

El *trovo* alpujarreño: “armas de los débiles”,
“economía moral” y “bien limitado”

The *trovo* of the Alpujarra (Granada, Spain): “weapons of the
weak”, “moral economy” and “limited good”

Manuel FLORES SÁNCHEZ Y Alberto DEL CAMPO TEJEDOR
(Universidad Pablo de Olavide)

mflosan@upo.es / acamtej@upo.es

<https://orcid.org/0000-0002-0993-7436> / <https://orcid.org/0000-0001-7374-6215>

ABSTRACT: The Alpujarran custom of improvising satirical verses is here interpreted as a «weapon of the weak», in the sense of James C. Scott, i.e. a form of oblique and disorganised resistance that was useful especially during Franco’s regime. Whipping anyone who failed to comply with the precepts of reciprocity and redistribution, the *troveros* claimed a «moral economy» (Thompson), typical of a peasant context of scarcity where the conception of the «limited good» (Foster) flourished. It is argued that these three concepts, classics in Social Sciences, allow us to understand both the usefulness of the Alpujarran *trovo* during the traditional Alpujarran system, and its decline in a free market economy under a centralising state, where the anchors of the *cortijo culture* dissolve, including the linkage and interdependence between subjects, the identification of inequalities at the local-comarcal level or certain masculine models of rebellion.

KEYWORDS: Repentism, Alpujarra, Scott, Thompson, Foster, Weapons of the Weak, Moral Economy, Limited Good.

RESUMEN: La costumbre alpujarreña de improvisar versos satíricos es aquí interpretada como un «arma de los débiles», en el sentido de James C. Scott, es decir, una forma de resistencia oblicua y desorganizada que fue útil especialmente durante el franquismo. Fustigando a todo aquel que incumpliera los preceptos de reciprocidad y redistribución, los *troveros* reivindicaban una «economía moral» (Thompson), típica de un contexto campesino de carestía donde florecía la concepción del «bien limitado» (Foster). Se argumenta que estos tres conceptos, clásicos en ciencias sociales, permiten comprender tanto la utilidad del *trovo* alpujarreño durante la vigencia del sistema alpujarreño tradicional, como su declive en una economía de libre mercado bajo un estado centralizador, donde se disuelven los anclajes de la cultura *cortijera*, incluyendo la ligazón e interdependencia entre los sujetos, la identificación de las desigualdades en el plano local-comarcal o ciertos modelos masculinos de rebeldía.

PALABRAS-CLAVE: Repentismo, Alpujarra, Scott, Thompson, Foster, armas de los débiles, economía moral, bien limitado.

INTRODUCCIÓN

Como todo producto humano, la literatura oral está en continua transformación. Algunos géneros orales perviven y siguen vigentes a lo largo de siglos, aun cuando cambien los contextos, los participantes y el sentido de esas manifestaciones. Así, la gente sigue cantando villancicos en Navidad. Otros géneros —como el romancero— languidecen lentamente desde hace décadas. Y no faltan los que sencillamente se extinguen o quedan como reliquias fósiles: por ejemplo, con el fin de los quintos, desaparecen sus expresiones orales prototípicas.

Particularmente con respecto a la literatura oral de carácter tradicional y popular, son frecuentes los lamentos de los estudiosos ante la constatación del declive de tal o cual forma de expresión. Sin embargo, no es tan habitual que se utilicen teorías, conceptos y perspectivas de las ciencias sociales para dar cuenta de esos procesos de cambio. En ocasiones, el fin de alguna tradición oral se debe a que sencillamente desapareció el papel que jugaba dentro de una determinada estructura socioeconómica, un sistema de valores, en definitiva, una cultura específica. Es fundamental, por lo tanto, conocer los sentidos y funciones que cumplen los diferentes géneros de literatura oral, que van cambiando al mismo ritmo que se modifican otros aspectos de la realidad.

En este artículo queremos reflexionar sobre la oportunidad de utilizar tres conceptos, ya clásicos, pero que no suelen aplicarse al análisis de la literatura oral: las «armas de los débiles» de James C. Scott, la «economía moral» de E. P. Thompson y la «imagen del bien limitado» de George Foster. Las tres nociones permiten, desde nuestro punto de vista, comprender algunos de los papeles que ha cumplido tradicionalmente la literatura oral en contextos de subalternidad, y muy particularmente en el ámbito campesino. Pero también constituyen herramientas para reflexionar sobre las profundas transformaciones experimentadas en los contextos rurales, especialmente en el mundo occidental, y, por ende, en las costumbres expresivas orales de una población que ya no vive autosuficiente, alejada y en acusado contraste con la cultura urbana global.

El presente artículo se centra en el trovo de la Alpujarra¹, comarca situada al sur de Granada, entre Sierra Nevada y el Mediterráneo, en las provincias de Granada y Almería. Allí aún pervive una tradición de poesía improvisada que se encuentra actualmente amenazada de extinción, habida cuenta de que los pocos trovadores —o troveros— que aún la cultivan son, en su gran mayoría, individuos mayores de los 70 años, sin que se vislumbre, a corto plazo, un recambio generacional.

Los conceptos de Scott, Thompson y Foster permiten comprender por qué el trovo alpujarreño ha estado vigente durante tanto tiempo en la Alpujarra y por qué algunos contextos, formas y géneros del repentismo alpujarreño son ya un recuerdo del pasado. Perviven las veladas de trovo en casas particulares, pero han desaparecido, por ejemplo, las parrandas, donde una cuadrilla compuesta por músicos, troveros y otros acompañantes se desplazaban de cortijo en cortijo, visitando especialmente aquellos domicilios donde podían tener la expectativa de recibir alguna donación en forma de vino, viandas y dulces.

¹ Existe una nutrida bibliografía sobre el repentismo: véase el monográfico *Improvisación poética y performance. Aspectos antropológicos, literarios y musicales*, en la revista *Gazeta de Antropología*, 38(1), 2022. También sobre el trovo alpujarreño existe suficiente bibliografía. Nos remitimos a la obra *Trovadores de repente. Una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de la Alpujarra* (Del Campo, 2006).

Nuestro objetivo es relacionar las transformaciones de la cultura alpujarreña y las mudanzas en los sentidos y funciones del trovo, centrándonos, sobre todo, en el contraste entre las primeras décadas del franquismo y los cambios producidos en los últimos años del régimen y la democracia, hasta la actualidad.

El material empírico de nuestro estudio procede de diversos trabajos de campo llevados a cabo en la Alpujarra, por uno de los dos firmantes de ese artículo, desde el año 1999 hasta 2023. Además de la observación participante, se llevaron a cabo docenas de entrevistas semiestructuradas particularmente a troveros, pero también a aficionados y otras personas que de una manera u otra han conocido este arte, tanto de la Alpujarra granadina, como del Poniente almeriense, adonde muchos troveros emigraron a partir de los años 60 y 70 del siglo pasado.

El artículo está estructurado en cuatro epígrafes. En el primero se describen algunos de los elementos centrales del trovo alpujarreño, centrándonos en sus principales utilidades. En los posteriores epígrafes se introduce, en cada uno de ellos, los tres conceptos aludidos y se ensaya su aplicación al objeto de estudio. El texto finaliza con una reflexión sobre la pérdida de vigencia y el declive del trovo alpujarreño en los últimos años.

UTILIDADES DEL TROVO ALPUJARREÑO

En la comarca de la Alpujarra aún queda una decena de troveros que celebran reuniones festivas y domésticas, en las que se enzarzan en duelos de quintillas o décimas octosílabas, siempre rimadas en consonante e improvisadas al momento. La velada de trovo demanda normalmente el ritmo del fandango cortijero, con música de violín, guitarra, bandurria y laúd, pero a veces la fiesta transcurre sin acompañamiento musical, recitando los troveros sus versos en la modalidad que allí se conoce como *trovo hablao*. La mayoría de improvisadores se prestan también a actuar encima de un escenario, con motivo de las fiestas patronales de alguna localidad o algún festival. Pero son a las reuniones de amigos en casas privadas o bodegas —en las que se come, se bebe, se charla y se trova—, a las que más apego tienen.

La dinámica es siempre la misma: bien sorteando las parejas de contrincantes, bien surgiendo estas espontáneamente, los troveros se lanzan a disputas poéticas en las que intentan llevarse el gato al agua sobre el tema objeto de controversia en cada momento, utilizando el ingenio y la burla. En esencia, se trata de ridiculizar al oponente, así como sus opiniones, y defender la postura propia, siempre antagónica con la del trovero rival. Frente a otras tradiciones repentísticas, que pueden incluir el lirismo o el razonamiento filosófico, en el trovo alpujarreño prevalece en gran medida su carácter jocoso y atrevido. Se siente ganador quien es capaz de despertar más carcajadas entre los asistentes.

Poetas improvisadores existen en muchos lugares de España y Latinoamérica. Si en ciertos contextos va mermando su número, en otros —en el País Vasco, por ejemplo— aumenta. En general, se puede afirmar que allí donde pervive esta tradición, el repentismo cumple ciertas utilidades. La más general y habitual es la de servir de pasatiempo lúdico-festivo y de goce artístico, pues no cabe duda de que, además del divertimento, hay una experiencia estética en asombrarse con composiciones improvisadas con rapidez, frescura e ingenio.

En muchos lugares han mermando las ocasiones y situaciones en las que hace aparición la poesía improvisada. Por ejemplo, durante mucho tiempo, el trovo alpujarreño sirvió para que los mozos hicieran alarde de inteligencia y arrojo, enfrentándose a otros hombres y seduciendo a las mozas. Hasta los años 70 del pasado siglo, ser capaz de

improvisar versos se consideraba un arma para camelar a la fémica pretendida. Esta podía ser encantada por los versos encomiásticos del trovador durante las serenatas, la siega, la trilla o en cualquier velada doméstica, bajo la estricta vigilancia de los progenitores de ella. Evidentemente el arte amatorio ha sufrido una profunda transformación. Los jóvenes no tienen que improvisar versos para ligar, ni las veladas domésticas constituyen el contexto donde pelar la pava. Los que estén en edad de mocear, tienen sus propios espacios, tiempos y estrategias, con lo que apenas ningún joven se siente atraído por un arte que cuesta aprender y que ya no rinde uno de los frutos que antaño motivaba a los improvisadores noveles.

Los viejos troveros alpujarreños aún se reúnen en fiestas particulares, pero el trovo se ha desgajado en gran medida de una cultura que se mantuvo durante mucho tiempo particularmente en los cortijos de la Contraviesa, la cordillera que corre paralela al Mediterráneo y Sierra Nevada. Muchos de los improvisadores aún se siguen considerando «cortijeros». El término no designa en la Alpujarra solo al habitante de un cortijo, es decir, de una vivienda anexa a los campos de cultivo, típicamente de vides, higueras y almendros, sino que alude a una especie de tipo social, autosuficiente y rudo, que contrasta no solo con el habitante de la ciudad sino incluso con el de los pueblos, considerado más civilizado. Como habitante rústico, el cortijero tiene fama de bruto, pero también de listo, dado que las dificultades le habrían hecho un tipo despierto e ingenioso, según el estereotipo que se plasma en ciertos dichos: «Tres cortijeros saben más que Dios».

Han sido, sobre todo, los cortijeros, los que han cultivado el trovo. Entre otras razones porque el repentismo era una pieza más de un sistema de vida que actualmente se ha desintegrado. A través de instituciones culturales como el *tornapeón*, cada cortijero quedaba obligado a asistir a algún vecino, familiar o amigo que requiriera su ayuda para las labores agrarias o domésticas, en la certeza de que dicho favor sería devuelto más adelante, cuando el prestador del servicio lo solicitara. El *tornapeón* no es más que la versión alpujarreña de una lógica de intercambio ampliamente extendida por todo el mundo: la reciprocidad (Mauss, 2009), que constituye el criterio capital de un sistema que mantiene a la gente unida bajo la triple obligación de dar, recibir y devolver. El que recibía el regalo de la fuerza de trabajo ajena debía corresponder a medio plazo con un servicio equivalente, pero tenía también ciertas obligaciones de hospitalidad en los días en que se convertía en prestatario. Como anfitrión y receptor del *tornapeón*, debía gratificar a los trabajadores, cuando volvían del tajo, con abundante comida y vino. Cuando se concluían todas las tareas —a veces tras varios días de trabajo—, el anfitrión lo celebraba con una velada festiva a la que se invitaba también a los troveros, con independencia de que estos hubieran participado o no en ese *tornapeón*. En el fondo, los improvisadores no hacían más que cumplir también con el precepto de la reciprocidad. Si cada cual debe ofrecer lo que tiene, el que tuviera dotes de improvisador no debía eludir una invitación, máxime si el que se lo proponía estaba vinculado a él en ese sistema de prestaciones mutuas.

La fiesta de trovo celebraba la reciprocidad, pero también servía para poner a cada cual en su sitio, es decir, para criticar los comportamientos no deseables en un contexto de cercanía y comensalidad. Espoleados por el vino, los troveros se atrevían a meterse en mil berenjenales, disparando a diestro y siniestro, y convirtiéndose, por unos momentos, en una especie de jueces bufonescos. Como a cada perspectiva le salía al encuentro otra, de índole opuesta, defendida por otro trovero, la fiesta de trovo constituía un certamen en que se discutía, a golpe de befa, aquello que preocupaba a los cortijeros y que, en el tiempo ordinario, no se suele tratar. Se limaban así las desavenencias en un contexto de estrechas interacciones y dependencia mutua.

Por otra parte, dichas veladas cortijeras servían también para mofarse de los que no compartían dicho modo de vida: tanto los habitantes de los pueblos, como, muy particularmente, aquellos individuos que encarnaban el poder: los alcaldes, la Guardia Civil o los *señoricos* que mantenían mayores porciones de tierra. Durante el franquismo, los cortijeros llegaron a sentirse privilegiados en cierto sentido, dado que su minifundismo autosuficiente garantizaba el alimento, de lo cual carecían algunos habitantes de los pueblos. Sin embargo, el cortijero mantuvo su estigma como individuo inculto y rudo: el trovo no era más que otra de sus costumbres rústicas, rebosante de agresividad, especialmente cuando se bebía en demasía, algo que formaba parte del estereotipo del cortijero. El orgullo por su capacidad de supervivencia sin duda alentó su proverbial fama de hombres *echaos pa'lante*, incluso contestatarios. Sin embargo, no cabe duda de que el régimen franquista impuso su ley. Los que se habían equivocado de bando podían sufrir, por ejemplo, el incordio continuo de la Guardia Civil o se les despojaba arbitrariamente de su escopeta de caza. Incluso aquellos que no tenían una ideología contraria al régimen recuerdan haber sufrido la discrecionalidad de los alcaldes de los pueblos y aun de ciertos individuos poderosos afines a la dictadura:

Yo recuerdo uno de Murtas que se pasaba por el cortijo, a caballo, y como podía hacer lo que quisiera, se quedaba a comer y además se llevaba vino y tomates. Como le gustaban las cosas antiguas, alguna vez decía: «Si encuentras alguna moneda antigua, ya sabes que las colecciono». Y mi mujer se las regalaba porque era mejor llevarte bien con él porque, si no, te hacía la vida imposible.

A partir de mediados de los años 50 del pasado siglo, y muy particularmente en la década de los 60, la cultura cortijera —cuya autosuficiencia se basaba en un equilibrio entre la producción familiar minifundista y una tupida red de reciprocidades— fue desintegrándose progresivamente al mismo ritmo que la productividad agraria a pequeña escala se hizo insuficiente, como ocurrió en otros lugares de España, para acceder a un bienestar vinculado al consumo de bienes y ciertos estándares vitales considerados signos de modernidad y progreso. A los cortijos no llegaba la luz eléctrica, las carreteras y caminos eran infames y los escarpados terrenos hacían difícil extraer suficiente fruto. Muchos emigraron al Poniente almeriense, donde el antiguo Instituto Nacional de Colonización repartió lotes de tierras para cultivo, primero siguiendo el método del enarenado, después bajo invernaderos. La población de la Alpujarra granadina, que en 1950 alcanzaba las 67.220 personas, fue reduciéndose hasta quedar mermada a 40.657 individuos en 1981. Dos décadas más tarde, en 2001, permanecían en la Alpujarra granadina algo más de 33.000 personas, es decir, la mitad de la población que en 1950. La pérdida de habitantes en los cortijos fue tal que el sistema de producción e intercambio tradicional colapsó, y con ello el papel que cumplía el trovo como catalizador de reciprocidad, pegamento social, resolución de conflictos, válvula de escape, construcción identitaria frente a los otros e incluso arma satírica contra el poderoso y todo aquel que estigmatizaba al cortijero.

Muchos de estos troveros siguieron y siguen reuniéndose hoy en el Poniente almeriense, y otros pocos aún celebran sus fiestas en los escasos cortijos que todavía se mantienen en pie en la Alpujarra. La democracia consolidó una estructura socioeconómica productivista, a la que ya apuntaba el desarrollismo tardofranquista. Trajo consigo también el fin de ciertas discrecionalidades y sometimientos políticos, una mayor horizontalidad de las relaciones y aun un clima de libertad que los troveros aprovecharon para que sus pullas fueran más allá de sus reuniones particulares. Durante un tiempo el verbo trovero fue el

azote de los poderosos. Aún hoy, los troveros siguen fustigando a quien consideran que comete una tropelía, tanto a nivel local, como regional, nacional o internacional. No han perdido del todo la función de vocero social, especialmente cuando se les llama a alguna fiesta. Sin embargo, el trovo ya no forma parte de ese sistema de convivencia estrecha, en que se intercambiaba trabajo, productos agrarios, versos e incluso esposas, dado que aquel sistema de reciprocidad implicaba también unos intercambios en clave de parentesco según el cual era más propicio que el trovero acabara casándose con la hija de algún individuo con el que su familia ya mantenía una densidad de intercambios recíprocos.

LAS ARMAS DE LOS DÉBILES

Las «armas de los débiles» es un concepto acuñado en 1985 por el antropólogo norteamericano James C. Scott tras su estudio sobre los conflictos en un pueblo de Malasia. La noción da cuenta de cómo pobres, excluidos y oprimidos rechazan su ubicación marginal y desarrollan resistencias cotidianas, ocultas, escondidas, a veces bajo lo que parece servilismo, incluso sumisión. Los estudios de campesinado han puesto énfasis durante mucho tiempo en las grandes acciones políticas de resistencia, tales como los levantamientos. Sin embargo, como denuncia Scott (1997: 14), centrarnos en esas formas es como intentar comprender la historia de los obreros fijándonos exclusivamente en las grandes huelgas y los disturbios más notorios. Las armas de los débiles no serían tanto movimientos organizados, revolucionarios, de gran escala, sino todo un repertorio expresivo que incluye multitud de formas orales, tales como los chismorreos, las murmuraciones, las maldiciones, las historias engañosas, los halagos fingidos, los abucheos a los poderosos o los versos improvisados y satíricos. Si bien es cierto que estos pequeños actos no transforman el *statu quo* de manera inmediata, sí sirven para visibilizar las formas de opresión, criticar las desigualdades, reivindicar otras formas de reparto o, incluso, abrir procesos de negociación entre las partes (Ginzberg, 2014: 32). Estas expresiones de micro-resistencia tienen que introducirse, a veces, en contextos extraordinarios, ritual-festivos, allí donde la habitual mordaza de las convenciones sociales desaparece por unos días para dejar paso a un clima de licencia y libertad que tan lúcidamente estudiara en su día Bajtin (1995).

Siguiendo la perspectiva de Scott, podemos decir que, a través del trovo, los alpujarreños hicieron política en una época —el franquismo— marcada no solo por las desigualdades, sino por la búsqueda de formas de protesta y negociación que pudieran pasar desapercibidas, camufladas bajo expresiones artísticas, lúdicas y festivas. La dictadura velaba por el control de las manifestaciones de crítica y así prohibió algunas de las expresiones lúdico-festivas que experimentaba como una amenaza: el Carnaval, por ejemplo. Pero se olvidó de otras, minoritarias, si se quiere, pero que constituyeron, en algunos lugares, una forma oblicua de soportar el poder. Los troveros sabían que podían acabar con sus huesos en la cárcel si osaban levantar la voz contra el régimen de una manera explícita. Una de las estrategias de resistencia radicaba en mantener su circuito de trabajos y fiestas entre los propios cortijeros. Así, las condiciones de opresión o la arbitrariedad de tal o cual alcalde podía ser el tema de controversia en una velada de trovo privada, concurrida solo por familiares y amigos de confianza. Para Scott (1985: 27), dado el dominio que tiene la élite local sobre los recursos, esta se sale con la suya casi siempre. No solo controla la vida económica de la aldea, sino la ritualidad y la conducta pública de la mayoría de los pobres de la comunidad. Por eso es en espacios discretos, privados, donde los subalternos juegan a sabotear el orden instituido.

En contextos públicos y abiertos, donde no se podía controlar la asistencia, el trovero se mostraba más prudente. Lo mismo que si ciertas autoridades estaban presentes, a menos que estas mismas permitieran excepcionalmente que los troveros dieran rienda suelta a su verbo cáustico. Como muestra un botón: En los *años de las hambres* posteriores a la Guerra Civil, algunos chiquillos se veían obligados a robar higos o almendras de los árboles de algún vecino, para sobrevivir. A mediados de los años 40, el que llegaría a ser el más célebre trovador alpujarreño de todos los tiempos —Miguel García, *el niño de Candiota*— fue sorprendido por un Guardia Civil robando higos. El jovencísimo *Candiota*, que contaba con tan solo nueve años, fue instado por el guardia en cuestión a que improvisara alguna copla en contra de la Benemérita. No se le escapaba que los troveros fustigaban a la Guardia Civil en sus veladas privadas, como hacían contra los señoricos, el alcalde o cualquier otro personaje que simbolizara el poder establecido. El guardia aseguró al *Niño Candiota* que eludiría el cuartelillo y dejaría pasar aquel robo si era capaz de hacerle reír con una copla satírica, de esas que las tomaban habitualmente con las autoridades. *Candiota* improvisó:

Mi abuelo me dijo a mí
que un gitano se murió
sin parar de maldecir
al cura que bautizó
al primer Guardia Civil.

Según relataba el propio *Candiota*, el Guardia Civil en cuestión «no era de los peores»: es más, permitiendo que el ladronzuelo compusiera uno de los trovos satíricos que normalmente le estaba vedado oír, demostraba a la vez su gusto por este arte, tanto como su poder. Permitir que a uno le fustiguen es un acto de benevolencia, clemencia y aun de autoridad, que los poderosos han practicado siempre. Los generales que entraban triunfantes en Roma se dejaban satirizar por las bromas militares (*ioci militares*). A Julio César, los legionarios le dedicaban canciones que se mofaban de su calvicie y le tildaban de homosexual y adúltero. De la misma manera, en el Siglo de Oro la aristocracia organizaba certámenes en que se invitaba a célebres improvisadores que competían entre sí por inventar los versos más graciosos sobre temáticas que, a menudo, implicaban cuestiones sonrojosas de los propios anfitriones de la velada.

Han quedado en la memoria de los alpujarreños varias coplas satíricas que fueron improvisadas con el beneplácito y, a veces, ante la explícita petición de alguna autoridad (alcalde, boticario, cura, Guardia Civil) o algún acaudalado señorico. El poder tiene también su estrategia para desarmar a los subalternos. Si yo permito que te rías de mí, se diluye la capacidad de ridiculización. Claro que algunos de los trovos más impactantes y satíricos se convirtieron en lo que los alpujarreños llaman *coplas viejas*, que pueden ser cantadas en cualquier momento de fiesta por aquellos que no tienen dotes repentísticas. En muchos casos, estas coplas son trovos fosilizados que han triunfado y son versátiles para diferentes situaciones. Cantándolas una y otra vez, ciertas composiciones alargaban su vida más allá del instante efímero en que fueron improvisadas. Y, además, extendían el contenido de su mensaje no a sus primeros destinatarios, sino a cualquiera que fuera objeto de diatriba en un momento ulterior. La conversión de ciertos trovos en coplas viejas tiene además otra ventaja: no se explicita su autor. Como en los sabotajes, el trabajo a bajo rendimiento o los robos, la resistencia implica que se hace de manera encubierta. El que se arrancaba cantando lo que fue en su día un trovo mordaz elude, en gran medida,

el control dado que tiene la justificación de estar ejerciendo el papel de mero transmisor, divulgador o simplemente de utilizar una composición, cuya autoría no se le puede achacar a él mismo. Además, dado que la composición fue realizada hace años, con protagonistas que ya no están, queda siempre la duda sobre a quién se alude implícitamente como destinatario de la pulla en la copla cantada con posterioridad. Si alguien se siente aludido, y se ofende, los alpujarreños dirán aquello tan conocido de que «el que se pica, ajos come».

Piensa Scott (1997: 35) que el empleo de medios de resistencia locales y poco coordinados es mucho más coherente con la organización campesina en pequeñas comunidades diseminadas, lo que concuerda con la habitación semidispersa en cortijos que ha existido tradicionalmente en la Alpujarra. Además, presenta ciertas ventajas organizacionales porque, al faltar una estructura distinguible, es difícil su neutralización y tiene más flexibilidad y adaptabilidad. Inventando trovos satíricos o cantando coplas viejas, en contextos cotidianos (en la bodega de uno de los troveros o en una venta adonde concurrían con otros trabajadores del campo), los troveros defendían su modo de vida cortijera, aunque alentaban el estigma de gente ruda, dada a las trifulcas y a emborracharse. El trovo se consideraba parte de un sistema de vida que les permitió sobrevivir en los peores años del franquismo. Los troveros decían poner a cada uno en su sitio, limando las asperezas entre los propios cortijeros, pero también enfatizando su carácter subalterno y rebelándose, a través de la burla, contra aquellos que les estigmatizaban y abusaban de su poder.

No es difícil observar paralelismos con otros contextos campesinos estudiados por los antropólogos. Regalado (2016: 120) encuentra en la experiencia latinoamericana zapatista que las luchas se llevan a cabo en el espacio de la cotidianidad, no en el espacio público y oficial, donde se desarrolla la política con mayúscula. Lo mismo observa Gahman (2020: 519) en el contexto de las mujeres feministas del México zapatista. Es en los espacios cotidianos donde se hace política, generando y divulgando, por ejemplo, proclamas, dichos y adagios que contienen el germen de una propuesta de cambio: «Queremos un mundo donde quepan muchos mundos»; «Para todos, todo; para nosotros nada»; «Cuando una mujer avanza, no hay hombre que retroceda». Estas expresiones cultivan la disidencia con los patrones mayoritarios, a la vez que promueven valores antihegemónicos, tales como la ayuda mutua o una ideología de los cuidados. El subalterno ha de buscar el espacio y el tiempo apropiados, y utiliza aquello que tiene a mano: la lengua.

Evidentemente, ciertas armas de los débiles no son monopolio de la gente de campo. Los obreros de la ciudad también profieren, a escondidas, burlas al jefe o inventan chistes que le degradan. Por otra parte, las clases medias y altas también tienen sus tácticas informales de resistencia, desde los boicots y las políticas estatales, hasta la evasión de impuestos o la economía sumergida. Sin embargo, Miller (1995: 486) plantea algunas características comunes de lo que Scott llamaría «armas de los débiles». Así, alude al desprecio del poderoso, ejecutado con unas convenciones particulares, un estilo que se caracteriza —entre otros rasgos— por no ignorar la posición jerárquica del inferior, centrarse frecuentemente en la revelación de la hipocresía y la indignidad moral del superior teniendo en cuenta la posición que ocupa, y desarrollarse en muchas ocasiones bajo el modelo de sátira burlesca. El trovo encaja en esta descripción, como se puede comprobar por algunas de las quintillas que inventaron los troveros más mordaces. Algunas son ejemplo de anticlericalismo popular y denuncian la hipocresía de quien controlaba la moralidad:

Tú eres el cura más pillo
de los que dicen sermones.
Cuando vas a Algarrobillo
la hostia entre los condones
la llevas en el bolsillo.

La pervivencia de la velada de trovo —típicamente en la bodega o en un salón del anfitrión de turno— nos habla de cómo los troveros han mantenido en gran medida sus vínculos estrechos de amistad. De hecho, toda fiesta de trovo que se precie sigue siendo una exhibición de intercambios, empezando por los productos agrarios, dado que cada cual trae de su huerta o invernadero lo que puede aportar. Sin embargo, finalizado el sistema tradicional cortijero, las veladas de trovo suponen una especie de reliquia, donde se divierten personas mayores, según códigos que pueden parecer obsoletos a las nuevas generaciones. Por otra parte, se ha perdido la necesidad de subvertir festivamente la realidad, acorde con unos tiempos en que el enemigo no es tan fácilmente identificable. Los troveros siguen disparando sus dardos satíricos, pero el destinatario se ha difuminado y surgen otras formas de sátira social:

Yo creo que antes [durante el franquismo] teníamos que estar más callados, pero el poder nos temía más, porque se hacían coplas muy brutas y había gente muy lanzada, como Antonio *el de las Hoyas*, que era de derechas, pero era capaz de decir las barbaridades más grandes. Pero ahora los troveros son más comedidos. Como hay más libertad, yo creo que no hay tanta necesidad de disparar, aunque se sigue trovando contra los políticos corruptos o contra el que no hace las cosas bien. Pero la gente se informa por otras vías y se ríe de otra manera. Ya no está comentando a ver qué copla hizo *Candiota* en la fiesta del Trebolar. Esto de pegarle un tortazo donde más le duele al poder, pero con la palabra, ya está en internet, en los memes. ¿A quién le importa lo que diga el trovero?

El humor ha sido en todas las culturas y todas las épocas un arma que han utilizado las clases subalternas y a la que han temido, más o menos, los gobernantes y, en general, los poderosos (Petrovi, 2018: 205). La comicidad juega un ambivalente rol en las relaciones de poder y dominación. El subordinado ha de usar sus armas con prudencia pues, aunque le sirven para negociar con el poderoso, teme que este pueda aniquilarle. Por otro lado, el dominante quiere prevalecer, pero teme que el humor popular puede minar su durabilidad. Participar de unas mismas bromas, sobre todo cuando se satiriza a otro, genera vínculos de pertenencia y solidaridad. El hecho de introducir esta lógica bajo el ropaje de una diversión tradicional, ritual-festiva, y aun una forma artística, supone una hábil maniobra para encarar las circunstancias adversas.

A finales de los años 40, un grupo de troveros se agrupó en una especie de asociación que llamaron *Escuela de Trovadores de Huarea*. Sus miembros habitaban en tres cortijadas de la Alpujarra Baja, cerca de la costa: Huarea, El Pozuelo y Los Garcías. En 1949 lograron editar en Granada un pequeño librito en el que fijaban en quintillas una especie de reglamento que recogía las normas que debía seguir esta jocosa agrupación, en realidad, un grupo de amigos fiesteros. Entre dichos preceptos se establece la curiosa norma de no estar permitida la comunicación en prosa mientras dure la fiesta:

Mientras estemos de fiesta,
a todo el que hable en prosa
no se le dará respuesta

y si prosigue en su cosa,
lo ponemos en la puerta.

La regla puede interpretarse como una especie de cierre social dado que obstaculiza la presencia y participación de aquellos que no sepan usar el repentismo. Otras quintillas apelan a que los troveros de la Escuela habrán de unirse para dar una paliza improvisando a cualquier viejo trovador que ose enfrentarse a ellos. El grupo garantiza la solidaridad y la defensa de sus miembros, incluso cuando no sea otro trovador el antagonista:

El socio que sea ofendido
por cualquiera, sin razón,
pronto será defendido
por toda nuestra reunión
y el agresor punido.

Es más, se preceptúa que será despachado convenientemente cualquier intruso, aunque se trate del mismísimo Franco:

Si entrara algún intruso
dispuesto a dar opiniones,
aunque fuera Franco incluso,
sin aguardar a razones,
se le despide confuso.

El ropaje lúdico-festivo de las quintillas permitía a los troveros encarar la autoridad del mismísimo dictador, rebajado al nivel de cualquier borracho que osare plantar cara al grupo de repentistas. Lo sorprendente es que dicha quintilla no fue improvisada en la oscuridad de una bodega, sino que salió a la luz, aunque fuera en el limitado número de ejemplares que se editó de este librito. Durante algún tiempo, la existencia de esta publicación fue casi una leyenda. La gente hablaba de ella, pero era difícil dar con un ejemplar. Afortunadamente, tuvimos uno de estos delgados volúmenes en nuestras manos en el año 2002. Pudimos, incluso, hablar con algunas de las personas responsables de la iniciativa, quienes nos confirmaron que no se trataba de una escuela propiamente, sino de una especie de peña, y que el reglamento tampoco constituía un código de preceptos que se aplicara rígidamente, aunque sí recogía reglas básicas de funcionamiento junto con alusiones a cómo se desarrollaba la práctica repentística en la Alpujarra.

El grupo de troveros que fundaron la *Escuela de Trovadores de Huarea* y editaron en Granada ese libro sin duda tuvieron presente la oportunidad de aliarse con ciertos individuos de prestigio a los que incluyeron en su asociación como socios de honor. Por otra parte, los troveros se aprovecharon de la libertad expresiva y la permisividad que reinaba en la tradición de trovo alpujarreño. La costumbre manda que no hay que tomarse en serio los trovos satíricos, sino que estos solo pueden ser repelidos con otras composiciones aún más jocosas. Pero lanzando dardos contra el enemigo, no presente, la copla burlesca quedaba en el aire, para sorpresa de muchos de los que jamás osarían levantar la voz contra el régimen ni siquiera bajo una forma lúdico-festiva como esta.

Décadas después, ya en democracia, algunos troveros se atrevían a satirizar al poder en público, delante de los agraviados. Así, se cuenta que *Candiota* hizo levantar a los guardias civiles de su asiento durante un festival por los trovos descarnados con los

que les fustigaba. Paco Megías —ejemplo también de lengua mordaz— no tenía empacho de improvisar, hace unas décadas, en contextos públicos, versos tan irreverentes como estos:

Un gitano en Viernes Santo
le dio por culo a una zorra
en la puerta de un estanco,
y viendo que era machorra
se cagó en Cristo y en Franco.

Aún hoy, el veterano trovero va por la vida consciente de que transgrede las normas del decoro, pero se justifica por ser un cortijero que no tiene miedo a nadie ni calla ante nadie. Cuando las autoridades pertinentes forzaron a la población de Benínar a que abandonara su pueblo y sus campos por la construcción de un pantano que anegaría las tierras, muchos estallaron en ira, aunque no tuvieron más remedio que plegarse a la voluntad del poder. A principios de los años 80 los troveros ya podían deslenguarse en público. Y así, durante una fiesta multitudinaria, Paco Megías alzó la voz para motejar al cura de Benínar, del que se sospechaba que se había enriquecido con las expropiaciones de las tierras de sus feligreses:

Con escritos de villano
y con cristiana cultura
hundió un pueblo soberano,
y se merece este cura
ahogarlo en el pantano.

Para Miller (1995: 487), «la sátira impulsa un desprecio que encuentra en lo superior [...] la base para la risa despectiva. Si no se les puede convertir en payasos y tontos, la sátira puede mostrarles con seguridad que son unos truhanes». La diatriba burlesca no niega el poder del otro, sino que, de forma, sardónica y amarga, expone la hipocresía de los de arriba por incumplir las normas y virtudes compartidas, al menos públicamente. Otra forma de invectiva denuncia la estupidez de las conductas de los de arriba entre el regocijo, la alegría y la risa de la gente, en la momentánea negación de la diferencia y la deflación de la pomposidad institucionalizada. En ese sentido, Miller advierte que «la democracia no destruye las condiciones para el desprecio ascendente. A pesar del lenguaje de la igualdad, seguimos reconociendo estatus, clases y rangos que construyen jerarquías» (Miller, 1995: 495). En ambos casos, se celebra el desgobierno como «espacios de autoestima, convirtiendo en personajes cómicos a los despreciadores de la propia respetabilidad» (Miller, 1995: 487).

Desde hace décadas se debate si este tipo de sátiras tiene capacidad de desafiar a la autoridad o si se permite precisamente para que el desafío no se traslade al escenario político. Al respecto, Tokofsky (2000: 367) opina que no son proposiciones mutuamente excluyentes. Si las burlas contra el poder son esencialmente radicales o conservadoras constituiría una falsa discusión: durante largos periodos puede vivir una costumbre sin efectos políticos, pero ante un antagonismo político y social de suficiente intensidad, puede prender y actuar como lugar de resistencia (simbólica y real). Las sátiras troveras actuaron en el franquismo de una forma velada, oculta, y a veces bajo la supervisión, incluso la aquiescencia, del poder. Pero en la democracia el verbo fustigador de algunos troveros no deja títere con cabeza, a pesar de que ya no se perciba una dialéctica tan clara

entre el cortijero y los otros. Claro que los troveros han perdido fuele: son pocos, viejos y ya no llevan la voz cantante en cómo la sociedad local sanciona positiva o negativamente lo que acontece y les afecta.

Cierto es que algunas coplas viejas han pervivido y se recitan o cantan a modo de aforismos contestatarios. En ese sentido, suponen formas de resistencia como los proverbios campesinos que han sido estudiados en diferentes partes del mundo. Por ejemplo, en el norte de China (Arkush, 1984: 463-464), los campesinos critican el sistema de préstamos: «El frío viene del viento, la pobreza de las deudas»; «Mejor plantar cebada que prestar, mejor plantar mijo que pedir prestado»; «Si tienes hijos no adoptes, si tienes dinero no hipoteques tu tierra». Y aun cómo ocuparse de las deudas, cuando todo se hunde: «Uno no se preocupa de las deudas cuando se muere de hambre, ni de salir a la lluvia cuando tiene que cagar». Arkush descubre en su estudio que, a través de estos proverbios, los campesinos sancionaban el espíritu de empresa y tienen un fuerte sentido de la identidad familiar. En la Alpujarra, aún hay quien recuerda coplas que ensalzan la cultura cortijera y denigran la parte negativa que los cortijeros consideran ha traído la modernidad, por ejemplo, el «tanto tienes, tanto vales»:

En un cortijo campero
con mi familia vivía
con poco dinero, pero
como persona valía
más que otras con dinero.

Encontramos fructífera una línea de indagación que compara las diversas formas de poesía popular en términos de «armas de los pobres». Por poner otro ejemplo, Rice y Hamdy (2016) se acercan a la poesía popular tunecina, transmitida de boca en boca, que tiene una larga y consolidada historia política que combina la poética árabe clásica de la cultura nómada con la resistencia comunitaria y elusiva a la opresión: «No es tanto una poesía marginal como una poesía deliberadamente marginada, así como una herramienta de resistencia utilizada por los oprimidos y los políticamente excluidos» (Rice y Hamdy, 2016: 284). Durante una de las veladas poéticas a la que asistieron (en Ghannoush, un pueblo costero cerca de Gabes, en el sur de Túnez, en el año 2007), los poetas populares recitaron sus poemas de memoria e intercalaron sus actuaciones con momentos humorísticos. No expresaron ninguna crítica clara al régimen de Ben-Alí, que gobernaba entonces, pero sí sátiras y denuncias de la corrupción. Estas prácticas de poética oral popular hacen del poema un acontecimiento colectivo que implica la participación activa de un público entusiasta: «Las redes textuales y conceptuales de la poesía oral árabe definen el genio individual como algo relacionado orgánicamente con la práctica comunal y el arraigo histórico. El genio no consiste en distinguirse de los demás, sino en expresar la experiencia comunitaria» (Rice y Hamdy, 2016, 289). La identificación poeta-público, así como la participación de la gente en la poesía oral, han convertido a esta última en un arma de resistencia y acción comunitaria en el mundo árabe. La insubordinación está inscrita en el humor de juegos de palabras y dobles sentidos que el forastero no siempre capta: «Si ves los dientes del león, no creas que el león sonrío».

Para hacer más compleja y fructífera la aplicación de la noción de “armas de los débiles» a la literatura oral, consideramos interesante vincularla a otros conceptos clásicos de los estudios de campesinado. Uno es el de «economía moral» y otro, la «imagen del bien limitado». Aunque provienen de tradiciones intelectuales diferentes, consideramos que ambos son compatibles con la noción de «armas de los débiles».

LA ECONOMÍA MORAL

Desde una perspectiva marxista, E. P. Thompson (1984; 2000) trata de explicar los disturbios y las protestas de la multitud basándose en concepciones populares de justicia y legitimidad. El historiador inglés afirma que las relaciones de intercambio y producción no pueden separarse de las concepciones morales que las preceden y las dotan de significado. Situado en la transición histórica de la revolución industrial y la mercantilización, Thompson encuentra que la gente consideraba vigente el orden paternalista en el que se suponía que las autoridades debían satisfacer las necesidades de la plebe en tiempos de crisis o escasez y que la forma de hacer valer este derecho era la agitación popular. Si el gobierno quería liberalizar el comercio de granos y finiquitar una política basada en el proteccionismo, los abastecimientos regulares y los precios fijos, el pueblo protestaba porque consideraba que lo más importante era salvaguardar la subsistencia y el bienestar colectivo. Aunque su modo de vida conllevaba situaciones de sufrimiento, inequidad y desigualdad, las clases populares defendían aquella economía moral, en la que el estatus no provenía de la acumulación de bienes, sino de ser partícipe en la garantía de abastecimiento de la comunidad.

La economía moral serviría de legitimidad para utilizar las armas de los pobres y exigir al poderoso que cumpla con su obligación. No sería necesario un alto grado de organización, ni un programa articulado de reivindicaciones. Algunas de las tácticas incluyen formas expresivas orales, tales como lemas de rebelión. La ejecución puede ser individual, pero implica, según Thompson, la toma de conciencia de que colectivamente tienen poder y de que juntos pueden resultar más eficaces que con las habituales tácticas individuales o familiares.

Algunos de los colectivos de los que hablan Thompson y Scott guardan similitudes suficientes con los alpujarreños como para considerar seriamente el paralelismo y la aplicabilidad de las respuestas. Para Scott (1977: 157), el campesino que desarrolla una economía moral tiene al menos dos características: por un lado, es un cultivador rural cuya producción está orientada en gran medida a las necesidades de consumo de la familia; por otro, es precisamente a partir del problema de subsistencia que deduce gran parte de su concepción de la decencia o indecencia. Así la noción de explotación parte de que «algunos individuos, grupos o clases se benefician injusta o injustamente del trabajo de otros o a expensas de ellos». El campesino proviene de una sociedad que le proporciona valores morales, relaciones sociales concretas, expectativas sobre el comportamiento de los demás y la memoria sobre cómo los suyos han procedido en el pasado en situaciones similares (Scott, 1977: 166). Es esta herencia moral la que selecciona ciertos objetivos en lugar de otros, ciertas formas en lugar de otras, y que hace posible acciones concretas. Cómo percibe el campesino los problemas de subsistencia, a quién considera responsable, qué espera de los otros o cómo reacciona, no puede verse exclusivamente como fruto de su nivel de bienestar material. Tanto la norma de la reciprocidad como el derecho a la subsistencia serían los componentes morales de esta tradición (Scott, 1977: 167).

Naturalmente, no resulta conveniente exagerar la eficacia de las armas de los débiles en la defensa de una economía moral porque la resistencia campesina no suele dirigirse directamente contra un sistema de dominación, sino a favor de la mera supervivencia cotidiana. Normalmente no cambia la estructura social y cuando se genera alguna transformación perdurable, aquello no estaba frecuentemente en el ideario del desafío (Scott, 1997: 31). El ánimo que impulsa la protesta es la necesidad de supervivencia, para lo que se exige la redistribución de la riqueza, no específicamente la modificación de las lógicas de producción y reproducción.

La literatura sobre tradiciones artísticas orales del campesinado está frecuentemente teñida de cierto romanticismo. Las descripciones de la moral que guiaría al campesino recuerdan, en gran medida, al mito del buen salvaje. El rústico no estaría contaminado por la voraz competitividad del sistema productivista capitalista. Frente al individuo y el *do it yourself*, el campesinado expresaría, sobre todo en sus manifestaciones ritual-festivas, incluso en sus juegos, un ideal de colectivismo. Así, las descripciones de las acciones de resistencia del campesinado se tiñen frecuentemente de ideales que constituyen, frecuentemente, más el desiderátum del que las describe —culto, urbano, desengañado con la época que le ha tocado vivir—, que algo contrastable empíricamente en las prácticas cotidianas de la gente que vive en el campo. Frente a esta idealización, hay que reconocer que las armas de los débiles son frecuentemente acciones «egoístas, individuales y desorganizadas» (Scott, 1997: 33). Solo una visión edulcorada puede ver en la política campesina el contexto de una resistencia «con principios», frente a las formas de reivindicación urbanas y obreras que estarían más volcadas en perseguir el interés crematístico individual: salarios, condiciones de trabajo, etc.

El carácter individual de muchas de las armas de los débiles no quiere decir que no formen parte de una misma cultura cómica popular, que valora ciertas formas de plantar cara o de expresar sus específicas verdades, aun cuando ello no imponga una ideología común ni una forma organizada de reivindicación. Es más: en la porfía de trovo, cada cual da su toque personal y la reivindicación busca, muchas veces, martillar sobre una cuestión que interesa al trovador de turno o se ajusta a sus ideas. En todo caso, sí existen ciertas concepciones comúnmente admitidas y que caracterizarían al colectivo de cortijeros: por ejemplo, el criterio de reciprocidad, como ya hemos visto, y el de redistribución, del que enseguida daremos un ejemplo.

El concepto de economía moral ha sido profusamente utilizado. Por ejemplo, Laurent (1984) se sirve de él para analizar su aplicación en la Italia del siglo XVII. Scott (1977), por su parte, aplicó el concepto al campesinado del siglo XX, ejemplificado en la agricultura de subsistencia del sudeste asiático. Desde entonces son muchos los antropólogos, sociólogos, economistas y politólogos que han usado la noción de economía moral en el ámbito de los campesinos. La norma de la reciprocidad y el derecho a la subsistencia constituyen pilares de un orden al que los campesinos acuden para reclamar al poderoso que se involucre en las necesidades del campesinado o para reivindicar la pervivencia de un sistema que consideran opuesto a la lógica capitalista. Scott no se centra tanto en los disturbios como en la amenaza que supone la muchedumbre en cuanto a la circulación de rumores y manchas en la reputación de la élite.

Desde luego, algunos autores han formulado críticas a la concepción de Scott. Así, por ejemplo, se ha argumentado que los campesinos no están solo preocupados por la subsistencia material, ni las comunidades tienen el grado de armonía, cohesión, homogeneidad y solidaridad que imagina Scott (Adas, 1980). Han pasado más de cincuenta años desde que Thompson formulara su concepto de economía moral y cuatro décadas y media desde que Scott aplicara el concepto a los campesinos. Desde entonces, el concepto de economía moral ha sufrido diferentes interpretaciones (Siméant, 2015) con propuestas que inciden en el clientelismo y el paternalismo en relación con las acciones colectivas de reivindicación de necesidades materiales; las que inciden en el ethos económico o religioso de las prácticas de acumulación; y finalmente las que describen la economía moral como una auténtica cultura del intercambio.

Para nuestros propósitos, consideramos la economía moral un sistema de prácticas y valores que, en contextos de privación relativa, promueve la reciprocidad, la solidaridad

y la redistribución de la riqueza. Esta ética de la subsistencia se encuentra difundida en diferentes contextos históricos, allí donde ha existido escasez (Scott, 1977: 2). Ello supone un horizonte de expectativas en la dialéctica entre ricos y pobres, de tal manera que los segundos desarrollan específicas armas para que la economía moral sea efectiva, singularmente en lo que supone que los que más tienen han de velar por la supervivencia de los que tienen menos. Las presiones sociales se ejercen sobre las personas relativamente acomodadas de la aldea o la comarca para que sean generosas con sus vecinos menos afortunados (Scott, 1977: 176). «Este derecho es, sin duda, la mínima reivindicación que un individuo hace a su sociedad y es quizás por esta razón que tiene tanta fuerza moral», dice Scott (1977: 177). Los pobres parecieran con derecho a estar enfadados por la desigualdad y a expresar su rabia. Así, no solo ejercen una reivindicación sobre los recursos, sino que reclaman la riqueza de los más adinerados.

La mencionada *Escuela de Trovadores de Huarea* alude —no por casualidad— a las parrandas de trovo y lo hace, además, en las jocosas quintillas que le sirven de reglamento. La violencia verbal del trovo, así como su carácter deslenguado y eminentemente festivo, cuando no tabernario, es aducido frecuentemente por los troveros más viejos como justificación de que no hayan existido jamás mujeres improvisadoras en la Alpujarra. El Reglamento de la *Escuela de Trovadores de Huarea* es sintomático de lo que se consideraba normal en aquella sociedad en que los sexos estaban mucho más segmentados en tiempos y espacios que hoy. Se preceptúa que se admite a las mujeres solo para las tareas culinarias, el baile «y otros menesteres», pero se les prohíbe explícitamente cantar y, muy en particular, asistir a las parrandas:

La escuela admite mujeres
sin aportación pecuniaria.
Y entre sus pocos deberes,
solo función culinaria,
baile y otros menesteres.

No se les permite cantar,
ni asistir a las parrandas,
por no ser tradicional
que en nuestra tierra las faldas
lo hubieran hecho jamás.

Queda claro el carácter eminentemente masculino de este colectivo de Huarea, como lo han sido otras agrupaciones de hombres: las sociedades gastronómicas en el País Vasco o ciertas peñas fiesteras de la comarca de Pinares soriana. El reglamento que analizamos establece algunas normas que tienen como objetivo hacer viable la parranda, considerada una costumbre un tanto licenciosa, en la que los hombres podían estar lejos de casa a veces durante días. En esencia, los troveros se mostraban lisonjeros en sus composiciones poéticas cuando el anfitrión que les recibía era generoso o, por el contrario, sacaban a relucir su arsenal satírico cuando no se les brindaba hospitalidad o las dádivas eran magras.

El reglamento de esta peculiar agrupación de troveros establece —es de suponer, medio en serio, medio en broma— que nunca deberán visitar una casa ajena más de siete amigos, sin duda porque plantarse allí con más bocas para comer y beber se consideraría un exceso. La parranda habrá de dirigirse a la residencia señalada, tocar a la puerta y empezar a improvisar trovos. Claro que cabría la posibilidad de que el anfitrión no les abriera la puerta. En ese caso, los trovadores de Huarea consideran una ambigua medida:

Si a las catorce canciones
no se da por enterado,
serán sobradas razones
que nos digan al contado
que no admite invitaciones.

La quintilla juega con un gracioso equívoco. Porque, en caso de que el habitante de la vivienda en cuestión haga oídos sordos a las quintillas de los troveros, estos exigen que muestre su negativa «al contado», lo que puede interpretarse de dos maneras: bien, «contando», relatando las razones por las que no puede dejarles entrar (por ejemplo, porque se encuentra de luto), bien «al contado», entregando un importe como pago.

A continuación, los guasones creadores de dicho reglamento establecen —tal vez como irónico guiño cual si quisieran pasar por educados varones— que los parranderos no exigirán ser invitados a nada. Es más, irán preparados con vino y coñac. Ciertamente, fue habitual que estos grupos de músicos y troveros itinerantes fueran convenientemente pertrechados para el camino, habida cuenta de que, entre una visita y otra, tenían que recorrer largas distancias. Sin embargo, el reglamento en verso de la *Escuela de Trovadores de Huarea* establece también que se aceptará el vino como regalo, y que, si son agasajados como manda la tradición, no repetirán la visita hasta pasados tres meses. Con ello se establece taxativamente el plazo máximo que el donante puede esperar verse libre de las inoportunas visitas de los troveros. Claro que el que compraba el silencio de los troveros de Huarea no podía tener la mínima seguridad de que no fuera a verse importunado por otros grupos de improvisadores. Hasta tal punto fueron perseverantes los repentistas en su ánimo de imponer, a golpe de trovo, una economía moral, que algunos señóricos decían en ocasiones —medio en serio, medio en broma— que no valía la pena un buen año, con la despensa llena de grano y productos de la matanza, y la bodega repleta de vino, dado que ello atraía a los troveros «como la mierda a las moscas». Sin duda, el rico propietario sufrió reiteradas veces el embiste de los troveros y si no tuvo más remedio que admitir la redistribución fue porque temía la violencia con que algunos improvisadores se comportaban, de obra, pero, sobre todo, de palabra. Al fin y al cabo, nadie quiere «andar en coplas», noción que aparece en los diccionarios del siglo XIX como sinónimo de «ser ya muy pública y notoria alguna cosa, andar en lenguas de todos, saberse en todas partes, especialmente hablando de lo que redundaba en menoscabo de alguno, de lo que ataca su estimación, compromete su crédito, desprestigia su fama» (Domínguez, 1882, I: 463). El tradicional «miedo al qué dirán» se convertía en la Alpujarra en el «miedo a que trovarán» y aun el «miedo a qué cantarán en coplas viejas», dejando en la memoria las diatribas que podían repartir los satíricos troveros ante todo aquel que no se plegara a uno de los fundamentos de la economía moral alpujarreña: compartir y redistribuir la riqueza. Como afirma Scott (1985: 300), «no es exagerado decir que gran parte de la cultura popular de la “pequeña tradición” campesina equivale a una legitimación, o incluso una celebración, precisamente de los tipos de formas evasivas y astutas de resistencia».

LA IMAGEN DEL BIEN LIMITADO

El criterio de redistribución se vincula en las sociedades campesinas no solo a un sistema de relaciones de intercambio en que los humanos quedan anudados por estrechos lazos de solidaridad y ayuda mutua. Ni tampoco se asocia exclusivamente con la idea de que la supervivencia de todos es un bien de más relevancia y tiene mayor legitimidad que el deseo de enriquecerse y acumular bienes. Desde nuestro punto de vista, la economía

moral, y más aún las armas de los pobres que esta desata, se articula con la noción del bien limitado. El concepto fue desarrollado por George Foster en su ensayo «Peasant society and the Image of Limited Good» (1965), a raíz de sus investigaciones entre el campesinado de América Central. Según la teorización gestada por el antropólogo norteamericano, los campesinos perciben su mundo como «uno en donde todas las cosas deseadas en la vida, como la tierra, la salud, la riqueza, la amistad, el amor, la virilidad, el honor, respeto y status, poder e influencia, seguridad y protección, existen en una cantidad finita y limitada y son siempre escasos» (Foster, 1974: 65). Este constituiría una de las certezas que caracterizan la cultura campesina y, en nuestra opinión, la economía moral que sugiere densidad relacional, reciprocidad, solidaridad y redistribución. No solo cualquier cosa existiría en una cantidad limitada, sino que el campesino considera que no habría forma de incrementar las cantidades disponibles. De ello se deriva que un individuo, una familia o cualquier grupo de humanos solo puede mejorar su posición a expensas de otros. Así, dicha mejora es vista por los demás como una amenaza. El hombre debería trabajar para comer, no para enriquecerse, pues de lo contrario estaría mermando el bienestar de los demás. No es cuestión solo de riqueza material: también el afecto o la salud son un bien limitado.

La concepción de Foster (1965b) se aleja del ideal cooperativista y comunitarista del campesinado y retrata al campesino como un ser llevado por el individualismo y la preocupación por el bienestar de su economía doméstica. En realidad, individualismo y cooperativismo no son excluyentes, como demuestra el caso de la cultura cortijera alpujarreña. El cortijero es un minifundista, sistema heredado de los nazaries y posteriormente los repobladores de la Alpujarra, tras la expulsión de los moriscos. Este rasgo explica que surjan frecuentes desavenencias entre los cortijeros y que, de hecho, utilizaran el trovo como un mecanismo de resolución de disputas. La concepción del bien limitado implica no solo que si tú tienes más agua, o accedes a otro recurso, yo tendré menos, sino que también son finitos los elementos de prestigio como el honor y la valentía. Sin duda, ello alentó la rivalidad entre los troveros. Someter a otro contrincante en público constituía una de las formas principales de ganar estatus, tanto en clave de agresiva virilidad, como en cuanto a rasgos como el ingenio, muy valorado entre los cortijeros. Así, cualquier ataque de un trovero debía ser respondido a la mayor brevedad. Y, contestando a viejos troveros como el *Ceacero*, se ganó *Candiota* su reputación:

Usted será el toro bravo
que yo voy a torear:
cien banderillas le clavo
y le tengo que cortar
las dos orejas y el rabo.

Ningún trovero se consideraría inferior a otro, al menos no lo aceptaría en público. La bravuconería, proverbial del cortijero, constituía el acicate para que otro rival intentara superarlo, dado que si *Candiota* era considerado el mejor, otro debía ser visto como el más débil. Durante décadas, todo trovero quiso enfrentarse al más grande, hasta el punto de que *Candiota* acabó agotado. No podía eludir ningún enfrentamiento y pasaba más tiempo fuera de su casa, en veladas de trovo, que trabajando la tierra. El honor de no arrugarse ante un rival y mantener su prestigio alentó su crecimiento como poeta, y así murió en 2007 siendo reconocido como el más grande versificador que haya dado la Alpujarra.

Dada la imagen del bien limitado, el trovo constituía también un arma para procurar la merma del que más tenía no solo en términos de estatus y reconocimiento, sino en términos de riqueza. En la teorización de Foster, la concepción del bien limitado generaría una permanente lucha por la posesión de bienes o el control de lo que cada uno considera su parte. El individuo o familia que adquieren «más de lo debido» deben someterse a diversos mecanismos culturales para reparar el desequilibrio. Esto nos lleva de nuevo a la redistribución, pero también a mecanismos que tienen por fin el empobrecimiento de los que más tienen para reequilibrar la comunidad y aun el cosmos. En varios trabajos de campo con campesinos hemos podido comprobar cómo a los que han tenido un buen año se les endosa la obligatoriedad de servir como mayordomos en las fiestas de la comunidad, con los consabidos gastos que ello conlleva. No se trata, entonces, solo de que se repartan bienes (en forma de comilonas, por ejemplo), sino de que el patrimonio de los más afortunados se iguale con el de la mayoría. También en la Alpujarra, si el que atesoraba mayor fortuna que los demás no aceptaba la mayordomía u otro cargo oneroso se exponía a sanciones informales tales como habladurías, calumnias, difamaciones y, naturalmente, los trovos satíricos.

Como en los anteriores casos, también el concepto de bien limitado ha sido objeto de discusión y revisión. Por ejemplo, Sardan (2013: 283) considera la visión de Foster reduccionista y estereotipada. Ginzberg (2014: 22-24), por su parte, cree que el principio del bien limitado se articula frecuentemente con otras concepciones de índole contraria, como la vocación comunitarista que sirve, en muchas sociedades campesinas, como una estrategia tendente a asegurar la subsistencia del colectivo.

En nuestra opinión, la concepción del bien limitado subyace a ciertas manifestaciones del trovo como las parrandas y sirve de legitimación a otras muchas costumbres insertas en las cuadrillas petitorias, especialmente activas en el ciclo navideño. Por toda España, y aun en diferentes lugares de Latinoamérica, los meses de invierno son propicios para que salgan a la calle grupos de músicos —aguilanderos, parranderos, animeros, etc.— que van de casa en casa ofreciendo sus coplas con la expectativa de tomar allí una copa de anís, unos dulces o algún producto de la matanza. La costumbre está en desuso en muchos lugares, sin duda por la quiebra de ciertas lógicas que aquí estamos describiendo, incluyendo la economía moral y la concepción del bien limitado. Pero por las coplas que se han conservado, y las que aún se cantan en muchos lugares, queda clara la lógica según la cual la negativa a desprenderse de bienes acarrearía en los que formulaban la petición de reparto el deseo de que el mal de ojo o el infortunio se cebara sobre el tacaño²:

Te he pedido el aguinaldo,
no me lo has querido dar.
Ojalá que se te seque
la tripa de cagar.

² Tacaño no es, según Scott (1985, 187), una palabra azarosa. En su estudio sobre los campesinos de Sedaka observa lo siguiente: «Lo que llama la atención, sin embargo, es que el vocabulario local de la explotación se encuentra menos en esta colección de verbos, en conjunto, que en los conceptos de tacañería y arrogancia. Cuando un inquilino arremete contra su casero por subirle el alquiler, puede o no decir en privado que el casero le está extorsionando (telean) o “comiendo” (malean). Pero es casi seguro que acusará al propietario de ser tacaño o avaricioso (kedikut, kikir, bakhil, berkira, lokek, tamak, keras hati, tanleai jering, haloba) y, a menudo, de ser orgulloso o arrogante (sombong). Un aldeano pobre cuya petición de un préstamo o de caridad a un patrón ha sido rechazada puede no decir en privado que su patrón le oprime, pero rara vez dejará de quejarse de que es tacaño y no tiene vergüenza. Los términos en que se formulan estas acusaciones entre bastidores constituyen el núcleo de los conceptos “populares” de explotación en Sedaka. En su conjunto, encarnan algo parecido a un concepto de explotación “popular”».

Las parrandas navideñas utilizaban la misma lógica que los cantos de ánimas en el mismo mes de diciembre. En teoría, las donaciones para las ánimas benditas servían para sufragar los gastos del entierro de los cofrades y aun de los pobres de solemnidad. También se recaudaban fondos para el culto de las ánimas. Pero en la práctica, la cita servía, sobre todo a los más jóvenes, para unos días de cachondeo y abundancia. En algunos lugares los animeros recogían dinero que utilizaban para gastar en vino, para las fiestas que organizaban a lo largo del mes de diciembre. En todo caso, los animeros también consumían, en las casas o delante de ellas, los alimentos y bebidas que los anfitriones les brindaban.

En la población de Cádiar ya no salen estas cuadrillas de ánimas, pero las composiciones que se cantaban hasta hace unas décadas dejan claro esta doble dinámica de sanción positiva y negativa. Como ocurría con las parrandas, las canciones de ánimas servían también para congratularse con los poderes fácticos. Así, cuando los animeros de Cádiar pasaban por el cuartel de la Guardia Civil, dedicaban a la temida autoridad composiciones de esta guisa:

Frenesí, que las ánimas socorran a *toa* la Guardia Civil.
Por esta calle venimos, cantando con frenesí,
que las ánimas socarran a *toa* la Guardia Civil.

La Guardia Civil sacaba así pecho, dado que todos conocían que los animeros podían recurrir a coplas satíricas, como las que dedicaban a aquellos vecinos que recibían la visita de la cuadrilla petitoria y no se mostraban generosos, especialmente si sabían que la familia en cuestión había estado ocupada en una matanza recientemente:

Matao, que en lo alto de la ventana tienes el morcón *corgao*.
Por esta calle venimos, no digas que no has *matao*,
que en lo alto de la ventana tienes el morcón *corgao*.

Llamar a alguien *matao* equivale en Andalucía a tildarle de incompetente, de la misma manera que lo del morcón que aparece colgado de la ventana tiene sus connotaciones obscenas. La ambigüedad es santo y seña de muchas composiciones de sabor carnavalesco en el cancionero del ciclo invernal. Pero evidentemente, a nadie se le escapaba el significado literal de la sátira: el habitante de la vivienda visitada no podía justificar su intención de no menguar su patrimonio y de no redistribuirlo entre los presentes, dado que los morcones que se secaban en la planta superior delataban la abundancia de la que gozaba en esos momentos.

Algunas coplas hacen referencia a que la limosna solicitada cumplirá su propósito con las ánimas benditas, como en este canto de ánimas recogido en Murtas:

Si las ánimas benditas
llegaron a tus umbrales,
dale limosna y no temas,
mira que somos mortales.

Mira que somos mortales,
para las ánimas es.
Para nosotros no es nada,
que aquí no cabe interés.

En este caso, el empobrecimiento de uno no conlleva la ganancia del otro, dado que la limosna iba para la Iglesia o, en última instancia, servía para dar sepultura a los que no se lo podían permitir. Sin embargo, los mortales sí tenían interés en que el visitado se mostrara generoso. Y así, pocas coplas más tarde de haber defendido el propósito espiritual de la recolecta, los animeros podían reivindicar:

Nos has cerrado la puerta
por no darnos *mantecaos*.
Nosotros venimos hartos
de raspas de bacalao.

De raspas de bacalao.
No te quites la camisa.
Por debajo de la puerta,
nos echas la longaniza.

Si el sujeto no se daba por enterado, se insistía:

Nos echas la longaniza,
que ya la veo venir.
Que en una mano trae el vaso
y en la otra el candil.

Alégrate compañero,
que ya la veo venir,
que en una mano trae el vaso
y en la otra el candil.

Así pues, el vino, el embutido y los dulces no podían faltar. Cada cual debía repartir lo que tuviera. Higos, por ejemplo, que se criaban magníficos en los cortijos de Albondón:

Si nos vas a sacar higos,
no les quites los palillos,
que yo traigo aquí a un amigo
que se los echa a chorrillo.

Las canciones de ánimas de Cádiz se ejecutaban, a veces, improvisadamente, de la misma manera que hacían los parranderos en idénticas fechas. Según nos cuentan, lo más común en diciembre y enero era martillar sobre la tacañería del sujeto que había recibido la visita. En los días del ciclo navideño se justificaba la obligatoriedad de la donación por aquello de que también al Niño Jesús, que había nacido en un pobre portal, le habrían colmado de regalos los mismísimos Reyes Magos. Si alguna familia había tenido un año abundante en cosecha, se consideraba justo que, antes de llegar al uno de enero, se reequilibrara la riqueza entre los vecinos. Traía mala suerte entrar en el nuevo año con un exceso de desigualdad. En todo caso, tanto en las cuadrillas de ánimas como en las parrandas de trovo, se improvisaban canciones picantes que caldeaban el ambiente. Las autoridades las permitían dado que se ocultaban bajo un ropaje religioso. Además, las lisonjas a la Guardia Civil y a otras autoridades suponían un guiño para que hicieran la vista gorda. Claro que, en privado, los animeros y los troveros seguían deslenguándose contra ellos, riéndose de cómo se dejaban comprar por unos versos hipócritas.

CONCLUSIÓN: EL OCASO DEL TROVO

La dinámica de la vida corriente en las clases populares esconde frecuentemente acciones que no responden a lo que consideramos habitualmente la esfera política, pero que constituyen parte de la misma (Balockaite, 2011: 423). Los troveros desarrollaron sus formas de resistencia cotidiana a través de versos no solo satíricos, sino frecuentemente subidos de tono, irreverentes, utilizando un lenguaje que identificaba a los cortijeros, como un signo más de su rudeza. Ciertas expresiones vulgares, incluso obscenas y escatológicas, han constituido el código central de cierta cultura cómica popular y los troveros no han vivido ajenos a esa tradición (Del Campo, 2007; 2008; 2010). Pero, en gran medida, ya no son asumidas ni valoradas en muchos contextos, por considerarlas contrarias a los cánones de educación y aun de contención de las expresiones de agresividad.

El trovo más chocarrero y combativo tampoco está acorde con las nuevas reformulaciones de la masculinidad. Makovicky (2018) ha estudiado las formas de resistencia cotidiana entre los campesinos polacos. La ocultación del empleo, los ingresos y la propiedad a las autoridades, la corrupción de bajo nivel y el robo de recursos públicos entran dentro de lo que en ciertas zonas se denomina «kombinowanie». Es este un término que se circunscribe a un cierto modelo de masculinidad. A través de las narrativas de estos engaños, los lugareños se presentan a sí mismos como hombres totalmente independientes, capaces de subvertir el orden. Son héroes típicamente locales, casi icónicos, en un contexto en que las economías morales tienen una fuerte relación con la identidad local, la subjetividad y los modelos de autoridad. Cuando los sujetos etiquetan su acción como «kombinowanie», no hablan solo de problemas de recursos, sino que parecen demostrar el comportamiento subversivo e insubordinado que se les supone en la identidad masculina local.

Desde nuestro punto de vista, también el verbo irreverente y escandaloso de los troveros cumplió durante el franquismo ese papel. El estigma de cortijeros, incluso en un régimen de represión, debía combatirse precisamente enfatizando aquellos rasgos de virilidad. Varios troveros cumplieron penas en la cárcel, pero la mayoría sencillamente buscaban vericuetos para mantener su hombría contestataria y eludir el control. En ambos casos, la forma de presentarse como hombre está en desuso y en decadencia.

El trovo sirvió como mecanismo de disputa, incluso como sustituto de la violencia física dado que, según un antiguo aforismo, «quien afila versos, no afila navajas». El individualismo derivado de una estructura minifundista tenía que aliarse, de igual modo, con costumbres colectivistas, dado que nadie podía sobrevivir sin la ayuda de los demás. A los troveros se les remunera hoy cuando se suben a un tablao. Pero en la cultura cortijera, la asistencia de los improvisadores tenía que enmarcarse como regalo, como un favor dentro de un sistema de reciprocidades que incluía también la prestación de trabajo. El trovo era en lo expresivo lo que el *tornapeón* en lo instrumental.

Según Thompson (2000: 291), «el avance de la nueva economía política de libre mercado supuso también el desmoronamiento de la antigua economía moral». Cuando los troveros emigraron al Poniente se vieron sujetos a un sistema económico monetario, con contratación de trabajadores del campo. Los fabulosos beneficios de los invernaderos, así como la entrada de trabajadores inmigrantes y, en general, la monetarización y capitalización de toda la agricultura, dejó el sistema cortijero como un recuerdo del pasado que los viejos cortijeros añoran en sus noches más nostálgicas. En el nuevo mundo bajo plásticos desapareció la economía moral y la concepción del bien limitado, al mismo ritmo que se afianzaba la cultura de la competitividad, el éxito económico y la rentabilidad del trabajo. La penetración del control burocrático, así como la creciente globalización,

dieron al traste con las posibilidades de regulaciones internas, locales. Mientras algunos cortijeros se aferraban en los años 70 y 80 a los antiguos anclajes de su economía moral, en descomposición, sus compañeros emigrados al Poniente almeriense empezaron a ver en aquel sistema un arcaísmo, tanto como el candil con el que se alumbraba el cortijero. Algunos alpujarreños se enriquecieron, máxime cuando pudieron vender algunas de sus tierras dedicadas a los invernaderos durante el *boom* urbanístico, asociado al turismo. Scott (1977: 7) señala directamente dos causas de desaparición de la economía moral de subsistencia: el sistema cultural capitalista y el desarrollo del estado moderno con prácticas intrusivas, si bien fue la transformación de la tierra y el trabajo en mercancías susceptibles de ser enajenadas lo que dio el golpe definitivo.

Lo que vivieron los alpujarreños no se circunscribe, naturalmente, a su comarca. Antes bien, son evidentes los paralelismos en muchos otros lugares del mundo. Por ejemplo, no cabe duda de que el asistencialismo del Estado sustituyó, en gran medida, al paternalismo de las élites y aun a la solidaridad entre los subalternos.

El desarrollo del capitalismo, la comercialización de las relaciones agrarias y el crecimiento de un estado centralizador representan el lugar histórico de las revueltas campesinas en la era moderna. Porque, sobre todo, estas grandes fuerzas históricas cortan el tegumento de las costumbres de subsistencia y las relaciones sociales tradicionales para sustituirlas por los contratos, el mercado y las leyes uniformes. El efecto, como ha señalado Wolf, es negar al campesino «su contexto institucional acostumbrado para reducir sus riesgos» y promover así las tensiones que pueden llevar a la rebelión. El intento de restaurar los patrones de seguridad social y económica que están a punto de ser barridos es lo que da a muchos movimientos campesinos su carácter «retrógrado» (Scott, 1977: 189).

A nivel ideológico, también se ha apuntado a la deslegitimación en los últimos años de las luchas de los pobres (Hughes, 2019). Cuando se rebelan, se les acusa de envidiosos o codiciosos, cuando no de subvertir lo más sagrado: la competitividad individualista. Las armas de los pobres no están de moda.

No todos los alpujarreños experimentaron la modernidad con satisfacción. *Candiota*, por ejemplo, murió añorando la cultura cortijera y deseando volver al *Collao*, un cortijo donde vivió sus veladas de trovo más memorables. Cuando uno de los que suscriben este texto lo conoció a finales del siglo XX, el mundo al que aludía nostálgicamente ya se había derrumbado. *Candiota* mantuvo siempre su espíritu contestatario, sensible ante las nuevas injusticias que padecían los emigrantes que trabajaban bajo los invernaderos. Aquello le recordaba a lo que él mismo había padecido durante el franquismo:

Cuando el rico vendimiaba,
entraba el vino en sus cubas
y al pobre que trabajaba
por un racimo de uvas
el guarda lo denunciaba.

Como afirma Scott (1985: 182), los pobres entienden que están siendo progresivamente marginados. Si insisten en las causas locales y personales de su angustia, no es por ignorar el contexto más amplio del capitalismo agrario en el que viven. No utilizan, obviamente, la terminología de las ciencias sociales para describir su situación. Por el contrario, son pródigos en discursos emotivos que enlazan con su experiencia.

Frente a la abstracción generalista, los troveros llevan las contradicciones de cualquier sistema al terreno personal. Y así *Candiota* se mostraba siempre orgulloso de su cultura originaria, que consideraba opuesta a la actual:

Mirando yo esa era,
recuerdo la infancia mía.
Era que en otro tiempo era
sentimiento y alegría
para la afición trovera.

La era, efectivamente, constituyó durante mucho tiempo uno de los espacios de trabajo, fiesta y trovo, de ahí que haya quedado entre los antiguos cortijeros como un símbolo de un mundo que se ha desmoronado delante de sus narices. En pocos años se afianzó mayoritariamente la concepción de que la nueva manera de producción e intercambio no solo era más moderna, eficaz y rentable, sino que era inexorable: no había vuelta atrás. Al fin y al cabo, los cortijeros siempre se habían considerado gente ruda, de arcaicas formas de vida y costumbres. El trovo pasó a considerarse una antigualla que servía para avivar la memoria de los que habían bajado de las montañas para establecerse en la playa; una costumbre de viejos alpujarreños, sin vinculación con las formas de expresión de la juventud: el *rap*, por ejemplo. Hace falta tiempo y ganas para convertirse en trovero. Son muchos años de práctica para los que se requiere una motivación que está ausente tanto en los jóvenes alpujarreños, como en los que viven junto a los invernaderos del Poniente almeriense. El trovo no se halla imbricado en su mundo, ni le ven utilidad alguna. Como «cosa de viejos», constituye, si nadie lo remedia, una costumbre que tiene todos los visos de desaparecer en los próximos años.

Cada vez que un viejo trovero se ofrece a otro para echarle una mano en cualquier trabajo doméstico, cada vez que no rehúsa una invitación no solo para comer y beber, sino para satirizarse mutuamente y, de paso, poner en la picota a todo aquel que atente contra su concepción del bien y la justicia, los improvisadores alpujarreños están rememorando una cultura extinta o a punto de desaparecer. Si bien es cierto que aún mantienen su verbo fustigador, ya no son capaces de provocar la redistribución, ni la igualación. Al fin y al cabo, todo —el progreso tecnológico como la acumulación de capital— parece infinito. Y aquello de la solidaridad está en manos de las ONGs que ayudan a los más necesitados y de los sistemas públicos de protección social:

El propio Estado ha asumido el papel de proporcionar una renta mínima con dispositivos como la política fiscal anticíclica, la compensación por desempleo, los programas de bienestar, la medicina social y el impuesto negativo sobre la renta. Uno de los efectos de estas garantías, por cierto, ha sido hacer más racional el comportamiento de los individuos para maximizar los beneficios (Scott, 1977: 10).

El mundo se ha hecho más extenso: siguen hablando de los suyos, sus parientes, sus amigos, pero no conocen a la mayoría de los que viven en El Ejido o en cualquiera de las pedanías, donde todo el mundo va y viene, sin orden ni concierto. Todo se ha diluido, incluyendo las identificaciones colectivas, mucho más porosas, híbridas, líquidas. El mundo no les parece dicotómico, formado por ricos y pobres, poderosos y subalternos, gente de ciudad, de pueblo, que mira de soslayo al cortijero. ¿Contra quién utilizar las armas de los pobres? Si ya no pueden considerarse pobres ni dominados; si estructuras

difusas, económicas y políticas, han sustituido a las antiguas encarnaciones del poder (la Guardia Civil, al cacique, al señorico); si las tiendas de todo a un euro han alentado la ficción de que cualquiera puede todos los días comprar algo superfluo; si la riqueza y el bienestar de mi vecino es admirada cuando deriva de su éxito profesional y en nada me perjudica; si, en fin, la economía no tiene moral, sino constituye un mecanismo presuntamente aséptico, matemático, de oferta y demanda, el único sistema que existe; si a nadie puedo exigir, con nadie puedo aliarme, y ningún poder debo burlar, ¿a qué seguir trovando? Máxime si las porfias de trovo ya no pueden generar prestigio, ni estatus; si ya no es útil para hacerse un nombre, para mostrar el altivo orgullo del que se sabe subalterno, pero no sumiso.

Los troveros no han perdido el humor. Pero son conscientes de que ya les sirve de poco más que para juntarse al atardecer, tomar un vino y hablar en quintillas de los viejos tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAS, Michael (1980): «“Moral Economy” or “Contest State”?»: Elite Demands and the Origins of Peasant Protest in Southeast Asia », *Journal of social history*, 13(4), pp. 521-546. DOI: <https://doi.org/10.1353/jsh/13.4.521>
- ARKUSH, R. David (1984): «“If Man Works Hard the Land Will Not Be Lazy”»: Entrepreneurial Values in North Chinese Peasant Proverbs», *Modern China* 10(4), pp. 461-479. DOI: <https://doi.org/10.1177/009770048401000405>
- BAJTIN, Mijail (1995): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial.
- BALOCKAITE, Rasa (2011): «Pleasures of Late Socialism in Soviet Lithuania: Strategies of Resistance and Dissent», *Journal of Baltic studies* 42(3), pp. 409-425. DOI: <https://doi.org/10.1080/01629778.2011.597132>
- DEL CAMPO, Alberto (2006): *Trovadores de repente. Una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de la Alpujarra*, Diputación de Salamanca.
- DEL CAMPO, Alberto (2007): «El trovo verde. Poesía improvisada satírico-obscena en la fiesta de la cosecha», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 62(2), pp. 239-258. DOI: <https://doi.org/10.3989/rntp.2007.v62.i2.41>
- DEL CAMPO, Alberto (2008): «El certamen fructífero de los sexos. Agricultura, fecundidad y lujuria en la poesía improvisada epitalámica», *Confluencia, Revista Hispánica de Literatura y Cultura* 23(2), pp. 2-31.
- DEL CAMPO, Alberto (2010): «Trovando con Priapo. Para una historia de la sátira obscena en la poesía improvisada hispánica», *Hispanófila* 158, pp. 21-50. DOI: <https://doi.org/10.1353/hsf.2010.0014>
- DOMÍNGUEZ, Ramón Joaquín (1882): *Diccionario Nacional o Gran Diccionario Clásico de la lengua Española*. Madrid, Librería de Miguel Guijarro. 15ª Edición. 2 Vols.
- FOSTER, George M. (1965): «Peasant society and the Image of Limited Good», *American Anthropology*, 67, pp. 293-315. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1965.67.2.02a00010>
- FOSTER, George M. (1965b): «El carácter del campesinado», *Revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología* 1, pp. 83 -106.

- FOSTER, George M. (1974): «La sociedad campesina y la imagen del bien limitado», En L. J. Bartolomé and E. E. Gorostiaga, (eds.) *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología*, Ediciones Periferia, pp. 57-90)
- GAHMAN, Levi (2020): «Contra Plantation, Prison, and Capitalist Annihilation: Collective Struggle, Social Reproduction, and the Co-Creation of Lifegiving Worlds», *The Journal of peasant studies* 47(3), pp. 503-524. DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2019.1572606>
- GINZBERG, Eitan (2014): «The Image of the Limited Good: A Lesson on the Striving for Communal and Human Solidarity», *GSTF Journal of Law and Social Sciences (JLSS)* 4(1), pp. 20-35.
- HUGHES, Geoffrey et al. (2019): «Introduction: Ugly Emotions and the Politics of Accusation», *Cambridgeanthropology* 37(2), pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.3167/cja.2019.370202>
- IMPROVISACIÓN POÉTICA Y PERFORMANCE. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS, literarios y musicales (2022), *Gazeta de Antropología*, 38(1).
- LAURENT, Jane K. (1984): «The Peasant in Italian Agrarian Treatises», *Agricultural history* 58(4), pp. 565-583.
- MAKOVICKY, Nicolette (2018): «Kombinowanie: Agency, Informality, and the Poetics of Self in Highland Poland», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 24(3), pp. 493-511. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12857>
- MAUSS, Marcel (2009): Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires, Katz Editores.
- MILLER, William Ian (1995): «Upward Contempt», *Political theory* 23(3), pp. 476-499. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591795023003004>
- PETROVI, Tanja (2018): «Political Parody and the Politics of Ambivalence», *Annual review of anthropology* 47(1), pp. 201-216. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100148>
- REGALADO SANTILLAN, Jorge y GRAVANTE Tommaso (2016): «Acción colectiva y prácticas políticas emergentes en México», *Revista de ciencias sociales (San José)* pp. 113-154.
- RICE, Laura, and HAMDY Karim (2016): «Folk Poetry, Local Knowledge, and Resistance in Tunisia», *The journal of North African studies* 21(2), pp. 283-300. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2016.1130940>
- SARDAN, Jean-Pierre OLIVIER DE (2013): «Embeddedness and Informal Norms: Institutionalisms and Anthropology», *Critique of anthropology* 33(3), pp. 280-299. DOI: <https://doi.org/10.1177/0308275X13490307>
- SCOTT, James C. (1977): *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press.
- SCOTT, James C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press.
- SCOTT, James C. (1997): «Formas Cotidianas de Rebelión Campesina», *Historia Social* 28, pp. 13-37.
- SIMÉANT, Johanna (2015): «Three Bodies of Moral Economy: The Diffusion of a Concept», *Journal of global ethics* 11(2), 163-175. DOI: <https://doi.org/10.1080/17449626.2015.1054559>

THOMPSON, Edward P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Editorial Crítica.

THOMPSON, Edward P. (2000): *Costumbres en común*, Editorial Crítica.

TOKOFSKY, Peter (2000): «A Tale of Two Carnivals: Esoteric and Exoteric Performance in the Fasnet of Elzach», *The Journal of American folklore* 113(450), pp. 357-377.

DOI: <https://doi.org/10.2307/542037>

Fecha de recepción: 24 de enero de 2023

Fecha de aceptación: 17 de mayo de 2023

