. 22 y ss.
- 30 Stone, *op. cit.*, p. 107.
- 31 Un excelente ejemplo del empleo de la obra literaria como una fuente histórica complementaria (que no sustitutiva) en el trabajo de investigación, se encuentra en Agustín Vaca. *Los silencios de la historia: Las cristeras*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1998.
- 32 Una crítica en este sentido se encuentra en Anthony Giddens. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998, pp. 366 y ss.
- 33 Ginsburg, *op. cit.*, p. 147.
- 34 Dos visiones radicalmente diferentes sobre la importancia del "sentido común" para el trabajo hermenéutico se encuentran en Gadamer, *op. cit.*, pp. 48-61; y Giddens, *op. cit.*, pp. 357 y ss.
- 35 Al respecto véase Veyne, *op. cit.*, p. 107.
- 36 *Ibid.*, pp. 114 y ss.
- 37 Ginsburg, *op. cit.*, p. 152.
- 38 Véase al respecto Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.

AL MISMO TIEMPO: ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A CONTRATIEMPO

PEDRO TOMÉ MARTÍN*
Universidad de Salamanca (España)

*Para Andrés Fábregas, infatigable compañero
por los caminos de la Sierra de Ávila*

RESUMEN

No es posible abordar las relaciones entre antropología e historia sin precisar cuál es el contexto desde el que se parte. En la mayor parte de América Latina, antropología e historia, con roces y fricciones, se han desarrollado desde el presupuesto no explícito de la cooperación. En el caso europeo, tal vez, por influencia de la antropología social inglesa, las relaciones entre ambas disciplinas han discurrido básicamente por la senda del conflicto. En este escrito, elaborado en un contexto europeo, se muestran cuáles son algunas de las áreas de divergencia de ambas disciplinas y, sobre todo, se hace un estudio de caso en el que la distinción entre ambas resulta, a veces, imposible. En el mismo, se analiza el actual paisaje de la Sierra de Ávila (España) partiendo de la ecología cultural, para mostrar cómo el mismo es fruto tanto de la promulgación de ordenanzas medievales que favorecían a las clases oligárquicas urbanas, como de la adecuación de las necesidades campesinas a tales intereses.

¿Puede Dios con su omnipotencia hacer que una mujer violada recupere su virginidad? Tan caritativa duda acució durante algún tiempo al santo Jerónimo quien finalmente concluyó su indecisión con negativa respuesta. Su afirmación, sin embargo, halló matización en la conocida *Summa Theologica* de Tomás de Aquino: "Dios puede devolver a una mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada". (1; 25; 4, ad 3)

* Investigador invitado por El Colegio de Jalisco.

Más allá de los problemas carnales, la preocupación que el Aquinate tenía al indagar sobre tal cuestión era básicamente la de la irreversibilidad del tiempo.¹

La concepción cristiana del tiempo que comenzó a consolidarse con el dualismo agustiniano precisa de la irreversibilidad, la duración y la linealidad como fundamento último de cualquier relación entre el "antes", el "ahora" y el "después". Dichas características son, a su vez, al margen de que se considere o no que el conocimiento histórico es legaliforme, categorías inexcusables en cualquier indagación histórica en la actual y común acepción de la palabra.² Pero, ni tan siquiera en el caso de que una perspectiva antropológica y una histórica compartan una misma "orientación teórica"³, única posibilidad de evitar desacuerdos que alcancen el nivel de la contradicción, resulta fácil su compatibilización cuando se trata de elucidar modos de vida, presentes o pasados, de culturas cuya representación del tiempo no parta de tales premisas. Traduciendo a términos analíticos contemporáneos la metafísica duda de Tomás de Aquino, debiéramos preguntarnos por el grado de concordancia existente entre los relatos históricos lineales y las vivencias acontecidas en temporalidades diferentes. La literatura etnográfica contemporánea ha mostrado la heterogeneidad de la vivencia de la temporalidad. Esto es, existen múltiples concepciones del tiempo y no todas son compatibles con la indagación histórica en términos convencionales: lineal, circular, cíclico, fragmentado, continuo, rítmico, arrítmico, etc. No cabe duda de que la atribución de un determinado modelo de temporalidad a sociedades o acontecimientos cuya vivencia del tiempo sea diferente, conlleva ciertas dosis homogeneizadoras que frecuentemente pueden ser explicadas en clave etnocéntrica. No se trata de que existan culturas al margen del tiempo —y en ese sentido, todas tienen historia—, sino de las múltiples modalidades, no sólo dos como afirmaba Bloch, que éste puede adoptar⁴. No resulta baladí recordar, a propósito de esta cuestión, como una de las primeras medidas que toma cualquier pueblo invasor es la imposición del propio calendario, en el que posteriormente será narrada la "historia" tanto de los vencedores como de los vencidos⁵. Por lo mismo, no es extraño que la mayor parte de los movimientos de revitalización incluyan una apelación explícita a un tiempo cíclico o circular para acabar con la linealidad impuesta⁶.

El proceso de homogeneización de las necesidades que está aconteciendo en las últimas décadas ha sido posible gracias a la universalización de una determinada medida del tiempo. Como claramente mostró E. P. Thompson (1985), la extensión del capitalismo en Europa desde comienzos del siglo xvii y su posterior exportación a otros continentes, fue posible merced a la subordinación de todas las actividades productivas al ritmo regular de las máquinas. Pero, como señala Francisco Cruces, "el capitalismo no se limitó a estandarizar, medir, regular y controlar el tiempo. Al desvincular esta medición de las acciones y condiciones locales, lo universalizó. El capitalismo exigía una sincronización

de alcance global, de manera que los distintos agentes de producción y distribución pudieran coordinarse en un cronograma común con independencia del lugar" (Cruces, 1997.50).

Esta universalización impuesta del tiempo ha contado con fuertes resistencias que, en la práctica, se han traducido en la generalización de usos locales concretos de ese tiempo abstracto. La creciente revitalización de las "tradiciones", con el consecuente establecimiento de hitos de referencias locales en el tiempo "universal", puede ser tomada como claro indicio de esta resistencia.

Con excesiva frecuencia, los análisis sobre "la" tradición han sido desarrollados a partir de la asunción de dos supuestos acríticamente aceptados: la homogeneidad social y su ineludible sujeción al pasado. La vinculación de "la" tradición a un modelo de sociedad concebida desde la perspectiva de una totalidad cerrada y homogénea ha generado habitualmente la exclusión de cualquier intraheterogeneidad posible a partir de la identificación de una sociedad con una tradición y de ésta con una pretendida cotidianeidad pasada. Sin embargo, la pluralidad resulta ser consustancial a los procesos sociales por lo que, en sentido estricto, y como bien sabemos desde los trabajos de Redfield en Chan Kom, parecería más correcto hablar de tradiciones que de tradición.

La constatación de la multiplicidad de tradiciones insertas simultáneamente en un mismo contexto obliga a adoptar una perspectiva diferente a la usual por cuanto su determinación no puede hacerse ya a partir de una única dimensión, como habitualmente ocurría en la mayor parte de los estudios clásicos que tanto historiadores como antropólogos han elaborado. Desde este nuevo punto de vista, las tradiciones han de ser contempladas como resultado de confrontaciones diversas entre grupos presentes en uno o varios lugares. Por tanto, la investigación sobre la tradición exige determinar no sólo quiénes son y han sido los actores básicos de la misma, sino, sobre todo, quiénes son sus impulsores. Esta distinción permite distinguir si lo que se conoce como "tradición" es sólo la expresión de valores e intereses del grupo socialmente dominante, que en disputa simbólica ha logrado que sus propósitos sean identificados con los de la totalidad de la sociedad⁷ o, si por el contrario, es fruto de la conjunción o disjunción de enconados intereses no siempre explícitos. Desde un punto de vista metodológico se torna, por tanto, imperiosa la necesidad de leer en los documentos históricos aquello que no está escrito para interpretar adecuadamente los silencios del papel.

La inserción de la heterogeneidad y el conflicto en mundos que han sido frecuentemente presentados como homogéneos y coherentes debe vincularse igualmente con el segundo de los supuestos mencionados: la restricción temporal de la tradición. Tal pareciera que ésta es presentada nostálgicamente como vestigio de "que cualquiera tiempo pasado fue mejor". Sin embargo, la observación de las tradiciones hace preciso tomar en consideración dos factores rele-

vantes: las tradiciones incluyen, en primer lugar, tanto elementos materiales como simbólicos elaborados en momentos determinados bajo el criterio de la persistencia; cualquier colectividad, en segunda instancia, puede incluir en su memoria social, que como tal ha sido socialmente construida, sucesos o acontecimientos que pueden no haber ocurrido o haberlo hecho de forma diferente a como se recuerda. Consecuentemente, si "lo tradicional" no es necesariamente lo de 'siempre', cualquier tradición debe ligarse a procesos cognitivos tendentes a prefigurar futuros. Por lo mismo, más que idílicos pasados, han de buscarse en los análisis de las tradiciones mundos futuros imaginados por grupos e individuos concretos que piensan en el porvenir desde intereses no siempre explícitos.

Todo lo anterior nos lleva a presentar "la tradición" como un conjunto heterogéneo de factores que incluye la multiplicidad de posiciones particulares no siempre convergentes en redes sociales que se expanden o comprimen en función de ciertas necesidades que pueden ser materiales o meramente sentidas. Por tanto, la investigación "histórica" sobre las bases de las tradiciones nos conduce inexorablemente a mostrar no tanto cómo han sido sociedades pasadas, sino cómo están operando en la sociedad actual procesos de prefiguración del futuro, terreno en el que la antropología se desenvuelve con relativa facilidad o, al menos, persistencia.

El fortalecimiento de tradiciones particulares como mecanismo de resistencia a una situación de desbordamiento de contextos temporales locales puede ser un buen ejemplo para comprender los procesos sociales a los que estamos aludiendo. La creciente necesidad social de fortalecer identidades colectivas de ámbito local, regional o nacional frente a una situación de globalidad permite augurar una creciente re-invenición de múltiples "tradiciones populares". Lo tradicional, lejos de desaparecer, como tanto tiempo llevan afirmando algunos nostálgicos del pasado, está ocupando un lugar de relevancia social inusitado e impensable hace algunos años. Ahora bien, la nueva tradición —y la expresión, aunque aparentemente paradójica, no incluye contradicción— pone de manifiesto que en cada fundante "aquí y ahora", aparecen múltiples "allí y después". Por lo mismo, la re-tradicionalización del tiempo actual muestra nítidamente que el dinamismo, fruto de la inarmónica heterogeneidad social, está presente de tal forma en las tradiciones que es posible afirmar que el cambio es consustancial a la tradición. Es justamente en ese ámbito del cambio social y cultural en el que antropología e historia pueden hallar nuevas vías de cooperación.

No obstante, ésta ha de salvar otro problema añadido que no se muestra como tal para el antropólogo y que ha sido denominado por García Canclini, en acertado término, heterosincronía. Como señala Enrique Luque "lo que yo considero presente puede incluir acontecimientos tales como el asesinato de

Kennedy, mayo del 68 y el final de la dictadura franquista. Esas marcas temporales, en cambio, vistas por mis alumnos de hoy, si es que significan algo para ellos, probablemente representen el mismo pasado que la segunda guerra mundial o acontecimientos más remotos" (Luque, 1997.11). La existencia de contemporáneos que conviven en un mismo espacio pero con vivencias diferentes del tiempo nos conduce nuevamente a la cuestión de los "usos" del tiempo. Ya no se trata sólo de que "los otros" puedan tener vivencias diferentes del tiempo, sino de que éstas pueden aparecer entre nos-otros y que, por tanto, podemos estar situados en territorios de temporalidades no homologables.

En tan incómoda república, historiadores y antropólogos han de converger en la institucionalización de discursos críticos sobre la formación de condicionamientos culturales en cambio continuo que permitan alertar acerca de los procesos socialmente homogeneizadores. Si la historia ha de proveer a la ciencia social de mecanismos que expliciten como surge una autoconciencia histórica complaciente con la disolución de parte de los sujetos que deben participar en la construcción social, la antropología ha de mostrar que la heterogeneidad es condición de necesidad en la misma construcción social y que, por tanto, observación sin participación es quimera vana al servicio de una aparente neutralidad que supone siempre una toma de partido. Más allá de quiméricas historias conjeturales en las que se bañara la incipiente antropología decimonónica, de facto no histórica, y de la fuerte reacción sincronicista en la que profundizó el funcionalismo de corte malinowskiano³, se hace preciso admitir que la colaboración entre los estudios antropológicos, que por muchos exotismos y temporalidades recorridas siempre han querido dar razón del *hic et nunc*, e históricos ha de asumir tal postulado. El estudio de caso que a continuación presentamos, pretende únicamente ahondar en dicha idea.

ESTUDIO DE UN CASO. DE LA EDAD MEDIA AL SIGLO XXI: DE LA NORMA A LO NORMAL

Si exceptuamos las cumbres del Cerro Gorría, la Sierra de Ávila, en el centro de la Península Ibérica, se nos presenta como una sucesión de suaves colinas que atraviesan la provincia del mismo nombre de este a oeste por su centro. Transición entre las cerealísticas llanuras morañegas y las inhóspitas cumbres gredenses, los collados, cerros y elevaciones fueron convertidos, merced a la tala y roza, en hábitat propicio para repobladores que hasta ellas llegaron entre los siglos XI y XIII así como para pastores seminómadas que tras sus ganados acudían puntualmente a la retirada de las nieves. El lento proceso de unificación de sedentarización y nomadismo fue posible merced a una apropiación del espacio que no sólo construyó un paisaje, sino también una determinada forma de vida.

Aún hoy, cuando desde la ciudad de Ávila uno se adentra en los olvidados parajes de esta serranía, encuentra que el resultado de dichos procesos históricos no ha concluido y, de alguna manera, las formas y relieves que antaño hombres y mujeres modelaron siguen teniendo vigencia. El escrutamiento de la exuberante naturaleza nos permite ver la mano del hombre: caminos, pozos, cercas, huertas, montes adhesionados, etc. Se siente la cercanía de los pueblos mucho antes de llegar a las primeras casas. Las cortinas, cerramientos de piedra que marcan los límites de las propiedades, se van haciendo más visibles hasta que, súbitamente, los espacios que circundan son tantos y tan pequeños, que la vista se encuentra con un dédalo barroqueño tras del cual se asientan las primeras viviendas.

No obstante, si se bordea el perímetro de cualquiera de estos pueblos, se puede observar que una de las salidas del mismo carece de cortinar. Nos encontramos ante la *era*. Se trata de un espacio fácilmente identificable por la disposición del terreno -suele ser la zona más llana de los alrededores- así como por su cercanía al mismo. Desde la era, no es infrecuente adentrarse al pueblo por una calle o plaza que ha adoptado el nombre que recuerda el uso que dicho espacio ha tenido hasta no ha mucho: "ejido". Este término procede del latino *exitus*, salida, y hace referencia a terrenos comunales de destino variado: espacio para reunir el ganado, lugar en que se deposita el grano en sus correspondientes parvas antes de ser trillado y aventado, suelo propicio para el baile el día de la fiesta o improvisado hipódromo donde antes "se corrían los gallos" y ahora "las cintas".⁹

La razón de que estos terrenos tan cercanos al pueblo no hayan sido roturados y hayan llegado, por tanto, hasta nuestros días tal y como los conocemos, hay que situarla en las rígidas ordenanzas que arrancando en la Edad Media se fueron manteniendo con el transcurso del tiempo. Así, la ley vigésima de las ordenanzas de 1487 hace referencia explícita a la prohibición, bajo pena de trescientos maravedís, de roturar ejidos:

Hordenamos e mandamos que nunguna nin algunas personas non sean oxados de ronper exidos de las aldeas de tierra de Avila nin de alguna dellas para los senbrar, quier sean vezinos o herederos en el tal lugar quyer de fuera de otros lugares de tierra de la dicha cibdad (OMAT [Ordenanzas Medievales de Ávila y su Tierra], 1487, ley 20).¹⁰

La prohibición, por tanto, no se dirigía a frenar una hipotética presión demográfica sobre la tierra que podría surgir como consecuencia de la llegada de forasteros que, al avecindarse en el lugar, roturaran estas tierras o las utilizaran para levantar viviendas nuevas pues el precepto afecta expresamente tanto a "extrangeros" como a vecinos. No obstante, el ejido podía ser utilizado

para otros menesteres como la alimentación del ganado. Sin embargo, la ordenanza de 1346 que otorga tal posibilidad la restringe exclusivamente a los vecinos de la propia aldea:

todo omne de una aldea que con ganado exido paçier de otra aldea, de noche o de día, peche seys maravedís (a) aquellos de aquella adea cuyo fuer el exido (OMAT, 1346).¹¹

Desde un punto de vista metodológico, la presente distinción nos indica claramente que la utilización comunal de las tierras está sujeta a la existencia de diversos órdenes de tal uso. O dicho de otra forma, la clásica distinción entre tierras privadas y comunales resulta inoperante para el objeto de la presente indagación por cuanto el análisis de la utilización de los espacios medievales nos permite descubrir, en primer lugar, que no todas las tierras comunes son iguales y, en segundo, que existen tierras privadas que están sujetas a dominio público durante gran parte del año y que son usufructuadas por otros particulares que, en ocasiones, ignoran incluso la titularidad de la tierra que disfrutan.

El observador atento del paisaje actual de las serranías abulenses puede descubrir cuáles eran las tierras estrictamente privadas y sobre las que no recaía ningún tipo de servidumbre, debido a la profusión de cercados que rodean a los pueblos. Y, sin embargo, todas las tapias son iguales: la misma altura, la misma disposición de los cantos que las forman, el mismo tipo de entrada, etc. A simple vista, resulta tarea imposible distinguir si las cercas son de distintos propietarios o de uno sólo. Una vez más, lo individualizador ha desaparecido ante el peso de una omnipresente normativa que aún late en forma de costumbre entre hombres y mujeres que nunca la conocieron vigente. Las Ordenanzas de la Tierra de Ávila reglamentaban al detalle los usos de estas tapias y especialmente la tipología y tamaño de los vallados:

estando dentro desta ç dozientas varas, sea obligado el señor de la tal viña o huerta o huerto o prado o linar o açafranal de lo tener cercado, de forma o tapia o valladar, de una tapia en alto en que aya cinco palmos buenos tirados. (...) E que las fronteras de los panes que estovieren çercanas a las casas, dentro del dicho sitio e varas, que les fagan valladares delante, que ayan de alto çinco palmos (OMAT, 1487, ley 8).¹²

La citada ordenanza traslada, al menos, tres informaciones solapadas parcialmente. Conocemos por ella, en primer lugar, el uso de los terrenos cercados - fundamentalmente huertas o herrenales-. Sabemos también, en segunda instancia, que la existencia de la propiedad privada de la tierra ha adoptado carta plena de naturaleza como puede deducirse de la existencia de penas para los propietarios del ganado que traspasare los cercados aludidos. Por último, pero

no menos relevante, es posible inferir por qué la zona de cercados que rodea a los pueblos de la Sierra de Ávila no se extiende por todo el término municipal, sino únicamente por los alrededores de las viviendas: a partir de las doscientas varas de distancia desde la última casa, podía operar nuevamente el uso comunal de la tierra y, por tanto, entrar en conflicto la propiedad privada de la misma con otros modelos de propiedad del suelo.

En este sentido, el paisaje serrano aparece claramente delimitado. A medida que uno se aleja de los pueblos, las cercas se van difuminando hasta casi desaparecer. Se entra en otro tipo de espacio en el que, en nuestros días, la omnipresente maleza difícilmente permite rastrear restos de una antigua labor. Ya sólo el silbido de los pastores que acompañan al ganado lo cruza en la mañana y la atardecida, pero hasta hace una treintena de años era el espacio de mayor importancia económica, la tierra laborable de la que brotaba el fruto que mantenía al pueblo. En todo caso, lo habitual era que sólo una parte del terreno estuviera cultivado debido a la utilización de un sistema rotacional de hojas que obligaba a descansar a la tierra en ciclos bianuales o trienales, como ha mostrado el historiador José María Monsalvo en su análisis de la documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila en la que, además, aparecen suficientes evidencias que permiten inferir que estas exiguas tierras, cultivadas por pequeños propietarios o renteros que las dedicaban al policultivo, estaban caracterizadas por su excesiva fragmentación (Monsalvo, 1992.30).

La imposibilidad de alterar un sistema rotacional de cultivo en hojas, de tan positivo efecto desde el punto de vista ecológico como pernicioso desde el social, debe ser relacionada con la existencia de una estructura comunitaria de la propiedad y del uso de la tierra. Es decir, las reglamentaciones aludidas tenían su fundamento en una concepción comunitaria del espacio que suponía, entre otros factores, que “los aprovechamientos del término no se concebían ni eran estrictamente una yuxtaposición de explotaciones individuales sino un entramado unitario disciplinado por la comunidad.” (Monsalvo, 1992.35). Este es el motivo por el que las ordenanzas de 1487 presentan la posibilidad de introducir ganado en las tierras que no estuvieran sembradas por estar obligatoriamente de descanso, como un derecho que asiste a sus propietarios. Por lo mismo, si algún agricultor sembraba sus tierras en momentos en que no debía, no podría posteriormente efectuar queja alguna contra propietarios de ganado, por más que los animales pacieran en medio de sus sembrados, tal y como indicaba la “lei quinze”:

Hordenamos e mandamos que porque algunos, maliçiosamente, en los lugares donde labran a hoja por pan, después de aquélla dexada para folgar, sienbran en ello una o dos tierras o más, a fin de hazer prendas a los ganados de los

vezinos e comarcanos, que tenían facultad de paçer aquéllo con sus ganados, por ende mandamoss que cualquier que sembrare pan fuera de foja, en los logares donde labraren a foja, que los vezinos del logar e los otross que tenían derecho de pacer allí lo puedan pacer e pazcan syn pena alguna, aunque esté sembrado. E quienquier que prendare por ello que tome la prenda con el doblo (OMAT, 1487, ley 15).

La posibilidad de que los ganados coman el rastrojo sobrante de la siega – práctica conocida como “derrota de mies” – no sólo confirma la importancia de la rotación de hojas, sino que se convierte, de facto, en el fundamento de una economía agropecuaria: la costumbre, jurídicamente legitimada, permitía que el ganado tuviese alimento preciso para sobrevivir hasta que las primeras lluvias otoñales hicieran crecer los pastos agostados durante el seco verano. Por idéntica razón, el cultivo rotacional en hojas permitía que los propietarios de ganado dispusieran siempre de tierra donde llevarlo a pastar, aunque no fueran propietarios de terreno alguno. Por otra parte, la existencia de herrenales cercados en las proximidades del pueblo, junto a terrenos de uso común, aunque de propiedad privada en el espacio inmediato a los prados cercados, permiten una simbiosis entre derechos colectivos e individuales que opera fundamentalmente como “mecanismo de reequilibrio socioeconómico intercomunitario, de carácter redistributivo” (Monsalvo, 1992.39) al poner a disposición de cualquier vecino, con independencia de cual fuera su patrimonio, un conjunto de tierras que se convertían automáticamente en pastizales para su ganado.

A pesar de la afirmación precedente, hay que reconocer que el mantenimiento de este derecho durante varios cientos de años será posible gracias a la existencia de una oligarquía no terrateniente que basará su poder más que en la propiedad de la tierra en la del ganado: el beneficio de la derrota de mies es proporcional al tamaño del rebaño¹³. Los intereses de la misma son fácilmente reconocibles en las ordenanzas a las que nos estamos refiriendo. Así, la citada “lei quinze” refiere explícitamente que el derecho a introducir el ganado en hojas no cultas es ejecutable tanto por los “vezinos” como por los “comarcanos”. Nos encontramos, por tanto, ante un uso comunal de la tierra diferente al que afectaba a los ejidos: si éste era de utilización restringida para los vecinos de la aldea, la derrota de mies podía ser utilizada por cualquier habitante de la Tierra de Ávila. Con ello, las ordenanzas ponen a disposición de los grandes oligarcas ciudadanos, poseedores de la mayor parte del ganado, terreno abundante para la barata manutención del mismo. Esto significa que, contrariamente a la imagen tópica del neorruralismo *urbanita* que pretende identificar el comunitarismo campesino con una suerte de comunismo primitivo, aquél fue el principal instrumento de consolidación de una estratificación imperante en las postrimerías de la Edad Media que bajo otras caras fue capaz de perpetuarse por centurias.

Lejos de servir para el establecimiento de una hipotética igualdad entre los vecinos, el comunitarismo extra-aldeano impuesto en la Tierra de Ávila por el concejo dominante, el de la ciudad, fue medio propiciatorio para el incremento de la riqueza de la oligarquía ciudadana y de la subordinación de las aldeas a la ciudad.

En todo caso, desde un punto de vista metodológico, la existencia de la derrota de mies, vuelve a centrar la cuestión de la tierra tanto en el uso como en la propiedad. Si algo pone de manifiesto la misma, es que la propiedad privada de la tierra era un derecho relativo. O dicho de otro modo, la derrota de mies, aún sin hacer perder formalmente la propiedad de la tierra a los particulares, suponía que cualquier decisión que sobre su uso fuera tomada entre la siega y la sementera era adoptada en el nivel comunitario. En ese sentido, se podría decir que la concepción comunitaria del espacio que construían las ordenanzas medievales, hacía subordinar el paisaje agrario a una economía pecuaria que aún hoy sigue siendo predominante en la comarca debido, precisamente, a la existencia de estas normas pretéritas.¹⁴

Por otra parte, cabe señalar que el terreno de labor no agota el término municipal de pueblo alguno de la Sierra de Ávila. Si ascendemos a cualquier promontorio, no es extraño ver cómo existen ciertas tierras en las que no es posible detectar signo alguno de haber sido labrantío. Se trata de los montes y baldíos, terrenos que, junto con las dehesas del concejo, también son secularmente de aprovechamiento comunal.¹⁵

Una característica esencial diferencia los terrenos comunales de propiedad concejil de las tierras privadas susceptibles de ser usufructuadas por el resto de la vecindad: bajo ningún concepto y en tiempo alguno, pueden ser cultivados. Tan tajante prohibición produce de forma inmediata dos efectos directos sobre la economía y la ecología comarcana. De una parte, al no roturarse, montes y baldíos se pueblan de matorral convirtiéndose en idóneo espacio para el mantenimiento de la cabaña ovina o caprina. De otra, se permite un aprovechamiento leñero, imprescindible para soportar los fríos invernales, que no precisa de tala de árboles.¹⁶ Al respecto, hay que señalar que la "lei quarenta y una" de las ordenanzas de 1487 prohíben terminantemente "deçepar montes" y que doce años después, en 1498, se lleva a cabo una ampliación de penas "a las personas que cortan e cortaren los pinos en los términos baldíos e montes." (OMAT, 1498).

La consolidación de este sistema comunitario, favorecedor de los intereses de los grandes propietarios¹⁷ que, en numerosas ocasiones, terminaron usurpando las tierras comunales de las aldeas, permitió junto a otros factores, que el paisaje de la Sierra de Ávila apenas sufriera transformaciones durante varios siglos. Casi doscientos cincuenta años después de la aprobación de las citadas ordenanzas, la situación social, y por ende paisajística, seguía siendo la misma

como lo muestra la ejecución en 1716 de una "concordia o transacción entre la ciudad de Ávila, representada por el Procurador General de su Común, y los Procuradores Generales de la Universidad de la Tierra con la que se pretendía poner fin de forma definitiva a los pleitos, a los litigios y a las reclamaciones" (Martín, 1990.21). Dicha concordia, que sería aprobada tres años más tarde por el Consejo de Castilla, intentaba configurar un sistema de reparto de las cargas y la producción proporcional al disfrute de los pastos de los baldíos. Sin embargo, al limitarse el acuerdo a cuestiones administrativas y no entrar en los problemas de fondo acerca del aprovechamiento de la riqueza común, de hecho, lo que ocurrió durante el siglo XVIII fue que

unos cuantos ganaderos poderosos, dueños de crecidas cabañas, desfloraban los pastos con sus rebaños y se posesionaban de las mejores praderas, disfrutándolas año tras año como si fueran de su propiedad, mientras que los vecinos pobres, por no tener ganado o por tenerlo en cantidades reducidas, no podían hacer lo mismo y se veían excluidos a la hora de la verdad del aprovechamiento real de los pastizales (Martín, 1990.22).

Si bien es cierto que los procesos de jerarquización y estratificación social se consolidaron en el tránsito a la Edad Moderna, no lo es menos que se fueron generando unas pautas culturales que convirtieron los efectos de las normas en beneficio directo para el mantenimiento de las condiciones ecosistémicas y, por ende, de las económicas y sociales. Aunque las normas jurídicas dejaron de tener vigencia en las tierras castellanas en las que se aplicaban hace varios siglos, la población siguió concediéndoles validez, otorgándoles así el valor de instrumento imprescindible para el mantenimiento del equilibrio ecológico. Pronto la norma dejó de ser tal para convertirse, tanto en Ávila como en lugares tan alejados de ella como los Altos de Jalisco (Tomé y Fábregas, 1999), donde nunca tuvo aplicación directa con tal categoría, sencillamente en lo normal. Fue así como descubrimos que determinadas decisiones adoptadas varios siglos atrás por los oligarcas castellanos para la mejora de sus intereses han seguido influyendo, tanto en la Sierra de Ávila como en Los Altos de Jalisco, hasta hace pocas décadas y, como consecuencia de la generación de tales pautas culturales, el paisaje profundamente humanizado que actualmente puede observarse tanto en la Sierra de Ávila como en Los Altos de Jalisco, resulta ser similar al que presentaban hace varios siglos.

En el caso de las serranías abulenses, la norma devino normalidad merced especialmente a la aparición de un complejo sistema de series cooperativas aplicadas al ámbito productivo desde hace varios siglos hasta hace muy pocos años. Las mismas incluyen desde el reparto de las aguas, siguiendo disposiciones medievales, hasta el cuidado del ganado mediante rondas, pasando por la realización colectiva de las obras públicas.

Hay que matizar, no obstante, que aunque estas series suponen una generalización de la distribución del trabajo con arreglo a criterios vecinales, no todas poseen las mismas características. Existen, en primer lugar, acciones cooperativas de carácter recíproco que, más allá de la parentela, pueden presidir las relaciones entre particulares y no afectar necesariamente a la comunidad en cuanto tal, con independencia de que en las mismas participe casi todo el pueblo. Este sería el caso, por ejemplo, del escobado de la techumbre de tinadas (corrales) alejados del pueblo en los que se mantenía el ganado yuntero.

La colocación de la techumbre de piorno (*Cytisus oromediterraneus*) de estos chozos serranos exige la presencia activa de un indeterminado número de personas.¹⁸ Por una parte, la arrancada de estos arbustos y su transporte desde los cerros más elevados hasta el lugar donde se va a construir el corral, implica un gran esfuerzo físico debido tanto a la raigambre de la planta como a las cantidades precisadas. Por otra parte, la colocación de una fuerte estructura de madera que pueda aguantar el peso de la nieve y, por encima de ella, el matorral sólo puede hacerse con grupos coordinados de personas que trabajan al unísono en las dos vertientes del tejado. La única obligación formal que el propietario debía cumplir en tal ocasión era la de dar de comer a cuantos estuvieran presentes durante la faena y no se planteaba la posibilidad de que alguien pudiera recibir compensación alguna por el desempeño de su trabajo. La devolución del "favor" no tenía ni cuantía ni fecha determinada y únicamente la construcción de otra tinada implicaba que aquél que había recibido el trabajo pudiera devolverlo. En todo caso, ni tan siquiera esta devolución tenía el carácter de obligación formal. Ante el aviso de que alguien iba a construir un nuevo corral, todos aquellos que se encontrasen en disposición, se ofrecían para "echar una mano". Con todo, el cálculo de personas que se precisan para la construcción de la tinada es lo suficientemente impreciso como para que, aunque haya muchos vecinos dispuestos, siempre pueda participar uno más.

Sea como fuere, esta reciprocidad, al caracterizarse por la ausencia de un cálculo efectivo y real de lo otorgado y lo recibido, no precisa que lo entregado y lo recibido tenga un mismo "valor objetivo". Aún así, la mayor parte de los grupos humanos parten de la premisa de que "allí donde unos derechos y obligaciones de generosidad recíproca difícilmente exigibles mantienen unido todo el tejido social, un hombre mísero supone una amenaza para el mundo" (Barley, 1995.176), razón por la que se establecen sanciones explícitas o sutiles para aquellos que pretenden aprovecharse de la comunidad.

De diferente tenor son los trabajos cooperativos que comprenden a toda la comunidad. Tal es caso, por ejemplo, de la distribución de riegos, de eras o del cuidado del ganado. En este caso ya no nos encontramos con sistemas de reciprocidad, sino más bien de redistribución. El modo de garantizar la participación equitativa de todos los vecinos puede, a su vez, adoptar formas variadas que van desde el turno rígido al azar puro.

Claro ejemplo de turnos inflexibles pueden hallarse aún en la distribución de las aguas para el riego de huertas o prados. Las regaderas (acequias) que llegan hasta las proximidades de los pueblos se inician en baldíos o dehesas comunales para impedir que cualquier particular pueda represar aguas que nacieran en sus tierras. Por tal motivo, estas *regaeras*, así como cualquier obra pública de "bien común", se han construido hasta bien entrada la década de 1960 de acuerdo con el sistema de *hacendera*. El toque de hacendera en la campana del concejo era seguido por la indefectible aportación de un miembro de cada familia para la realización del trabajo exigido sin excusa posible.¹⁹ En lo que al control de las aguas se refiere, es posible constatar como normas que aún imponen las llamadas "juntas locales de regantes" siguen basándose en medievales ordenanzas.²⁰

La inflexibilidad de este turno de aguas de claros efectos positivos en el largo plazo provoca, a veces, situaciones y acciones que rozan el absurdo. De entrada, cada vecino solamente puede regar cuando le toca. Si no lo hace, pierde su turno y ya no puede recuperarlo en otra ocasión o alegar que se le "debe". Por esta razón, aunque esté cayendo el diluvio universal, al agricultor que le toca regar, riega. Es más, el agua del turno perdido no puede ser aprovechado por otro vecino ya que es "su" agua. En el hipotético caso de que otro la utilizara, el poseedor del turno no ejecutado podrá reclamar al que lo ha usado la devolución del mismo en otro momento.²¹

Igualmente es posible hallar turnos inflexibles en el cuidado comunitario del ganado como mostró nítidamente Kavanagh en su estudio sobre las "cabradas" de Nava del Barco (Kavanagh, 1988;1995). La disposición lineal de este pueblo en el que la mayor parte de las viviendas se distribuyen en torno a una larga calle mayor, permite establecer un turno en el que todos los vecinos cuidan por orden fijo durante un determinado número de días las cabras de todos sus paisanos. En este caso, la orden de las viviendas en la calle mayor se hace coincidir con el turno (o turno en la denominación local, que enfatiza la circularidad del orden) de la cabrada (Kavanagh, 1988.130).

Frente a este sistema fijo, la aleatoriedad que en San Bartolomé de Corneja fija el establecimiento de "vaqueros de ronda" que han de cuidar en los correspondientes días todos los vacunos del pueblo se asemeja a la lotería. En los días previos a la apertura de la dehesa boyal —los mismos que se establecían en la normativa medieval— cada uno de los vecinos de este pueblo introduce en una bolsa tantas papeletas como cabezas de vacuno posee. Cuando la bolsa incluye a todos los vecinos, se celebra un sorteo en el ayuntamiento por el procedimiento de una "mano inocente" que va sacando las papeletas. El orden de salida fija el orden de los días en que cada vecino ha de cuidar el ganado de todo el pueblo.²²

Con independencia de cual sea el objeto último de la serie cooperativa establecida—cuidado de ganado, riego, uso de la era tras la siega del cereal,²³ etcétera.— y del mecanismo por el que se desarrolla la misma, turno rígido o azaroso, el criterio de proporcionalidad está siempre presente en todas las series. Solamente un trabajo colectivo parece escapar de tal criterio: el trabajo de hacenderas en las que el número de participantes era el mismo para cualquier unidad familiar con independencia del número de personas que la formaran o de la riqueza de que dispusieran.

La razón última de esta proporcionalidad y del trabajo comunitario en general, para el caso de las sierras de Ávila, estriba en el carácter redistributivo que del mismo se sigue y en la necesidad de no superar una hipotética cota de rendimientos decrecientes del ecosistema serrano. A cambio, el precio pagado ha sido el control demográfico y económico de las poblaciones pues un exceso de crecimiento hubiera obligado a roturar baldíos, con el consecuente desequilibrio ecológico y con el peligro de ruptura del control político.

Si bien la redistribución del trabajo impedía la acumulación del capital, no es posible hablar de un comunismo pastoril igualitario pues la cooperación es “un hecho de naturaleza técnica, sin realización social independiente en el nivel del control económico. No compromete en absoluto la autonomía de la unidad doméstica o su objetivo económico, la organización doméstica de la capacidad laboral o el predominio de los objetivos domésticos a través de las actividades sociales del trabajo” (Sahlins, 1983.94). Con tales condiciones, el serrano aprendió que la riqueza no era sinónimo de tener mucho, sino de desear poco y que no hay mejor inversión que el ahorro. Pero ello no fue debido a que se autoconceptuara como inserto en un sistema cerrado y finito de bienes en el que el enriquecimiento de una persona se logra ineludiblemente a costa del empobrecimiento de otra, (Fosters, 1965), sino a la imposición de unos condicionamientos de orden político que encontraron en la producción cooperativa el instrumento de dominio adecuado a sus intereses. Esto es, los valores sociales y morales que caracterizan al serrano, y entre los cuales está el mantenimiento de un cierto equilibrio ecológico, no son el fundamento de un determinado sistema productivo, sino el resultado del mismo. Por lo mismo, debiéramos considerar que el actual paisaje serrano es fruto y efecto de las mismas causas.

FUENTES HISTÓRICAS

Los 50 volúmenes de transcripciones de documentación medieval abulense que hasta la fecha (diciembre de 2000) han editado en Ávila la Institución Gran Duque de Alba y la Caja de Ahorros de Ávila han sido las fuentes primordiales de este escrito. En el texto aparecen referencias explícitas a los siguientes:

-*Fuentes históricas abulenses. Volumen 5: Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra.* Edición, introducción y transcripción de J.M. Monsalvo. Ávila. Institución Gran Duque de Alba - Caja

de Ahorros de Ávila. 1990. [Aparecen citadas en el texto como OMAT, Ordenanzas Medievales de Ávila y su Tierra]

-*Fuentes históricas abulenses. Volumen 6: Catálogo del Archivo Municipal de Piedrahita (1372-1500).* Edición, introducción y transcripción de C. Luis. Ávila. Institución Gran Duque de Alba- Caja de Ahorros de Ávila. 1989.

-*Fuentes históricas abulenses. Volúmenes 9 y 10: Documentación Medieval del Asocio de la Extintaguida Universidad y Tierra de Ávila,* Edición, introducción y transcripción de C. Luis y G. del Ser. Ávila. Institución Gran Duque de Alba- Caja de Ahorros de Ávila. 1990.

-*Fuentes históricas abulenses. Volumen 24: Catálogo del Archivo Municipal de Piedrahita del siglo XVI. Tomo I (1501-1530).* Edición, introducción y transcripción de C. Luis. Ávila. Institución Gran Duque de Alba- Caja de Ahorros de Ávila. 1995.

-*Fuentes históricas abulenses. Volumen 25: Documentación medieval en archivos municipales abulenses.* Edición, introducción y transcripción de G. del Ser, ed. Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila, Ávila. 1998.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barley, N. (1995): *Una plaga de orugas.* Barcelona. Anagrama. Barcelona.
- Bloch, M. (1989)[orig. 1977]: “The past and the present in the present”, en *Ritual, History and Power.* Londres y Atlantic Highlands, N.J. The Athlone Press:1-18.
- Bourdieu, P. (1982): *Ce que parler veut dire.* Paris. Fayard.
- Barrios, A.(1983-1984): *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320).* Salamanca. Universidad de Salamanca e Institución. Gran Duque de Alba.
- Cruces, F. (1997): “Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna”, en *Política y Sociedad*, 25 (1997), (Madrid): 45-58.
- Diago, M. (1993): “Conflictos políticos en Ávila en las décadas precomuneras”, en *Cuadernos Abulenses*, 19 (Enero-Junio de 1993): 69-102.
- Foster, G.M.(1965): “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en *American Anthropologist* 67: 293-315.
- Geertz, C. (1997)[orig. 1973]: *La interpretación de las culturas.* Barcelona. Gedisa. 8ª Reimp.
- Ingold, T. (1991): *Evolución y vida social.* México. Conaculta-Grijablo
- Kaplan, D. y R.A. Manners(1979): *Introducción crítica a la teoría antropológica.* México. Nueva Imagen.
- Leach, E. (1954): *Political Systems of Highland Burma.* Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Luque, E. (1997): “Retóricas del tiempo”, en *Política y Sociedad*, 25 (1997), (Madrid): 9-19.
- Martín, G.(1990): “Reformismo en Ávila en el siglo XVIII: el arbitrio sobre los pastos de los baldíos”, en *Cuadernos Abulenses*, 13 (Enero-Junio de 1990):13-42.
- Monsalvo, J.M.(1992): “Paisaje agrario, régimen de aprovechamiento y cambio de propiedad en una aldea de la Tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de la Serrezuela”, en *Cuadernos Abulenses* 17 (Enero-Junio, 1992): 11.110.
- Kavanagh, W. (1988): “Por turno: sistemas rotativos de participación por orden fijo de familias en formas institucionalizadas de cooperación”, en Díaz, L.(Coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona. Anthropos.
- Sahlins, M.D.(1983) *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid. Akal
- Thompson, E.P.(1985): *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona. Crítica.
- Tomás de Aquino (1988) [orig. 1266]: *Suma de Teología I Parte I.* Madrid. B.A.C
- Tomé, P. y A. Fábregas, (1999): *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España.* Zapopan, Jal.- Ávila. El Colegio de Jalisco- Institución Gran Duque de Alba. (Existe 2ª ed. 2000 en coedición de los anteriores con el Campus Norte de la Universidad de Guadalajara).
- Tomé, P. (1999): “Teoría y metateoría a propósito del método antropológico: ¿es el materialismo

cultural una estrategia de investigación?", en *Anuario 1998 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas): 128-163.

NOTAS

- 1 De hecho, la *quaestio* 25 de la primera parte de la *Summa* en la que el dominico objeta contra Jerónimo lleva un revelador título: "¿Puede o no puede Dios hacer que lo pasado no fuera?" Seguimos la traducción de José Martorell Capó en Tomás de Aquino (1988).
- 2 En la Grecia clásica el término "historia" (istoria), como claramente pone de manifiesto Aristóteles, era equivalente a "investigación acerca de hechos" o "resultado de investigación sobre hechos".
- 3 Para el ámbito de la antropología, el concepto de "orientación teórica" propuesto por Kaplan y Manners (1979) nos parece un contexto metateórico más fértil que otros más populares como "tradición de investigación" (Barnes o Laudan), "paradigma" (Kuhn), "programa de investigación" (Lakatos), "red teórica" (Stegmüller) o "estrategia de investigación" (Harris). En otro lugar, Tomé (1999), ya he expresado las razones de tal preferencia que aquí no repito.
- 4 M. Bloch establecía un fuerte hiato entre dos "usos" del tiempo: el primero de ellos usado en "el sistema normal de comunicación basado en las nociones universales de tiempo y cognición" se utilizaría para "la organización de las actividades prácticas, especialmente las actividades productivas"; el segundo, sería utilizado en "otro sistema de cognición característico de la comunicación ritual" y no ligado directamente a "experiencias empíricas" (Bloch, 1989: 14). Desde nuestro punto de vista, los procesos cognitivos vinculados a lo social son posibles merced a la continua alteración de ambos modelos de temporalidad, de forma tal que es imposible aseverar con rotundidad que el "tiempo mítico" no opera en contextos y actividades cotidianas o que el tiempo "natural" está ausente en el desarrollo del ritual. Por otra parte, resulta problemático aseverar que existe, como indicara Gaos, una noción "universal" de tiempo que no esté vinculada a un determinado e imperante sistema metafísico.
- 5 Los problemas de adecuación de calendarios fueron analizados por C. Geertz en su conocido estudio sobre los balineses. Geertz afirmaba que las medidas de tiempo utilizadas en Bali se caracterizaban por una superposición de diversos ciclos y superciclos de duración variable que "son interminables, no están anclados en nada, son incontables y, como su orden interno no tiene ninguna significación, carecen de clímax. No acumulan, no construyen ni son consumidos. No nos dicen qué hora es, sino nos dicen qué clase de momento es." (Geertz, 1997:325). Obviamente, esta visión de las ruedas calendáricas balinesas están apoyadas en una determinada "concepción destemporalizante (siempre desde nuestro punto de vista) del tiempo." (Geertz, 1997:323). No obstante, hay que señalar que Tim Ingold, siguiendo el análisis de Bloch (1989) ha puesto de manifiesto que "si ésta es la forma en que piensan los balineses, guarda una misteriosa semejanza con el pensamiento de Durkheim o Radcliffe-Brown." (Ingold, 1991:197.).
- 6 En sentido estricto los ciclos no son incompatibles con la linealidad. Ésta sería solamente imposible en un tiempo circular en el que el pasado pudiera ser simultáneamente futuro y viceversa.
- 7 P. Bourdieu (1982) ha puesto nitidamente de manifiesto cómo el "capital simbólico" puede ser convertido en capital económico y, por ende, la dominación simbólica en dominación social a partir de la desigualdad económica generada.
- 8 Aunque algunos funcionalistas descubrieran teleológicas prospectivas en cualquier análisis histórico, lo cierto es que no se puede decir que esta "corriente" pretendiese dejar totalmente fuera de sus investigaciones los análisis históricos. En palabras de Leach, "nosotros, los antropólogos funcionalistas, no somos realmente 'antihistóricos' por principio, lo que ocurre es que no sabemos cómo introducir los materiales históricos en el entramado de nuestros conceptos" (Leach, 1954:282). Por otra parte, a pesar de las apasionadas críticas contra la historia conjetural, la mayor parte de los funcionalistas beben del difusionismo y el particularismo histórico concibiendo, a veces sólo de forma implícita, el equilibrio social como fruto de la historia de cada pueblo. Al respecto, es preciso evitar la extendida confusión consistente en identificar sincrónico y ahistórico y recordar como numerosos autores, J.H. Steward, por ejemplo, han producido

- monografías en las que se combina lo sincrónico con lo diacrónico.
- 9 Estos usos han sido descritos profusamente en Tomé y Fábregas (1999).
 - 10 Cuando en 1487 el concejo de Ávila recopila en un documento único las variadas y dispersas ordenanzas vigentes hasta ese momento en Ávila y su Tierra, institucionaliza un *corpus* consistente en ciento diecisiete leyes vigentes, con ligeras modificaciones, durante varios siglos. Las ordenanzas medievales abulenses proclamadas entre 1346 y 1499, incluyendo las anteriormente mencionadas, han sido recopiladas y transcritas por José María Monsalvo Antón en el volumen cinco (1990) de la serie de Fuentes Históricas Abulenses que editan en Ávila (España) la Institución Gran Duque de Alba de la Diputación Provincial de Ávila y la Caja de Ahorros de Ávila. En adelante, las leyes y ordenanzas que se citen estarán tomadas de dicha obra. Se indica OMAT (Ordenanzas Medievales de Ávila y su Tierra), el año de entrada en vigor de la misma y si la ordenanza incluyera diversas leyes, su número.
 - 11 Posteriormente esta norma será recogida casi en su literalidad en las ordenanzas de 1487 que indican en su ley décima lo siguiente: "*Hordenamos en mandamos que cualquier que con ganado alguno de aldea paciere exido, de noche e de día, peche veynte maravedis al concejo o al señor cuyo fuere el tal lugar*" (OMAT, 1487, ley 10).
 - 12 La ordenanza no sólo afectaba a las aldeas, ya que también se aplicaba en la ciudad. Así, la "ley veynte y doss" dice: "*Hordenamos e mandamos que todas e cualesquier huertas e tierras e alcaçerías e panes que estovieren en derredor de la çibdad de Avila e sus arravales, (e) non estovieren apartados de las casas postrimeras de los arravales de la dicha çibdat dozientas varas de medir, de la vara derecha, que estén cercadas, de tapia o de forma de piedra, cinco palmos en alto por todas parte*" (OMAT, 1487, ley 22).
 - 13 Las serranías abulenses fueron durante varios siglos la frontera de la extremadura castellana. Pues bien, tras la consolidación de dicha frontera, parte de los señores-guerreros pertenecientes a las oligarquías militares de la ciudad de Ávila lograron convertirse en propietarios de ganado, haciendo uso de su antiguo oficio. Los numerosos y sorpresivos ataques contra los enclaves musulmanes no tuvieron en este caso una justificación en la extensión de la fe católica o la defensa de los intereses de los reyes castellanos, sino en la sustracción de bienes "muebles". Es decir, un minoritario grupo guerrero logró amasar una ingente riqueza pecuaria (Barrios, 1983:196) que, a su vuelta, podía pastar con total tranquilidad en los pastos de las sierras abulenses que estaban bajo el control absoluto de concejos que, de alguna forma, dependían directamente de ellos.
 - 14 Podría aludirse, en el mismo sentido, a una ordenanza emitida en 1512 por el obispo de Plasencia, quien fungía como gobernador de los señoríos del Duque de Alba, y que obligaba a los concejos de la Tierra de Piedrahíta, extendida por gran parte de la Sierra y linderada con la de Ávila. Con dicha ordenanza se permitía que los terrenos cercados desde hacía más de cuarenta años siguieran como tal, a condición de que "se aportillaran después de sacado el heno, para que fuera pasto común, hasta el mes de febrero, y que en Lo Llano pudieran tenerlos cerrados desde febrero hasta octubre." Catálogo del Archivo Municipal de Piedrahita del siglo XVI. Tomo I (1501-1530), Doc.278, p. 145.
 - 15 El principal problema que estas tierras han suscitado es el de su delimitación. Los archivos municipales están llenos de documentos que revelan como durante siglos ha habido litigios y enfrentamientos entre diversas aldeas por la delimitación de los términos municipales coincidentes con las tierras comunales. El impreciso contorno de los baldíos hacía que en ocasiones los vecinos de un pueblo se apoderaran del de otro procediendo a roturarlo. Claro ejemplo de ello sería el litigio que se inicia el 5 de junio de 1423 entre los vecinos de Bonilla de la Sierra, Malpartida de Corneja y Santa María de Mesegar, localidades situadas en el valle del Corneja (Documentación medieval en archivos municipales abulenses, Archivo Municipal de Bonilla de la Sierra, Docs. 11, pp.72-82 y 16, pp. 93-95). En este litigio se pone de manifiesto, tras interrogar a numerosos testigos, que vecinos de los dos últimos lugares se habían apropiado del valle del arroyo de Las Becedillas, siendo éste "término concejil de uso comunal". No se trata

