

**Del estudio de la oralidad al patrimonio inmaterial
como horizonte: entrevista a Luis Díaz Viana sobre su trayectoria
y la Antropología en Castilla y León**

**From the study of orality to the intangible heritage as a horizon:
interview to Luis Díaz Viana about his career
and about Anthropology in Castilla y León**

Miguel Ángel CARVAJAL CONTRERAS
(Universidad de Granada)
macarvajalcont@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2908-2404

ABSTRACT: Interview by Miguel Ángel Carvajal Contreras to Luis Díaz Viana, pioneer of Social and Cultural Anthropology in Castilla y León, about his important research on orality and cultural heritage.

RESUMEN: Entrevista a Luis Díaz Viana, pionero de la Antropología Social y Cultural en Castilla y León, acerca de sus investigaciones sobre oralidad y patrimonio cultural.

KEYWORDS: Anthropology, orality, intangible heritage, Castilla y León

PALABRAS-CLAVE: antropología, oralidad, patrimonio inmaterial, Castilla y León

M. A. Le quería preguntar lo primero cómo se gesta su tesis doctoral sobre el romancero aquí en la Universidad de Valladolid y cómo se empieza a interesar por la Antropología.
L. D. Yo creo que por la Antropología ya me había interesado antes y que a Frazer —por ejemplo— lo leí antes de que me interesara por otros estudios como los del romancero, porque me atraía desde muy joven la mitología. Luego hice la carrera de Filología (aunque la asignatura de Geografía Humana en los cursos comunes me había interesado mucho) y empecé a investigar lo que se llamaba «literatura popular», si bien lo que en realidad me atraía era estudiar la literatura en su sentido más amplio, pues llevaba tiempo escribiendo poesía y otros géneros. Creo que el interés por los mitos siempre ha estado en mí. Acabo Filología y, después de tener unos excelentes profesores, es haciendo esos cursos y cuando comienzo mi tesis que me doy cuenta de que eso de investigar sí podía ser lo mío, puesto que me apasionaba como aventura intelectual. Es entonces cuando se establece por mi parte una colaboración con quienes en Valladolid recogían canciones o grababan para la radio testimonios de las gentes del medio rural. El resultado de aquellas pesquisas será la publicación colectiva con José Delfín Val y Joaquín Díaz del *Catálogo Folklórico de la Provincia de Valladolid*¹, en cinco volúmenes de los cuales los dos primeros corresponden parcialmente a mi tesis doctoral. A la lectura de la misma, que va a dirigir un profesor de Lingüística de la Universidad de Valladolid, que es César Hernández, vendrá como

¹ Cf. Díaz Viana, Díaz y Delfín Val (1978-1982).

presidente del tribunal Diego Catalán, y con él la juzgarán algunos de los profesores que había tenido en los cursos de doctorado como el también lingüista Francisco Marcos Marín. Después seguiré por un tiempo trabajando en una línea filológica de estudios de folklore, y voy haciéndome preguntas. Así, cuando me marché como catedrático de instituto a Soria, ya había estado trabajando con algunos alumnos en la recopilación de romances en su zona, durante mi estancia en el primer destino que tuve al sacar la cátedra de enseñanzas medias, que fue el de Carrión de los Condes. De ahí vienen algunas publicaciones sobre el romancero de Palencia y, posteriormente, ya en Soria, los dos volúmenes del *Romancero tradicional soriano*². Empiezo por entonces a trabajar temas de rituales como textos; voy a documentar las Múndidas y el paso del fuego en San Pedro Manrique, y me encuentro con que Caro Baroja y Foster habían realizado sendos trabajos sobre los mismos rituales. Me topo casualmente con el antropólogo Stanley Brandes —a quien no conocía hasta entonces— en un congreso de folklore en Canarias, de los que proliferaban en aquella época por las Comunidades Autónomas, y Stanley me dice que le ha gustado mucho lo que yo presenté, porque hablé de cómo el ritual de San Pedro Manrique se había convertido en una especie de reclamo pseudoturístico, con unas gradas que hicieron en su día para el público en forma de anfiteatro y cobrando entradas; en fin, que abordé esa transformación de ciertos rituales en espectáculos que ya había comenzado bajo el régimen franquista. Por entonces, Brandes estaba de director del programa de la Universidad de California y vivía en Barcelona; me animó mucho a pedir una beca postdoctoral para ir a Berkeley, la pedí y me la dieron.

M. A. ¿Cómo fue su llegada y estancia en aquel Berkeley de principios de los años 80?

L. D. Debo explicar que aquel Berkeley que yo conocí tenía mucho de burbuja académica o de balneario intelectual y —aparentemente al menos— no demasiado que ver con el Berkeley inquieto y revolucionario de solo 15 años antes, el de finales de los 60. Entonces, entre el 82 y el 84, aterrizo allí con mis preguntas (suelo decir que las llevaba ya puestas de casa), y aprendo tanto en las aulas como fuera de ellas, porque me relaciono con la gente del Departamento de Antropología y también con otros docentes del de Español, así como con algunos profesores de Literatura Comparada y, muy especialmente, con el arabista James T. Monroe. En aquellos años hablamos mucho sobre la «primitiva lírica» de la Península y en concreto sobre las jarchas, de las que él era un reconocido especialista, tratando así de los problemas de estudio de la poesía popular en su conjunto. Fue a través de Monroe que conocí a Margit Frenk, que por entonces dio una magnífica conferencia en Berkeley acerca de la «lectura colectiva en voz alta», lo que resultó iluminador para mí. Venía de vez en cuando —también— desde la Universidad de Davis el profesor Samuel Armistead, que era uno de los estudiosos del tema que más ha llegado a saber de romancero hispánico en todas sus facetas, y en la casa de Monroe nos quedábamos conversando horas y horas. En fin, traté también con distintas personas de estos departamentos, pero muy especialmente con Alan Dundes, del cual seguí los seminarios que impartía dentro del programa de folklore dirigido por él. Una de las cosas a las que he tenido que renunciar —y lamento mucho— fue que, hace unos cinco años, me invitó el Departamento de Antropología en Berkeley a ir a dar el programa de folklore que lleva el nombre de Alan Dundes (porque un adinerado alumno suyo dejó una aportación para que se impartiera) y finalmente no pude hacerlo por razones familiares. Lo tengo pendiente. Dundes me propuso elaborar una historia del folklore en España, con

² Cf. Díaz Viana (1983).

una bibliografía selecta y comentada en Garland Series, una colección de la que era editor, porque quería tener un mayor conocimiento del folclore español, pero falleció antes de que yo pudiera realizarla.

M. A. ¿Y cómo fue su regreso a España al cabo de ese tiempo?

L D. Pues, luego, cuando volví a España, me vi «enredado» —por decirlo de esa manera— en un proyecto ambicioso que era el de poner en marcha un Instituto de Estudios Etnológicos desde la recién creada Junta de Castilla y León; y es cuando hicimos un I Congreso de Etnología y Folklore en Castilla y León, que está publicado por la Junta³, un proyecto de documentación bibliográfica realizado por un equipo al que estuve dirigiendo, y algunas cosas más, como algunas otras publicaciones⁴ y unos cuantos cursos y seminarios sobre cultura popular. Pero la cosa dio lo que dio y, cuando cambiaron las tornas políticas, preferí despedirme. Después volví en varias ocasiones a Estados Unidos, durante los años 1984-1985 hasta que en 1987 regresé para pasar una temporada de varios meses como profesor visitante en las universidades de Berkeley y Los Ángeles.

M. A. ¿Cómo vivió esa etapa en que, de algún modo, debió de relacionarse con los vaivenes de la política de las Comunidades Autónomas?

L D. Una de las cosas que he aprendido en todo esto es que no debemos separar, cuando intentamos historiar la disciplina, a la antropología de los acontecimientos políticos y demás. Algo que a mí me pareció muy interesante, a propósito de los trabajos de algunos antropólogos norteamericanos en España y en Europa en general, es que a menudo sus investigaciones tenían relación con ciertos intereses políticos y geopolíticos, al punto de que el gobierno norteamericano favorecía —si no financiaba directamente mediante becas— determinados estudios que aportaran información, por ejemplo, acerca de lo que estaba pasando en el medio rural español a finales del franquismo. En este sentido, a mí me gustó muchísimo un trabajo que nos mandó Aceves para el congreso que hicimos en León de Antropología de la FAAEE y que organizamos desde la Asociación de Antropología Michael Kenny que presido, porque una de las cosas que hacía él ahí era una suerte de reflexión autocrítica de por qué apenas había hablado de política —y de la dictadura franquista— en su trabajo. Lo que no era algo exclusivo del suyo, sino que ocurre prácticamente en todos los que se hacen en aquella época. Pues es que, para mí, hay unas inclinaciones, unas derivaciones, unas tendencias de lo que podían ser los trabajos de Antropología, en concreto en Castilla y León, que tienen que ver con lo que va sucediendo históricamente, políticamente, sobre todo desde los años setenta, en España y fuera de ella. Y yo creo que difiere un poco, al menos en el caso de Castilla y León, de esa reflexión y de ese esquema que hacía mi apreciado colega y amigo Joan Prat, sobre un discurso folklórico y otro antropológico, según el cual el folklórico sería el que cae del lado de lo identitario, mientras que el otro no solo o no tanto. Eso puede ser así en algunos casos; desde luego no parece serlo en el de Castilla y León. ¿Y por qué no lo es? No ya porque el discurso folklórico o incluso folclorista en Castilla y León sería un discurso lo más inocuo posible desde el punto de vista identitario: o sea, identitariamente de muy bajo relieve, que se quedaría con frecuencia en lo más pintoresco, en esas cosas del tipismo, la cocina tradicional y los coros y danzas; sino también porque estará las más de las veces vacío de identidad porque lo que interesaba resaltar políticamente a las fuerzas

³ Cf. Díaz Viana (1986).

⁴ Cf. Díaz Viana (1988).

más asentadas en la región era que había aquí una especie de «hueco o agujero» identitario sobre el que —curiosamente pero gracias en realidad a ello— se podía sustentar, de forma más cómoda, la idea de unidad de España y de la centralidad (no solo física o geográfica) de lo castellano para esa otra identidad nacional. Entonces, es como si no preocupara reconocer una identidad regional salvo que derive en identidad españolista, pero no para reforzarse frente a otras o marcar un espacio. Con lo cual, tenemos un problema para aplicar ese esquema y, además, en una de las zonas donde más ha pervivido un cierto tipo de interés por el folklore y una verdadera explosión de folklorismo, luego reavivados por el movimiento folk de los sesenta: un movimiento folk que tiene una repercusión de ámbito nacional a través de los intérpretes y los grupos ligados a él.

M. A. Es una corriente que parece confluir con la izquierda, reivindicando a figuras como Marazuela.

L D. La apropiación que hacen algunos de la figura de Agapito Marazuela es otra cosa, que en no pocas ocasiones no está exenta de impostura, porque Agapito en lo que estaba era en la «causa popular», que era un asunto totalmente diferente, era reivindicar una cultura popular a favor de la República. No creo que hubiera leído a Gramsci, o quizá sí, pero —en todo caso— su posicionamiento respecto a lo popular puede entenderse en términos «gramscianos». Era miembro de las Brigadas Segovianas republicanas, que fueron al Cuartel de la Montaña. Y se le intenta «recuperar» aún en tiempos tardofranquistas y luego meterlo en ese movimiento, pero es otra cosa, porque ese movimiento, en su diversidad aparente de canciones folklóricas con gotas del tipismo de aquí, tiene casi más que ver con los Coros y Danzas anteriores que con lo que significaba la cultura popular en los grupos de los que había formado parte Agapito o en el circuito de ciertos ideólogos de la Junta de Ampliación de Estudios y algunos investigadores del Centro de Estudios Históricos, como Martínez Torner, plenamente comprometidos con esa misma «causa popular». El folklore puede ser una forma de hacer Antropología sobre cultura popular y tiene su propia historia y tiene incluso un peso y un interés académico. Descafear a la Etnografía de Antropología como se ha pretendido muchas veces, en Castilla y León en concreto, para que fuera únicamente la recopilación de materiales exhibibles y recolectables y demás... yo diría, tiene su «delito» o al menos, responsabilidad; porque es más, o no sabes lo que estás haciendo o finalmente lo acabas sabiendo y, entonces, sabes para qué y a qué vas a «servir». La clave no está tanto en un discurso más o menos identitario, que al final discursos identitarios se hacen desde la propia Antropología, porque al final ¿qué se hizo con la Antropología en España, cuando todavía no había muchas posibilidades de que los que la estudiaban y sacaban luego sus títulos viajaran al extranjero, como era el caso de antropólogos británicos, norteamericanos y europeos? No, aquí se trabajaba, porque es el momento de eclosión de ello, en Comunidades Autónomas. Y se trabaja la identidad y la etnicidad, y Claudio Esteva escribe sobre la etnicidad, estudios sobre la etnicidad en Cataluña. Aquí en Castilla y León persistirá por mucho tiempo eso que Claudio Esteva llamaba una «etnología subsidiaria de la Arqueología», o sea, lo que quedaba de Etnología peninsular en los departamentos de Prehistoria, o incluso, en el caso del CSIC, que lo dirigió Claudio, el Centro de Etnología Peninsular que había en la Milá i Fontanals. Y creo que hay que reconsiderar todas estas cuestiones.

M. A. ¿Algunas consideraciones que pueda decirme sobre el proceso de institucionalización de la disciplina antropológica en Castilla y León?

L. D. Sí, claro. Hay que partir del hecho de que la Antropología en España ha caído, disciplinariamente, donde ha caído. Lo que pasa es que aquí de alguna manera la implantación ha sido minoritaria, cosa que no ha ocurrido en otras zonas. En otros lugares ha habido más convencimiento sobre la disciplina. En Salamanca cayó en Psicología. En Salamanca yo daba clase entre la Facultad de Geografía e Historia y la de Psicología. La Facultad de Psicología era un mundo en Salamanca, de donde han salido muchos psicólogos para todo el país, y también tenía interés esa misma situación. En Salamanca llevé a cabo alguna iniciativa curiosa, con gente que conocía de la Facultad de Bellas Artes, de hacer un doctorado de Antropología del Arte, a cuya inauguración vino Julian Pitt-Rivers, y eso fue lo último prácticamente que hice, porque ya me estaba marchando al CSIC. Julian vino a inaugurar el curso que se daba de Etnología en el CSIC, que había estado dando Caro, y que había fallecido el año anterior. Lo inauguró en la Residencia de estudiantes y luego viajamos a Salamanca... Fue entonces cuando acababa de incorporarme al CSIC. Ya había estado en el proyecto que había dirigido Julio Caro Baroja de «Fuentes de la Etnología Española», que se publicó como *Etnología de las Comunidades Autónomas*⁵, en el que me ocupé de la parte de Castilla y León. A Caro lo traté en varias ocasiones, y sobre todo llegué a ser muy amigo de Julian Pitt-Rivers, su amigo del alma. Julian vino varias veces, tanto a la casa antigua que yo tenía en Valladolid como a la casa de Viana, en el campo. Alguna vez lo acompañé a los encierros, estaba empeñado en un documental que quería hacer en francés sobre el Toro de Vega y la tauromaquia. A él le apasionaba lo que se llama «los espantes», que se da —sobre todo— en tierras de Zamora, Benavente y esta parte, la gente que se pone, que hace un muro, para que el toro no pueda pasar y los esquive. Entonces, a través de Julian fue que Caro vino al curso aquel de «Los españoles vistos por los antropólogos», coordinado por María Cátedra y por mí, porque fue él quien lo trajo de Vera de Bidasoa en coche. Y allí estuvimos pasando esos días, en que además desayunábamos juntos Julian, Julio Caro y yo, generalmente. Del libro que salió, *Los españoles vistos por los antropólogos*⁶, hay quienes dicen que marcó un hito de nuestra Antropología.

M. A. Le quería preguntar por una cuestión que me resulta muy interesante, que es que en ocasiones se defiende como tradicional algo que en realidad data de no mucho tiempo, como señala en su capítulo de «Aproximación antropológica a Castilla y León».

L. D. Sí, por ejemplo los trajes en las fiestas de Vinuesa. Hace tiempo que vengo hablando de un fenómeno que ha pasado bastante desapercibido, y es el de la «retradionalización» en el franquismo. Esto se me ocurrió porque en la intervención que hizo Brandes en el congreso de León, venía a decir algo muy curioso, en la línea de lo que yo te estaba diciendo también antes de que se podía y debía establecer una conexión de la historia de la disciplina con su época y el sistema político vigente. A los gerifaltes del franquismo la Antropología, si se trataba de una etnografía pintoresca, léase *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, léase lo que ellos entendían que podían hacer los antropólogos, a quienes además se consideraría finalmente «amigos», ya que eran norteamericanos, pues les resultaba algo curioso. Se pensaba que eso iba de folklore, de tipismo, etc. No le ponían trabas porque sus practicantes tampoco se metían en líos. Ese es el examen de conciencia que hacía Aceves, muy potente, el no haber tratado temas como la política, que en parte también lo hace Brandes en la Introducción de la edición que ha realizado

⁵ Cf. Fernández (1996).

⁶ Cf. Cátedra (1991).

ahora el CSIC de su libro sobre Becedas —y con el cual algo he tenido que ver⁷—. Lo que estaba muy claro es que eso, evidentemente, no molestaba. De hecho, la línea franquista había sido: Ciencia, pero sobre todo Humanidades, como por ejemplo ocurre con el CSIC. Hubo una purga, contra la JAE, diciendo que eran unos rojos y, una vez hecho esto, decidieron hacer algo a su medida. Entonces el CSIC que emerge de aquello tiene una vertiente muy humanista, y muy filológica, y al mismo tiempo no molesta, sino todo lo contrario, que algunos dentro de él se dediquen marginalmente a recoger aspectos folklóricos. Y a eso que sugería Brandes le di la vuelta y me explicó muchas cosas, porque los dirigentes del franquismo reinventan una tradicionalidad rural y la imponen, y visten uniformadamente a los «rústicos» por fuera, pero también por dentro les reforman para que sean esa España, ese tipo de España que quieren. Yo creo que es muy comparable con el caso de Portugal y de Italia mientras dura el fascismo, que es donde Banfield [en Italia] identificará el famoso «familismo amoral» —del que se hará eco Aceves— como cosa innata mediterránea y que, en realidad, aunque algo pueda haber de sustrato histórico, yo creo que proviene más de lo que influye el período de dominación fascista en las costumbres y en la incidencia del poder sobre ellas. Y esto en los tres países. En este mismo sentido, y a día de hoy, la Antropología a menudo estorba, porque es crítica y se plantea la noción de la cultura en su conjunto: es reflexión sobre la cultura y, entonces, no suele agrandar a los poderes establecidos; interesa mucho más cosificarla, objetualizar la cultura al servicio sobre todo de un pasado, que se supone que fue así y que se ha mantenido inalterable. En el estudio de Aceves se ve —sin embargo— muy bien, que lo que habla acerca de falta de solidaridad en el pueblo segoviano por él estudiado tiene que ver con ese periodo del franquismo, pues antes había existido en muchas partes de España un fuerte «comunalismo» que el franquismo termina de aniquilar: algo que no habían conseguido suprimir ni las desamortizaciones de Mendizábal ni la de Madoz, se lo acaba «cargando» el franquismo. El ejemplo que yo siempre pongo es el de Vinuesa, en cuyo caso, y encorajinados en su propia leyenda, cuando las autoridades quieren terminar con las suertes del Pinar, los vecinos hacen una sentada en la nieve en el pueblo y delante de los pinares y no les quita ni la Guardia Civil, en los años cincuenta, según consigna también Kenny. Él hizo su monografía sobre Vinuesa. Y sobre eso escribí en Estados Unidos. Yo me llevé materiales, porque había estado casi cuatro años yendo a observar el ritual y, además, conocía gente allí. Me quedé también noches enteras en las fiestas de San Pedro Manrique varias veces y, al quedarme, fui descubriendo cosas que, claro, no puedes descubrir de otra manera; igual en Vinuesa, y entre algunas de ellas pues eso, que en un momento determinado habían tenido que defender con uñas y dientes, como mencionaba Kenny, lo que el ritual expresa y ayuda a conformar, ese rito para que todo se mantenga como está. Ese tejido solidario lo había entre los vecinos, pero la retradicionalización franquista intentará terminar con ello. Yo tenía ya todos esos materiales para trabajarlos y entonces, en Berkeley, estuve leyendo *A Spanish Tapestry*, el libro de Michael Kenny, que como se sabe tiene dos partes, una parte de Vinuesa, que llama Ramosierra, y otra de una zona urbana, un barrio de Madrid. Pude así, puesto que tenía ya algo empezado al respecto, estando allí en Berkeley, en una cabañita que tenía alquilada al principio de mi estancia bastante cerca de la Universidad, continuar trabajando sobre aquello y, aunque el estudio de Kenny me ayudó muchísimo, también me planteé que por qué no ir narrativamente en el sentido contrario al que él había empleado: en lugar de desarrollarlo partiendo del pueblo e ir hacia el ritual, partir de este

⁷ Cf. Brandes (2017).

para llegar al pueblo, a la comunidad, a cómo funciona la comunidad, a intentar averiguar por qué sus integrantes hacen lo que hacen. Ahí es donde ves la fuerza que tienen los rituales, porque igual si no tuvieran esto, esa intensidad en las cosas que se hacen (que le dan a la estatua de San Roque con sus ramas de pino, por ejemplo), los de Vinuesa se lo tendrían que inventar, porque así tal hecho les está aportando una fuerza increíble desde el símbolo, la fuerza para en un momento determinado, y en pleno franquismo, decir «no nos moverán de aquí». Es decir: la convicción de que su mundo es ese, se expresa de esa manera y se tiene que seguir perpetuando. Entonces, me fue muy útil leer lo de Kenny, así como también el estar allí, en Berkeley, ya que la biblioteca tenía mucha información sobre rituales y danzas. Comprobé que la visión que tenía, que era analizar como una especie de texto el ritual, podía empezar con la descripción y análisis del mismo para, después, ir arrojando luz desde él sobre la comunidad. Todo lo cual partía de un trabajo que era unos años anterior, ya que lo de Kenny se produce al filo de los sesenta, y lo mío data de principios de los años ochenta. La otra parte del libro que finalmente publiqué se centraba en la llamada «tradición oral», pero no en canciones o textos, aunque los hay, sino en cómo aquella venía funcionando en un pueblo soriano. Esta obra vio la editó Ámbito en 1984 bajo el título de *Rito y tradición oral en Castilla y León*.

M. A. Para finalizar, me gustaría preguntarle sobre la Asociación de Antropología de Castilla y León, sobre cómo surgió y cómo funciona.

L. D. Surgió en torno al 89 y, a falta de otras cosas, yo creo que ha ayudado a que haya una presencia de la Antropología en Castilla y León, porque es que no la había y se puede decir que aún apenas la hay en algunos espacios. Y ello se inició, primero, coaligando gente que trabajaba en distintas universidades, muchos en Madrid pero que hacían trabajo sobre Castilla y León, como Honorio Velasco y María Cátedra, que estaba empezando a trabajar en Ávila, y es precisamente una invitación que nos hace María a Ávila un poco la verdadera «reunión fundacional» de la Asociación. En esa reunión estábamos Enrique Luque, María, creo que Carlos Giménez, Anthony Arnhold, William Kavanagh, que habían hecho su trabajo de campo respectivamente en Hoyales de Roa, en Burgos, y en Navalguijo, en Ávila, y estábamos esos, un poco lo que había. Luego se fue uniendo gente. Siempre hemos sido una asociación pequeña, con unos treinta o treinta y tantos miembros. Se ha ido incorporando gente que ha ido obteniendo también plazas profesionales en Castilla y León, además de la que yo tuve en Salamanca o sacaría Pedro Tomé en el CSIC, como son Óscar Fernández, en León, o Ignacio Fernández de Mata, en Burgos, Francisco Cruces —en su momento— también en la universidad salmantina, antropólogos con los que he colaborado siempre mucho. Tuvimos un proyecto sobre ‘retornados al campo’ y tenemos un curso de Patrimonio Cultural Inmaterial europeo, donde también contamos con gente de Derecho. Entonces, nuestra Asociación, sin ser de las más numerosas en miembros, como la de Andalucía o la de Cataluña, va haciendo su labor aquí. Ahora se está planteando la creación de un posible Grado de Antropología que dependería de las universidades de Valladolid o Salamanca. Hace ya veinte años se pretendió una licenciatura en Antropología, para cursarse en Burgos, pero no se realizó finalmente, y ahora se ha retomado la idea. Veremos. En cuanto a la Asociación de Antropología de Castilla y León, que lleva el nombre de ‘Michael Kenny’ organizamos el Congreso de León, que salió bastante bien y que constituyó un impulso para la posible institucionalización de la disciplina en toda España. Ojalá tanto esfuerzo no resulte, al final, baldío.

(Valladolid, 23 de marzo de 2018)

BIBLIOGRAFÍA

- BRANDES, Stanley (2017): *Migración, parentesco y comunidad: tradición y cambio social en un pueblo castellano*, Madrid, CSIC.
- CÁTEDRA, María (1991) (ed.): *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid, Júcar Universidad.
- DÍAZ VIANA, Luis, DÍAZ, Joaquín y DELFÍN VAL, José (1978-1982): *Catálogo Folklórico de la Provincia de Valladolid*, Valladolid, Diputación Provincial, 5 tomos.
- DÍAZ VIANA, Luis (1983): *Romancero tradicional soriano*, Soria, Diputación Provincial.
- DÍAZ VIANA, Luis (1986) (coord.): *Etnología y Folklore en Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- DÍAZ VIANA, Luis (1988) (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- FERNÁNDEZ, Matilde (coord.) (1996): *Etnología de las Comunidades Autónomas*, Madrid, CSIC.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2019

