

## **MATAR AL PADRE: UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE LA VIOLENCIA ANTICACIQUIL DE UN PUEBLO, NAVALUENGA, 1977**

***Kill the father: a psychoanalytic interpretation of the anticaciquil violence of a village, Navaluenga, 1977***

**Héctor Gil Rodríguez**

Universidad de las Islas Baleares

[hector.gil@uib.eu](mailto:hector.gil@uib.eu)

### **Resumen:**

En septiembre de 1977 se produjo en Navaluenga, un tranquilo municipio de unos dos mil habitantes situado en la provincia de Ávila (Castilla y León), un levantamiento popular por la venta de tierras comunales agrarias, originado durante una corrida de toros decepcionante. El sacrificio y la devoración colectiva de una de las reses, que representaba al regidor, fue la solución escogida por el pueblo para resarcir el agravio. Este artículo analiza aquellos hechos de violencia, utilizando algunos elementos de la teoría psicoanalítica freudiana del parricidio originario. La investigación se apoya en testimonios orales y diversas fuentes documentales que sirven de base para reconstruir los acontecimientos. Los resultados permiten reconocer los términos en que se produjo la democratización de determinadas zonas rurales del interior peninsular y, más allá, la impotencia de sus habitantes para trascender la autoridad patriarcal-patrimonial del poder caciquil.

**Palabras clave:** comunidad, violencia, horda primitiva, castigo, mundo rural.

### **Abstract:**

In september 1977, in Navaluenga, a quiet municipality of about two thousand inhabitants located in the province of Ávila (Castilla y León), a popular uprising took place due to the sale of communal agricultural lands, originated during a disappointing bullfight. The collective slaughter and devouring of one of the bulls, which represented the town councilor, was the solution chosen by the people to compensate for this

grievance. This article analyzes those acts of violence, using some elements of the freudian psychoanalytic theory of the original parricide. The research is based on oral testimonies and various documentary sources that serve as a basis for reconstructing the events. The results allow us to recognize the terms in which the democratization of certain rural areas of the peninsular interior took place and, beyond that, the impotence of its inhabitants to transcend the patriarchal-patrimonial authority of the cacique power.

**Key words:** community, violence, primal horde, punishment, rural world.

## **Introducción. Rebeldías “primitivas” durante la Transición**

La protesta social no es un término que suele asociarse al mundo rural. Durante largo tiempo, el estudio de la movilización social en la Transición española ha estado enfocado en la acción obrera y el mundo urbano-industrial (Alcuten, 2006; Cruz, Artacho 2001). Algunos autores consideran que los partidos, las asociaciones vecinales y los sindicatos de clase jugaron un papel decisivo en la emergencia y el afianzamiento de la democracia (Rodríguez, 2015). Otros achacan el cambio a los pactos entre los dirigentes de los principales partidos estatales (Sastre, 1997). Ambos enfoques han contribuido al desarrollo de un relato excesivamente “urbano-céntrico” del proceso (Redondo Cardeñoso, 2020; Añóver, 2009).

Hasta hace apenas una década las investigaciones en torno a los movimientos democratizadores en el mundo rural eran muy escasas (Lanero y Míguez, 2013; Cobo y Fuentes, 2011). Como afirma Román Ruiz (2019), las visiones que tradicionalmente se han tenido sobre el campo estaban distorsionadas por prejuicios que mostraban una sociedad políticamente anémica. El mundo urbano, por el contrario, era tenido por un entorno proclive al surgimiento de acciones contestatarias (Sanz, 2017). Ello explica que la investigación se haya centrado en ciudades como Madrid, Bilbao o Barcelona, cunas del movimiento obrero organizado a nivel nacional (San Román y Pérez Delgado, 1994: 192). La única excepción que hasta hace poco había atendido a la protesta social en el medio rural es el estudio de la cuestión jornalera en Andalucía (Hervés Sayar et al., 1997; Malefakis, 1971; Tuñón de Lara, 1978).

En los últimos años, no obstante, los análisis sobre la conflictividad rural en la Transición se han abierto paso en la agenda de investigación antropológica (Herrera y Markoff, 2013; Martín, 2008; Nicolás, 2007). Diversos estudiosos han subrayado el papel de la España agraria interior en el proceso de movilización de la sociedad civil que tuvo lugar a finales de los setenta (véanse, por ejemplo, Martín, 2016; Herrera et al., 2012). Esta etapa incluye protestas de asociaciones agrarias de diverso signo en demanda de una subida de los precios de los productos primarios, las conocidas popularmente como “guerras agrícolas” (Redondo Cardenoso, 2020; Alonso, 1976), y huelgas organizadas por el movimiento jornalero andaluz. La mayoría de los estudios sobre la conflictividad rural en la España de la Transición se han centrado precisamente en estas formas modernas de lucha, ligadas a organizaciones sindicales (Ferrer González, 2018; Alcutén, 2006), y apenas han tenido en cuenta otros movimientos de protesta “primitiva” coetáneos.

### **Objeto de investigación y planteamiento teórico**

Partiendo de esta evidencia, la presente investigación pretende aproximarse a estas formas tradicionales de confrontación a partir de un ejemplo local extraído del interior peninsular. En concreto exploraremos el caso de Navaluenga, un pueblo de unos dos mil habitantes situado en la provincia de Ávila, que en septiembre de 1977 se vio sacudido por un estallido popular gestado por la venta de diversas propiedades comunales agrarias.

Como ha mostrado Redondo Cardenoso (2012), algunas de estas algaradas tuvieron su origen en conflictos locales relacionados con el uso de espacios como los montes o los pastos comunitarios. En muchas ocasiones estas revueltas derivaron en agresiones contra las autoridades municipales (Redondo Cardenoso, 2011; Baumestier, 1996). Algunos ataques se ejercían simbólicamente contra un elemento sustitutivo (Davis, 1975); en el caso que nos ocupa, un toro fue sacrificado colectivamente en reemplazo del alcalde. En este trabajo argumentaremos que aquel fue un episodio de violencia anticaciquil con una clara finalidad expresiva. En nuestra comprensión, la multitud que dio muerte al animal estaba manifestando escénicamente sus pulsiones aniquiladoras contra el poder vigente.

Sabemos por autores como Delgado (2015) que la violencia de masas suele obedecer a motivaciones inconscientes. Más allá del contenido manifiesto de determinadas protestas se esconden elementos invisibles que orientan las acciones de los sujetos. En cierto modo, dichos elementos constituyen el sentido profundo y último de cualquier acto de violencia colectiva.

En el caso de las tauromaquias populares, como apunta Desmonde (1952), el sacrificio de la res podría tener significaciones ocultas para los participantes. Su inmolación estaría regida por impulsos inconscientes, que se proyectarían simbólicamente en el toro. En ese sentido, aduce Desmonde (1952), el toro sería objeto de anhelos parricidas no reconocidos relacionados con la fantasía edípica de vencer y eliminar al rival paterno.

Inspirándonos en la tesis de este autor, analizaremos desde un punto de vista psicoanalítico la significación simbólica de la revuelta popular de Navaluenga de 1977. Para ello nos apoyaremos en una lectura interpretativa de los hechos que partirá de ciertas ideas de Freud (2020) desarrolladas en “Tótem y Tabú”, una de sus obras más antropológicas, cuya trama se resume como sigue: en un tiempo primitivo los humanos se organizaban en hordas autosuficientes sometidas al poder tiránico de un macho dominante, el Padre Primordial, que acaparaba a las hembras. Un día, los hijos se rebelaron, lo mataron y devoraron su cuerpo en una ceremonia festiva. Llenos de arrepentimiento por haberlo asesinado, renegaron del crimen e idearon un nuevo sistema social basado en la exogamia (o renuncia al contacto sexual con las mujeres del clan del tótem) y el totemismo, fundado en la prohibición del sacrificio del animal que sustituye al padre (el tótem). Una prohibición que, según Freud (2020), podía ser transgredida en ocasiones solemnes.

El psicoanalista austriaco identificaba las prohibiciones del totemismo con los deseos reprimidos del Edipo (deseo de incesto, deseo de matar al padre). De este modo, generalizaba a todas las culturas rasgos propios de la familia patriarcal europea, erigiendo así el complejo de Edipo en modelo universal. Esta hipótesis fue refutada por las investigaciones de los antropólogos (Douville, 2015; Malinowski, 2013; Braunstein, Fuks y Basaldo, 2013). Pero dejando de lado su validez empírica, dicha hipótesis ha mostrado su fecundidad en diversos campos de estudio de las ciencias humanas y sociales (Marinas, 2005; Romero de Solís y Steingress, 2005; Gómez Pin, 2005; Róheim, 1973; Róheim, 1941).

## **Objetivos y metodología**

En este trabajo examinaremos una parte del potencial heurístico del mito de la horda primordial a partir de su puesta en relación con los sucesos de Navaluenga. Nuestra hipótesis es que estos no solo fueron el producto de un conflicto local, sino también la manifestación de una estructura inconsciente. Entendemos, en este sentido, que el sacrificio del toro debe leerse como un acto violatorio de la autoridad paterna, que buscaba denunciar el caciquismo y la arbitrariedad de las estructuras de poder locales.

Esta investigación integra, de manera novedosa, elementos del pensamiento freudiano en el estudio de una protesta popular colectiva. Con ello aspiramos a realizar algunos aportes a sendos campos de conocimiento. A nivel teórico, pretendemos contribuir al desarrollo de la antropología psicoanalítica. Por ello, hemos decidido abordar los altercados de Navalunga desde una perspectiva “sintomática” (Barbeta Viñas, 2020). En este sentido, el estudio de Fuentealba-Carrasco et al. (2021), donde la experiencia de las personas transexuales se analiza a la luz de “La Metamorfosis” de Kafka, ha sido una valiosa fuente de inspiración para nuestro trabajo. A nivel metodológico, hemos aplicado elementos del pensamiento de Freud a fin de que los hechos analizados adquirieran un sentido interpretable. Este tipo de enfoque es relativamente habitual en el campo de los estudios culturales, sin embargo, rara vez se emplea en las investigaciones sobre movimientos de protesta tradicionales. Precisamente por eso su uso puede resultar de utilidad a la hora de orientar futuros estudios que se interesen por el sentido de las acciones de protesta colectiva.

Este trabajo constituye un estudio de caso especialmente valioso por cuanto condensa y refleja algunos rasgos generales del proceso democratizador en la Castilla rural de la Transición. Nos referimos a la esclerosis progresiva de las redes de poder caciquiles (Andrés, 2013:102) y al desafío de la hegemonía política de determinados grupos familiares en el mundo rural (Añoover, 2021:97), dos asuntos que laten en la base del conflicto analizado. La importancia de entenderlo como un caso clave radica en que muestra una forma de castigo popular contra el poder caciquil que favorece la transferibilidad de sus resultados.

La interpretación freudiana que proponemos en este artículo es una posibilidad de lectura entre otras muchas, con la que se pretende descifrar la significación profunda de un acto colectivo aparentemente irracional. Planteamos una lectura no familiarista del mito de la horda (Marinas, 2005) que nos permitirá realizar una interpretación psico-política de la revuelta, utilizando algunos elementos del modelo edípico.

En primer lugar, acudiremos a la idea del parricidio para pensar el sacrificio del toro como un desplazamiento de los deseos de muerte de la comunidad hacia el padre-cacique. En segundo lugar, recurriremos a la concepción freudiana del poder, según la cual toda sociedad tiene por origen un conflicto entre un padre autoritario y unos hijos rebeldes obligados a darle muerte (Roudinesco, 2016), para reflexionar sobre el papel democratizador de las luchas anticaciquiles durante la etapa transicional. De forma complementaria, en la primera parte del trabajo nos apoyaremos puntualmente en algunos estudios sobre conflictos por el control de los bienes comunes para analizar la problemática que desencadenó la protesta.

El objetivo de esta investigación es reconstruir y analizar los hechos de violencia acaecidos en Navaluenga con las herramientas heurísticas que nos proporciona el mito freudiano de la horda primitiva. Lo que proponemos es una interpretación de aquellos acontecimientos como la reproducción inconsciente de un drama edípico, donde el toro simbolizaría al todopoderoso padre-cacique, asesinado y devorado por sus hijos. Las fuentes a las que acudiremos son el periódico *El País*, el número 141 de la revista *Posible* y algunos testimonios orales de los directamente implicados en la revuelta. Concretamente la revista *Posible* abunda en fotografías de aquel incidente que figuran a lo largo de este trabajo.

El artículo se abrirá con una descripción de los antecedentes y la problemática que determinaron el estallido de la protesta. Le seguirá una reconstrucción de la cadena de acontecimientos que desembocó en el sacrificio colectivo del toro-cacique. A continuación, analizaremos dichos acontecimientos desde una óptica freudiana con el fin de descifrar su significación inconsciente. Terminaremos con unas conclusiones.

## **Análisis**

### ***Antecedentes de la protesta***

El domingo 11 de septiembre de 1977, a menos de ocho meses de la celebración de las primeras elecciones generales tras la muerte de Franco, tuvo lugar en el municipio abulense de Navaluenga una manifestación improvisada que derivó en el sacrificio de un novillo. Anteriormente habían ocurrido algunos incidentes multitudinarios como el asalto de la sala de plenos del ayuntamiento el 22 de mayo de 1934 (*El Debate*, 23-V-1934) o el robo de tres reses por parte de los mozos a mediados de los cincuenta (*El País*, 14-IX-1977), pero aquel fue diferente. Su carácter acéfalo y espontáneo lo asemejaba a otros movimientos tradicionales de protesta habidos en el medio rural castellano durante los siglos anteriores, y su inusitada violencia lo convertía en un momento de efervescencia caracterizado por la desinhibición de tensiones intracomunitarias. En ese sentido, el interés de la revuelta radica pues en haber convertido un tumulto popular en una suerte de sacrificio exorcizante cargado de un poderoso simbolismo anticaciquil.

Aquel episodio ha dejado huellas imborrables en la memoria colectiva, cuyo rastro llega hasta el presente. Sin embargo, hasta donde sabemos, este suceso no se ha investigado antropológicamente, y mucho menos desde un punto de vista psicoanalítico. En el apartado siguiente, indagaremos en sus causas para enmarcar y comprender posteriormente su estructura. Ello nos llevará a adentrarnos en los

conflictos en torno al control de los bienes comunales que acompañaron al proceso de residencialización del campo.

### ***El escenario: Navaluenga en la década de los 70***

En la década de 1970 el pueblo de Navaluenga apenas sobrepasaba los 2.000 habitantes. La mayoría de ellos se ganaban la vida criando ganado lanar y vacuno, y produciendo cultivos como la patata, el garbanzo o la alubia para el consumo familiar o la venta ambulante (Gil, 2021). Se calcula que esta localidad contaba entonces con unas 200 explotaciones agropecuarias (Troitiño Vinuesa, 1990). Todas, en mayor o menor medida, dependían de los recursos obtenidos de la dehesa, la cual pertenecía al municipio desde el siglo XV. Este comunal proporcionaba pastos para el ganado y madera para calentarse a cambio de un canon. Las tierras de la dehesa eran propiedad de la Junta de Vecinos, que organizaba su aprovechamiento de acuerdo a la normativa estatutaria. Estos terrenos se completaban con una era comunal para trillar, situada a las afueras del pueblo.

El peso del sector primario era aún fuerte pero poco a poco la economía local comenzó a girar en torno a los servicios. En este contexto, Navaluenga, como muchos otros municipios del rural peninsular, adoptó el turismo residencial como nuevo medio de subsistencia (Aledo, 2008). Esta modalidad turística era practicada inicialmente por las clases medias y burguesas procedentes de la capital abulense.

La incipiente demanda de segundas residencias supuso la puesta en venta de terrenos comunales como los de la era o la dehesa boyal. De esta forma el ayuntamiento arrancó a los vecinos unas 91 hectáreas de estos bienes mediante su parcelación en 27 lotes de gran tamaño. Los terrenos se vendieron, contra recibo, a abogados y militares retirados por un precio medio de 1.600 pesetas metro. Este trato de favor coincide con lo señalado por Del Valle Calzado (2016) cuando afirma que muchos ayuntamientos propiciaron la privatización de espacios comunes para favorecer a ciertos miembros de las pequeñas burguesías locales. Por tanto, no es de extrañar que los bienes colectivos vecinales se convirtieran en fuente de continuas disputas entre trabajadores agrarios y oligarquías municipales (Ruíz, 1993). La razón estriba en que dichos bienes fluctuaban entonces entre el uso silvo-pastoril y el uso residencial (Santos, 2012).

El proceso privatizador de la dehesa de Navaluenga amenazaba con arrebatar el control de los recursos comunales a sus usufructuarios. Estos por su parte defendían el derecho de la comunidad local al disfrute de estas tierras frente a las pretensiones urbanizadoras del consistorio. Con estas palabras lo rememora Antonio,

un pequeño ganadero residente en Navaluenga, que en aquel entonces tenía 27 años:

[...] claro, ahora ya no hay nada sembrao, pero entonces sí lo había. Entonces todo el mundo tenía siembra por ahí. Y el hecho de que el alcalde vendiera aquellas parcelas, endemonió al pueblo, tú verás. Pero vamos a ver, si esto es nuestro, ¿cómo nos lo van a quitar? Es que vamos, sin más ni más, vender así un terreno público, ¡ni alcalde ni san alcalde!, se le echan encima, como pasó, claro.

Figura 1



Dehesa boyal de Navaluenga. Fuente: *Posible*, nº 141, 1977

Como se puede ver, la enajenación de la dehesa dio lugar a intereses encontrados: por un lado, las aspiraciones urbanizadoras del ayuntamiento de Navaluenga y, por otro, la necesidad de supervivencia económica de algunos productores agropecuarios. Estos últimos identificaban a Segundo Martín como el responsable directo del despojo de este comunal. El regidor era percibido como un agente hostil por haber acaparado y vendido posteriormente lo que hasta entonces era del común. Las gentes del pueblo interpretaron aquella maniobra caciquil como un ataque a los derechos de la colectividad (Añóver, 2019; Chauvaud y Mayaud, 2005), que podía poner en peligro la reproducción del sector primario.

Las lealtades políticas que habían sostenido hasta entonces el dominio oligárquico de Martín comenzaron a resquebrajarse debido a su incapacidad de garantizar la supervivencia de algunas economías familiares. Desde el final de la dictadura el

sistema rural caciquil estaba inmerso en un lento proceso de cambio en las relaciones de poder (Hernández y Román, 2019; Herrera, 2009) que se agudizó en el sub-ciclo constitucional (1976-1978). En algunas zonas rurales el anuncio de la inminente llegada de la democracia contribuyó a erosionar la legitimidad de los caciques del franquismo (González Madrid y Martín, 2009). En aquel tiempo, como sabemos, los ayuntamientos eran herederos de la dictadura (habrá que esperar a abril de 1979 para que las gentes del agro acudan a las urnas). En el pueblo de Navalunga, aquel momento predemocrático generó un gran temor entre las élites locales. Como afirma Ramón, un vecino de 56 años de esta localidad, por primera vez en mucho tiempo, el cacique Martín veía peligrar su poder:

[...] aquel no, aquel no era elegido. Aquel venía de la dictadura. Aquel venía con 17 o 18 años que estuvo, y venía de...de atrás. Un tío con poderío. Y no sólo es eso, es lo que hay detrás. Instituciones: guardia civil, influencias políticas en una capital pequeña como Ávila, favores... Todo eso, entonces, parecía que iba a cambiar, ¿sabes? Y ya la gente empezaba a despertar, ya se perdía un poquillo el miedo al cacique, entonces ya... Entonces ya andaba Segundo y su camarilla con el miedo a la gente, ¿sabes? Porque ya veían ellos que se les acababa el chollo.

En este clima de pavor comenzó a incubarse la semilla de la protesta. La venta de los terrenos de la dehesa había creado un gran malestar entre los navaluengueses. Y para añadir gasolina al fuego, el alcalde de la localidad prohibió trillar en la era (*Posible*, 22-28-IX-1977). Aquello fue percibido como un ataque intolerable a las costumbres comunitarias tradicionales (Hobsbawm, 2001; Thompson, 2000), que hizo el papel de catalizador del descontento popular, desembocando en la ya mencionada revuelta.

Como en tantas otras zonas rurales, la mecha prendió durante una corrida de toros (Sánchez Gómez, 1999; Schindler, 1996) celebrada con motivo de las fiestas patronales del municipio. Autores como Redondo Cardeñoso (2011) han observado que los festejos taurinos han sido especialmente proclives al desorden social. En no pocas ocasiones han derivado en tumultos e invasiones del ruedo motivadas por la mansedumbre del toro o la incompetencia del torero (Shubert, 1999). Esto es lo que sucedió el 11 de septiembre de 1977. En el contexto de malestar provocado por el asalto a los comunes, la negativa del alcalde-presidente de la plaza, Segundo Martín, a sustituir un toro manso por el sobrero (el ejemplar de reserva en la jerga taurina) ejerció como detonante, y los espectadores enfurecidos se echaron al ruedo en tumulto, abalanzándose sobre la res y golpeándola brutalmente hasta abatirla.

El estupor provocó en un primer momento la algarabía de la muchedumbre, que pidió la vuelta al ruedo para el animal; instantes después, surgió la protesta. “Si no hay sobrero, nos llevamos al toro” (*Posible*, 22-28-IX-1977), clamaba la gente

indignada ante la total indiferencia del presidente de la plaza y de la guardia civil. Los presentes utilizaron un tractor para arrastrar el cuerpo del animal hasta la era (*Posible*, 22-28-IX-1977). Allí comenzó una asamblea de vecinos donde se discutieron las decisiones a tomar. Su celebración representó una importante ruptura con la estructura caciquil vigente por cuanto dejaba traslucir una cierta capacidad de autoorganización comunitaria, en detrimento del poder del “amo de la horda”. Este elemento de autocontrol popular mostró la potencia oculta de la comunidad.

Figura 2



La corrida de toros del 11 de septiembre. Fuente: *Posible*, nº 141, 1977

En ese momento alguien gritó “el toro es del pueblo” (*Posible*, 22-28-IX-1977). Se emprendió entonces una marcha multitudinaria por las calles del municipio, en la que resonaron las vivas a Navaluenga y los abajos al alcalde. Los manifestantes acudieron hasta la plaza del ayuntamiento donde desplegaron sus pancartas. La repulsa del pueblo hacia Segundo Martín se hizo patente cuando los revoltosos colgaron el cuerpo del astado muerto en la fachada del consistorio, junto a un cartel con el lema “así tenías que estar tú” (*El País*, 14-IX-1977), en alusión al regidor.

La violencia de esta multitud tuvo un carácter selectivo y un sentido restaurador (Añóver, 2021). Selectivo por dos motivos: el primero es que los insurgentes eligieron a una persona con una significación política (Williams, 2004; Pitt-Rivers, 1971). El segundo motivo es que el ayuntamiento fue el espacio escogido por la multitud para escenificar su violencia. Se trataba de una práctica muy habitual dentro de

las formas tradicionales de protesta, en las que se atentaba a menudo contra edificios institucionales (Añover 2021). Por otro lado, los hechos analizados aquí vinieron a ofrecer una reparación moral (Corbin, 1995) a la población. Colgando al toro boca abajo en el balcón del ayuntamiento, las gentes de Navaluenga quisieron restaurar la injusticia cometida con la venta de las tierras comunales de la dehesa. La exhibición pública de la res muerta fue pues una ceremonia intimidatoria con la que se buscaba escarmentar al alcalde. Dicha ceremonia era de tipo expiatorio (Campos, 2005), ya que pretendía significar una restitución simbólica a la colectividad (Graulich, 1990) por los derechos usurpados. Javier, uno de los participantes de la protesta, lo relataba así en una entrevista:

[...] pasó eso, un, un chispazo. Estalló y quedó como diciendo, hostia, un pueblo que se ha unido, tal, tal, tal. Que dijo basta ya, ¿me entiendes? Que aquello fue, como te digo yo, una manera de reparar un poquillo lo que se había venido haciendo con la dehesa y todas esas historias. Como pa meterle miedo al alcalde, acojonarle un poquillo, como diciendo nos has tenido callaos todo este tiempo, haciendo y deshaciendo lo que te ha dado la gana, pues ahora te vas a enterar. Y así fue.

### ***Un sacrificio vicariante. El toro como símbolo de la protesta***

La macabra escena del toro tiene una evidente carga simbólica. Tal y como afirma Barbeta Viñas (2019), los símbolos son la síntesis de las experiencias afectivas subjetivas y los elementos culturales que conforman el imaginario social de un grupo. Desde su punto de vista, dichos elementos precederían a los sujetos, los cuales mantendrían con ellos una relación objetal, en la que los individuos y las cosas, en cuanto referentes de representaciones particulares, se convertirían en depositarios de las pulsiones, motivaciones y deseos de dichos sujetos. Ahora bien, ellos mismos serían quienes los configurarían y desarrollarían en el seno del grupo (Figlio, 2018). Lo que llevaría a considerar las relaciones sociales como un proceso de comunicación intersubjetiva (Geertz, 1973: 88). La síntesis entre ambos niveles sería aquella en la que el universo de representaciones del grupo evocaría ciertas proyecciones comunes entre sus miembros, en una suerte de “inconsciente asociativo” (Long y Harney, 2013). Estas proyecciones exteriorizarían deseos, sentimientos y relaciones afectivas no siempre conscientes mediante discursos, actitudes y expresiones simbólicas (Lahire, 2012).

En este sentido, la antropología psicoanalítica ha observado que los festejos taurinos ofrecen un marco único para la descarga de pulsiones sádicas reprimidas (Romero de Solís, 2012; Paniagua, 1992; Waelder, 1965). Dichas pulsiones quedan concentradas en el toro que encarna en su animalidad la temida imagen infantil

del padre grande y amenazante (Paniagua, 2008). Lo que aparece entonces, ya lo hemos dicho, es el deseo encubierto de eliminar al rival edípico, que queda satisfecho con la muerte del animal. En este sentido es importante advertir que el permiso para matar al toro es concedido por el presidente de la plaza, una figura parental también (Paniagua, 1994). Toro y presidente simbolizan pues al padre, que encarna aquí una posición estructural. Esta *imago* paterna escindida puede contribuir a que los deseos parricidas inconscientes del tendido se desplacen eventualmente entre ambas figuras (Paniagua, 2008).

En el caso de Navaluenga se puede ver claramente cómo el incumplimiento de estos deseos derivó en una transferencia contra el alcalde-presidente de la plaza. La negativa de este último a sustituir el toro por el sobrero desencadenó una erupción de viejas pulsiones insatisfechas de odio que se proyectaron sobre el toro en forma desplazada. En nuestra lectura psicoanalítica, el sacrificio de la res sería la expresión disfrazada del deseo reprimido de castigar al padre-cacique. Esto es, un acto de violencia compensatoria con el que la comunidad pretendería dañar el principio de autoridad (León, 2013), simbólicamente encarnado en el toro sustituto del padre-regidor.

El toro sería el medio por el que la colectividad satisfaría su deseo inconsciente de matar al padre. Si el toro es sacrificado es porque su figura permite sublimar esas pulsiones parricidas. Este desplazamiento de la carga instintiva constituiría el animal en sustituto del objeto de odio (Furth, 1992; Lorenzer, 1976). Cuando consideramos al toro como un chivo expiatorio, no podemos dudar de que, al zarandearlo y golpearlo, los rebeldes actuaban como si estuvieran castigando al alcalde. De ahí el lema “así tenías que estar tú”, que figuraba junto al cuerpo colgado del astado.

En resumen, la elección del toro como víctima de recambio canalizaría el apetito de odio de la multitud. Es decir, trataría de resolver los contenciosos de la comunidad mediante un acto de violencia virtual (Delgado, 2003).

Pero volvamos a aquel 11 de septiembre. Algunas horas después, a eso de las nueve de la noche, los manifestantes cargaron de nuevo el toro en tractor para llevarlo al “Riacho”, donde lo descuartizaron, asaron y devoraron en común. Aquella noche los navaluenguenses no durmieron: cantaron y bailaron sin cesar alrededor de decenas de hogueras hechas con muebles y trastos viejos hasta bien entrada la madrugada.

Esta escena recuerda poderosamente a la comida totémica descrita por Freud. Al igual que en “Tótem y Tabú”, la inmolación del toro precedió al festín (Freud, 2020). En ambos casos, el triunfo sobre la autoridad social desató un proceso de libera-

ción colectiva de energías reprimidas, un acontecimiento catártico donde los vecinos de Navaluenca se resarcieron de su continencia comiendo el cuerpo del regidor en la carne de la parrillada y bebiendo su sangre en el vino. Matea, otra de las implicadas en la revuelta, describe aquella fiesta espontánea de la siguiente manera:

[...] la gente, todos comiendo allí en el río. Toda la gente traía somieres, muebles, otros traían leña. Hicieron lumbre, y tiraban las chuletas allí en los somieres, y a comer todo el mundo, ¿sabes? Ramiro *El Pera* [el carnicero del pueblo] lo descuartizó... Se preparó el toro, y el pueblo se comió el toro. Y yo tengo la imagen de mi tío, con una camisa azul, descamisado, y todos, venga, a comernos el toro, tal. Tú imagínate, la efervescencia juvenil... ¿sabes? Y, eh, recuerdo el 11 de septiembre, ya, anocheciendo, el 11 de septiembre empieza a anochecer, los días son más cortos, y recuerdo, desde la casa de mi abuela, ver el río todo lleno de hogueras. Todo lleno de hogueritas pequeñas, haciéndose el toro. Trozos de toro. Eso lo he visto yo, y lo tengo grabao. Y un chiquillo que recuerdo, con el brazo escayolao, cantando: ¡el pueblo, unido, jamás será vencido! y ¡alcalde, entiende, la dehesa no se vende! Un montón de cantares. Aquel día la gente, después de mucho tiempo, y de mucho callaos, se liberó, ¿sabes?.

Esta descripción de la ingestión comunitaria del toro se antoja pura fagocitación simbólica (Vincent-Thomas, 2017). Los navaluenguenses consumieron la carne y el vino como si se apropiaran del poder del alcalde, que había depredado parte de los recursos comunes. Como dice uno de nuestros entrevistados: le “había chupado la sangre al pueblo” (entrevista Javier), y ahora este le devoraba.

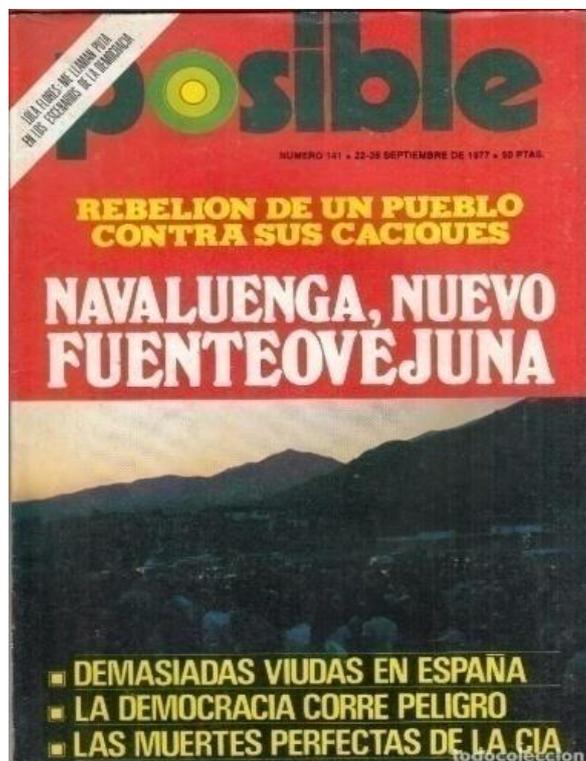
### **“¿Quién mató al regidor? Navaluenca, señor”**

La reacción contra los sublevados comenzó algunas horas más tarde, a eso de las ocho de la mañana, cuando un grupo de treinta antidisturbios de la guardia civil, enviados desde la capital abulense por el entonces gobernador Luis Cuesta Gimeno, comenzó a recorrer el pueblo en busca de una serie de mozos, que habían sido acusados de responsables por el alcalde, quien permanecía refugiado en su casa de Ávila (*Posible*, 22-28-IX-1977). Hubo siete detenidos: el abogado Antonio Corral Serrano, el pastor Juan González Muñoz, Antonio García, Antonio Grande y los albañiles Juan Hernández Rubia y Julián Blázquez Cuenca. Todos ellos fueron llevados al cuartel de la guardia civil.

Entonces comenzó a circular la noticia de que los agentes pretendían trasladar a los detenidos a Ávila para que fueran juzgados en tribunal militar. Ante esta situación, los vecinos de la localidad se concentraron en frente del puesto de la Guardia Civil para exigir su puesta en libertad (*El País*, 14-IX-1977). Los agentes formaron

una barrera de seguridad y dispararon tiros al aire para repeler la protesta. En aquel choque varios manifestantes resultaron heridos, uno de ellos de gravedad por lesiones en la columna (*Posible*, 22-28-IX-1977).

Figura 3

Portada del n ° 141 de *Posible*

Las cargas duraron toda la jornada. Al día siguiente de los altercados, el lunes 13 de septiembre, se organizó una comisión, tras una asamblea en la plaza, que se dirigió a Ávila para pedir soluciones al gobernador (*Posible*, 22-28-IX-1977). Su respuesta fue desalentadora: el asunto estaba en manos del juez y sólo quedaba esperar. Unas horas después, el pueblo volvió de nuevo a la plaza para elaborar un documento donde se leía:

“Las responsabilidades de todo tipo que se deriven de los hechos acaecidos en la tarde del día 11 con motivo de los toros y de la manifestación ante el cuartel de la Guardia Civil, en la tarde del día siguiente, las asumimos los abajo firmantes, vecinos de Navaluenga, como hechos realizados por el pueblo en su conjunto” (*Posible*, 22-28-IX-1977).

Allí estaban los mozos, las madres de los detenidos, todo el mundo dispuesto a asumir su cuota de responsabilidad por lo ocurrido. De este modo, la culpa por la muerte simbólica del padre quedó repartida.

En este punto encontramos una última analogía con el mito freudiano. Los sublevados se comportan como un grupo social cohesionado (Freud, 2020) al colectivizar la culpa en todo el pueblo. Desde nuestro punto de vista, que no es ajeno al del propio Freud, su arrepentimiento es exclusivamente de tipo político. Es el desorden social, la ausencia de un proyecto alternativo a la ley del padre-cacique (Rozitchner, 2003) y en definitiva su impotencia, lo que les conduce a establecer finalmente un pacto, que consiste en nombrar un alcalde en funciones hasta que se celebren las primeras elecciones municipales libres. De alguna forma dicho pacto implicaría limitar la autoridad de los “jefes” venideros al contraponer el gobierno de la voluntad popular al despotismo caciquil. En términos freudianos, la democratización de Navaluenga habría comenzado así con la muerte del padre-regidor, dando lugar a la alianza horizontal de sus habitantes.

## Conclusiones

La aproximación a la revuelta anticaciquil de Navaluenga nos ha permitido mostrar la realidad social de la Castilla rural de la Transición, la que se encuentra parcialmente ausente del relato de las luchas sociales de aquella época. Este episodio pone de manifiesto la pervivencia de formas de protesta tradicionales durante la etapa transicional. La lucha de los navaluenguenses por mantener el acceso a los usos y recursos de las tierras comunales ofrece un buen ejemplo desde el que comprender el papel que jugaron estas formas reaccionarias de protesta en el proceso democratizador del agro.

En cualquier caso, el interés de este objeto no es meramente histórico. Como hemos visto, este levantamiento popular encierra una profunda significación simbólica, que aquí hemos analizado tomando ciertos elementos de la perspectiva freudiana. Esta elección teórica nos ha permitido realizar un trabajo de interpretación de las dinámicas motivacionales de aquel episodio de rebelión. En este sentido, hemos visto cómo en él había un entramado edípico en el que el toro asesinado y devorado por el pueblo aparecía como alegoría de sus deseos parricidas reprimidos. Esta lógica que permitió a los rebeldes captar la equivalencia proporcional entre el animal martirizado y el principio de autoridad que sintetizaba es mucho más compleja que la que se ha atribuido a la ignorancia de la muchedumbre o a un acto meramente impulsivo (Delgado, 2008:179). En ese sentido, la forma punitiva que adoptó esta protesta nos ha permitido identificar un estilo de violencia coordinado. Ello es coherente con los planteamientos de algunos autores (Redondo Cardeñoso, 2020; Añóver, 2013; Rudé, 2009; Delgado, 2008) que consideran a este tipo de acontecimientos de aspecto desquiciado como actuaciones guiadas por una racionalidad secreta.

Por otra parte, este suceso demuestra que la democratización de determinadas zonas rurales tuvo su origen en violentos conflictos verticales que han quedado marginados del discurso historiográfico y antropológico. Asimismo, revela la impotencia política de aquel alzamiento, esto es, su incapacidad para trascender la mera demanda de corrección de una injusticia e instituir un orden social que rompiera definitivamente con la ley del padre-cacique. Las razones son en parte sociales y políticas, si bien no puede obviarse la influencia de ciertos elementos pulsionales inconscientes. Desde nuestra perspectiva, aquel levantamiento popular debió su debilidad, ante todo, a la persistencia de un sometimiento primordial a la ley del padre-jefe que continuó operando como fundamento de la colectividad. Tras el fracaso de la protesta, el nuevo orden paterno se redujo a las normas de la democracia, que rigieron abstractamente sobre los habitantes de Navaluenga, dictando el mismo proceder. Por consiguiente, las reglas del Derecho se convirtieron en garantías del poder soberano del padre-cacique, sirviendo de asiento a los sucesivos alcaldes posteriores.

La indagación en esta dirección puede ayudar a comprender las limitaciones que el proceso de democratización tuvo en el mundo rural, si bien creemos conveniente ampliar los horizontes espaciales y comparativos. Este es un asunto que excede con creces las posibilidades de esta investigación, pero lo dejamos aquí enunciado para su desarrollo en futuros trabajos.

## **Bibliografía:**

- Alcutén, A. (2006): “Cultivadores de democracia. Politización campesina y sindicalismo agrario progresista en España, 1970-1980”, *Historia Agraria. Revista de Agricultura e historia rural*, 38.
- Aledo, A. (2008): “De la tierra al suelo: la transformación del paisaje y el nuevo turismo residencial”, *Arbor*, 729 (184).
- Alonso, V. (1976): *Crisis agrarias y luchas campesinas, 1970-1976*, Madrid, Ayuso.
- Andrés Gil, C. (2013): “Esas luchas pueblerinas”. *Movilización política y conflicto social en el mundo rural republicano (La Rioja, 1930-1936)*, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 89 (1), pp. 93-119.
- Añóver, Ó. (2009): *Campesinos rebeldes. Las luchas del campesinado entre la modernización y la globalización*, Madrid, Catarata.

- Añóver, Ó. (2013), “La lucha por los montes. Conflicto y política en la Sierra de Cuenca durante la Restauración”, *Historia Agraria. Revista de Agricultura e historia rural*, 61.
- Añóver, Ó. (2021): “Contiendas entre vecinos: formas de castigo y control en la España rural de la Restauración”, *Millars. Espai i Història*, 51.
- Barbeta Viñas, M. (2019): “La sociopsicohermenéutica de los tipos sociolibidinales”, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 45.
- Barbeta Viñas, M. (2020): “Más allá del amor y la muerte: relaciones entre sociología del consumo y psicoanálisis”, en *Estudios sociales sobre el consumo*, L. E. Alonso Benito, C. Fernández Rodríguez y R. Ibáñez Rojo, Eds., Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Baumestier, M. (1996): *Campesinos sin tierra. Supervivencia y resistencia en Extremadura (1800-1923)*, Madrid, Ministerio de Agricultura.
- Braunstein, N., B. Fuks y C. Basualdo (2013): *Freud: a cien años de Tótem y Tabú (1913-2013)*, México, Siglo XXI Editores.
- Campos, N. (2005): “La sustitución en los ritos de sacrificio”, *Gazeta de Antropología*, 21.
- Chauvaud, F. y J-L. Mayaud (2005): *Les violences rurales au quotidien*, París, La Boutique de l’Histoire.
- Cobo, F. y M. Fuentes (2011): “Los comunistas, la democracia y el campo. El “asamblearismo campesino” y la difusión de valores democráticos entre la sociedad rural, 1962-1975, en *La España rural, siglos XIX y XX*, T. Ortega López y F. Cobo, Eds., Comares.
- Corbin, A. (1995): *Les village des “caníbales”*, París, Flammarion.
- Cruz Artacho, S. (2001): “El “hermano pobre” de la historia social española. Algunas consideraciones sobre el conflicto campesino en la Historia Contemporánea”, en *Historia social y ciencias sociales*, S. Castillo y R. Fernández, Coords., Milenio Actas.
- Davies, N. (1975): “The rites of violence”, *Society and Culture in Early Modern France: eight essay*.
- Del Valle Calzado, Á. R. (2016): “Estrategias y actitudes del poder local ante la privatización de las tierras concejiles en la España interior (Ciudad Real, 1855-1910)”, *Historia Agraria. Revista de Agricultura e historia rural*, 69.
- Delgado, M. (2003): “Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos”, *Zainak*, 26.

- Delgado, M. (2008): “Las instituciones atroces. Turbas rituales y violencia iconoclasta en la España contemporánea”, en *Cultura y violencia*, P. Lanceros y V. de Francisco Díez, Eds., Círculo de Bellas Artes.
- Delgado, M. (2015): “Culto y profanación de la Santa Duda de Ivorra (La Segarra, Lleida)”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 70 (2).
- Desmonde, W. (1952): “The bullfight as a religious ritual”, *Imago*, 9.
- Douville, O. (2015): “La recepción de Tótem y Tabú por parte de los antropólogos, ¿un debate aún vigente?”, *Figures de la psychanalyse*, vol. 29 (1).
- Figlio, K. (2018): “A psychoanalytic view of qualitative methodology. Observing the elemental psychic world in social processes”, en *Methods of Research into the unconscious. Applying Psychoanalytic ideas for Social Science*, K. Stamenova y R. Hinselwood, Eds., Routledge.
- Freud, S. (2020): *Tótem y Tabú*, Madrid, Alianza Editorial.
- Fuentealba-Carrasco, P., E. Figueroa-Silva, M. Verónica Strocchi, M. Ester Espinoza y R. Pulgar-Castro (2021): “La experiencia trans a través de la lectura de *La metamorfosis* de Kafka. Una interpretación metafórica desde las ciencias sociales”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 41, pp. 7-27.
- Furth, H. (1992): *El conocimiento como deseo. Un ensayo sobre Freud y Piaget*, Madrid, Alianza.
- Geertz, C. (1973): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gómez Pin, V. (2005): “Tauromaquia e interpretación freudiana del origen de la fiesta”, *Revista de estudios taurinos*, 19-20.
- González Madrid, D. y Martín, Ó. (2009): “In movement: New players en in the construction of democracy in Spain, 1962-1977”, *Political Power and Social Theory*, 20.
- Graulich, M. (1990): *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Colegio Universidad/Ediciones Istmo.
- Hernández, C. y G. Román Ruiz (2019): “Maestros de democracia con sotana. Los párrocos rurales y la construcción de la sociedad civil durante el tardofranquismo en la España meridional”, *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Research on Spain, Portugal and Latin America*, 4 (96).
- Herrera, A. (2009): “Otra lectura de la Transición es posible”: la democratización del mundo rural (1975-1982)”, *Ayer*, 74.
- Herrera, A. y J. Markoff, (2013): “Democracia y mundo rural en España”, *Ayer*, 89 (1).

- Herrera, A., M. González de Molina, S. Cruz Artacho y F. Acosta (2012): “Propuesta para una reinterpretación de la historia de Andalucía: recuperando la memoria democrática”, *Ayer*, 85.
- Hervés S., H. Fernández González, Á. Fernández Prieto, A. Artiaga Rego y J. Balboa López (1997): “Resistencia y organización. La conflictividad rural en Galicia desde la crisis del Antiguo Régimen al franquismo”, *Noticiario de Historia Agraria*, 13.
- Hobsbawm, E. J. (2001): *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica.
- Lahire, B. (2012): *Monde pluriel. Penser l´unité des sciences sociales*, París, Seuil.
- Lanero, D. y A. Míguez (2013): “¿Lejos de la apatía? Politización y movimientos sociales en la España rural del final del franquismo y la Transición (1968-1982): un estado de la cuestión”, en *Por surcos y calles. Movilización social e identidades en Galicia y País Vasco (1968-1980)*, D. Lanero, Ed., Catarata.
- León, M. (2013): “Tabú, ambivalencia y enemigo. Reflexiones sobre la guerra y el poder a partir de Tótem y Tabú”, *Intersubjetivo*, 13 (1), Instituto Quipú.
- Long, S. y M. Harney (2013): “The associative unconscious”, en *Socioanalytic Methods*, S. Long, Coord., Karnac.
- Malefakis, E. (1971): *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Barcelona, Ariel.
- Malinowski, B. (2013): *Edipo destronado. Sexo y represión en las sociedades primitivas*, Madrid, Errata Naturae.
- Marinas, J. M. (2005): “La ampliación de un mito: el Edipo político”, *Trama y Fondo: revista de cultura*, 40.
- Martín, Ó. J. (2016): “Un deprimido trozo de España”: la lucha por la democracia en una provincia subdesarrollada”, en *La transición se hizo en los pueblos: el caso de la provincia de Albacete*, M. Heras Ortiz, Coord., Biblioteca Nueva.
- Martín, Ó. J. (2008): *A tientas con la democracia: movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*, Madrid, Catarata.
- Navaluenga, nuevo Fuenteovejuna. La rebelión de un pueblo contra sus caciques (1977): *Posible*, pp. 31-37.
- Nicolás, M. E. (2007): “La Transición se hizo en los pueblos: la vida política en Murcia (1968-1977)”, en *Historia de la Transición en España: los inicios del proceso democratizador*, R. Queirosa-Cheyrouze Muñoz, Coord., Biblioteca Nueva.

- Ortega Santos, A. (2012): “El comunal imaginado. De la transición en los usos de la propiedad comunal en el siglo XX, Güejar Sierra, Granada”, *Historia Agraria. Revista de Agricultura e historia rural*, 58.
- Paniagua, C. (1992): “Bullfight: The torero”, *Int. Rev. Psychoanal.*, 19.
- Paniagua, C. (1994): “Bullfight: the afiction”, *Psychoanal. Quarterly*, 63.
- Paniagua, C. (2008): “Psicología de la afición taurina”, *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 2.
- Pitt-Rivers, J. (1971): *Los hombres de la sierra*, Barcelona, Grijalbo.
- Redondo Cardenoso, J. Á. (2011): “Violencia y culturas juveniles masculinas en la sociedad rural de principios del siglo XX: la Tierra de Campos”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 33.
- Redondo Cardenoso, J. Á. (2011): *Protesta y violencia de los campesinos castellano-leoneses. La Tierra de Campos (1900-1923)*, Tesis doctoral, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Redondo Cardenoso, J. Á. (2012): “Conflictividad social en una comunidad rural castellano-leonesa de principios del siglo XX: Paredes de Nava”, en *No es país para jóvenes*, A., Ibarra Aguirre Gabiria, Coord., Universidad del País Vasco.
- Redondo Cardenoso, J. Á. (2020): “Justicia para el campo”. *Conflictos agrarios en la provincia de Valladolid durante la Transición (1975-1980)*, *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, 40.
- Redondo Cardenoso, J. Á. (2020): “Lluvia de siglas en el campo: el sindicalismo agrario en la provincia de Valladolid durante la Transición (1975-1980)”, *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 44.
- Rodríguez, E. (2015): *Por qué fracasó la democracia en España*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Róheim, G. (1941): “Mito y Leyenda”, *The American imago*, 2.
- Róheim, G. (1973): “Psicoanálisis y antropología”, en *Psicoanálisis y ciencias sociales*, H. Ruitnebeek, Coord., Fondo de Cultura Económica.
- Román Ruiz, G. (2019), “Escuelas de democracia”: el tajo y la parroquia como espacios cotidianos de conflictividad durante el franquismo final en el campo altoandaluz”, *Historia Agraria. Revista de Agricultura e historia rural*, 79.
- Romero de Solís, P. (2015): *Ritos y símbolos en la tauromaquia: en torno a la antropología de Julian Pitt-Rivers*, Madrid, Ediciones Bellaterra.
- Romero de Solís, P. y G. Steingress (2005): “Una muerte ritual. Introducción a tauromaquia y psicoanálisis”, *Revista de estudios taurinos*, 19-20.

- Roudinesco, E. (2016): Sigmund Freud en su tiempo y en el nuestro, Barcelona, Editorial Debate.
- Rozitchner, L. (2003): Freud y el problema del poder, Buenos Aires, Lozada.
- Rudé, G. (2009): La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848, Madrid, Siglo XXI.
- Ruiz, J. I. (1993): Organización política y económica de la Orden de Santiago en el siglo XVIII (los hombres, la economía y las instituciones), Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real.
- San Román, M. y T. Pérez Delgado (1994): “Sindicalismo y Transición política en España”, Ayer, 15.
- Sánchez Gómez, M. Á. (1999): “Las fiestas, escuela de vida la vida”, en Las fiestas. De la antropología a la historia y la etnografía, Alonso Ponga, J. L., Coord., Centro de Cultura Tradicional.
- Sanz, J. (2017): “Presentación”, en Las luchas por las libertades y la reconquista de la democracia en España (dossier), Nuestra Historia, J. Sanz, Coord., 3.
- Sastre, C. (1997): “La transición política en España: una sociedad desmovilizada”, Revista Internacional de Sociología, 80.
- Schindler, N. (1996): “Los guardines del desorden. Rituales de la cultura juvenil en los albores de la era moderna”, en Historia de los jóvenes. De la Antigüedad a la Edad Moderna, G. Levi y J. C., Schmitt, Coords., Taurus.
- Shubert, A. (1999): A las cinco de la tarde. Una historia social del toreo, Madrid, Turner.
- Thompson, E. P. (2000): *Costumbres en Común*, Barcelona, Crítica.
- Todo Navaluenga se responsabiliza ante el gobernador civil (1977): El País.
- Troitiño Vinuesa, M. Á. (1990): “El plan especial de protección y regulación de recursos en el área de Gredos”, *Ería: Revista cuatrimestral de Geografía*, 27.
- Tuñón de Lara, M. (1978): Luchas obreras y campesinas en la Andalucía del siglo XX. Jaén (1971-1920). Sevilla (1930-1932), Madrid, Siglo XXI.
- Una manifestación popular en Navaluenga hace dimitir al Ayuntamiento (1934): *Ahora*, p. 19.
- Waelder, R. (1965): *Psychoanalytic Avenues to Art*, Nueva York, Int. Univ. Press.
- Williams, R. H. (2004): “The cultural context of collective action: constraints, opportunities and the symbolic life of social movements”, en *The blackwell companion to social movements*, D., Snow, S., Soule y K. Hanspeter, Eds., Blackwell Publishing.