

NOVEL / NOVELS

EL RITUAL DEL ROSQUETE: UN ESTUDIO ANTROPOLÓGICO SOBRE LA TRANSFORMACIÓN SOCIOGASTRONÓMICA EN UNA FAMILIA PALMERA

Pablo Díaz Hernández*

Universidad de La Laguna

Email: diazhernandezpablo787@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza el ritual del rosquete, una práctica repostería familiar celebrada durante la Semana Santa en Los Llanos de Aridane (isla de La Palma), con el objetivo de comprender su dimensión simbólica. Se parte de la hipótesis de que la elaboración de los rosquetes, lejos de ser una mera actividad culinaria, constituye un ritual doméstico donde se entrelazan memoria, género, pasado y presente, con la transformación, la negociación y el conflicto como tendencias de aporte dinámico. La investigación se basa en un enfoque etnográfico sustentado en dos incursiones a campo (2021 y 2022) que combinaron observación participante, entrevistas abiertas y análisis simbólico. Los resultados evidencian tensiones intergeneracionales entre la conservación y la innovación, demostrando que los rituales domésticos persisten como espacios de resistencia cultural y memoria afectiva dentro de las dinámicas familiares insulares.

PALABRAS CLAVE: ritual, rosquete, familia, transformación, mujer.

THE RITUAL OF THE ROSQUETE: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE SOCIO-GASTRONOMIC TRANSFORMATION IN A FAMILY FROM LA PALMA

ABSTRACT

This article analyzes the Ritual del Rosquete, a family pastry-making practice celebrated during Holy Week in Los Llanos de Aridane (La Palma Island), with the aim of understanding its symbolic dimension. The study is based on the hypothesis that the preparation of rosquetes, far from being a mere culinary activity, constitutes a domestic ritual in which memory, gender, past and present intertwine, with transformation, negotiation, and conflict serving as sources of dynamic contribution. The research is grounded in an ethnographic approach based on two field visits (2021 and 2022) that combined participant observation, open interviews, and symbolic analysis. The results reveal intergenerational tensions between preservation and innovation, demonstrating that domestic rituals persist as spaces of cultural resistance and affective memory within insular family dynamics.

KEYWORDS: ritual, rosquete, family, transformation, woman.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.07>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 117-130; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



INTRODUCCIÓN: LA IMPORTANCIA DEL NÚCLEO FAMILIAR

La unión hace la fuerza, pero es la fuerza a través de la unión y del compromiso lo único capaz de crear vida. La biología juega a los dados, y de esa actividad azarosa salimos de una forma u otra. Lo mismo pasa con la historia que nos ha llevado hasta aquí, ya que el *Homo sapiens* ha llegado tan lejos tanto por logros propios, como, por ejemplo, su inteligente *inexisteligencia*¹ (Crichton, 1990), como por caprichos del destino, o lo que es lo mismo, por suerte.

Y por suerte no estamos solos. La historia biológica nos convirtió en miembros del género *Homo* y de la especie *sapiens*, pero es la familia (concretamente la de orientación) la que nos obsequia con el don de la humanidad. Nacemos animales, nos hacemos personas, y tal conversión no es espontánea, sino familiar. La familia es al individuo lo que la cultura a su especie, el dador de identidad. Somos ellos, y gracias a ellos.

Tal y como apunta la idea del conocimiento situado (Haraway, 1995), el investigador es un agente con una doble e indivisible coartada que se balancea entre lo profesional y lo personal, estando a caballo entre los datos y los relatos. De ahí que el antropólogo que escribe lo que leen se sienta deudor de sus dadores y haya destinado parte de sus esfuerzos a recopilar, conservar y analizar una práctica gastronómica familiar y ritualizada repleta de simbolismo que lleva observando desde su niñez.

A través del grupo familiar de colaboradores que se ha seleccionado para la elaboración del estudio, también puede reivindicarse la innegable dimensión cultural de la cuestión alimentaria. Cuestión que se encuentra bajo el *monopolio* (García-Arnaiz, 2005; 2010) de las ciencias «duras» que excluyen el análisis antropológico del debate cuando realmente existen tareas culinarias que aparente, pero no realmente, están desprovistas de cualquier interés ajeno al comer y que son una delicia al paladar del antropólogo de lo autóctono, que estudia a los suyos en su sitio y desde su sitio.

A continuación, se procederá a presentar a los protagonistas de los hechos.

CONTEXTUALIZACIÓN DEL NÚCLEO DE PARTICIPANTES

Todo trabajo de carácter antropológico ha de contextualizar y *situar* (Douglas, 1966) a sus objetos y sujetos de estudio, tanto en el lugar como en la deriva histórica en donde se desenvuelven.

En primer lugar, la celebración que nos atañe en este proyecto se lleva a cabo en el seno de una familia palmera, fundada por Leónides y Ángel Carmona en la década de los sesenta del siglo pasado tras el nacimiento de su primogénita, María Ángeles.

¹ Inexisteligencia es un concepto que Michael Crichton nos presenta en su novela *Parque Jurásico* en boca del matemático Ian Malcolm, quien la define como la capacidad intelectual que tiene el humano para cumplir objetivos complejos aunada a su incapacidad para predecir sus posibles consecuencias negativas.

Don Ángel era un hombre de negocios nacido y criado en el principal núcleo económico de la isla, Los Llanos de Aridane, donde hizo fortuna gracias a los mismos y donde a la larga adquiriría la casa en donde acontece la acción ritual.

Por el contrario, Leónides (ahora doña Leo), natural del municipio de El Paso, nació en una familia humilde en donde, si bien no sobraba el dinero, sí que estaban bien surtidos de cualquier pieza de repostería artesanal, puesto que su padre, don Manuel, era el panadero del pueblo. No obstante, fue su madre, la señora Juana, quien se encargó de primera mano de versarla en las artes de la repostería, incluida la elaboración de los rosquetes, un dulce que se hacía en su hogar tan solo una vez durante una época muy concreta del año. Eso sí, en grandes cantidades para repartir entre todos los miembros de la comunidad, tanto familiar como extrafamiliar.

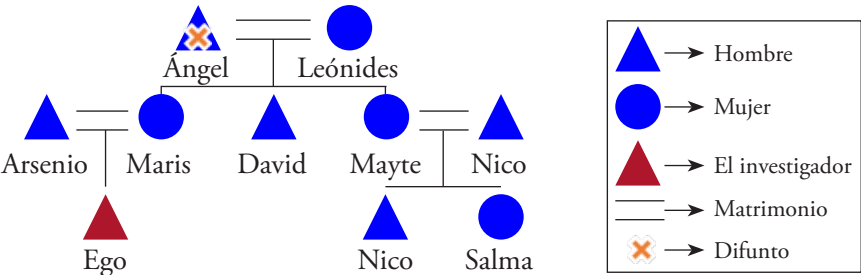
Tras conocerse y unirse en sagrado matrimonio, Leo se trasladó a vivir con su ahora (y siempre) esposo al centro de Los Llanos de Aridane, en donde criarían a sus tres hijos; María Ángeles, Mayte (ahora madre de dos pequeños, Nico y Salma, cuya presencia en el ritual es destacable) y David.

Si algo define a la fundadora de esta familia es su pasión hacia la «tradición» (se explicará detalladamente en el marco teórico sobre los términos en los que entendemos y trabajamos con este concepto), ya que doña Leo es una ferviente defensora de hacer las cosas «como siempre se han hecho», tanto en el ámbito religioso como en el doméstico. Así pues, la cabeza de familia ha hecho todo lo posible para transmitir sus costumbres a sus descendientes (en especial a sus dos hijas) de igual forma que su madre hizo con ella décadas atrás. Costumbres en las que, por supuesto, se encuentra incluida la elaboración de los rosquetes, una actividad que, como estamos por ver, y pese a los intentos de doña Leo, se encuentra más cercana al «ayer» que se olvida que al «hoy» que se recuerda (Bauman, 1999).

El grueso de las personas que han sido citadas (por apócope, apodo o nombre de pila para preservar su anonimato) en el presente apartado, además de ser en mayor o menor medida protagonistas de este proceso sustancialmente simbólico, también son los miembros que componen la familia de orientación en la que ha crecido el autor que les informa.

Dada la cantidad de agentes, aquí se adjunta un árbol de parentesco para, además de facilitar la comprensión del lector, reflejar gráficamente los componentes del núcleo familiar sin los cuales la acción ritual no podría entenderse.

Árbol familiar de parentesco de los agentes rituales:



La acción ritual (junto con la noción familiar que se presentó en la introducción) juega un papel protagónico en todo lo que respecta a la investigación, por lo que, en primera instancia, se ha de matizar lo que se entiende por ritual, tarea que es para nada sencilla, ya que existen tantas definiciones como autores que se han atrevido a abordarla (Vallverdú Vallverdú, 2008).

No obstante, tal y como apunta Martine Segalen (1998), pese a la discordia de los científicos para fijar una definición clara del concepto, cuando se habla de rituales siempre se apela a una serie de atributos, como la formalización y repetición en el tiempo, la ruptura de la cotidianidad, la jerarquización entre mandatarios y mandados, y el vínculo con nociones heredadas y traspasadas de generación en generación.

Por lo tanto, definiremos ritual como una representación cultural formada por un conjunto de acciones concretas, normativizadas y compartidas que previamente han sido definidas por la «tradición» (mejor dicho, por lo que se entiende como tradicional) y que acontecen en un tiempo especial o extraordinario, a la vez que son comandadas por agentes jerárquicos que gozan de un liderazgo igual de excepcional, que es indispensable para su celebración.

Esta definición se flexibiliza al considerar la performatividad ritual, en la que los participantes desarrollan significados que reafirman o transforman las normas sociales (Schechner, 2002). Así mismo, también se tienen en cuenta perspectivas como las de Catherine Bell (1992) y Humphrey y Laidlaw (1994), en donde se conceptualiza el ritual no como pura repetición, sino como práctica reflexiva y significativa que negocia normas sociales y simbolismos culturales.

Así pues, conceptos arcaicos como los de «tradición» y de lo «tradicional» son sometidos a revisión con tal de problematizar su noción acrítica, estática y homogénea. De ahí que el fenómeno a tratar se enfoque bajo la óptica del *heritage in the making* (Smith, 2006), en donde lo supuestamente tradicional e inmutable se entiende como una entidad abierta a la reformulación y a la negociación.

Volviendo al aspecto ritual, se ha recurrido al análisis tripartito de Arnold Van Gennep (1909), que diferencia tres etapas para la celebración ritual, siendo estas la de separación, la liminal y la de agregación.

También se ha tenido en cuenta la noción del *don* de Marcel Mauss (1925) descrita en los intercambios de Potlacht, entendida no solo como un intercambio cohesionador entre dos partes, sino como una manifestación ostentosa de bonanza y riqueza que otorga prestigio al que se la puede permitir. Para actualizar la perspectiva, se incorporan visiones contemporáneas sobre el don que enfatizan más la reciprocidad sobre el acto simbólico que sobre el material (Godbout y Caillé, 1998; Graeber, 2011).

Por último, también se ha recurrido a la noción metafórica de Claude Lévi-Strauss (1978) en donde se define la metáfora como el recurso lingüístico que permite contar historias complejas sin mencionar a sus protagonistas, aunada a la noción simbólica anciana de Victor Turner (1967), en donde un símbolo es «una cosa, objeto, gesto, acontecimiento o actividad de la que, por general consenso, se piensa



que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda a algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho y pensamiento» (1967).

METODOLOGÍA

Previamente a la realización de la primera incursión al campo de trabajo, y con un cierto (aunque vago) conocimiento sobre la realidad a estudiar, se estableció la siguiente hipótesis principal: la elaboración de los rosquetes acontecida en el seno de una familia palmera durante la Semana Santa, lejos de ser una simple actividad culinaria, constituye un ritual con matices que trascienden a la mera repostería.

De dicho supuesto se desligan otras dos hipótesis (esta vez secundarias). La primera, que pese a que la «tradición» sea un rasgo esencial en los rituales –sobre todo en aquellos en los que la religión hace presencia–, esto no quiere decir que la misma se conserve inmutable con el paso del tiempo sin sufrir ninguna alteración en su significado original, siendo esto lo que creemos que ha ocurrido en el ritual del rosquete, el cual ha ido transformando su esencia y significación original con el pasar de los años.

La segunda sostiene que, al contrario de lo que se tiende a pensar, pese a la cohesión, hermandad y pacifismo con las que se nos presentan las actividades religiosas acontecidas en Semana Santa, el ritual del rosquete es una ceremonia con fases relativamente peligrosas y caóticas en donde el conflicto no está ausente.

Hipótesis al margen, la investigación cuenta con una serie de objetivos, siendo el principal el de comprobar si lo anteriormente hipotetizado se cumple en realidad o no. Luego, se cuenta con otras tres pretensiones más concretas; primero la de estudiar el significado del proceso de creación de rosquetes por una familia palmera, así como sus posibles funciones y transformaciones; segundo, la de denunciar la marginalidad que sufren los rituales acontecidos puertas adentro en el contexto de la Semana Santa (Machado Castro, 2020); y tercero, la de reivindicar tanto la antropología *made in home* como la labor del antropólogo de lo autóctono que, dejándose llevar por las nuevas corrientes de la historia, ha comprendido que se puede hacer antropología en todos los espacios en donde existan personas.

Habiendo expuesto hipótesis y objetivos, resta hablar de las herramientas metodológicas que permitieron la recopilación de los datos de esta investigación.

Aparte de la observación participante que se puso en práctica durante el transcurso de la acción ritual (y que se dividió en dos incursiones, separadas por el margen de un año natural, en 2021 y 2022), previamente se recurrió al empleo de una entrevista en profundidad no estructurada (abierta) con una colaboradora clave, no siendo otra que doña Leo. Tras 46 minutos de una conversación guiada por la pregunta «¿podrías contarnos el origen de la elaboración de los rosquetes?», arrojó cantidades ingentes de datos e información.

Ligado a lo anterior, también se desarrollaron conversaciones informales con el resto de las colaboradoras (las hijas de Leo y su hermana), buscando el contraste entre lo que se dice y lo que se hace. Las conversaciones acontecen en tiempo real, sin guion, pero guiadas por lo que se observa y se cuestiona. Las respuestas tienden a

ser espontáneas, genuinas y sin demasiados filtros, literalmente familiares, ya que el «entrevistador» no es percibido como un intruso, sino como un «chiquillo curioso», algo que a nivel metodológico entraña tanto virtudes como problemas.

La virtud que otorga la confianza es un arma de doble filo, pues el cariño de los colaboradores se extrapola en una suerte de esfuerzo por querer dar lo mejor de uno a aquel que se quiere. Así pues, el sujeto de estudio tiene una tendencia –involuntariamente voluntaria– a autoexotizarse, pues entiende que el producto de su *performance* arrojará un resultado más atractivo y/o propicio a análisis antropológico.

Quitar una vajilla que no se ha usado nunca, querer incorporar ciertos adornos cautivadores que no vienen al caso o adulterar parcialmente los relatos para realzar su magnitud son obstáculos (aunque sean puestos con las mejores intenciones) a identificar y sortear por parte del investigador.

De ahí la importancia de la observación participante como herramienta, que permite discernir entre lo que se hace y lo que se dice que se hace, pudiendo distinguir –no sin complicaciones– lo que se vive y se expresa de lo que se actúa y se hace extravagante.

No obstante, cabe matizar que, concretamente en nuestro caso, y por voluntad de las protagonistas, se cumple más lo de «observación» que lo de «participante». Se podría haber realizado por insistencia, no obstante, se habría tenido que forzar, resultando en una visión adulterada de lo que se habría observado inorgánicamente.

Así mismo, se propicia el empleo de la técnica Rashomon (Lewis, 1961), que no es más que una perspectiva que tiene en cuenta la subjetividad de todas aquellas personas que se encuentran inmiscuidas en cualquier hecho social.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Cabe matizar que los resultados –e interpretaciones– de la investigación se expondrán siguiendo el orden de su extracción. Primero se señalarán los resultados obtenidos durante la entrevista acontecida en la primera incursión a campo (2021), y posteriormente se expondrán los datos recopilados durante el periodo de la observación participante de ese mismo año, para luego hacer lo propio con los obtenidos tras la incursión del año siguiente (2022).

PRIMERA INCURSIÓN: EL FENÓMENO VIVO

La entrevista con doña Leo fue, a lo poco, fructífera, ya que gracias a su buena memoria transformó una pregunta («¿podrías contarnos el origen de la elaboración de los rosquetes?») en múltiples respuestas. En primer lugar, dejó en claro que la elaboración de dicho dulce no es nada nuevo, remontándose –hasta donde la colaboradora recuerda– a cinco generaciones.

En sus propias palabras, «es ahí hasta donde recuerdo, ya que solo pude conocer a mi abuela y no a nadie más viejo». Sin embargo, más avanzada la con-



versación, cayó en la cuenta de que su abuela tampoco había aprendido el oficio de la repostería de manera autodidacta, sino que le había sido inculcado previamente por otro familiar.

Luego, también dejó en claro el estrecho vínculo de la elaboración del rosquete con la festividad de la Semana Santa y los valores católicos de la unión y la generosidad. Textualmente, «el día en el que se hacían los rosquetes todo el pueblo se llenaba de gente, más que en el Día de Reyes... Todo el mundo se reunía en el horno del pueblo –que, por cierto, recordemos que era propiedad del padre de Leónides– y ayudaban a hacer los rosquetes que después se repartían entre todos... Era un momento muy bonito».

Otra cosa en la que la colaboradora hace especial énfasis es en la marcada división de género en el desarrollo de las actividades reposteras. «Mi padre era el único hombre en la repostería, no por nada, sino porque era el dueño del horno y le gustaba estar vigilando lo que pasaba en lo suyo... El resto de los hombres solo venían después a comer... Pero eso era así con todo, porque, por ejemplo, mi madre solo me enseñó a mí y a tus tías –sus hermanas– *a hacerlos, mientras que a los machos no les decía nada*».

También agrega que «eran los hombres los que compraban los ingredientes... No hacían nada más, solo los compraban y esperaban a que la mujer los hiciera para comérselos, porque antes no era como ahora... Antes si eras mujer te quedabas haciendo las cosas que tuvieras que hacer y estabas jalando a cada rato por el marido para que te diera dinero».

Por último, y con cierta disconformidad, Leo señala los cambios que ha sufrido el ritual con el pasar del tiempo. «Por desgracia ya no es así, porque ahora como todo el mundo tiene hornos en sus casas, algo que antes no pasaba porque solo existía el horno del pueblo, pues ahora cada uno los hace desde su casa sin juntarse con nadie más... Y solo va a menos... Era un sacrificio hacerlos, pero nos lo pasábamos bien todos juntos en familia... Ahora no se hace nada de eso, no tiene nada que ver con la fiesta que era antes». Su pena es acentuada por la memoria y el sentimiento, ya que tal, y como dijo, «al hacer los rosquetes me acuerdo de mi padre, de mi madre, de la gente del pueblo y de otras muchas personas que se murieron ya hace muchos años».

Leo, mediante sus palabras y el uso de sus recuerdos, deja a la vista una suerte de transmisión intergeneracional de saberes y emociones que configuran una *memoria culinaria* compartida (Sutton, 2014). Su nostalgia y su evocación a lo familiar reflejan un patrimonio emocional (Bessiere, 2013) que entiende las prácticas alimentarias como un constituyente de la identidad y la pertenencia. Sin lo vivido no sería ella.

Entrevista al margen, mediante la observación participante se pudo comprobar que existe (o existió) una suerte de banquete previo a la elaboración de los dulces en donde se consumen las sobras del día anterior (el Viernes Santo), y en el que el grueso de las conversaciones que surgen en él es de carácter fatalista.

Esta especie de banquete preritual constituye la fase de separación que precede a la etapa liminal que caracteriza al ritual *per se*, siendo un paso previo para que la acción se lleve a cabo de forma adecuada (Niella, 2009).



Una vez que culmina, los hombres (a excepción del investigador) abandonan la mesa mientras que las mujeres se quedan en ella para protagonizar la acción ritual. Los utensilios que se emplean para su elaboración son singularmente comunes, en especial un desgastado caldero con una sola asa que se usa exclusivamente para crear la masa de los rosquetes. No se usa por su practicidad, sino por su significado, ya que «así se ha hecho siempre».

Lo que se presenta como tradición sale victorioso frente a la innovación, y todo gracias a una persona, la máxima autoridad dentro de la casa, doña Leo, quien dice lo que se ha de hacer y cómo se tiene que hacer. Sus hijas proponen ideas para agilizar la faena (como usar nuevos electrodomésticos o guiarse por videotutoriales), ella las descarta y las cataloga de tonterías modernas que no sirven para nada. Las nuevas generaciones no comparten su pensar, pero obran tal y como Leo manda, ya que la jerarquía es clara.

Este conflicto intergeneracional puede leerse desde los estudios de género sobre la agencia femenina en contextos domésticos (Mahmood, 2011), en donde los agentes rituales se enfrentan en base a los conocimientos heredados de una crianza generacional diametralmente opuesta.

Estas diferentes posturas sobre un mismo fenómeno son comunes, ya que, como esclareció Claude Fischler (1995) en su *paradoja del omnívoro*, en lo que respecta al comer, generaciones distintas poseen posturas diferentes respecto al cambio. Los miembros más antiguos y conservadores se guían por la neofobia (rechazo a lo nuevo), mientras que en los nuevos impera la neofilia (Rozin, 2006; Pfeilsterter, 2021).

Tanto Leo como sus hijas son víctimas de su tiempo, un tiempo más calmado, conservador, nostálgico y tradicional para la madre, pero más demandante en tiempo, acelerado y dinámico para su descendencia, de ahí su rechazo y/o recepción hacia el innovar. Un innovar que se presenta como una imposición, aunque realmente se experimenta como una posibilidad condicionada por el contexto sociocultural.

Cabe destacar que durante la elaboración de los dulces hacen presencia innumerables frases y gestos estrechamente relacionados con el cristianismo católico. «Saldrán bien si Dios quiere», «espero que el Señor lo permita» o nombrar a un difunto para culminar con un «en paz descanse» o con un «Dios lo tenga en la gloria».

Así mismo, durante la acción ritual se revive mediante la memoria a quienes ya no están en cuerpo, pero sí en recuerdo, ya que solo muere quien se olvida, por lo que en este contexto podría decirse que la gran mayoría de los ausentes siguen estando presentes de una forma u otra. El propio gesto que adoptan los miembros de la familia a la hora de amasar el producto recuerda al del rezo, como si se le estuviera pidiendo algo a alguien, una suerte de favor celestial.

Esta relación entre gesto, fe y memoria encarna el concepto de *incorporación ritual de la memoria* (Connerton, 2019), donde el cuerpo rompe las barreas de lo físico y se manifiesta a modo de recuerdo dentro de un contexto propicio y orientado a tal fin.

Es más, la propia creación de los rosquetes guarda una interesante similitud con el mito creacional judeocristiano de Adán y Eva. El rosquete, una figura toroide, circular, comestible, agradable y dulce, representaría la feminidad a la que

se asocian dichos atributos en nuestro marco sociocultural. Así pues, de igual forma en la que Adán sacrificó una parte vital de su ser para la formación de su compañera Eva, el hombre destina parte de sus preciados bienes económicos para garantizar la realización del producto por parte de la mujer. Él dispone y provee, ella inventa y conforma, y en conjunto producen toda una creación.

Otro aspecto sensible a interpretación simbólica es la participación de infantes en el ritual. Los hijos de Mayte, Nico (ocho años) y Salma (tres años), se mostraron interesados y se les permitió participar en la celebración. Pese a su sexo biológico, a Nico no se le mostró ningún tipo de impedimento a la hora de ayudar, puesto que, si bien sus cromosomas lo hacen «macho», su temprana edad lo convierte en niño, que, culturalmente, poco o nada tiene que ver con la noción madurada de hombre de la que los años lo separan. No se le somete a tabú, pues dada su juventud aún no se lo asocia al pecado. Nuevamente, la naturaleza crea y generaliza, la cultura moldea y especifica.

A los niños se los inculca en la tradición mediante lo lúdico, pues aprenden a elaborar la forma de los dulces jugando a hacer pequeños churros y a unir sus extremos, noción que recuerda a la del *Homo ludens* (Huizinga, 1938) y a la perspectiva más contemporánea del *heritage play* en donde los infantes aprenden, como lo hicieron sus padres de sus abuelos, a través de la exposición sensorial (Grasseni, 2017; DeSilvey, 2020).

Al formarse completamente, las arandelas de masa pasan por un proceso de fritura, el único proceso de toda la cadena de custodia que no está encabezado por la madre de familia, sino por sus descendientes, ya que el riesgo de quemadura es un peligro real, por lo que se prefiere a una persona más joven y ágil para que sea realizado de forma segura. Así pues, mientras se están friendo los rosquetes no se permite la presencia de ningún niño en la cocina, siendo estos vigilados por los miembros varones del hogar.

Una vez fritos y melados son sometidos a una especie de prueba de calidad, en donde doña Leo es la primera en probar su creación —seguida de los niños— y la responsable de dar el visto bueno al producto. Ya probados y aprobados, se procede a su reparto.

De las cien unidades resultantes, sesenta son para el núcleo familiar primario, diez son regalados a una amiga de la familia y los treinta restantes le son entregados a Ángeles Rosa, la fiel ayudante y hermana menor de Leónides. Al recibir el obsequio, además de agradecerlo, Ángeles Rosa da a entender que no son suficientes y que, de haberlos hecho ella, habrían salido más y por consiguiente el reparto habría sido mayor. A lo que Leo responde con cierto sarcasmo: «Ángeles Rosa, no sé para qué tanta exageración, ¿no ves que hay rosquetes para todos?».

Esta capacidad para presumir de la cantidad de recursos que se posee está vinculada —aparte de al *don* maussiano— al prestigio que las madres de familia (Leónides y Ángeles Rosa) ostentan, ya que el poder alimentar a dos familias (a la propia y a la de la hermana, a la de procreación y a la de orientación) es símbolo de poder, y este último a su vez es un índice de estatus.

Aunque poder y estatus son atributos que no se manifiestan únicamente mediante la capacidad de creación material repostera, es decir, mediante la elabora-



ción de dulces, sino que se plasman al mismo tiempo que plasman y recrean el acto simbólico que justifica su existencia, el acto caritativo de dar. Siguiendo el obrar judeocristiano, compartir es una de las tantas formas de amar al prójimo, así que quien más da no es solo quien más tiene, sino el que más quiere, el que ofrece bondad y recibe prestigio.

Finalmente, tras la faena y el reparto de los bienes las mujeres abandonan la cocina y se dirigen al salón del hogar para degustar los rosquetes, brindar con mistela y hablar con sus contrapartes masculinas sobre tópicos del día a día, que distan mucho de los que sostenían en la cocina tan solo unas horas antes. La etapa liminal llega a su fin, dando así paso a la fase de agregación, en donde se regresa a la normalidad que sucede a la hasta ahora *efervescencia colectiva* (Durkheim, 1912) del ritual.

SEGUNDA INCURSIÓN: DESAPARECER EN LUGAR DE PERMANECER

En un segundo periodo de observación, realizado en 2022, se constató el sorprendente hecho de que el ritual del rosquete no se celebró, algo que, hasta la fecha, no había ocurrido. La razón más inmediata para tal cancelación fue la ausencia de Ángeles Rosa por razones de salud, a lo que Leo agregó el comentario para nada esperanzador de «sin mi hermanita Ángeles Rosa la cosa está jodida, porque ella es quien más me ayuda y la que pone el orden en la cocina».

Semejante frase no solo denota una dependencia práctica, sino que ilustra la *copresencia ritual* (Seligman *et al.*, 2008; Houseman, 2018), la necesidad de que todos los sujetos significativos estén presentes para que la ceremonia mantenga su eficacia simbólica. Los agentes rituales se presentan como engranajes irremplazables dentro del mecanismo que representa el ritual en sí, una amalgama de significados dictaminada por el holismo y la fragilidad.

No obstante, concluyó con «pues vamos a hacerlo de todas formas», ya que la función tradicional debía continuar aun si faltaba una de sus actrices. En cambio, sus hijas no estaban tan convencidas y se opusieron rotundamente, ya que la faena sería aún mayor sin su experimentada tía. La mayor replicó: «Mamá, ¿pero tú estás loca? Entonces sí que es verdad que no acabamos hoy», a lo que su hermana menor agregó: «No me da la gana estar trabajando toda la tarde como una negra para hacer unos rosquetes, ya los agradecerían, pero ni eso».

El hastío es palpable, mucho sacrificio y poca recompensa. La herencia ritual se declina, pues se interpreta más como una forma de opresión a superar que como un obsequio a preservar, percepción que casa muy bien con el cansancio doméstico supeditado a la fatiga reproductiva femenina (DeVault, 2022). La labor emocional y simbólica que rodea a la cuestión alimentaria recae de forma desigual, llevándose las mujeres el sacrificio y los hombres el beneficio. Tal y como mencionó Ángeles Rosa durante el transcurso de la primera incursión a campo, «la cocina embrutece, embelese y nadie te lo agradece. Trabajar días enteros para que los demás gocen termina desquiciando a cualquiera». Sus sobrinas no podrían estar más de acuerdo.





Leo intentó motivarlas con frases del estilo «venga, que salen tremendos», «si al final siempre nos lo pasamos bien», o «los llevamos haciendo toda la vida y ahora no quieren». Pero sus intentos fueron en balde, porque «no nos da la gana estar bajando toda la tarde como esclavas para hacer unos rosquetes, ya los agradecerían».

Tratando de llegar a un punto intermedio, su hija Mayte propuso hacer los rosquetes en un nuevo electrodoméstico que le habían regalado, ya que así se ahorrarían mucho tiempo y trabajo. Su madre casi de inmediato esbozó: «Pero, muchacha de Dios, ¿cómo va a ser eso? No tiene ni pies ni cabeza, si hacemos los rosquetes los vamos a hacer bien, sin maquinitas ni cacharros raros, a la antigua usanza».

Rusticidad y modernidad chocaron de nuevo, pero en esta ocasión tal colisión se saldaría con una víctima, el ritual del rosquete, que, por falta de acuerdo, pasó (aparentemente) a mejor vida. Se fue, arrastrado por la misma marea contextual que en un momento concreto de la historia lo trajo hasta nuestra playa epistemológica. Los que crecieron con él no lo recordarán con tanto cariño como los que lo vieron envejecer.

El silencio posterior –la no celebración– se convierte en un acto negativo de performatividad (Butler, 2015) donde la usencia de la acción ritualizada delata la transformación social acontecida al pasar de las décadas. Estamos ante una *desritualización por obsolescencia emocional* (Harrison, 2020), ya que el grueso de la agencia ritual no percibe la acción con el mismo cariño que sus antecesores, o lo que es aún peor, la percibe como algo lascivo, como una manifestación local y tropicalizada de la cultura de la opresión.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que como observadores tendemos a confundir la suspensión con la desaparición, pasando por alto la ya mencionada noción de herencia en fabricación, que nos recuerda que las tradiciones no se mueren abruptamente, sino que se reformulan, se negocian y a veces se suspenden hasta encontrar nuevos contextos en los que renacer. El cese del ritual no implica necesariamente olvido, ya que, tal y como sostenía Pierre Nora (1989), puede interpretarse como una transformación en la forma de recordar.

CONCLUSIONES

El ritual del rosquete, más que una práctica repostera, se revela como una trama densa llena de significado en donde la memoria, el género y la identidad insular se entrelazan en un espacio doméstico convertido en un escenario simbólico. Lo que a simple vista parece una costumbre culinaria, se muestra –tras el análisis y por parte de no todos sus componentes– como una forma de resistencia cultural frente a los procesos de disolución que caracterizan a la contemporaneidad. En este sentido, el ritual no solo produce dulces, produce pertenencia y permanencia.

La «desaparición» del ritual observada en la segunda incursión no ha de ser interpretada (únicamente) en términos de pérdida, sino como síntoma de transformación. Las tensiones entre rusticidad y modernidad, entre neofobia materna y neofilia filial, expresan una negociación permanente entre el pasado y el presente que define a la inmensa mayoría de comunidades vivas.

El tránsito demuestra que los rituales domésticos no (solo) mueren, sino que se transforman en prácticas más acordes a la liquidez de los nuevos tiempos, menos conservadoras y más individuales. Las certezas del pasado se diluyen en un agitado presente, afectando no solo a las estructuras sociales, sino también a las formas de sociabilidad más íntimas.

Desde una lectura reflexiva, este trabajo muestra cómo el propio investigador, situado dentro del grupo familiar estudiado, se convierte en testigo y parte del proceso de transformación que atestigua. La disolución/pausa del ritual interpela tanto al antropólogo como a su familia, ya que el primero registra las manifestaciones culturales, vivas y efímeras, mientras que la segunda encarna los deseos de conservarlo, transformarlo y/o eliminarlo. En este cruce entre método y memoria se pone de manifiesto la pertinencia de una antropología de lo próximo, que no solo observa, sino que también propone, siente y participa.

Así pues, la investigación reivindica el valor epistemológico de lo doméstico, reconociendo que la cocina, el cuerpo y la palabra de un grupo familiar de mujeres palmeras son espacio de producción cultural y simbólica.

El ritual del rosquete, aunque aparentemente extinto, continuará existiendo en el recuerdo, en los relatos orales y en la consciencia de quienes lo vivieron, pues la desaparición material del medio no implica el fin del símbolo.



BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- BELL, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- BESSIERE, J. (2013). *The role of food in the development of tourist destinations*. *Sociologia Ruralis*, 53(3), 285-305. <https://doi.org/10.1111/soru.12012>.
- BUTLER, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- CONNERTON, P. (2019). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- CRICHTON, M. (1990). *Parque Jurásico*. Círculo de Lectores.
- DESILVEY, C. (2020). *Curated decay: Heritage beyond saving*. University of Minnesota Press.
- DEVULT, M.L. (2022). *Feeding the family: The social organization of caring as gendered work*. University of Chicago Press.
- DOUGLAS, M. (1966). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- DURKHEIM, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal.
- FISCHLER, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Anagrama.
- GARCÍA-ARNAIZ, M. (2005). Maneras de comer hoy. Comprender la modernidad alimentaria desde y más allá de las normas. *Revista Internacional de Sociología*, 63(40), 159-182. <https://doi.org/10.3989/ris.2005.i40.193>.
- GARCÍA-ARNAIZ, M. (2010). Alimentación y cultura en España: una aproximación desde la antropología social. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 20(2), 357-386. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312010000200003>.
- GODBOUT, J.T., & CAILLÉ, A. (1998). *El espíritu del don*. Siglo XXI.
- GRAEBER, D. (2011). *Debt: The first 5000 years*. Melville House.
- GRASSEN, C. (2017). *Skilled visions: Between apprenticeship and standards*. Berghahn Books.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- HARRISON, R. (2020). *Heritage futures: Comparative approaches to the management of the past*. UCL Press.
- HOUSEMAN, M. (2018). *Relational rituals and ritual relations*. *Anthropological Theory*, 18(2-3), 219-243. <https://doi.org/10.1177/1463499617747117>.
- HUIZINGA, J. (1938). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Angelico Press.
- HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J. (1994). *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Clarendon Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1978). *Mito y significado*. Alianza Editorial.
- LEWIS, O. (1961). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. Fondo de Cultura Económica.
- MACHADO CASTRO, J.C. (2020). La dramatización de una ciudad. Significaciones rituales urbanas de la Semana Santa de Huelva. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2020.013>.
- MAHMOOD, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- MAUSS, M. (1925). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.



- NIELLA, G.B. (2009). *¿A poner la mesa! El ritual de las comidas*. Universidad Nacional de Misiones.
- NORA, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>.
- PFEILSTETTER, R. (2021). *Antropología y alimentación: culturas, consumos y políticas alimentarias*. Anthropos Editorial.
- ROZIN, P. (2006). The integration of biological, social, cultural and psychological influences on food choice, en R. Shepherd & M. Raats (eds.), *The psychology of food choice* (pp. 19-39). CABI.
- SCHECHNER, R. (2002). *Performance studies: An introduction*. Routledge.
- SEGALEN, M. (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial.
- SELIGMAN, A.B., WELLER, R.P., PUETT, M.J. & SIMON, B. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford University Press.
- SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- SUTTON, D. (2014). *Secrets from the Greek kitchen: Cooking, skill, and everyday life on an Aegean island*. University of California Press.
- TURNER, V. (2020). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- VALLVERDÚ VALLVERDÚ, J. (2008). *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.

