10

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA

temas de antropología aragonesa

N.º 10

Foto de la cubierta:

Pilar Gil, aguatera del barrio de la Paz, Zaragoza (hacia 1957).

instituto aragonés de antropología

temas de antropología aragonesa

Nº 10

instituto aragonés de antropología

Con la colaboración de

GOBIERNO DE ARAGON
Departamento de Cultura y Turismo

temas
de antropología
aragonesa

Revista anual del Instituto Aragonés de Antropología
Zaragoza, 2000

Dirección:
Ángel Gari Lacruz
Mª Elisa Sánchez Sanz

Consejo de Redacción:
Carmen Gallego Ranedo
Ángel Gari Lacruz
Gaspar Mairal Buil
José Luis Nieto Amada
Juan José Pujadas Muñoz
Josefina Roma Riu
Mª Elisa Sánchez Sanz

Coordinación y maquetación: Carlos González Sanz

Secretaría Técnica:
Miguel Ángel Pallarés
Ramón M. Álvarez Halcón

Diseño del logotipo: José Luis Giménez Cerezo

Los originales deberán dirigirse a: Consejo de Redacción de Temas de Antropología Aragonesa, Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios, Univ. de Zaragoza, E-50009 Zaragoza. E-mail: iaa@posta.unizar.es
Queda prohibida la reproducción de cualquier material de la revista por cualquier método conocido o por conocer.
La revista no se hace responsable de lo escrito en los artículos.

I.S.S.N.: 0212-5552
Depósito Legal: Z. 891-83

Fecha de impresión: 31 de octubre de 2001

COMETA, S. A. — Ctra. Castellón, Km. 3,400 — Zaragoza

ÍNDICE

EDITORIAL 5

Presentación de tres artículos imprescindibles para el estudio del cuento folklórico en Aragón, por **Carlos González Sanz** 9

Chascarrillos aragoneses y cuentos folklóricos, por **Maxime Chevalier** 11

Cuentos de Aragón, por **Arcadio de Larrea Palacín** 27

Seis cuentos de mujeres, populares en Aragón, por **Arcadio de Larrea Palacín** 55

Arquitectura de piedra seca en el Maestrazgo, por **Miguel Ángel Beltrán Tena** 77

El cultivo de la hierba y el redallo en el Valle de Tena, hasta la llegada del tractor, por **Juan José Guillén Calvo** 93

El fenómeno de las Peñas Recreativas en la ciudad de Huesca, por **Hiroko Takenaka** 111

«Extranjero» y «ciudadano», ¿dos categorías antagónicas?, por **Carmen Gallego Ranedo** 161

Apuntes para una Antropología Urbana de Género, por **Raquel Santiso Sanz** 179

La consanguinidad humana. Un ejemplo de interacción entre biología y cultura, por **Rosario Calderón** 201

FE DE ERRATAS 215

EDITORIAL

Con el número 10 de *Temas de Antropología Aragonesa* iniciamos una nueva etapa, una de cuyas novedades va a ser la publicación en nuestras páginas de textos que pudiéramos denominar «clásicos» dentro de alguno de los ámbitos de la antropología aragonesa o sobre Aragón, y que, o bien por haber permanecido inéditos, o bien por haberse difundido sólo entre especialistas, resultan desconocidos para la mayoría de nuestros lectores. Deseamos cumplir así con uno de los objetivos de nuestra revista que, sin sacrificar el rigor y el tratamiento científico (que caracteriza a las colaboraciones que habitualmente recibimos), pretende cumplir una labor divulgativa que alcance a todo lector interesado en la Antropología y en Aragón.

Por esta razón recogemos a continuación *tres artículos imprescindibles para el estudio del cuento folklórico en Aragón,* tema que hemos tratado con cierta asiduidad en nuestras páginas (en los números 5, 8 y 9) y al que se ha dedicado igualmente el primer volumen de la colección *Artularios* del Instituto Aragonés de Antropología. En concreto se trata de la ponencia, hasta hoy día inédita, de Maxime Chevalier, «Chascarrillos aragoneses y cuentos folklóricos» y de los artículos de Arcadio de Larrea, «Cuentos de Aragón» y «Seis cuentos de mujeres, populares en Aragón», publicados en su día en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC.

Estos tres artículos sobre el cuento folklórico en Aragón serán presentados posteriormente por Carlos González Sanz, especialista en el tema. En este número se incluyen además otros seis artículos

interesantes y de contenidos variados, que versan sobre aspectos socioculturales pasados y actuales.

Miguel Ángel Beltrán Tena presenta un detallado estudio de arquitectura popular titulado «Arquitectura en piedra seca en el Maestrazgo», sobre las construcciones antropogénicas que caracterizan el paisaje del Maestrazgo y son manifestaciones líticas de la identidad de sus habitantes. En concreto, el autor se ocupa de las casetas de pastor y de las paredes de contención de los bancales, muestra de un importante patrimonio cultural turolense a conservar que está siendo objeto de protección por el Departamento de Cultura y Turismo del Gobierno de Aragón.

Desde otro ámbito de la investigación antropológica, Juan José Guillén Calvo nos ofrece los resultados de una investigación sobre «El cultivo de la hierba y el redallo en el Valle de Tena, hasta la llegada del tractor», de gran valor histórico y lingüístico, que nos abre una ventana al pasado reciente, pero ya perdido ante la llegada de la mecanización de las labores agropecuarias. El autor nos describe en qué consistió la agricultura y ganadería de subsistencia en este maravilloso valle pirenaico, y a través de su cultura material nos explica los cambios económicos y sociales fruto de la tensión entre tradición y modernidad.

Siguiendo en Huesca, pero ya en un ámbito urbano, hemos contado con la visita de una antropóloga de origen japonés, Hiroko Takenaka, realizando su investigación de tesis doctoral sobre «El fenómeno de las peñas recreativas en la ciudad de Huesca», recientemente defendida con éxito en una universidad española. Su distanciamiento cultural hace peculiarmente interesante y recomendable la lectura de este trabajo, pues frente al interés puramente participativo de los peñistas oscenses en la Fiesta de San Lorenzo, la autora nos descubre, mediante un estudio diacrónico, todo un universo de relaciones socioculturales en torno al discurso de los peñistas y sus actividades festivas.

Con el artículo titulado «"Extranjero" y "ciudadano", ¿dos categorías antagónicas?», Carmen Gallego Ranedo nos introduce en uno de los aspectos de más actualidad y trascendencia de nuestro tiempo: la integración social de los inmigrantes en España. La autora trata el fenómeno de la inmigración extranjera en nuestro país

desde una perspectiva antropológica atendiendo a la construcción social de la alteridad, con sus estereotipos y prejuicios, en relación con la condición de ciudadano de pleno derecho y los diversos mecanismos de exclusión simbólica. Se trata de un elaborado trabajo, fruto de la gran experiencia que la autora posee en la materia.

Desde el campo de estudio de la antropología urbana y la antropología del género, Raquel Santiso Sanz revisa en su artículo «Apuntes para una antropología urbana de género» la situación de la mujer en la ciudad como consecuencia de las diferencias o roles de género socialmente establecidos e íntimamente ligados a la configuración del espacio urbano. La autora no se limita a analizar críticamente las características socioculturales de la mujer en el mundo urbano, sino que también ofrece unas sugerentes aportaciones de la mirada de la mujer al urbanismo, muy a tener en cuenta en la planificación de las urbes de nuestro tiempo.

Por último, contamos con una estimable contribución de Rosario Calderón, titulada «La consanguinidad humana. Un ejemplo de interacción entre biología y cultura», en la que explora los límites de la antropología biológica en relación con otras ciencias antropológicas. Es un ensayo, al mismo tiempo interesante y valioso, que tomando como hilo conductor un aspecto tan concreto como es la consanguinidad humana, nos ofrece así un ejemplo de interacción entre biología y cultura, dos elementos inherentes a la condición humana que disciplinarmente suelen ser estudiados por separado, pero a la postre tienen aspectos relacionados entre sí.

En definitiva, un año más nuestros queridos y fieles lectores tienen en sus manos una revista de contenidos antropológicos muy variados y equilibrados, que deseamos disfruten provechosamente.

Zaragoza, junio de 2001

Presentación de tres artículos imprescindibles para el estudio del cuento folklórico en Aragón

La figura de Maxime Chevalier no necesita de presentación alguna, si bien es cierto que es mucho más conocido en el ámbito de la filología que en el de la antropología pues, no en vano, es uno de nuestros grandes hispanistas y, sin duda, el máximo especialista en el ámbito de los cuentos populares, especialmente en la literatura del Siglo de Oro. Su interés por los cuentecillos humorísticos y, en particular por su presencia en la literatura aragonesa, le llevó en su día a elaborar la ponencia, que ahora publicamos aquí como artículo (sin introducir en ella ninguna modificación), para el *IV Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*, organizado por la Institución Fernando el Católico y celebrado en Zaragoza y Calatayud en abril de 1983. Este texto, como queda dicho, había permanecido inédito hasta el momento en que lo publicamos gracias, por supuesto, a su autor y a la Institución Fernando el Católico, organizadora de aquel acontecimiento.

Más allá del interés de dar a la luz un artículo que sólo era conocido por los que asistieron a aquellos actos o por los que pudieron consultarlo gracias a la generosidad de su autor, hemos creído que «Chascarrillos aragoneses y cuentos folklóricos» es un texto imprescindible por insistir en un género al que frecuentemente se ha tratado con desinterés o falta de rigor así como por proponer una línea de investigación muy fructífera. Baste con señalar, en este sentido, los trabajos de Juan Villalba Sebastián, Montserrat Amores o el

propio Chevalier acerca de la *Vida de Pedro Saputo*, de Braulio Foz o los trabajos de Antonio Domínguez Lasierra que, como reconoce Maxime Chevalier en su ponencia, son un antecedente indispensable para todas estas investigaciones.

Con respecto a los artículos de Arcadio de Larrea, hay que decir ante todo, que volvemos a insistir, a través de ellos, en la reivindicación de una figura imprescindible para la investigación de nuestro folklore, un aragonés injustamente olvidado, que tuvo que realizar la mayor parte de su trabajo como folklorista (caracterizado por un rigor metodológico y una sensibilidad poco común) fuera de nuestro territorio —véase el artículo *In memoriam*, de Álvaro de la Torre, Javier Lacasta y Carlos González, en el n.º 5 de nuestra revista—.

En este caso, los dos artículos que ahora publicamos, vieron la luz, como queda dicho, en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC (con cuyo permiso los reeditamos), concretamente en los números III y XV, de 1947 y 1959.

No son, en este caso, desde luego, textos desconocidos; algunos de ellos se han publicado posteriormente en otras obras y a ellos se ha referido en numerosas ocasiones Antonio Beltrán. Sin embargo, hemos considerado que su publicación era imprescindible al componer en su conjunto (breve pero valiosísimo) una de las mejores recopilaciones de cuentos folklóricos en Aragón. Queda justificado, por otra, nuestro deseo de darlos de nuevo a la luz, por ser textos difíciles de consultar para los lectores no especializados.

No es fácil señalar cuándo y cómo recogió Don Arcadio estos textos, ni siquiera podemos afirmar que sean los únicos cuentos recogidos en Aragón por nuestro folklorista que, ya fuera de nuestra tierra, realizó muy importantes trabajos de recopilación y estudio del cuento folklórico en Cádiz y el Norte de África. Lo que, sin embargo, es indudable es que destacan por el rigor metodológico en su recopilación y transcripción y por el conocimiento profundo que demuestran de este género, algo muy poco común en Aragón hasta las últimas décadas y que convierte a estos textos, por el momento en que fueron recopilados, en auténticas joyas de nuestro patrimonio inmaterial.

Carlos González Sanz
Instituto Aragonés de Antropología

TEMAS DE
ANTROPOLOGÍA
ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 11 - 26
ISSN: 0212-5552

CHASCARRILLOS ARAGONESES Y CUENTOS FOLKLÓRICOS

MAXIME CHEVALIER
Université de Bordeaux

RESUMEN: El presente artículo corresponde fielmente con la ponencia del mismo título que el autor presentó al IV Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares, organizado por la Institución Fernando el Católico y celebrado en Zaragoza y Calatayud en abril de 1983. Ha permanecido inédito hasta este momento en que lo publicamos, con el beneplácito del autor y de la Institución Fernando el Católico, considerando que se trata de una muy importante aportación al estudio del cuento folklórico en Aragón, tanto por su propio contenido como por las líneas de investigación que en su momento abría, y que el propio Maxime Chevalier y otros autores han seguido posteriormente con resultados fructíferos.

En concreto, se señala en el texto la importancia de los cuentos jocosos «que forman el fondo del folklore activo, el que circula en el habla coloquial» y la necesidad de estudiar las novelas costumbristas, misceláneas y colecciones de chascarrillos como vía para un conocimiento mejor y más amplio del cuento folklórico ibérico y, en particular, del cuento folklórico en Aragón, identificándose, en este sentido, un importante número de cuentos folklóricos entre los chascarrillos escritos por autores aragoneses del XIX y principios del XX.

Hay que recordar que Maxime Chevalier es uno de los hispanistas de mayor prestigio, especialista en el cuento tradicional y, en concreto, en su presencia en la literatura española del Siglo de Oro y del XIX. Actualmente, junto con Julio Camarena, está llevando a cabo la catalogación de los cuentos tradicionales españoles en su Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español.

PALABRAS CLAVE: Literatura costumbrista, cuento folklórico, cuento jocoso, chascarrillo, Aragón.

TITLE: *Aragonese witty anecdotes and folk tales.*

ABSTRACT: *This paper one is the fidel communication presented with the same title to the IV Congreso Nacional de Artes y Costumbres populares, organized by the Institución Fernando el Católico in Saragossa and Calatayud in april of 1983. Unpublished just to the present with permission of his author and the Institución Fernando el Católico, we regard it as a really important contribution to folk tale researching in Aragon because its contents and the researching paces that opened in time, later continued by Maxime Chevalier and other authors with fuitfull results.*

The text points out specifically the importance of humour tales «wich made the basis of active folklore, that one wich flows in the colloquial speech» and the neccesity of studying the stories about local customs, miscellaneae and witty anecdotes for a best and larger knowledge about the Iberian folk tale and, specially, about the Aragonese, all that comprising a large number of folk tales amongst the witty anecdotes written by Aragonese authors of the centuries.

We must remember that Maxime Chevalier is one of the most prestiged Hispanists specialized in folk tales and, specifically, in its presence in the Spanish Golden Age and 19th. century literatures. At present he is at work with Julio Camarena cataloguing the Spanish traditional tales in their Catálogo Tipológico del Cuento Folclórico Español.

KEY WORDS: *Folk literature, traditional tale, witty anecdote, Aragon.*

—Texto recibido en noviembre de 2000—

Me perdonarán mis oyentes el atrevimiento que demuestro al intervenir en materia que conocen mucho mejor que yo. Si me permito hacerlo, es por haberme dedicado a estudiar el cuento tradicional español en el Siglo de Oro, y por haber examinado la mayor cantidad posible de cuentos folklóricos recogidos modernamente en España, América de habla española, Portugal y Brasil. Lógicamente me llevaron estas investigaciones a leer las novelas y las colecciones de cuentos y chascarrillos del siglo XIX y de primeros años del presente reunidas o reeditadas recientemente en Aragón, así como unas antologías de las mismas (la de Juan Domínguez Lasierra en especial) y unos estudios sobre folklore aragonés como el de Antonio Beltrán Martínez. Conjunto verdaderamente admirable, cuya trascendencia quisiera destacar desde el punto de vista de una historia del cuento folklórico español, puesto que el interés de dichos textos y estudios rebasa los límites de las provincias aragonesas.

Permítaseme, para darme a entender mejor, hacer brevemente el balance de las investigaciones sobre cuento folklórico español. Disponemos en la actualidad de veintisiete colecciones de cuentos folklóricos recogidos en la Península, diez de las cuales incluyen menos de veinte cuentos y sólo siete reú-

Ilustración de Teodoro Gascón para uno de los cuentos de S. Calleja, «Las tres sonrisas».

nen más de cien cuentos. Conjunto apreciable, no caudal impresionante. Hemos de abrir los ojos ante la realidad: las encuestas sobre cuento folklórico en España, si bien empezaron en fecha relativamente temprana, continuaron en forma lenta e irregular, y nunca se llevaron a cabo de manera sistemática. Debido a una historia que no podemos modificar, nuestra pobreza en textos —una pobreza relativa— parece difícil de remediar, y es de temer que un catálogo del cuento folklórico español, catálogo que algún día habremos de formar, no llegue a ser tan completo como los que se han elaborado —o se van elaborando— en otros países europeos.

En cambio esta tarea se beneficiará de tres condiciones ventajosas, dos de las cuales son excepcionales, si no únicas, en Europa:

— el cuento folklórico español, lo mismo que el romance, siguió a los conquistadores, y

podemos observar su vida en el espacio americano, de Colorado a la Tierra de Fuego, hecho sobre cuyo alcance resulta superfluo insistir;

— disponemos de unas preciosas fuentes de información sobre los estados del folklore narrativo español en fecha antigua. Dejando aparte varias obras medievales, que ya se han tenido en cuenta como lo merecían, me refiero a varias colecciones de relatos breves del Siglo de Oro;

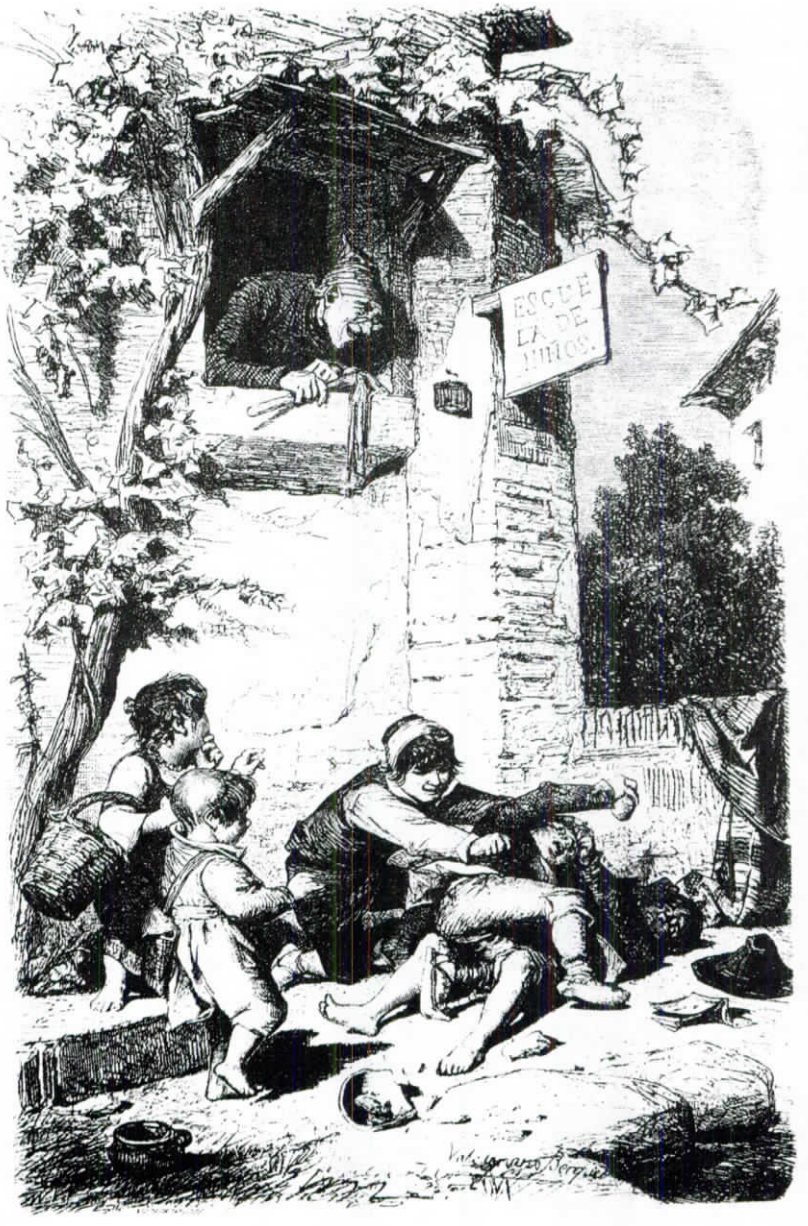
— el *Portacuentos* de Juan Timoneda, la *Floresta española* de Melchor de Santa Cruz, los llamados *Cuentos de Juan de Arguijo*, y sobre todo a los numerosos refraneros recopilados en la misma época, obras todas que no siempre se han aprovechado como fuera conveniente;

— por fin varios aficionados prestaron en este terreno considerable ayuda a los investigadores especializados. Dichos aficionados pueden ser eruditos que se dedicaron a coleccionar y comentar refranes y frases proverbiales: por ejemplo Francisco Rodríguez Marín, quien apuntó buena cantidad de cuentos folklóricos al explicar proverbios. Pueden ser novelistas que elaboran un cuento literario a partir de un cuento folklórico: así proceden Trueba, Juan Valera, Emilia Pardo Bazán, Armando Palacio Valdés y Blasco Ibáñez. Pueden ser escritores que engastan en una novela suya cuentos populares: Braulio Foz, Fernán Caballero, Pereda, Luis Coloma, Blasco Ibáñez, Ciro Bayo. Pueden ser por fin autores de misceláneas, humoristas, periodistas que recuerdan y apuntan unos relatos familiares que son otros tantos cuentos folklóricos: el marqués de las Navas, Narciso Campillo, Luis Rivera, Manuel del Palacio, Blasco y Val, Romualdo Nogués, «Zeta» y tantos otros. Esta realidad se les escapó a varios folkloristas, en especial a la mayoría de los que recogieron, comentaron o catalogaron cuentos en la América de habla española, puesto que estos investigadores, eruditos de gran mérito, suelen desconocer la literatura española, y no se lo vamos a reprochar. A los españoles, y a los hispanistas, nos toca elaborar índices de cuentos folklóricos hispánicos. Así se percibirán mejor las relaciones estrechas que enlazan el folklore peninsular con el folklore americano: en la actualidad relativamente numerosos son los

cuentos recogidos en tierras americanas que se consideran como privativos de América, cuando son cuentos peninsulares antiguos. Así se podrá completar el acervo de los cuentos folklóricos ibéricos.

Sospecho que el proyecto de apoyarse en «versiones literarias» para definir tipos de cuentos parecerá idea poco ortodoxa a los folkloristas. Pero sus prevenciones, por lógicas que sean, acaso no sean tan fundadas tratándose de los casos que ahora nos interesan. No pretendemos en efecto recoger versiones que puedan aprovechar lingüistas o formalistas, únicamente quisiéramos definir el área de difusion de un cuento. Por otra parte resulta evidente que apreciable cantidad de los escritores a los cuales acabo de referirme apuntaron los cuentos populares en forma tan sencilla —pienso en «Zeta» y en Blasco y Val— que sus versiones pueden considerarse como perfectamente valiosas. Por cierto que al acudir a tal procedimiento vamos a recoger únicamente cuentos jocosos. No me parece ser inconveniente. Me atreveré a afirmar, en una época en la cual aprecio tan exclusivo se hace de los cuentos maravillosos, que sería un absurdo despreciar los cuentos jocosos. Por el motivo muy sencillo de que los cuentos maravillosos son largos y complejos, y exigen, y siempre han exigido, narradores especializados. En cambio un hombre cualquiera puede referir un cuento chistoso, y lo mismo puede —milagroso poder de la palabra— evocar en una frase proverbial un cuento chistoso. Los cuentos maravillosos tienen eminente valor poético y encierran una riqueza imaginativa insuperable; pero los cuentos que forman el fondo del folklore activo, el que circula en el habla coloquial, son los cuentos jocosos —verdad elemental que alguna vez se pierde de vista—.

Dichos cuentos surgen a cada paso, mezclados con chistes que nada tienen de tradicional, en las obras de varios escritores aragoneses de fines del siglo XIX y primeras décadas de nuestro siglo XX. Conviene examinar con atención esta materia, separando el grano de la paja. El proyecto resultaba punto menos que utópico hace unos veinte años, puesto que las grandes bibliotecas públicas suelen conservar poco y mal estos libros, cuyas primeras ti-



Valeriano Bécquer, «Costumbres de Aragón. La salida de la escuela»,
El Museo Universal *(15-X-1865).*

radas no pasaron además de cifras mediocres. De aquí el interés del trabajo de reedición, clasificación y estudio emprendido en Aragón. Apoyándome en algunos textos y antologías de éstos, procuraré destacar los puntos de contacto que existen entre chascarrillo aragonés y cuento folklórico (1).

Ia.– Forman esta primera serie los cuentos apuntados por escritores aragoneses que corresponden a unos tipos claramente definidos en el catálogo internacional de los cuentos folklóricos, y que pocas veces o sólo una vez se recogieron en las colecciones de cuentos peninsulares. En estos casos la aportación del aficionado aragonés no pasa de ser confirmación. Pero confirmación útil, puesto que demuestra que el cuento vivió en efecto en la tradición aragonesa, y por otra parte que el mismo tiene en la Península más firme arraigo de lo que sospechábamos. Véanse unos ejemplos:

T 1244. Es el cuento de los tontos que untaron el banco para que diera de sí. Figura en una sola colección, la de Joan Amades (núm. 557). Lo trae Eusebio Blasco (Domínguez Lasierra, II, p. 27-29). Es cuento viejo que ya refiere el maestro Correas (*Vocabulario de refranes*, p. 223 b) y al que alude Francisco López de Úbeda. Con lo fugitiva que es la alusión de *La Pícara Justina*, se observará cuán exactamente coincide la versión que conocía Francisco

(1) Dejo aparte del estudio que sigue unos cuentos sobradamente conocidos, como los de la justicia de Almudévar (T 1534 A), la asnada de Gálvez (T 1288 A) o las tres brevas (T 1309). Las abreviaturas T 1244, T 1347, etc. remiten a los tipos de cuentos folklóricos definidos en el catálogo de Aarne-Thompson (*The Types of the Folktale*, Helsinki, 1964). Cito el *Vocabulario de refranes* de Correas por la edición de Louis Combet (Bordeaux, 1967), los *Refranes glosados* de Sebastián de Horozco por la edición de José Luis Alonso, obra de próxima publicación. Utilizo las abreviaturas siguientes:

Amades: Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Rondallística*. Editorial Selecta, Barcelona, 1974.

Ampudia: *Cuentos asturianos* recogidos de la tradición oral por Aurelio de Llano Roza de Ampudia. Oviedo, Delegación Provincial de Cultura, l975 (segunda edición).

Beltrán Martínez: Antonio Beltrán Martínez, *Introducción al folklore aragonés*. I-II. Guara Editorial, Zaragoza, 1979-1980.

Domínguez Lasierra: Juan Domínguez Lasierra, *Cuentos, recontamientos y conceptillos aragoneses*. I-II. Librería General, Zaragoza, 1979.

Monlau: Pedro Felipe Monlau y Roca, *Las mil y una barbaridades*. Madrid, l862.

Sánchez Pérez: José A. Sánchez Pérez, *Cien cuentos populares*. Madrid, Saeta, l942.

Serra i Boldú: Valeri Serra i Boldú, *Aplec de rondalles*. Nova recopilació de rondalles populars catalanes. Editorial Catalana, Barcelona, s.a.

Vasconcellos: *Contos populares e lendas*. Coligidos por J. Leite de Vasconcellos. Acta Universitatis Conimbrigensis. I (1963) - II (1969).

López de Úbeda con la que aprovecha Eusebio Blasco:

«Como los de cierto pueblo, que untaron un banco con manteca para que diese de sí y cupiese más gente, y sí cupo, mas fue porque se quitaron los capotes». (2).

T 1347. ¿Cristo vivo o Cristo muerto? Es cuento viejo que ya recogen los *Cuentos de Juan de Arguijo*:

«Mandaron hacer unos labradores de Lucena a un escultor de Córdoba un Cristo para su cofradía. Preguntábales el artífice si había de ser muerto o vivo. No supieron resolverse, y en caso de duda le dijeron que lo hiciese vivo, que si así no contentase, allá lo matarían» (3).

Pocas son las versiones modernas: Amades, núm. 553; Benito Más y Prat (*La tierra de María Santísima*, Madrid, 1925, p. 425); Monlau, p. 329-330 (dos versiones). Las versiones aragonesas son más numerosas: D. V., *Cuentos aragoneses* (Domínguez Lasierra, I, p. 121-122), «Tío Jorge» (Domínguez Lasierra, I, p. 126-127), Gascón Baquero (Domínguez Lasierra, I, p. 144). Obsérvense las numerosas variantes que demuestran el carácter plenamente tradicional del cuento: en las versiones de Juan de Arguijo, Amades, D.V. y Monlau II, el inocente aldeano ha de escoger entre un Cristo agonizante y un Cristo muerto; en la versión de Benito Más y Prat entre un Cristo crucificaclo y un Cristo amarrado a la columna; en la versión de Monlau I entre un San Lorenzo vivo y un San Lorenzo muerto; en la versión de «Tío Jorge» entre un San Sebastián agonizante y un San Sebastián muerto; en la versión de Gascón Baquero entre un San Bartolomé vivo y un San Bartolomé muerto. Insisto sobre este punto por miedo a que nos explique algún día un erudito que Juan de Arguijo sacó el cuento de las *Facetiae* de Poggio, entre las cuales figura en efecto (núm. 12). Me parece francamente innecesaria la hipótesis de una fuente libresca, tratándose de cuento tan difundido en la tradición peninsular.

T 1516 C*. San Pedro se

(2) *La Pícara Justina*, ed. Antonio Rey Hazas. Editora Nacional, Madrid, 1977, 2 vol., p. 638.
(3) Juan de Arguijo, *Cuentos*, ed. Beatriz Chenot y Maxime Chevalier. Diputación Provincial de Sevilla, 1979, núm. 102.

niega a admitir en el paraíso a un hombre que casó dos veces, porque, según afirma él, no se hizo el paraíso para los tontos. Apuntó el cuento Fernán Caballero (4). También lo recogió «Zeta» (Beltrán Martínez, I, p. 157); de allí pasó a la colección de cuentos de Sánchez Pérez (núm. 33), que tanto debe a «Zeta».

T 1688. Un criado o un amigo pondera y alaba los bienes, méritos y virtudes de un muchacho delante de su novia, hasta el momento en que, arrebatado por el entusiasmo, viene a encarecer un defecto suyo («¡Corto de vista! ¡Ciego del todo, si no ves un burro a tres pasos!»). El cuento no figura más que en una colección española, la de Ampudia (num. 78). Lo recogió López Allué (Domínguez Lasierra, II, p. 95-98). Otra vez se trata de un cuento viejo: sale una variante de él en el *Fabulario* de Sebastián Mey (núm. 20).

Ib.– Integran esta segunda serie los cuentos apuntados por escritores aragoneses que corresponden a unos tipos de la clasificación internacional, y que nunca se recogieron en colecciones peninsulares. En dichos casos la aportacion del escritor aragonés es decisiva, puesto que permite afirmar que vive el cuento en la tradición española. Ejemplos:

T1242 A. Para no cansar el burro, el tonto se carga la leña a cuestas; luego cabalga el burro. Es cuento viejo que ya refiere Lope de Vega en la jornada III de *La obediencia laureada* (5). Lo recogió Romualdo Nogués (Domínguez Lasierra, I, p. 101).

T 1334. La luna local. También éste es cuento viejo, que recuerdan Sebastián de Horozco (*Refranes glosados*, núm. 1485), Correas (*Vocabulario de refranes*, p. 184b), y Lope de Vega, *La serrana de Tormes*, II:

«ALEJANDRO
Cuando en Toledo amanece
aquel alma celestial,
la escuridad de mi mal
en Salamanca anochece.
Porque la hermosa Diana,
que darme su luz solía,
hace allí la noche día,
y aquí noche la mañana.

MAURICIO
Según eso, ya sois vos
como un estudiante honrado

(4) *Elía o la España treinta años ha*, B.A.E., 138, p. 38.
(5) *Acad. N.*, XIII, p. 164 b.

que pensó, de muy letrado,
que las lunas eran dos.
Que si está más turbia y blanca,
de que digáis tengo miedo
que la luna de Toledo
no es ésta de Salamanca» (6).

Recogió el mismo cuento Romualdo Nogués (Domínguez Lasierra, I, p. 112).

T 1476 (variante). Engañada por un sacristán burlón, la beata se imagina que sube al cielo. «Zeta» recogió el cuento (Beltrán Martínez, I, p. 161); de allí pasó a la colección de Sánchez Pérez (núm. 50).

IIa.– Se trata ahora de cuentos que no figuran en la clasificación internacional. Relacionada (o relacionadas) con otras versiones recogidas en zonas distintas de España, confirma la versión aragonesa (o confirman las versiones aragonesas) que existe un cuento folklórico español —o más extensamente ibérico— que todavía desconocen los catálogos o índices. Hecho decisivo que ha de conducir a los estudiosos del folklore español a definir unos tipos originales de cuentos folklóricos. Ejemplos:

a) «Quien te conoció ciruelo, ¿cómo te tendrá devoción?» Es el cuento del aldeano desconfiado, quien pone en duda los milagros atribuidos a la estatua de un santo que fue tallada en un tronco cortado en su propia huerta. Recogió Romualdo Nogués una versión de este cuento (7), que es de los más extensamente difundidos en la Península: únicamente recordaré aquí las versiones recogidas por Fernán Caballero (8) y Francisco Rodríguez Marín (9). Observemos que se trata de un cuento antiguo que muy claramente se trasluce en una letrilla del Siglo de Oro (10), y también, aunque disfrazado bajo prudente ropaje mitológico, en *El ejemplo de casadas*, comedia de Lope (11) y en *La Pícara Justina* (12).

b) El chico que le lleva la comida a su padre. Se come las tajadas de carne y explica llo-

(6) *Acad. N.*, IX, p. 454 a
(7) *Cuentos, tipos y modismos de Aragón*, Madrid, 1898, p. 40.
(8) *Cuentos y poesías populares andaluzas* (1859), B.A.E., 140, p. 87 b.
(9) *Cantos populares españoles*. Segunda edición. Madrid, Atlas, 1951, 5 vol., núm. 7461-7463.
(10) Luis de Góngora, *Obras completas*, ed. Millé. *Letrillas atribuibles*, núm. 40.
(11) Jornada II, B.A.E., 249, p. 49 b.
(12) *Ed. cit.*, p. 728.

Ilustración de Teodoro Gascón para uno de los cuentos de S. Calleja, «El palacio encantado».

rando que se le ha caído la cazuela y que no ha podido recoger más que el caldo. Recogieron el cuento «Zeta» (Beltrán Martínez, I, p. 160) y Blasco y Val (Domínguez Lasierra, I, p. 164-165); de allí pasó a la colección de Sánchez Pérez (núm. 11). Figura en *Las noches de invierno en las gañanías* (13) y en Monlau (p. 182-183). También es cuento viejo, apuntado por Juan de Arguijo (núm. 483) y escenificado por Calderón en *Las espigas de Ruth* (14).

c) «Tú que pitas, pitarás». Explica Correas en los términos siguientes la frase proverbial:

«Un padre iba a la feria, y dijo a sus muchachos qué querían que les trajese; dijo cada uno su antojo, y uno diole un cuarto para un pito; a éste dijo el padre:

—Tú que pitas, pitarás.

("Pitar" se dice por: dar dinero y contribuir para haber parte)» (15).

Sobrevivió el cuento en la

(13) «Colección de Escritores Castellanos», 158, núm. 5.
(14) *Autos sacramentales*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 1095 a.
(15) *Vocabularlo de refranes*, p. 508 a.

tradición española: en Andalucía lo recogió Fernán Caballero (16); en Aragón Juan Blas y Ubide (Beltrán Martínez, I, p. 153; véase también *ibid.*, p. 231).

d) Los tontos atan una cuerda al campanario y tiran de ella para enderezarlo. Es cuento famoso que recoge ya Braulio Foz en la *Vida de Pedro Saputo*, y más tarde Blasco y Val (Domínguez Lasierra, I, p. 157-158) y Baselga y Ramírez (Domínguez Lasierra, II, p. 65-69). Indudablemente es cuento folklórico ibérico, que apuntan Joan Amades (núm. 606 y 620) y Vasconcellos (núm. 460).

e) El pleito del sol, pleito en el cual demuestra su ordinaria sagacidad Pedro Saputo. Parece ser cuento de la zona oriental de España: también lo recogen Serra i Boldú (p. 189-193) y Joan Amades (núm. 647).

f) Por fin igualmente folklórico parece ser un cuento de tonto-listo referido por «Manolico» (Domínguez Lasierra, I, p. 135). El cura sospecha que el tonto del pueblo ha robado su puerco. Le oye en confesión, le hace preguntas insidiosas, llega a preguntarle si alguna vez habrá robado, declarando para animar al muchacho que él mismo, cuando niño, robó fruta. A lo cual replica el tonto diciendo que no quiere confesar con un ladrón. Idéntico cuento recogió Ampudia en Asturias (núm. 71).

Muchos ejemplos más se podrían aducir, puesto que los cuentos que entran en esta categoría son numerosos. Pero basten los textos referidos para dar idea de la importancia del fenómeno.

IIb.– Los cuentos que forman esta última serie tampoco figuran en la clasificación internacional de cuentos. Apenas si poseemos otra versión de los mismos, antigua o moderna, alguna vez de dudoso valor. En estos casos privilegiados el cuento aragonés permite sospechar que existen unos tipos de cuentos originales, cuyo carácter plenamente folklórico podremos afirmar con más seguridad cuando hayamos descubierto otras versiones del cuento, si viene a ayudarnos la memoria del pueblo o algún texto que no conoceré.

a) Los tontos del pueblo quieren meter una viga enorme en la

(16) *La Gaviota*, B.A.E., 136, p. 10 b.

iglesia, pero la quieren meter atravesada. Refiere el cuento Blasco y Val (Domínguez Lasierra, I, p. 162-163). Lo sitúan unos refranes recogidos por Rodríguez Marín en varias partes de España (17). También circula el cuento en Portugal (Vasconcellos, núm. 465).

b) «¿Y dónde pondremos este santo?», exclama el predicador. «—Aquí, que me voy», contesta uno de los fieles, cansado de escuchar sermón interminable. Recoge el cuento el mismo Blasco y Val (Domínguez Lasierra, I, p. 166-167). También lo copian Juan Valera y sus amigos en *Cuentos y chascarrillos andaluces* (18), colección de autoridad dudosa. Si es en efecto cuento folklórico, será cuento antiguo, puesto que lo refiere Luis Zapata en su *Miscelánea* (19).

c) Copia Correas el siguiente cuentecillo:

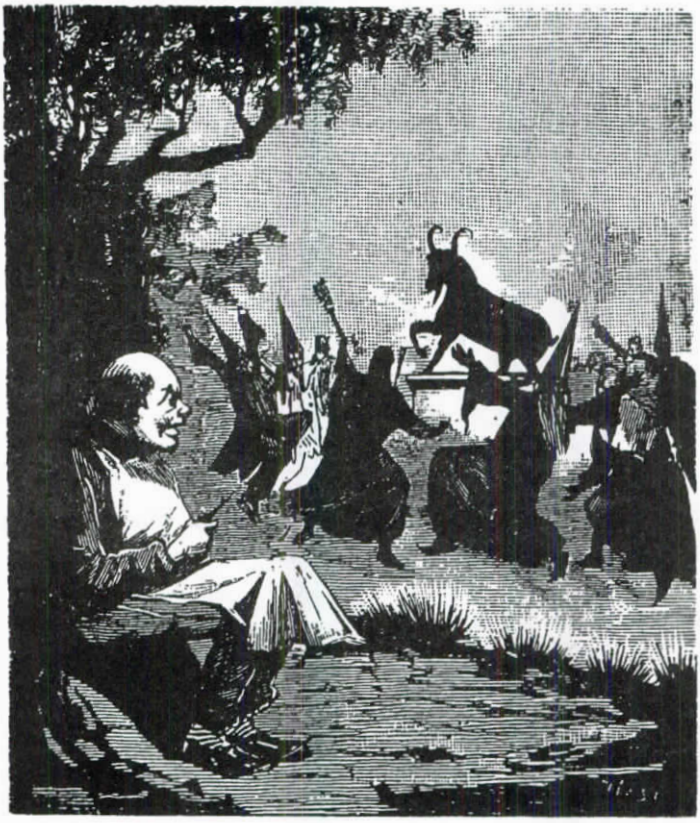
«"Gracias a manos mías, que voluntad de Dios visto habías"

El vizcaíno que cayó de la gavia y se asió de los cordeles antes de dar abajo, diciéndole que diese gracias a Dios porque no cayó en la mar, o no se hizo pedazos, respondió esto, y de chiste se hizo refrán» (20).

El relato circulaba en el Siglo de Oro, puesto que lo recuerda Sebastián de Horozco (*Refranes glosados*, núm. 1943), y se refiere a él, en alusión fugaz, Francisco López de Úbeda, gran conocedor del folklore (21). ¿Será cuento folklórico? Lo ha de sospechar un apunte de Antonio Beltrán Martínez (I, p. 249-250), precioso apunte por ofrecernos a la vez versión moderna y variante elocuente del relato:

«"Suerte de la mateta" desarrolla un cuento de un hombre que va por la falda de una montaña con su borrica e implora a San Antonio para que les libre de peligro, hasta que el animal pierde pie, cae monte abajo y es detenido por un matorral. "Suerte de la mateta, que la voluntat de San Antonio ya yere vista"».

(17) *12.600 refranés más...*, Madrid, 1930, p. 177 a; *Más de 21.000 refranes...*, Madrid, 1926, p. 276 a y 280 a.
(18) *Cuentos y chascarrillos andaluces tomados de la boca del vulgo*, Madrid, 1896, núm. 42.
(19) Luis Zapata, *Miscelánea*, «Biblioteca Clásica Castilla», 20-21, núm. 195.
(20) *Vocabulario de refranes*, p. 348 a.
(21) «Ello, voluntad visto habías, como dijo el vizcaíno» (*La Pícara Justina*, *ed. cit.*, p. 633).



EL TÍO CEROTE

EL Tio Cerote era un zapatero remendón, que siempre andaba á la greña con su mujer, vieja, fea, negra y más seca que las llares del hogar. El marido observó que los sábados desapa-

Ilustración para el cuento «El tío Cerote», en Romualdo Nogués, Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, *(2.ª ed.), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887.*

d) Otro apunte de nuestro colega (*I.*, p. 212) nos encamina hacia otro posible cuento folklórico:

«*En otro* [cuento] *un niño berrea y grita repetidamente, "ento, ento..." y nadie le entiende ni puede consolarle, hasta que otro de su edad le reprende: "No haber comío tanto y no entaras" (ento = reviento)*».

Idéntico cuento refiere el maestro Correas en términos muy parecidos:

«*"Terentar, terentar, no tomieras tú tanto".*

El lenguaje de niños, por: "Reventar, reventar, no comieras tú tanto". Estaba opilado un niño, y no le entendían el mal; vino otro niño a verle y entendióle, y de éste supieron el mal» (22).

Era mi propósito demostrar que razonable cantidad de los llamados chascarrillos aragoneses se habían de identificar con legítimos cuentos folklóricos: espero haberlo conseguido. Pero andando por este camino, hemos descubierto además las correspondencias que aparecen entre varios cuentos aragoneses y otros tantos cuentos recogidos en otras provincias españolas, trátese de Asturias o de Andalucía, y por encima de las fronteras históricas, alguna que otra correspondencia entre folklore de Aragón y folklore de Portugal. Demuestran estas constataciones que el estudio de las novelas costumbristas, misceláneas y colecciones de chascarrillos escritas y formadas en Aragón nos encaminan en efecto, si les dedicamos la atención que merecen y las aprovechamos con la debida prudencia, hacia un conocimiento más completo del cuento folklórico aragonés, y también del cuento folklórico ibérico. Hemos observado por fin que varios relatos tradicionales aragoneses son cuentos antiguos que ya asoman en textos del Siglo de Oro, y no sólo entre los refranes que recogió el maestro Correas, sino también en obras de Lope y Calderón: estas formas narrativas que tan humildes se nos pueden antojar, no se desdeñaron de acogerlas en sus versos los dramaturgos más famosos de España. Lo cual demuestra que nuestros colegas que se han dedicado y se dedican a reedi-

(22) *Vocabulario de refranes*, p. 496 a.

tar, comentar y estudiar unos textos redactados en Aragón en las últimas décadas del siglo pasado y en las primeras del presente, no han trabajado ni trabajan en vano.

✠ ✠ ✠

Arquitectura popular: caseta de pastores de piedra seca. Sobrarbe (Huesca).
Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 2000.

TEMAS DE
ANTROPOLOGÍA
ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 27 - 54
ISSN: 0212-5552

CUENTOS DE ARAGÓN

ARCADIO DE LARREA PALACÍN

RESUMEN: Se publicó originalmente este artículo, que transcribimos aquí literalmente (respetando incluso las normas ortográficas del momento), en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (vol. III, 1947, pp. 276 a 301) del C.S.I.C., con cuyo permiso lo publicamos ahora en nuestra revista al considerarlo una de las fuentes más interesantes y valiosas para el estudio del cuento folklórico en Aragón, y al constatar su escasa difusión entre nosotros, al menos fuera de la literatura especializada.

En efecto, este artículo (así como el titulado «Seis cuentos de mujeres, populares en Aragón», también de Arcadio de Larrea y que aparece publicado a continuación) supusieron en su momento, y durante décadas, la única aportación seria (junto con algún relato incluido en la obra de Espinosa) al estudio del cuento folklórico en Aragón, destacando, por el rigor metodológico con el que fueron recopilados (seguramente grabados), transcritos (literalmente y con indicación de nombre y lugar de origen del informante) y estudiados (con notas comparativas que, si bien son breves apuntes, demuestran claramente el carácter tradicional de los relatos recogidos). Su valor en estos momentos, en los que tardíamente se ha desarrollado la encuestación sistemática en Aragón, y existe un renovado interés por el cuento folklórico, es incalculable pues, aunque se trate de un pequeño conjunto de relatos, constata la presencia en nuestras tierras de ciertos cuentos maravillosos, formulísticos y humorísticos que difícilmente podrían ser recogidos hoy día, al menos con la riqueza lingüística y formulística que muestran las versiones recogidas por Don Arcadio de Larrea.

Hemos de suponer que la recopilación de estos relatos, y seguramente también de los recogidos en el siguiente artículo, se realizó durante la primera mitad de los años cuarenta, en que, becado por el Instituto Español de Musicología, Don Arcadio de Larrea realizó grabaciones magnetofónicas a lo largo y ancho de todo Aragón, que aportaron a dicha institución más de un millar de temas que hasta hoy no han sido publicados. Lamentablemente, tras este primer periodo, la actividad investigadora de Don Arcadio (natural seguramente de Gistaín), se trasladó a Andalucía y el Norte de África, seguramente por su interés en las culturas mediterráneas, pero también, al parecer, por las desavenencias con otros estudiosos aragoneses. Sus aportaciones en lo que respecta a nuestro folklore musical y coreográfico, aunque pudieran haber sido mayores, quedan reflejadas en una obra imprescindible: *El dance aragonés y las representaciones de Moros y Cristianos*. En el campo del estudio del cuento folklórico,

destaca como uno de los principales investigadores españoles en sus dos principales obras: *Cuentos populares de Andalucía. Cuentos gaditanos* (Madrid, C.S.I.C, 1959) y *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos* (Tetuán, Editora Marroquí, 1952-53).

En esta misma revista (nº 5, 1995), Álvaro de la Torre, Javier Lacasta y Carlos González, recogieron en un artículo *in memoriam* una breve biografía y bibliografía de Don Arcadio de Larrea a la que pueden acudir quienes deseen más información sobre nuestro ilustre folklorista.

PALABRAS CLAVE: Cuento folklórico, Aragón.

TITLE: *Tales of Aragon.*

ABSTRACT: *Abstract: This paper, now literally transcribed even respecting its original ortography, was first published in the CSIC Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (vol. III, 1947, pp. 276 a 301) and now here published with its permission since we think it over as one of the more interesting and valuable sources for research on Aragonese folk tale and because its scantle difussion and knowledge exceptig for specialized literature.*

Indeed, this paper and the below titled and «Seis cuentos populares de mujeres en Aragón» by Arcadio Larrea as well were in his time and for decades the only serious contribution to research on Aragonese folk tales, with some story just included in the Spinosa's work and standing here out because his metodological rigour on collecting, (surely) recording, literal transcription with names and origins of the informants, study with comparative notes, all briefly but enough to demonstrate the traditional nature of these stories. In this moment when sistemathical survey is late developing in Aragon and exists a renewed interest on folk tales its value became incalculable since, even a little account of stories it be, confirm the presence of faery, formulistical and humour tales in our country, difficult to gather at present, not with the same linguistical and formulistical wealth that those compiled by Arcadio Larrea.

We can supose the compilation of these tales and those of the below article made in the first 1940s, when Arcadio Larrea awarded an Instituto Español de Musicología grant, providing this institution with more than a thousand themes, taperecorded all over Aragon and not yet published. Unfortunately after this first stage, research activity of Arcadio Larrea (most probably come from Gistaín) focused on Andalusie and North Africa, most surely bacause of his interest on Mediterranean cultures, but because of disagreements with other Aragonese scholars too.His contribution to our musical and choreographic folklore, although it could have been larger, is compiled in his essential work El dance aragonés y las representaciones de Moros y Cristianos. With regard to research on folk tales, we say he is a chief Spanish researcher with two main works, Cuentos populares de Andalucía, Cuentos gaditanos (Madrid, CSIC 1959) and Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos (Tetuán, Editora Marroquí, 1952-53).

Álvaro de la Torre, Javier Lacasta y Carlos González published in Temas de An-

tropología Aragonesa, 5, 1995 a short biography of Arcadio Larrea which can be looked up to get more information about our distinguished folklorist.

KEY WORDS: *Folk tale, Aragón.*

—Texto recibido en noviembre de 2000—

EL MEDIO POLLICO (1)

Esto era el medio pollico, que se fue a escarbar, y escarbando, escarbando, se encontró una bolsica de dineros, y luego se encuentra al molinero, y dice: «– Ya te los voy a guardar yo».

Se los dio, y va a su casa y dice: «– Madre, una bolsica de dineros m'hi encontrau y se la hi dau al molinero pa que me la guarde.»

Y dice: «– Anda por ella, que la necesito yo.»

Y va y encuentra a un lobo, y le dice: «– Medio pollico, ¿adónde vas?

Dice: «– Al molino, que l'hi dau al molinero una bolsica de dineros, y la madre me la pide.»

Y dice: «– ¿Quieres que vaya con tú?»

Dice: «– No, no, que te cansarás.»

Y luego van andando, y dice: «– ¡Ay!, medio pollico, si me canso.» «– Métete en mi bufetico, que aún caben veinticinco.» Y se metió.

Y luego se encuentra a un rebaño de reses, y dice: «– Medio pollico, ¿quieres que vayamos con tú?» «– No, no, que os cansaréis.»

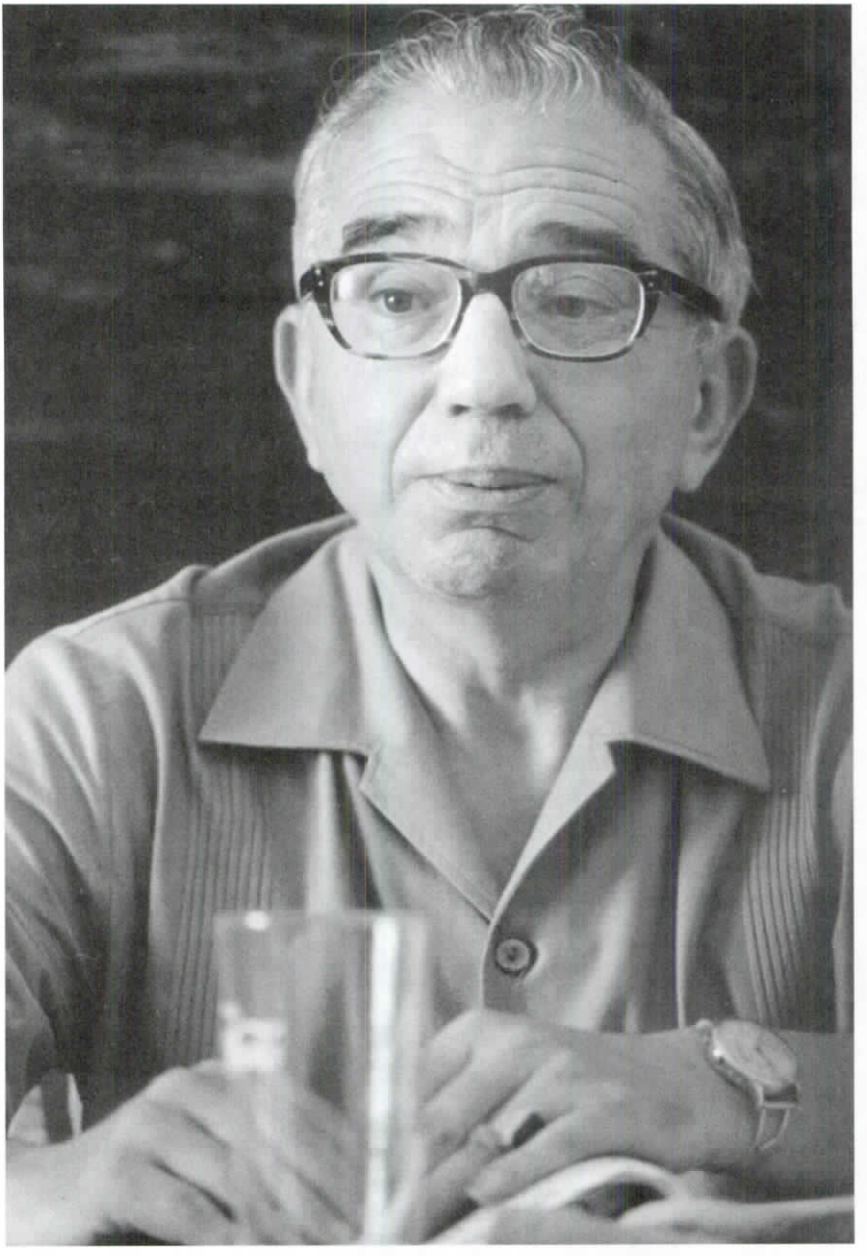
(1) Pertenece este cuento al ciclo de «Barriga Grande», que Julio Caro Baroja estudia en «Notas de folklore vasco», publicado en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. II, 1947, cuad. 3º, página 375.

A. Llano Roza de Ampudia, en su libro *Cuentos Asturianos*, pág. 277, incluye una versión de «Mediogallo», muy parecida a la presente. En estas dos versiones citadas, el personaje central se sorbe también un río, que al final suelta, inundándolo todo, pero en esta versión de «Medio Pollico», es el molinero el que suelta el cauce, siendo posiblemente una deformación del tema primitivo.

En la *Revue des Traditions populaires*, t. XXII, 1907, pág. 432, se publican interesantes versiones de «Medio Gallo», recogidas: una en el país de Bresse, por Denis Bressan, y la otra en Côtes du Nord, por Paul Sebillot.

Se citan diversas variantes: como un cuento de Bas-Limousin, en *Rev. des T.P.*, de julio de 1889. En las fábulas y cuentos de *Fausse Agnes*, comedia de Destouches, acto II, escena VI. En *Contes berberes*, de M. René Basset, pág. 90, con versiones francesas y extranjeras.

Véase también F. Hahn, «Blick in die Geisteswelt der heidnischen kols», *Rev. des T.P.*, XXII, pág. 429.



El autor, D. Arcadio de Larrea Palacín.

Y fueron todas las ovejas, y allá, catallá, le dicen: «– ¡Ay! medio pollico, si nos cansamos.» «– Meteros en mi bufetico, que aún caben veinticinco.»

Y luego se encuentra a un perro, y le dice: «– Medio pollico, ¿dónde vas?» «– Al molino, a por una bolsica de dineros, que la hi dau al molinero.» «– ¿Quieres que vaya con tú» «– No, no, que te cansarás.»

Y fue con él. Y allá, catallá, le dice: «– ¡Ay!, medio pollico, sí me canso.» «– Métete en mi bufetico, que aún caben veinticinco.»

Y llega al molino y dice: «– Molinero, ábreme la puerta, que vengo a por la bolsica de dineros.»

Dice: «– Pues sí, que yo la hi visto entrar.» «– Ahora te voy a abrir.»

Y le abrió y lo mete en un cuarto de avena y salieron el perro, el ganao y el lobo, y se comieron toda la avena.

Y dicen «– ¡Ay!, si se nos ha comido toda la avena.»

Y lo meten a un cuarto de trigo, y soltó el ganao, el perro y el lobo, y se lo comieron todo.

Dicen: «– ¡Ay¡, si se ha comido el trigo también. A metelo en el cuarto de la cebada».

Y soltó el perro, el ganao y el lobo, y se la comieron toda.

Y dice: «– Pues ahora, soltar todo el ligón (2), pa que s'ahuguen».

Y se ahogaron la madre, el hijo, el perro, el ganao y el lobo. Y luego, como se ahoragon todos, pues cogió medio pollico la bolsica del dinero, y iba andando, andando, cara a casa, y llegó a casa, dice: «– Madre, ya los traigo. Tómelos.»

(Comunicado por Imelda Gimeno Marcobal,
de Belchite (Zaragoza)

(2) Rebalse.

LA CABRA MONTESINA

Esto era una mujer que tenía tres hijas, y a la primera la mandó a lavar, a otra la mandó a por agua y a la otra a fregar los vajillos.

La que fue a por agua volvió la primera y dijo: «– Madre, ya vengo.» «– Cógete una rebañadica de pan y vete al cuarto y úntalo de miel.»

Sube y había una cabra montesina y dice:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo tengo de tragar.
Aum, ya me la hi tragau».

Viene la de fregar y dice: «– Madre, ya vengo». «– Cógete una rebañadica de pan y vete al cuarto a cogete miel, y dile a tu hermana a ver si se la va a comer toda.»

Y sube la chica y dice la cabra:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo trago en un tragar.
Aum, ya me la hi tragau».

Viene la de lavar y dice: «– Madre, ya vengo.» «– Cógete una rebañadica de pan y ves al cuarto a por miel, y diles a tus hermanas que bajen pronto, que voy a subir con un palo a pegales.»

Y sube y dice la cabra:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo tengo de tragar.»

¡Aum!, y se la tragó.

Con que, al rato, como no bajaban, sube su madre y dice la cabra:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,

que el que pase de esta raya
me lo trago en un tragar.»

La madre no pasó la raya y baja al portal, y pasa un viejecico y la ve llorando y la dice: «– Buena mujer, ¿por qué lloras?» «– Porque hay una cabra montesina allá arriba en el cuarto y me se ha comido a mis tres hijas.» «– Suba, suba; ya la mataremos».

Con que sube y dice la cabra montesina:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo trago en un tragar.»

Y, ¡aum!, se lo tragó.

Con que baja otra vez la mujer llorando al portal y pasan dos guardiaciviles, y la ven y le dicen: «– Buena mujer, ¿por qué llora?» «– Pues que hay una cabra montesina allá arriba en el cuarto y me se ha comido a mis tres hijas y a un viejecico.»

Y dicen los guardiaciviles: «– Suba, suba; ya la mataremos.»

Con que suben y dice la cabra montesina:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo tengo de tragar.»

¡Aum!, y se los tragó.

Con que baja otra vez y pasaron un escuadrón de soldaos, y la ven llorar y le dicen los soldaos: «– Buena mujer, ¿por qué llora?» «– Porque hay una cabra montesina allá arriba en el cuarto, que se me ha comido a las tres hijas, a un viejecico y a dos guardiaciviles.» «– Suba, suba; que ya la mataremos.»

Con que suben y dice la cabra montesina:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo tengo de tragar.»

Y, ¡aum!, se los tragó.

Después baja otra vez la mujer y pasa una hormiguica, y le dice:

«– Buena mujer, ¿por qué lloras?» «– Porque hay una cabra montesina allá arriba en mi cuarto, que se me ha comido a mis tres hijas, y a un viejecico, y a dos guardiaciviles y a un escuadrón de soldaos.» «– Suba, suba; ya la mataremos».

Sube, y dice la cabra montesina:

«– Yo soy la cabra montesina
del monte montesinal,
que el que pase de esta raya
me lo trago en un tragar.»

Ilustración de Ángel S. Tomás para una edición de «La cabra montesina» de iniciativas Aragón, S. Coop.

Con que dice la hormiguica:

– Yo soy la hormiguita,
chiquita, bonita,
del monte hormigal,
que en un picotazo
te hago bailar.»

La cabra montesina no hace caso y vuelve la hormiguica:

– Yo soy la hormiguita,

chiquita, bonita,
del monte hormigal,
que en un picotazo
te hago bailar.»

Y la cabra montesina no contesta y la hormiguica vuelve:

– Yo soy la hormiguita,
chiquita, bonita,
del monte hormigal,
que en un picotazo
te hago bailar.»

Le pegó un picotazo y salieron todos bailando, y dice la mujer: «– ¿Con qué se lo pagaría? ¿Con una taleguica de trigo?»

– No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Dice la mujer: «– ¿Con media taleguica?»
Dice la hormiga:

– No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Y dice: «Con doce granos?»
Y dice la hormiguica:

– No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Y dice: «– ¿Con nueve?»
Y dice la hormiguica:

– No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Y dice: «– ¿Con seis?»

Y dice la hormiguica:
–No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Y dice: «– ¿Con dos?»
– No cabe tanto
en mi saquetillo,
no muele tanto
mi molinillo.»

Y dice: «– ¿Con uno?»
Y dice la hormiguica:
–Sí cabe tanto
en mi saquetillo,
sí muele tanto
mi molinillo.»

(Comunicado por Pascuala Martín Abuelo,
de Villar de los Navarros (Zaragoza)

LA BUENA HIJA (3)

Un padre tenía tres hijas, y el padre se marchó a la feria y le dijo a la mayor: «– ¿El qué quieres que te traiga?» «– Padre, a mí, unos pendientes.»

Y a la mediana le dijo «– Hija mía, a tú, ¿el que quieres que te traiga?» «– Padre, a mí, una peineta.»

(3) En este cuento se hallan fundidos dos temas. La primera parte hasta el casamiento de la hija con el culebrón, pertenece al tema «El príncipe encantado», cuyo final sería desencantamiento y recuperación de la forma humana. A. Espinosa, en *Cuentos Populares Españoles*, t. II, pág. 256, incluye siete versiones de este tema, siendo entre ellos «La fiera del rosal», recogido en Almenar, Soria, el más semejante al presente cuento. Tiene también analogías con «El príncipe Jalma», que A. Machado Álvarez publica en *El folklore español*, t. I, página 126. La segunda parte pertenece al tema de «La niña sin brazos», leyenda árabe muy difundida, de la que pueden citarse numerosas versiones, como: «La galette de pain», recogida por A. Certeux en Argelia, y publicada en *Revue des Traditións Populaires*, t. VI, 1891, pág, 152; «La fille aux bras coupés», recogida en Córcega y publicada en la misma Revista, t. XXII, 1907, pág, 123; «La doncella Carcayona», publicada entre las *Leyendas Moriscas*, de Guillén y Robles, t. I, pág. 181; Llano Roza de Ampudia, en *Cuentos Asturianos*, incluye también «La niña sin brazos»; A. Espinosa, en *Cuentos Pop. Esp.*, recoge cinco variantes de «La niña sin brazos»; Sánchez Pérez, en *Cien cuentos populares*, página 289, publica otra variante de «La niña sin brazos», etc.

Y a la pequeñica le dijo: «– Hija mía, y tú, ¿el que quieres que te traiga?» «– Padre, a mí, un tomillico de oler.»

Va el hombre a la feria y les compra a las chicas lo que le dijeron, y va arrancar el tomillico y le sale un culebrón muy gordo y le dice: «– Si no me caso con una hija de las tres que tiene usté, lo mataré a usté.» «– Bueno, pues ya se lo diré a ellas.»

Va, y va la mayor: «– Padre, ¿qué tal?» «– Bien, hija mía; pero a lo que he ido arrancar el tomillico, me ha salido un culebrón y me ha dicho que si no te casabas con él, que me mataría a mí.» «– Padre, pues, pa que me mate a mí, que lo mate a usté.»

Va a la mediana, y le dijo lo mismo: «– ¿Qué tal, padre?» «– Bien, hija mía; pero a lo que he ido a arrancar el tomillico, me ha salido un culebrón y me ha dicho que si no te casabas con él, me mataría a mí.»

La respuesta fue igual: «– Padre, pues, pa que me mate a mí, que lo mate a usté.»

Va a la pequeña y le dijo: «– Padre, ¿qué tal?» «– Bien, hija mía; pero a lo que he ido a arrancar el tomillico, me ha salido un culebrón y me ha dicho que si no te casabas con él, que me mataría a mí». «– Padre, pa que lo mate a usté, que me mate a mí».

A los tres días fue un caballero muy guapetón y todas se querían casar con él, y entonces dijo a la pequeña que era pa ella. Vino y se casaron.

Cuando se acostaban, al desnudarse, la chica llevaba el escapulario de la Virgen del Carmen, y él le decía: «– ¿Te quitas esas alforjas de ahí?»

Y ella le contestaba que no. Y a las tres veces que se lo preguntó, le dio un estralazo y le cortó un brazo; repitió otro estralazo y le cortó otro brazo, y él ya se había vuelto lo que era: el demonio. La cogió y la subió a las copas de un árbol y allí la dejó.

Y el rey tenía dos criaos, iban a labrar y llevaban un perro muy hermoso, y a este perro le echaban todos los días al mediodía la comida y se marchaban. Y el perro perdía mucho, y el rey les preguntó a los criaos: «– ¿Qué no le echáis de comer al perro al mediodía?»

Ellos contestaron que sí. Pero conforme le echaban el pan, lo cogía todos los días y se marchaba con él, y no sabían adónde iba, y el rey les dijo: «– Bueno, pues mañana ya iré yo.»

BLANCA ROSA

Un Rey muy vicioso se jugó la corona con el diablo, la perdió, y lo destronaron. Recurrió el Príncipe á una maga que lo protegía, la cual le dijo que ignoraba el medio de recuperar el sim-

Ilustración para el cuento «Blanca Rosa», en Romualdo Nogués, Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, *(2.ª ed.), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887.*

Y al echarle al perro el pan hizo la misma operación que los demás días.

El rey cogió su caballo y se marchó detrás del perro, y no podía seguir el caballo al perro, y conforme corría el perro, iba esperando al caballo, y al llegar a un árbol, el perro se subió árbol arriba.

Miró el rey y vio que había arriba una mujer. Mandó a los criaos que la cogieran y se la llevaran a su casa. La tenía como si hubiera sido de casa.

Llegó un día que el rey se enamoró y quiso casarse con ella. Y la madre del rey le decía: «– ¡Dios mío, hijo mío!; qué cosas tienes de quererte casar con una manquica.» «–Pues, madre, me caso con ella.»

En ese entremedio se levantó una guerra y llamaron al rey, y la manquica se quedó embarazada. Y el día que dio a luz, le escribieron al rey y le ponían: Que había dado a luz la manquica a un niño muy hermoso y que ella se había quedado muy bien.

Salía el demonio al camino y dormía al propio, y ponía: Que había dado a luz la manquica una cosa muy negra y muy fea, que se subía paredes arriba y no sabían qué era.

Y el rey contestaba que lo guardaran hasta que el viniera.

Salía otra vez el demonio al camino y ponía que mataran a la manquica y al niño.

Y su madre, muy disgustada, decía: «– Hija mía, yo no te mato; te voy a hacer unas alforjicas y te irás por el mundo.»

En el lado de alante le puso el niño, y en el de atrás la ropica del niño.

Iba andando, andando, y el niño lloraba y no podía darle teta.

Llega a una balsa y se agachó como pudo a beber agua, y al agacharse le salieron los dos brazos y se le apareció la Virgen del Carmen y le dijo: «– Te voy a poner aquí una posada, compuesta de un todo. A las doce de la noche oirás una escuadra de caballería; llegarán a la puerta, pegarán, y tú dirás: Si no dicen tres veces Ave María Purísima, mi puerta no se abre a nadie.»

Llegó las doce de la noche y oyó una escuadra de caballería, que pegaron a la puerta, y va y dice: «–Si no dicen tres veces Ave María Purísima, mi puerta no se abre a nadie.»

Eran los demonios y se fueron jurando. Al momento, otra escuadra de caballería.

Pegan a la puerta y ella les dijo: «–Si no dicen tres veces Ave María Purísima, mi puerta no se abre a nadie.»

Ellos lo dijeron y la puerta se abrió sola.

La mujer se puso a hacerles la cena, y el niñico lloraba mucho; lo cogían todos los soldados y con ninguno callaba. Luego lo cogió el rey y les dijo a los soldados: «– ¿Veis cómo no sabéis tener al niño y conmigo calla?»

Y entonces contestó el niño: «– ¿Pues no he de callar, si es usté mi padre?»

Cuentecico contao, de la ventana al tejao,
y del tejao a la calle, pa que no lo vea nadie,
y de la calle al coso, pa que no lo aprenda ningún mocoso.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas,
de Huesa del Común (Teruel)

EL PERIQUITICO

Esto era el Periquitico y la Periquitica.

Les mandó su madre a por un fajo de leña.

La Periquitica le dijo al Periquitico: «– Espérame, Periquitico, que se me ha caído la alpargatica.» «– No, no; que ha dicho la madre que al que llegue antes le dará pan y miel.»

Llegó antes el Periquitico y le dijo a su madre: «– Madre, ya vengo.» «– Pues bájate la astral (4), el tropiezo (5), la cesta y el cuchillo.»

Y le dijo: «– Pon la cabecica aquí que te voy a espulgar.»

El Periquitico puso la cabeza encima del tropiezo y su madre le pegó un estralazo y lo mató, y lo metió debajo de la cama.

Viene la Periquitica y le dice: «– Madre, ¿ha venido el Periquitico?» «– No; anda a mirar a casa de tu agüela.»

Se fue la Periquitica a mirar a casa de su agüela y no estaba el Periquitico.

(4) Hacha.
(5) Tajón.

Su madre le dice: «– ¿Ya has mirao por la calle?» «– No está.» «– Coge la escoba y ves a barrer el cuarto y no mires debajo de la cama, que hay una cesta con güevos.»

Y llegó la Periquitica y miró, y era el Periquitico, y decía la chica: «– ¡Ay Periquitico mío! ¡Ay Periquitico mío!»

Y su madre le dice: «– ¿Lloras o cantas?» «– No, no, que hago lará, lará.»

Su madre lo llevó a asar al horno, y no se le quisieron asar, porque era carne de persona, y lo asaron en casa de su agüela, y como no valía, lo enterraron.

Lo enterró su padre debajo de una higuera, y fue su madre: «– Periquitico mío, dame una higuica.» «– No, no.»

Y cantó (6).

«–Mi madre me mató,
mi abuela me asó,
mi padre me enterró,
mi pobre Periquitica
buenos lloros le costó.»

Luego fue su padre y le dijo: «– Periquitico mío, dame una higuica.» «– No, no.»

Y cantó:

«–Mi madre me mató,
mi abuela me asó,
mi padre me enterró,
mi pobre Periquitica
buenos lloros le costó.»

Luego fue su abuela y le dijo: «– Periquitico mío, dame una higuica.» «– No, no.»

Y cantó:

(6) Se encuentran diversas variantes de este mismo tema, en el que la víctima enterrada se transforma en planta o fuente que canta y descubre al asesino. Es análogo el cuento «Por envidia a mi humildad», publicado en esta Revista, t. I, cuads. 3º y 4º, pág. 724, con citas de cuentos semejantes. Se asemeja al romancillo infantil del «Conde Olinos»; al acudir la madre a la fuente milagrosa a curarse la vista, oye:

Cuando yo era chiquitita
tu me mandaste matar,
y ahora que soy fuentecita
agua no te quiero dar.

«–Mi madre me mató,
mi abuela me asó,
mi padre me enterró,
mi pobre Periquitica
buenos lloros le costó.»

Luego fue su hermanica y le dijo: «– Periquitico mío, dame una higuica.» «– Tómalas, tómalas todas.»

Y le dio todas las higas.

(Comunicado por Imelda Gimeno Marcobal,
de Belchite (Zaragoza)

LAS DOS HERMANAS (7)

Pues, señor, esto era una mujer que tenía dos hijas, la una muy buena y la otra muy mala. Y un día las mandó a las dos a vender higos con una espuerta cada una. Y la chica mala se encontró a la Virgen, que iba con el Niño Jesús llorando y le dijo la Virgen: «– ¿Quieres darme un higuico para este Niño que llora goticas de sangre?»

Y como la chica era tan mala, no le quiso dar ninguno; dice: «– Ay; ¿yo dale a usté higos? Si no me da perras no le quiero dar ninguno.»

Y la chica le dijo: «– Me diga usté ande me comprarán higos.»

Y la Virgen le dijo «– En aquella casa negra, negra, allí te los comprarán todos.»

Y aquella casa era la casa del diablo.

Llamó, y dijo la chica: «– ¿Me queréis comprar higos?»

---

(7) En este cuento están fusionados dos distintos: la primera parte es semejante a la versión recogida en Torrijo de Cañada, Aragón, por A. Espinosa y publicado en *Cuentos Pop. Esp.*, t. II, pág. 320, con el título de «Las tres bolitas de oro», (Recompensa de la niña buena al llegar al cielo). La segunda parte, con la canción de la niña dentro del saco:

De los tres anillitos de oro
que en el huerto del Rey me dejé...

de los que no se ha hecho mención alguna en todo el relato, es evidente que pertenece a otro tema distinto, siendo sin duda el de «El zurrón que canta», variante muy difundida en Burgos. En el que el padre regala a la niña un rosarito de oro que ella pierde, encontrándolo el hombre que la mete en el saco, con la promesa de devolvérsele, si ella canta. Análoga también es la variante incluída en la otra ant. cit. t. I, pág. 92.

Y le dijeron: «– Sube allá arriba.»

Había dos escaleras; una de cuchillos y otra de navajas, y le preguntaron que por cuála quería subir. Y dijo que por la de navajas, porque le parecía que eran los cortes más pequeños.

Se llenó de cortadas los pies y se ensangrentó toda; y la metieron en una caldera de agua hirviendo, como la que tienen los diablos para los chicos malos. Le quitaron los higos, y después de hacerla padecer mucho, la metieron en un saco y la tiraron a un camino.

En cambio, la chica buena también se encontró a la Virgen y la pidio un higo para su Niño: «– ¿Quieres darme un higuico para este Niño que llora goticas de sangre?»

Y dijo: «– Ay, uno; muchos.»

Y le llenó los bolsillos y un cestico que llevaba, y le preguntó: «– ¿Sabe usté ande me comprarían estos higos que me quedan?» «– Ves toda la calle alante; en una casa que encontrarás blanca, blanca, allí llama.»

Llamó y dijo: «– ¿Quieren comprarme higos?»

Dice: «– Sí.»

Le llenaron la espuerta de chupones, peladillas, almendras y rosquillas y toda clase de dulzainas, y un saquete de pesetas y duros.

Volvió a casa muy contenta, y a su madre le dijo: «– Madre, ya vengo; hi vendido todos los higos. Mire usté si me han dao dulces para mí.»

Su madre le renegó: «– Hija, ahora, ¿como himos de comprar patatas y judías para comer?»

Y entonces la chica sacó el talego de los duros y las pesetas que le habían dado. Entonces se puso muy contenta y se paró de roñar. «– Y tu hermana, ¿la has visto?»

Dice: «– No, que no la hi visto.» «– Pues, hala; ahora ponte a coser, que yo me voy a buscar a tu hermana.»

Fue a buscarla; pero no la encontró. Y en vista de que no la encontraba, la hizo pregonar para que si alguno se encontraba a la chica que vendía higos, que la manifestase. Pero no la manifestó nadie.

A los pocos momentos de volver a casa, llega un pobre a la puerta con un saco al hombro, pegándole en la pared y diciendo: «– Canta, zurrón, si no, te pego un coscorrón.»

Y principió a cantar:

«–De los tres anillitos de oro
que en el huerto del Rey me dejé,
olvidé a mi padre y mi madre,
y a mis hermanas también.»

Con que su madre la conoció.

(Comunicado por Pascuala Martín Abuelo,
de Villar de los Navarros (Zaragoza)

LA CASERA AYUNADORA (8)

Esto era un Cura que vivía con su madre. Como era ya muy vieja, un día se murió y el Cura se tuvo que buscar casera.

Pues la primera que tuvo era ladrona; la que vino después, era sucia; la otra, lo estorbaba todo; la otra, quería mandar en la iglesia más que el amo; con que el Cura estaba desesperado de su vida y no sabía qué hacer.

Y fue a ver a los Curas vecinos, y les preguntó si sabían de alguna casera buena.

Y le dijeron que había una, que se le había muerto el Cura hacía poco tiempo y era una joya. Con que el Cura la mandó a buscar y estaba muy contento de ella.

Mas que apenas comía. Hacia la comida justa para el amo, y así que servía la mesa, se iba a la cocina a fregar los vajillos.

Y el Cura le decía: «– Qué, ¿estás desganada María?» «– Ay no, no, Mosén.» «– Pues, ¿por qué no comes?» «– Ay, Mosén; con un poquico de pan y unas olivicas ya estoy apañada.»

Y a cenar hacia lo mismo, y el Cura le decía: «– Come, María, que trabajas mucho y no comes nada: así vas a enfermar.»

Y la casera decía: «– No, Mosén, no; con un poquico de pan y unas olivicas ya tengo bastante.»

(8) «La casera ayunadora» presenta gran analogía con el cuento titulado «El ama del cura», que A. Espinosa inserta en su ya citada obra, tomo I. pág. 98. Y existen en gran número de cuentos en que la mujer finge no comer nada, por comerse a escondidas los mejores manjares, como «La mujer golosa», «La mujer que no comía con su marido», de la misma obra, pág. 99.

Y al otro día le decía el Cura: «– Tienes que comer más, María; te lo mando yo.»

Y la casera le respondía: «– Ay, Mosén, que tengo prometido ayunar. Me deje con mi pan y mis olivicas, que no paso hambre, no». «– Pues si tiene prometido ayunar, lo dejas: rezas un Rosario, y Santas Pascuas.» «– No, no, Mosén; me va muy bien con el ayuno. ¿No sabe usté que Dios ayuda a los que quieren cumplir sus promesas?»

Con que el Cura se calló.

Mas que un día el Cura no podía dormir la siesta, porque no tenía sueño, y oyó ruido de freír en la cocina y olió una olor muy buena de comida, con que se levantó de la cama y se fue de puntillas, y sin hacer ruido y miró por el ojo de la cerradura, y vio que la casera se estaba comiendo tan ricamente un trozo de sangre frita.

Y el Cura no dijo nada y se volvió a su cuarto.

Y como era muy buen tañedor, le gustaba mucho tañer, y tenía una guitarra y la cogió y se puso a tañer.

Y como era en el tiempo de la Cuaresma, pues que la casera subió corriendo y dijo: «– ¿Se ha vuelto usté loco, Mosén? ¿Qué dirá la gente si le oye tañer en Cuaresma?»

Y el Cura no le hizo caso, mas que comenzó a cantar, y decía:

«–Buen provecho te hagan
las aceitunas,
te comes buenas magras,
dices que ayunas.»

Con que la casera se despidio y el Cura ya no quiso tener ninguna casera más.

(Comunicado por Emilia Plana Capdevila,
de Belchite (Zaragoza)

EL PASTOR ENAMORADO (9)

Esto era un pastor. Su madre era una pobre viuda, y como el chico no tenía más hermanos, y se pasaba el día en el monte con las reses, pues le daba mucha vergüenza hablar con nadie y apenas se sabía sacar las palabras de la boca.

Su madre le vio un día muy triste que llegó a encerrar el ganado y no probó bocado de la cena, y a la mañana tenía los ojos muy hinchados de no dormir.

Y por la noche tampoco quiso cenar, y no había comido apenas del almuerzo que le puso para ir al monte, y a la mañana tenía los ojos más escocidos de pasar la noche en vela.

Con que su madre pensó: «– Mi Juan está enamorado.»

Y le daba vueltas a la cabeza de pensar cuál sería la moza que pretendía su hijo, y cuando volvió a la noche le dijo: «– Juan; tú estás enamorado.»

Y Juan dijo: «—Sí, madre.»

Y su madre: «– ¿De cuála?»

Como tenía mucha vergüenza, Juan no respondio.

Y su madre le dijo: «– ¿Es la Juana la que te gusta? Es bastante apañada y siempre te ha mirado con buenos ojos; no haríais mala pareja.» «– No, madre.» «– ¿Es la Alicia? También es buena trabajadora y le tocarán dos buenos corros el día que se case.» «– No, madre.» «– ¿Es la María? Si no fuera tan charradora, me gusta la María.»

Con que Juan se puso muy colorado y no dijo ni sí, ni no; porque era la María la que quería para novia. Su madre lo conoció y le preguntó: «– ¿Por qué no la hablas, si la quieres para novia?» «– Me da mucha vergüenza, madre; no me salen las palabras y no sé cómo hacerlo para pedile relaciones.» «– Pues por eso no lo dejes: cuando vuelvas a encerrar el ganao, la verás en la ventana, que estará cosiendo; y vas y le dices: – Buenas tardes, María; y ella te dirá: – Buenas tardes, Juan; con que sigues hablando y le pides relaciones.»

Juan cenó toda la cena, porque tenía mucha hambre, y durmió

(9) Existe un grupo numerosísimo de cuentos de «Un tonto», al que pertenece «El pastor enamorado». Algunas versiones de este mismo tema se han publicado ya en esta Revista en el t. I, como «El tonto del lugar», en el cuad. 1º y 2º, pág. 332, y «Échale unos ojos», en el cuaderno 3º y 4º, pág. 728, donde se citan diferentes versiones.

muy bien, y al otro día, cuando encerraba el ganado, vio a la María que cosía en la ventana, se paró y le dijo: «– Buenas tardes, María.»

Y ella le respondio: «– Buenas tardes, Juan.»

Mas Juan ya no tuvo más palabras y se puso muy encendido y corrió a su casa y se encaró con su madre y le dijo: «– ¿Vé usté, madre? Por seguir los consejos de usté, mire lo que me ha pasao.»

Y le contó lo que le había pasado con la María. Con que su madre de dijo: «– Eso te pasa por falta de la costumbre; ya verás como todo se arregla: mañana, cuando veas a la María, le dices: – Buenas tardes, María; y ella te responderá: – Buenas tardes, Juan, y luego tú le dices: – Parece que estás en la ventana, y ella te dirá: – Pues tú parece que estás en la calle, y luego hablaréis y le pides las relaciones.»

Juan se puso muy contento y cenó toda la cena y durmió muy bien, y a la tarde, cuando volvió del monte, vio a la María que estaba cosiendo en la ventana y se paró y le dijo: «– Buenas tardes, María.»

Y ella le respondio: «– Buenas tardes, Juan.»

Y el Juan le dice: «– Parece que estás en la ventana.»

Y la María le responde: «– Pues tú parece que estás en la calle.»

Con que Juan no supo más qué decir y se puso muy colorado y se fue corriendo a su casa. Y en llegando le dijo muy enfadado a su madre: «– ¿Lo ve, madre? Usté tiene la culpa.»

Y estaba tan sofocado que ni podía hablar.

Su madre le puso la cena y Juan no quería cenar tampoco, y entonces su madre le dijo: «– ¿Qué te pasa, Juan?»

Juan le dijo entonces lo que le había pasado con la María, y su madre le dijo: «– Pero, hijo: ¿cómo te has podido quedar tan corto? Pero no te apures; pues mañana vas y le dices: – Buenas tardes, María, y ella te dirá: – Buenas tardes, Juan; y tú: – Parece que estás en la ventana; y ella: – Parece que estás en la calle. Entonces vas tú y le dices: – Como estás colorada, colorada estás. Ella te contestará y tú le pides las relaciones.»

Juan se quitó el sofocón y cenó y durmió aquella noche.

A la tarde del otro día, cuando volvió a encerrar las reses, vio a la María en la ventana y se paró y dijo: «– Buenas tardes, María.»

Y la María le dijo: «– Buenas tardes, Juan.» «– Parece que estás en la ventana.» «– Pues tú parece que estás en la calle.»

Y el Juan: «– Como estás colorada, colorada estás.»

Y la María: «– La doncella que tiene amores, ¿qué hará?»

Con que Juan se cortó otra vez y no supo qué decir y se puso muy encendido, y corriendo, corriendo, se fue a su casa.

Y muy enfadado se fue a su madre y le dijo: «– Usté no lo quiere ver, madre, y hi pasao toda la vergüenza del mundo por su culpa. Todo lo pinta muy llano y aluego las tengo de pasar muy negras.»

Y le contó lo que le pasó con la María, y su madre le dijo: «– Esa María tiene muchas palabras y mi cabeza no aprovecha para atajarla. ¿Sabes lo que podemos hacer? Iremos a la ciudá a casa d'un abogao a que nos dé consejo.»

Con que a la otra mañana cogieron el hatero y se fueron a la ciudá a casa d'un abogao.

Le explicaron todo el cuento del Juan y de la María y le pidieron consejo, y el abogao les dijo: «– Pues que Juan le diga: – Comunicando sus penas descansará.»

Le preguntaron lo que valía, y el abogao les cobró un duro y se volvieron muy contentos al pueblo.

Al otro día a la tarde, cuando volvía Juan del monte, vio a la María que estaba en la ventana cosiendo y se paró y dijo: «– Buenas tardes María.»

Y la María le respondio: «– Buenas tardes, Juan.»

Y el Juan: «– Parece que estás en la ventana.»

Y la María: «– Pues tú parece que estás en la calle.»

Y el Juan: «– Como estás colorada, colorada estás.»

Y la María: «– La doncella que tiene amores, ¿qué hará?»

Y el Juan: «– Comunicando sus penas descansará.»

Y la María le dijo entonces: «– Esa flor no salió de tu jardín.»

Y el Juan le respondio:

«– Si salió o no salió,
veinte reales me costó.»

Con que ya echó a hablar y le pidio relaciones y se casaron y fueron muy felices.

(Comunicado por Emilia Planas Capdevila,
de Belchite (Zaragoza)

LAS OVEJICAS (10)

Esto era un rebaño de ovejas, mayor, tal, cuala y pequeñica y el padre y la madre. Y su padre y su madre van al monte a trair comida y le dice: «– No abráis hasta que no vengamos nosotros; a nadie, a nadie, a nadie.»

Y tenían un reloj grande.

Y va el lobo y dice: «– Abrir, hijos míos, que vengo del monte a traeros la comidica.»

Dice: «– A ver, asome la patica.»

La asomó, se la vieron y dijeron: «– No, no; que la tiene muy negrica.»

Y va el lobo al molinero y le dice: «– Molinero, úntame la patica con harina y güevo.»

Y se la untó. Y va y le dice: «– Abrir, hijos míos, que vengo del monte a traeros la comidica.»

Dicen: «– A ver, asome la patica.»

La asomó y le dijeron: «– Sí, sí, que la tiene muy blanquica.» Y le dicen: «– A ver qué bien güele.»

Como lo olieron y golía muy mal, dice: «– No, no, que güele muy mal.»

Y va a una barbería y se perfuma todo, todo. Y luego va y dice: «– Abrir, hijos míos, que vengo del monte de traeros la comidica.»

Y le dicen: «– ¿A ver qué bien güele?»

Y lo olieron, y dicen: «– Sí, sí, que güele muy bien.»

Le dicen: «– ¿A ver qué vestido lleva?»

Y se lo vieron y dicen: «– No, no; que lo lleva muy feo.»

Y va a una sastrería, donde le cosen uno muy majo, muy majo. Y va y le dice: «—Abrir, hijos míos, que vengo del monte a traeros la comidica.»

Y le dicen: «—A ver, ¿qué vestido lleva?»

Se lo vieron y dicen: «—Sí, sí, que lo lleva muy majico.» Y le abrieron.

---

(10) Es éste el conocido cuento de «Los siete cabritos», que se encuentra en todas las regiones, pero por ofrecer el presente alguna variedad, como la de ser ovejitas, y dar el nombre de cada una de ellas, le incluímos también aquí.

Y se las tragó a todas, menos a la pequeñica, que se metió en la caja del reloj.

Y se echa a dormir el lobo.

Y luego van su madre y su padre y les dicen: «– Abrir, hijos míos, que vengo del monte de traeros la comidica.»

Y le va a abrir la pequeñica a su madre y le dice: «– Calle, madre, que ha venido un lobo y se las ha tragao a todas, y yo me hi metido en la caja del reloj. Y está durmiendo aquí.»

Y le abrieron la tripa y sacaron a todas las ovejas y dice: «– Callar, que le vamos a llenar la tripa de piedras, y se la coseremos.»

Le metieron las piedras y se la cosieron; y llegan, y lo sacan a la puerta.

Y luego se levanta el lobo y dice: «– Oy..., si no estoy en el corral...»

Y va a beber a un pozo, y como le pesaba tanto la tripa, se cayó adentro.

(Comunidado por Margarita Gimeno Marcobal,
de Belchite (Zaragoza)

LA PERRICA QUE PIDIÓ PAN (11)

Andando por una carreterica muy estrechica, me pidio pan mi perrica y no llevaba la llave de la arquica.

Fui al herrero a que me hiciera la llave, y el herrero me pidió carbón del pastor; fui al pastor a que me diera carbón, y el pastor me pidió hierba de los prados; fui a los prados a que me dieran hierba, y los prados me pidieron agua de los cielos; fui a los cielos a que me dieran agua, y los cielos me pidieron pluma de águila; fui al águila a que me diera la pluma, y el águila me pidió pata de conejo; fui al conejo a que me diera la pata, y el conejo me pidió cerra de azafrán; fui al azafrán a que me diera cerra, y el azafrán me pidió el fiemo del femeral.

Fui al femeral y cogí el fiemo; le di el fiemo al azafrán, el azafrán me dio la cerra; la cerra le di al conejo, el conejo me dio la pata; la pata le dí al águila, el águila me dio la pluma; la pluma les dí a los cie-

(11) Véase el t. II, cuad. 2º, pág. 294, de esta Revista, donde se han publicado algunos cuentos enlazados.

los, los cielos me dieron el agua; el agua les dí a los prados, los prados me dieron la hierba; la hierba le dí al pastor, el pastor me dio el carbón; el carbón le dí al herrero, el herrero me dio la llave, abrí la arquica, le eché pan a mi perrica y me volvió a mi carreterica.

(Josefa Escobar Cidraque,
Belchite)

Ilustración de Ángel S. Tomás para una edición de «Un perrico me quitó un chufletico» de iniciativas Aragón, S. Coop.

EL DINERO

Barriendo una sala me encontré un dinero.

Con aquel dinero me compré una polla que me puso un huevo.

Con aquella polla, con aquel huevo y con aquel dinero, me compré una res que me parió un cordero.

Con aquella res, con aquel cordero, con aquella polla, con aquel huevo y con aquel dinero, me compré una cabra que me parió un chotuelo.

Con aquella cabra, con aquel chotuelo, con aquella res, con aquel cordero, con aquella polla, con aquel huevo y con aquel dinero, me compré una vaca que me parió un ternero.

Con aquella vaca, con aquel ternero, con aquella cabra con su chotuelo, con aquella res con su cordero, con aquella polla con el huevo y con el dinero, me compré un batán con su batanero.

Con aquel batán con su batanero, con aquella vaca con su ternero,

con aquella cabra con su chotuelo, con aquella res con su cordero, con aquella polla con el huevo y con el dinero, me compré un molino con su molinero.

Con aquel molino con su molinero, con aquel batán con su batanero, con aquella vaca con su ternero, con aquella cabra con su chotuelo, con aquella res con su cordero, con aquella polla con el huevo y con el dinero, me compré un pueblo con la torre en medio.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas,
de Huesa del Común (Teruel)

CUENTOS DE NUNCA ACABAR

Este era un gatito,
que tenía las manos de trapito
y el culito del revés.
¿Quieres que te lo cuente otra vez? (12)

– ¿Quieres que te cuente un cuento de pica pica dento de nunca acabar?

– Sí.

– Yo no te digo que sí, te digo que si quieres que te cuente un cuento de pica pica dento de nunca acabar.

– No.

– Yo no te digo que no, te digo que si quieres que te cuente un cuento de pica pica dento de nunca acabar.

Etcétera.

(Comunicado por María Ascaso,
de Codo (Zaragoza)

---

(12) En Castilla, si se contesta que no, se continúa:
Que no digas que no,
que digas que sí,
que mi abuela tiene un gato
con las orejas de trapo
y el culo de papel.
¿quieres que te lo cuente otra vez?
(Las notas de P. G. de D.)

EN EL CIELO HAY UNA MESA

En el cielo hay una mesa
que por nombre la llaman Santa Teresa,
y debajo de la mesa hay un banquillo
que por nombre le llaman Santo Domingo,
y debajo del banquillo hay una balsa
donde lava la Virgen su ropa blanca,
y debajo de la balsa hay un molino
donde muele la Virgen su rico trigo,
debajo del molino hay un hornico
donde cuece la Virgen su panecico,
debajo del hornico hay un perrico
que le llegan los cascabeles hasta el morrico.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas,
de Huesa del Común (Teruel)

MAÑANA DOMINGO

Mañana domingo,
repica, Jeringo,
las patas de un gallo,
turrón de caballo,
subí a la torre,
había ladrones
comiendo melones.
Les pedí una tajadica,
no me la quisieron dar;
recogí las pelarcicas
y me las fui a lavar
a la fuente la canal;
no había agua,
¿quién se la ha bebido?
– Los toricos.
– ¿Dónde están los toricos?

– A labrar han ido.
– ¿Dónde está lo que han labrao?
– Las gallinicas lo han escarbao.
– ¿Dónde están las gallinicas?
– A poner cocos se han ido.
– ¿Dónde está lo que han puesto?
– La viejecica los ha cogido.
– ¿Dónde está la viejecica?
– Hilando en su rinconcico.
– ¿Dónde está lo que ha hilao?
– Al fuego lo ha zampao.
Ojalá le cayera una teja
que le rompiera la oreja.
Ojalá le cayera un ladrillo
que le rompiera el colmillo,
y ojálá le cayera un terrón
que le rompiera el ternón.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas,
de Huesa del Común (Teruel)

Recogidos por ARCADIO LARREA PALACIN.

✠ ✠ ✠

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 55 - 75
ISSN: 0212-5552

SEIS CUENTOS DE MUJERES, POPULARES EN ARAGÓN

ARCADIO DE LARREA PALACÍN

RESUMEN: Se publicó originalmente este artículo, que transcribimos aquí literalmente (respetando incluso las normas ortográficas del momento), en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (vol. XV, 1959, pp. 89 a 105) del C.S.I.C., con cuyo permiso lo publicamos ahora en nuestra revista. Como el anterior, del que puede considerarse una continuación, lo publicamos ahora convencidos de que se trata de una de las fuentes más interesantes y valiosas para el estudio del cuento folklórico en Aragón, que no ha tenido la difusión merecida, al menos fuera de la literatura especializada.

Todo lo dicho para el texto anterior resulta aquí igualmente válido, pero destaca en este caso la mayor diversidad de origen de los informantes y la unidad temática de los relatos cuyo personaje central es siempre la mujer. La recopilación, gracias a ello, constata la presencia entre nosotros de varios tipos de cuentos jocosos de larga tradición.

Como queda dicho en el texto introductorio del artículo inmediatamente anterior, D. Arcadio de Larrea, becado por el Instituto Español de Musicología, realizó grabaciones magnetofónicas a lo largo y ancho de todo Aragón, que aportaron a dicha institución más de un millar de temas que hasta hoy no han sido publicados. Lamentablemente, tras esta primer periodo, la actividad investigadora de Don Arcadio (natural seguramente de Gistaín), se trasladó a Andalucía y el Norte de África, seguramente por su interés en las culturas mediterráneas, pero también, al parecer, por las desavenencias con otros estudiosos aragoneses. Puede consultarse en esta revista (nº 5, 1995), un artículo *in memoriam* de Álvaro de la Torre, Javier Lacasta y Carlos González, donde se encontrarán datos sobre la biografía y la obra de nuestro insigne folklorista.

PALABRAS CLAVE: Cuento folklórico, mujer, Aragón.

TITLE: *Six woman folk tales in Aragón.*

ABSTRACT: *This paper, now literally transcribed even respecting its original ortography, was first published in the CSIC Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (vol. XV, 1959, pp. 89 a 105) and now here published with its permission since like the precedent text, beeing these here a continuation, we regard it as one of the more interesting and valuable source for research on Aragonese folk tale and because its scantle difussion and knowledge exceptig for specialized literature.*

All we said for precedent text is now valid likewise, but in this case points out the different origin of the informants and the thematic unity of stories wich central character is woman for all of them. Because of this fact, the recopilation reflects that presence in Aragonese tale folklore of different humorous tales with a long tradition.

As we pointed out for the precedent article, Arcadio Larrea awarded an Instituto Español de Musicología grant, providing this institution with more than a thousand themes, taperecorded all over Aragon and not yet published. Unfortunately after this first stage, research activity of Arcadio Larrea (most probably come from Gistaín) focused on Andalusie and North Africa, most surely bacause of his interest on Mediterranean cultures, but because of disagreements with other Aragonese scholars too. A paper published in memoriam by Álvaro de la Torre, Javier Lacasta y Carlos González can be found in Temas de Antropología Aragonesa, 5, 1995, with an account of biographical facts and renseignements about our distinguished folklorist.

KEY WORDS: *Folk tale, woman, Aragon.*

—Texto recibido en noviembre de 2000—

Del material recogido en mis andanzas por las tierras aragonesas, publiqué en esta REVISTA (1) una docena de cuentos infantiles, a más de unas fórmulas rimadas. Ahora doy a la luz narraciones que se refieren a las mujeres, cuya muestra servirá para comprender las virtudes y defectos que en Aragón se atribuyen a la mujer.

Es preciso señalar que la mujer en esta tierra merece extremo respeto y que sus consejos son tenidos por mandatos. De este respeto son muestras muchas locuciones populares, no ya en el sentido peyorativo de ésta:

Si la mujer te pide que te tires del balcón abajo,
pídele a Dios que sea bajo,

sino esta otra:

El consejo de la mujer vale poco,
y el que no le sigue es loco.

Más que en estos decires se advierte este hecho en la cotidiana convivencia. Ningún trato suele cerrarse sin el consejo

(1) RDTP (1947) III, 276-301.

de la mujer; con él se cuenta no sólo para los actos decisivos de la vida, sino para infinidad de cosas menudas. En familias campesinas he presenciado cómo es la mujer la que decide, en última instancia, qué campo hay que arar o sembrar primero, o por cuál hay que comenzar la siega, la vendimia o la recogida de la aceituna.

En el Alto Aragón son estimadas las mujeres de la montaña; de ellas se dice:

La mujer de tierra alta
levanta la casa;
la de tierra baja
la abaja.

Las condiciones y cualidades de la mujer se consideran decisivas en la vida y destino, no sólo del hombre, sino del hogar; a ella se le reconocen comúnmente buen sentido y agudeza mayores que al varón, y, de mi observación en largos años de contacto con la gente de esta región, he de confesar que tal es la norma general.

Además de las rondas, a las muchachas se las festeja en el Alto y Bajo Aragón con las *albadas* en las vísperas de las fiestas principales, y en el Alto Aragón, a las novias en la víspera de la boda.

Está muy extendida por toda la región la fiesta de Santa Agueda, que celebran las mujeres casadas, y, en el Aragón medio, la *sanjuanada*, por San Juan, fiesta en que intervienen casadas y solteras, con exclusión de los hombres en esta última, si no es para —y procuran rehuirlo— recibir burlas y vejaciones de aquéllas.

Creo que estas brevísimas notas servirán para facilitar la comprensión de los cuentos que siguen.

1. LA MUJER QUE NO COMÍA

Esto era un vez un matrimonio. El marido era labrador y se llamaba Juan, y su mujer se llamaba María.

La mujer le ponía muy poca comida al marido cuando iba al campo y siempre le decía:

— Los que son muy comedores están malos siempre y se mueren pronto. Mira la tía Pascuala, que estaba tan gorda y lucía y siempre

Arcadio de Larrea Palacín.

comía buenos trozos de magra (1); ya ves, cayó con la itericia. Mira el tío Simón, tan colorao; pilló un paralís (2); y no te digo nada del tío Zorro, que murió de la hartadura de una alifara (3).

El marido se callaba y estaba más seco que un espárrago, de no comer.

Cuando por la noche volvía a cenar, la mujer le ponía un cachico de pan y unas olivicas (4) y le decía:

— Cena tú, que lo necesitas porque trabajas mucho; yo con la merienda ya estoy aviada (5).

Vetaquí (6) que un día, na más salir el Juan del pueblo, echó a llover, y el Juan se metió en un pajar con su mula.

Y vio salir a la mujer de la casa y pensó: — ¿Adónde irá la María a estas horas?

Y vio que al cabo de un poquico volvía con su hermana.

Y el Juan quiso saber, por curiosidad, qué hacían las mujeres en su casa a aquellas horas, y, mirando por un ventanillo, vio que estaban en la cocina friendo unas magras. Después de las magras frieron una tortilla con media docena de huevos y después guisaron un pollo.

Y el Juan pensaba: — ¿Para quién será esta comida tan buena? Porque mi mujer es tan poco comedora y tan ahorradora, que no cata (7) estas cosas si no es fiestas.

Conque vio que, cuando estuvo guisado el pollo, sacaron un mantel y lo pusieron encima de la mesa, y un jarro de vino, y se pusieron a comer, y decía la María:

— ¡Ay!, pobrecico Juan, que se estará mojando.

Y decía la cuñada:

— Bien se le está, por tonto. Miá tú que creer que tú pasas aunando (8).

Y se reían mucho, y comieron la tortilla, las magras con tomate, y el pollo, y una torta de bizcocho.

---

(1) Jamón.
(2) Apoplejía.
(3) Merienda que celebran reunidos varios comensales, hombres o mozos.
(4) Aceitunas.
(5) Satisfecha.
(6) He aquí.
(7) Prueba; es cambio frecuente en esa palabra y su verbo derivado.
(8) Ayunando. La elisión de la *y* es frecuente en Aragón antes de la *u*.

El Juan comió el pan y un trozo de blanquillo (9) que llevaba para todo el día, y por la tarde volvió a su casa, y su mujer le preguntó:

— ¿Te has mojao mucho, Juan?

— No, no me he mojao mucho. Cuando el agua caía haciendo ruido de la sartén que fríe las magras, me metí debajo de un tejao un poco más grande que una tortilla de media docena de huevos, y, como no podía salir, porque las gotas de agua hacían ampollas como un guiso cuando hierve, me comí las aceitunas, que estaban tan ricas como un pollo con tomate, y el pan, que era tan tierno como la torta de bizcocho.

Y cogió una estaca y la emprendió a estacazos con su mujer, que casi la mata.

Y colorín colorao, por la ventana al tejao.

(Comunicado por Josefa Salas Bernad,
de cincuenta y nueve años, de Huesa del Común, Teruel)

2. LA MUJER QUE NO REÑÍA CON SU MARIDO

Pues, señor, esto era un hombre que se llamaba Juan y estaba casado con una mujer que se llamaba María.

Y como hacía poco tiempo que estaban casaos, se querían mucho y nunca pleiteaban (10) por nada. Si el Juan decía: «Esto», la María decía: «Esto»; y si Juan decía: «L'otro», la María decía: «L'otro», por lo que nunca tenían pleitos.

Pero una tarde, cuando el Juan volvía del campo, se encontró con un amigo, que le preguntó:

— ¿Qué tal te llevas con la María, Juan?

Y el Juan respondió:

— Muy bien. Es muy trabajadora, no alparcea (11) nada con las vecinas y es muy escoscá (12) y arreglada para todo.

(9) Tocino.
(10) Regañaban.
(11) Comadrea.
(12) Limpia.

— No todo serán rosas; me parece que es muy mandona y muy geniuda (13). ¿No pleiteáis nunca?

— Nunca.

— Será porque tú eres un calzonazos.

— Eso ya es ofender, y si no fueras mi amigo... No pleiteamos porque todo lo que le digo le paece bien.

— Me gustaría prebalo (14).

— Como quieras.

Y entonces le dijo el amigo:

— Mira, Juan... Claro que no pleiteáis si lo que le mandas es de razón; pero mándale una cosa disparatada, y ya verás que no querrá hacela.

Y el Juan le respondió:

— Pues dime tú mismo lo que quieres que haga.

Y el amigo le dijo:

— Pues mira, hoy, cuando entres en casa, dile que entre el burro de reculas (15) a la cuadra. Y mañana ya me contarás lo que ella te responde.

Se despidieron, y el amigo se fue para su casa, y el buen Juan para la suya.

Cuando la María sintió (16) que llegaba, le preguntó:

— Juan, ¿bajo a audate (17) a descargar?

Y el Juan le dijo con muy mal genio:

— Lo que has de hacer es meter al burro de reculas en la cuadra y descargarlo allí.

Bajó la María en un vuelo y cogió al burro del ronzal y lo quería meter de reculas en el patio y aluego en la cuadra, y como el burro no quería recular, tuvo mucho trabajo, y la carga tropezaba con las puertas; el burro llevó muchos palos y reniegos (18). Por fin, la María lo descargó en la cuadra, tal y como le había dicho el Juan, y subió a la cocina.

Y le dijo al Juan:

---

(13) De mal genio.
(14) Probarlo.
(15) Andando hacia atrás.
(16) Oyó.
(17) Ayudarte. También es frecuente esta elisión de la *r* antes de otras consonantes.
(18) Insultos.

— Has visto que burro más burro? ¡Mira que no querer entrar de reculas!... Yo ya estaba cansada de verle entrar de cara todos los días y de descargarlo en el patio. Alguna vez se había de cambiar.

Conque cenaron, y al día siguiente, cuando el vecino le preguntó al Juan si había pleiteado con la María, el Juan le respondió:

— Cuando llegué a la casa, la María me preguntó, como todos los días, si bajaba a audarme. Yo le dije que entrara el burro de reculas en la cuadra y subí a la cocina. La María, con muchos palos y muchos reniegos, metió al burro reculando, lo descargó, le quitó los aparejos, y aluego, cuando subió a la cocina, me dijo que estaba muy bien pensao, que ya estaba harta de que el burro se descargara en el patio y se metiera de cara en la cuadra.

Conque el amigo se llevó chasco, y pensando, pensando, le dijo al Juan:

— ¿Sabes lo que te digo? Que tu mujer es muy estuta. Haz otra prueba que le dolerá más. Esta noche rómpele tós los vajillos (19).

Y el Juan, cuando volvió por la tarde a su casa, se encontró con la María, que lo había sentido venir, y, sin decir palabra, cogía al burro del ronzal pa hacerlo entrar de reculas. Luego que el Juan lo entró en el patio, lo descargó y lo desaparejó y lo metió en la cuadra.

Y cata aquí (20) que, cuando subieron a la cocina, el Juan cogió un plato y lo tiró por la ventana, y aluego otro, y otro; y aluego las tazas y los pucheros y las ollas, y las torteras, y las cacerolas; todos los vajilllos los tiró por la ventana. Y cuando ya se iba a sentar, después de tirar todo lo que había en la cocina, ve que la María le traía una olla grande y le decía:

— Mira lo que quedaba en la masadería (21). Así podremos guisar y comer en vajillos nuevos. Has hecho bien en romper estos tan viejos y tan feos.

Aquella noche, como no tenían vajillos, no pudieron cenar; pero el Juan se calló porque él tenía la culpa, y al día siguiente se encontró con su amigo y le dijo:

— ¿Sabes lo que me pasó? Que me quedé sin cenar por tus consejos. Cuando ya había tirado por la ventana tós los vajillos de la coci-

(19) La vajilla.
(20) He aquí.
(21) Amasadería.

Ilustración para uno de los cuentos de S. Calleja, «Un dentista original».

na, la María me trajo una olla que estaba en la masadería y me dijo que hacía bien en romperlos, porque eran muy feos y muy viejos.

Y el amigo le dijo:

— Ya te decía yo que la María era muy estuta (22). Es que no la has prebao bastante.

— ¡Si te paece poca preba que tenga de comprar unos vajillos nuevos!

— Tú no lo entiendes: primero le has prebao el trebajo, aluego la bolsa; pero falta una preba: tócale el amor propio.

— ¿Una preba sola? Miá que ya me voy cansando de llevar tanto chasco...

— Una preba sola. ¿Quiés hacela?

— Venga, si es la última.

— Pues esta noche, cuando la María te pregunte la merienda (23) que quiés llevar al campo, no se la dices, y a la que te ponga, la encuentras mal y la tiras al suelo; verás que no aguanta eso.

Conque, a la noche, cuando la María le preguntó la merienda que

(22) Astuta, lista.
(23) Cualquier comida que se lleva en frío fuera de casa.

quería para el día siguiente, el Juan se calló y no le respondió palabra.

Y la María madrugó mucho y preparó conservas fritas (24) y una tortilla de patatas, y asó unas costillas de ternera y frió unas sardinas.

Y estaba tan azacanada (25) guisando, que no se dio cuenta de que una gallina había entrado en la cocina y andaba de aquí para allí picoteando las miajas (26) que había por el suelo.

Cuando el Juan se levantó y se vistió, la María puso en un plato la tortilla, en otro las conservas, en otro las costillas y en otro las sardinas, y entonces vio a la gallina y la espantó.

Y vetaquí que la gallina, de espantada que estaba, en un vuelo se subió a la mesa y se ensució, y entonces entraba Juan en la cocina. La María no tuvo más tiempo que poner un plato boca abajo para tapar la suciedad, y le dijo al Juan:

— Mira, Juan. Como anoche no me dijiste la merienda que querías, pensé que estarías desganao. Y te he guisao las cosas que más te gustan. Dime la que quieres.

Y el Juan, que estaba muy furioso de aquel chasco, respondió:

— Una m... es lo que quiero.

Y la María, levantando el plato que tapaba la suciedad de la gallina, le contestó:

— Vétela aquí.

Y ya el Juan se convenció de que no podía pleitear con su mujer. Y colorín colorao.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas)

(24) Carne de cerdo frita y guardada en aceite. También embutidos preparados de la misma manera.
(25) Apurada de trabajo.
(26) Migajas.

3. LOS LADRONES

Esto era un matrimonio.

La mujer quería ir pal Pilar a Zaragoza y le decía al marido:

— Juan, ¿me llevarás este año a Zaragoza pal Pilar?

Y Juan le contestaba:

— Cuando apañe (26 bis) el pajar te lo diré.

Cuando tuvo el pajar apañao, la María volvía a preguntar:

— Juan, ¿me llevarás este año pal Pilar a Zaragoza?

Y Juan le contestaba:

— Deja a ver si compramos una punta (27) de ovejas.

Y compraban la punta de ovejas, y la María le preguntaba al Juan:

— Juan, ¿me llevarás este año pal Pilar a Zaragoza?

Y el Juan le respondía:

— Este año he de comprar otra mula; después veremos lo que se hace.

Conque la María iba pasando los años sin ir nunca a Zaragoza.

Una sanmiguelada (28) preguntó a su marido, como todos los años:

— Juan, ¿me llevarás este año pal Pilar a Zaragoza?

Y Juan le contestó:

— El tío Salavero quié vender un corrico (29); espera a que hagamos el trato y después hablaremos.

Y la María le respondió:

— Todas las sanmigueladas discurres una cosa u otra, pa no dame gusto. ¿Pa qué queremos los corros? Tú te recelas de algo; dime lo que quiés que haga, y lo haré.

El Juan no quería llevar a su mujer a Zaragoza pa fiestas, aunque él iba cada año pa la feria; así que dijo:

— Mira, María. Como no podemos llevar las bestias, tendremos que ir a pie.

— Pus a pie iremos — respondió la María.

— Aluego — dijo Juan— tendrás que recoger tó lo de casa en ca-

---

(26 bis) Arreglar, componer, reparar.
(27) Rebaño pequeño.
(28) Los días que siguen al 29 de septiembre, fiesta de San Miguel, en que, recogidas las cosechas, se conciertan bodas, se cierran los contratos y se toman las disposiciones para el año venidero.
(29) Campo pequeño.

sa de mi hermano Pedro, y llevarás la puerta pa que podamos dormir encima y no pillemos un paralís (30).

— Bien — dijo la María, que pensaba que su marido quería probala. Y vetaquí que, ocho días antes del Pilar, dijo el Juan a la María:

— Mañana llevarás tó a casa de mi hermano Pedro, que pasa mañana emprendemos el viaje.

Lo hizo la María, y al día siguiente, bien de mañana salían de casa, el Juan le decía:

— ¡Hala!, carga la puerta.

Y la María la cogió y la cargó a las espaldas y echaron a andar.

Anda que te anda, no habían caminao gran cosa, porque la puerta pesaba mucho, y la María tenía que descansar cutio cutio (31); al llegar a un bosque se les hizo de noche. Buscaron un árbol bien grande, cenaron y se acostaron encima de la puerta, cuando vetaquí que oyeron hablar.

— Si serán ladrones — dijo el Juan.

Y por si o por no, se subieron al árbol, y también subieron la puerta.

Eran una cuadrilla de ladrones, que encendieron fuego debajo del árbol y se pusieron a cenar; y mientras cenaban iban contando sus hazañas, a quién habían robado, y a quén pensaban robar.

Luego que cenaron, se pusieron a repartir los dineros.

A la María, con el miedo se le había aflojado el vientre; así que no podía aguantar más y mojó a los ladrones.

— Paece que llueve — decían, y salieron a mirar.

— ¡Qué cosa más rara! ¡Si está estrellao!

Y la María, más muerta de miedo de que les descubriesen, hacía todas las fuerzas para aguantar su flojedá, cuando vetaquí que ya no pudo más y ensució a los ladrones.

Ellos, todo era volverse a mirar pa arriba; pero no veían nada, cuando, de repente, se resbaló la puerta y, rompiendo muchas ramas y con mucho ruido, fue a caer en medio de los ladrones.

— El cielo nos cae encima — dijeron, y echaron a correr.

---

(30) En este caso: dolor reumático.
(31) En este caso: a menudo; de ordinario; siempre o seguidamente.

Conque el Juan y la María se bajaron del árbol y vieron tós los dineros que habían dejao los ladrones, y los cogieron y se hicieron muy ricos.

Y fueron pa Zaragoza, y la María ya no tuvo que llevar la puerta sobre las espaldas.

Colorín colorao,
de la venta al tejao.

(Comunicado por Josefa Bernad Salas)

4. YO TRES Y TÚ DOS

Era una vez un matrimonio que la mujer siempre quería salir con la suya, y el marido la dejaba por imposible.

Un día el Juan cogió cinco pájaros en el campo y llegó a la casa y dijo a la María:

— María, miá qué cinco pajaricos que te traigo. Fríelos pa la cena.

La María los frió y se pusieron a cenar.

Mas, cuando fue a hacer plato de los pajaricos, le puso dos al marido y ella se quedó con tres. Entonces el Juan le dijo:

— Mira, María, que me has de poner tres a mí y tú quédate con dos.

— Yo tres y tú dos — contestó la María.

— Mujer, ¿no ves que yo he sido quien los ha cazao?

— Yo tres y tú dos.

— María, que yo vengo muy cansao de trabajar.

— Yo tres y tú dos.

— ¡Hala! S'acabó, que yo soy el hombre de la casa.

— Yo tres y tú dos.

— Tengamos la fiesta en paz. Como tú dos y ponme los tres a mí.

— Yo tres y tú dos. Si no, me enfermaré.

— Pues haz lo que quieras.

Conque la María se enfermó. El Juan fue a buscar al meico (32) y aluego los charapotes (33) de la botica, y la María cada vez se ponía más enferma.

(32) Médico, por elisión de la *d*.
(33) Despectivo de medicamentos.

Cuando el Juan le preguntaba:

— ¿Cómo estás?

La María respondía:

— Yo tres y tú dos o, si no, me moriré.

— Como quieras — le decía el Juan, y salía del cuarto.

Tan mala, tan mala se puso, que la viaticaron y le dieron los óleos (34), y siempre que veía al Juan, le llamaba y le decía:

— Yo tres y tú dos.

Pero el Juan le decía:

— Si quieres morite, te mueres. Tres pa mí y dos pa ti.

Y la María se puso talmente (35) muerta.

Conque la velaron (36). Y el Juan aprovechaba de vez en cuando pa preguntale:

— ¡Qué! ¿Tres pa mí y dos pa ti?

— Yo tres y tú dos — respondía la María, que no la oyeran los del velatorio.

Ya la habían vestido y la tenían pa metela en la caja de los muertos, y el Juan dijo:

— Dejarme un poquico solo con ella, que quiero rezale.

Se acercó a la cama y le habló.

— Miá, María; no seas cabezona (37), que te van a enterrar de veras. ya está el Cura pa llegar y aluego será tarde. ¿Tres pa mí y dos pa ti?

— Yo tres y tú dos, o, si no, que me entierren.

— Bueno, pues que te entierren.

Y vinieron el Cura y el sacristán y, cantando el gori-gori (38), la llevaron al camposanto. Ya tenían la fosa abierta y querían meter la caja dentro, cuando Juan dijo:

— No la enterréis aún, que quiero estar un poquico más a su lao.

Los que iban al entierro se volvían comentando:

— Miá si la quería. Cuidiao que ni muerta se quiere apartar de ella.

Y sólo quedaron en el camposanto el enterrador, dos vecinos, el Cura y el sacristán.

---

(34) Extremaunciaron.
(35) Como si estuviera.
(36) Le hicieron el velatorio.
(37) Terca.
(38) Frase burlesca para imitar los cantos litúrgicos, especialmente los funerales.

Lo que quería el Juan era ver si podía convencerla; así que se arrodilló junto a la caja, y espacico (39), espacico, le decía:

— ¿Me sientes, María?

— Sí, te siento.

— Miá, María, que te van a tapar de tierra.

— Que me tapen.

— Miá, María, que te vas a morir de verdá y me da mucha pena.

— Pues poco se conoce.

— Miá, María, que tú vas a perder más que naide si te mueres. No seas cabezona, que ya vienen los enterradores. Por última vez, María, ¿tres pa mí y dos pa ti?

— Yo tres y tú dos.

— Pues cómete los cinco — dijo el Juan rabioso.

Como lo dijo a fuerte y los que estaban en el camposanto vieron que se levantaba la muerta, echaron a correr como alma que lleva el diablo, que no pararon hasta sus casas.

El Juan y la María volvieron a la suya.

Y colorín colorao...

(Comunicado por Trinidad Galán Galán,
de cincuenta y cuatro años, de Badain, Huesca)

5. COMEREMOS CONEJO

Pues una vez era un hombre que se llamaba Juan.

Estaba labrando en un campo y muy inquieto porque su mujer iba a dar a luz el primer hijo.

Y vetaquí que ve venir corriendo a su hermano Pedro, todo sofocado de tanto correr y muy contento, que le dice:

— Enhorabuena, Juan. La novedá se ha dao bien.

— ¿Qué es? —contestó Juan—. ¿Hijo o hija?

— Un zagal (40) como un sol.

Mas Juan se puso muy triste; no le dijo nada a su hermano y sólo gritó:

(39) En voz muy baja.
(40) Niño.

— Arre, mula— y siguió labrando.

Al cabo de un año la María estaba otra vez para dar a luz, y el Juan labraba en el mismo campo.

Y llegó su hermano Pedro, andando despacio y con una cara muy triste, porque Pedro pensaba:

— Si cuando le dije que tenía un hijo se puso triste y no me hizo caso, ¿qué hará ahora?

Conque, cuando llegó a donde estaba el Juan, le dijo con mucha pena:

— Enhorabuena, Juan. La novedá se ha dao bien.

— ¿Qué es? —contestó Juan— ¿Hijo o hija?

— Hija —respondió Pedro con un hilico de voz.

Pero el Juan se puso muy contento, abrazó a su hermano y le dijo:

— ¡Qué alegría, Pedro! ¡Una hija! ¡Qué alegría!

Paró de labrar, recogió el arao, lo cargó sobre la mula y se fue pal pueblo con su hermano.

Pero Pedro estaba confuso y no entendía lo que pasaba a Juan; así que le dijo:

— ¡Menudo rato me has hecho pasar! El año pasado vine corriendo y muy alegre a date la noticia porque tenías un hijo; tú no me hiciste caso y te pusiste muy triste. Esta vez, que yo venía despacio y triste a date la mala noticia de que tienes una hija, te pones muy contento y vienes de seguida pal pueblo. ¿Me lo quiés explicar?

Y mientras iban de camino pa casa, el Juan le contestó:

— Mira, Pedro. Tú ya sabes que la María tiene toas las condiciones: es trabajadora, limpia, apañada pa la casa, y me quiere mucho. También os quiere mucho a toos vosotros, de modo y manera que vivimos muy felices.

— Es verdá —le dijo Pedro—; la María es una mujer de toas prendas y tú sabes que a todos nos ha contentao que te casaras con ella antes que con otra.

— Miá si tendrá prendas, que hasta sabe bailale el agua a madre y se lleva bien con ella —decía Juan.

— Verdá es; y madre está encantada con su nuera —contestó Pedro.

— Pues verás: llevábamos dos meses de casaos. Un día yo maté un conejo de un garrotazo en este mismo campo y lo llevé pa casa y se lo di a la María pa que lo guisara pa cenar. Cuando lo estaba guisando, encomenzamos a echar cuentas: un bocao pa vosotros, otro pa la

Ilustración de Teodoro Gascón, reproducida como cubierta de la obra Cuentos, recontamientos y conceptillos aragoneses *de Juan Domínguez Lasierra (Zaragoza, Librería General, 1981).*

familia de ella. Total: que eran muchos bocaos y poco conejo. Así que decidimos no mandar conejo a naide.

— Bien hecho —dijo Pedro.

— Pero tú sabes —contaba Juan— que padre viene toas las noches a echar un rato con nosotros. y la María, que se acordó, me dijo:

— Pa que naide nos eche nada en cara, cuando venga tu padre le diremos que estás muy cansao y t'has acostao temprano, y así podremos comer el conejo solos. A mí no me paeció bien mentile a padre, cuanti más que nunca l'hi mentío; pero ¿qué le iba a hacer? Así que vino padre, llamó a la puerta y la María le respondió:

— Estamos acostaos, padre. Juan ha llegao muy cansao del campo y está ya dormido; pero, si quiere subir un rato, le bajaré a abrir.

— ¿Pa qué? —dijo Padre—. Ya nos veremos mañana.

Y se fue. Mas apenas se había marchao, veo que la María coge el mantón d'una revolada (41) y echa a correr escaleras abajo; ni tiempo tuve de preguntale adónde iba a aquellas horas.

(41) Revuelo.

Al cabo de un ratico me comparece con mi suegro y ella, con una cara de Pascuas, y que l'iba diciendo:

— Mire, padre, qué conejo más hermoso ha cazao mi Juan... Yo de seguida hi pensao en usté, como le gusta tanto... Y esta noche cena usté con nosotros. No diga que no, que yo ya sé que le gusta comer conejo. Y toda la cena, que va a ser apañada a su gusto.

Cenamos con mi suegro, y la María le apartó los mejores bocaos; no es que me paezca mal. Pero aluego apartó otros para que lo gustaran (42) la suegra y la cuñada y los dos cuñaos. Conque yo apenas lo pude gustar. ¿Comprendes?

— Sí, comprendo —dijo el Pedro—. Ahora comeremos conejo, ¿no?

Y s'acabó el cuento.

(Comunicado por Pascuala Martín Abuelo,
de cincuenta y ocho años, de Aguilón, Zaragoza)

6. EL CABALLO LUCERO

Nuestro Señor y San Pedro tenían una porfía (43) en el cielo sobre quién mandaba en la casa, el marido o la mujer.

Nuestro Señor porfiaba que era el marido; San Pedro le decía:

— Créame Nuestro Señor, que eso usté no lo sabe; usté no fue nunca casao y yo sí: en la casa manda la mujer.

— En las cosas de la casa sí, Pedro —contestó Nuestro Señor—. Pero en lo demás manda el hombre, y aun en las cosas de la casa cuando quiere mandar.

— No, Señor, no. La mujer manda en las cosas de la casa y en toas las demás.

Como no se poníande acuerdo, llamaron a los demás santos del cielo; los solteros daban la razón a Nuestro Señor; los casaos se la daban a San Pedro. Como los solteros eran más, Nuestro Señor quería ganar la porfía; pero San Pedro y los santos casaos decían que no, que no valía hablar de lo que no se tenía experiencia. Por fin, determinaron hacer una apuesta y bajar a la tierra pa ver quién llevaba la

(42) Probaran.
(43) Disputa.

razón. Cogieron dos rebaños iguales, uno de caballos y otro de vacas; irían de casa en casa, y el trato era dejar un caballo donde mandaba el hombre, y una vaca donde mandaba la mujer. El rebaño que se acabase antes daría la razón a quien la tenía.

Y anda que te andarás, llegaron a la primera casa.

— Tan, tan.

— ¿Quién llama?

— Unos forasteros, tiá buena (44). ¿Está su marido?

— ¿Pa qué les hace falta mi marido?

— Es que queríamos tratar una cuestión con él.

— Ninguna falta les hace él pa tratar lo que quieran. Diganmelo a mí.

Nuestro Señor miró a San Pedro y le dijo:

— Aquí dejamos una vaca.

La dejaron y siguieron su camino. Anda que te andarás, llegaron a otra casa.

— Tan, tan.

— ¿Quién llama?

— Forasteros, tiá buena. ¿Está su marido?

— ¿Qué querían?

— Mire usté, veníamos a tratar una cuestión con él.

— Me la digan ustedes y, si vale la pena, le iré a llamar, aunque da lo mismo.

San Pedro miró a Nuestro Señor y le preguntó:

— ¿Vaca?

— Vaca —dijo Nuestro Señor. La dejaron y siguieron su camino.

Anda que te anda, llegan a otra casa.

— Tan, tan.

— ¿Quién llama?

— Unos forasteros.

— ¿Qué quieren?

— Oiga, tiá buena, ¿está su marido?

— Está en el huerto; pero, si quieren, le iré a llamar.

— No será menester. Sólo queríamos tratar una cuestión y da lo mismo.

---

(44) Fórmula de trato en Aragón.

— Ustedes dirán.

— Pues queríamos saber quién manda en esta casa, si usté o su marido.

— ¿Pues quién ha de mandar? Claro que manda mi marido. ¿Pa qué lo preguntan?

— Pues verá usté: tenemos una porfía y vamos preguntando de casa en casa.

— ¿Y cómo se acuerdan de las respuestas?

— Muy llano. Llevamos dos rebaños, uno de caballos y otro de vacas. En la casa que manda marido dejamos un caballo, y en la casa que manda la mujer, una vaca.

— Pues, lo que es aquí, no les cale (45) dejar el caballo.

Dejaron una vaca y se fueron. Camino más adelante encontraron otra casa.

— Tan, tan.

— ¿Quién llama?

— Forasteros.

— ¿Qué querían?

— ¿Está su marido, tiá buena?

— Ahora mismo voy a buscarlo.

Y en un instante volvió con su marido.

— ¿Qué querían?

— Saber si en esta casa manda usté o su mujer.

— Claro está que mando yo. ¿Qué misterio traen?

— Una porfía que tenemos. Y para saber luego quién tiene razón, dejamos un caballo en la casa que manda el marido, y una vaca donde manda la mujer.

Entonces saltó la mujer.

— Pues aquí me han de dejar una vaca, que el caballo ninguna falta nos hace.

Conque dejaron la vaca y llegaron a otra casa.

— Tan, tan.

— ¿Quién llama?

— Unos forasteros.

— ¿Qué se les ofrece?

— ¿Está su marido?

---

(45) No tienen por qué.

— Voy a buscarlo en un vuelo.

Y volvió de seguida con su marido.

— ¿Pa qué me querían?

— Pues saber si en esta casa manda usté o su mujer.

Y entonces habló su mujer.

— Pues claro que quien manda es mi marido, que vergüenza me había de dar de estar casada con un calzonazos como otras por ahí.

— No me habrán llamao pa preguntarme eso —dijo el marido.

— Verá usté: es que Pedro y yo tenemos una porfía y vamos haciendo esa pregunta de casa en casa.

— ¿Y cómo saben luego contar las respuestas?

— Pues llevamos dos rebaños: uno de vacas y otro de caballos; donde manda la mujer, dejamos vaca, y donde manda el marido, dejamos caballo; así que a usted caballo le dejaremos.

— Como gusten ustedes; muchas gracias. ¿Qué te parece, María?

— Lo que tú quieras. ¡Qué bien estarás montado a caballo y qué envidia me tendrán las vecinas de tener un marido así!

Nuestro Señor les dio un caballo, y ya se despedían, cuando la mujer, que había estado mirando los demás, le dijo a su marido:

— Miá, Juan, qué lucero más hermoso. Mírale la estrella que tiene en la frente. ¿Por qué no pides a esos señores que te lo cambién?

— ¿Pa qué quieres molestales, María? Bastante han hecho con regalanos uno.

— Pero a ellos lo mismo les dará uno que otro. Anda Juan, pídeselo; dame ese gusto.

El marido se resistía, y la mujer iba diciendo:

— ¡Con lo que me gusta a mí ese lucero! ¿Qué trabajo te cuesta pedilo?

Y tanto porfiaba, que por fin el marido le dijo a Nuestro Señor:

— ¿No le daría lo mismo cambiame este bayo por ese lucero? Aunque no sea más que pa dale gusto a mi mujer.

Mas Nuestro Señor, muy enfadado, le dijo a San Pedro:

— Pedro, vaca, y vámonos pal cielo.

Y el cuento se acabó.

(Comunicado por Pascuala Martín Abuelo)

ARCADIO DE LARREA

✠ ✠ ✠

Antiguo carromato. Jaulín, 1999.
Foto: Pedro Cativiela Díez.

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 77 - 92
ISSN: 0212-5552

ARQUITECTURA EN PIEDRA SECA EN EL MAESTRAZGO

MIGUEL ÁNGEL BELTRÁN TENA
Licenciado en Humanidades
—Campus de Teruel—
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: En la zona del Alto Maestrazgo turolense nos encontramos con una arquitectura en piedra seca muy singular donde destacan las construcciones de las paredes de contención y las casetas de pastor.

Las paredes de contención son unas estructuras realizadas en los bancales que sirven para frenar la erosión de la tierra cultivable. Estas paredes se realizan con las losas de piedra que afloran de una manera muy abundante en este terreno.

Las casetas de pastor son unos refugios que realizaban los pastores y que tienen una estructura circular y están cubiertas con una falsa cúpula de losas. Todas estas construcciones han formado un paisaje singular en esta zona de la provincia de Teruel.

PALABRAS CLAVE: Bancal, caseta de pastor, losa.

TITLE: *Dry masonry architecture in El Maestrazgo.*

ABSTRACT: *In the Teruel Alto Maestrazgo area can be found a very singular dry masonry architecture in wich we detacht retaining walls and shepherd's huts.*

Retaining walls are structural forms placed on terraced lands to restrain erosion. They are built of flagstone wich outcrops plentiful in the zone.

Shepherd's huts are refuges built by shepherds themshelves with a circular structure covered by a vaulted roof of flagstone.

All these buildings have formed a singular landscap in this area of Teruel.

KEY WORDS: *Terrace, shepherd's, flagstone.*

—Texto recibido en diciembre de 2000—

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo va a intentar dar una visión sobre las construcciones en pidra seca que se realizan en la zona del Maestrazgo turolense.

No ha sido fácil redactar esta tarea ya que no existe ningún tipo de bibliografía sobre este tema y la génesis de este trabajo hay que apreciarla como una visión personal de mi propia observación y no como un trabajo minucioso y metodológico de gran investigación.

El núcleo básico de este trabajo se va a centrar en las casetas de pastor y en las paredes de contención de los bancales. Este tipo de construcciones realizadas en piedra seca o como se dice en esta zona del Maestrazgo en «losas» se pueden considerar como estructuras arquitectónicas con un gran valor cultural y un signo de identificación de esta zona. De estas formas constructivas hablaré de su técnica de construcción, de su posible origen y lo que creo que es más importante: la utilidad que tuvieron en el pasado.

En el Boletín Oficial de Aragón con fecha de 20 de diciembre de 2000 aparece una Resolución de la Dirección General de Patrimonio Cultural, por la que se incoa expediente de declaración de bien de interés cultural, como conjunto de interés cultural, en la categoría de lugar de interés etnográfico, a favor de la arquitectura de Piedra Seca, en el municipio de La Iglesuela del Cid (Teruel). Se puede decir que esta resolución es el primer paso para que este tipo de construcciones se puedan proteger y posteriormente asegurar su conservación. En este último aspecto quiero referirme concretamente a la conservación de las paredes de contención que en la actualidad se van deteriorando y con el paso del tiempo incluso llegan a desaparecer.

Tanto las casetas como las paredes necesitarían una catalogación y así podrían entrar en una dinámica de conservación y protección. Una tarea que se debe hacer cargo la Administración Pública para asegurar la pervivencia de estas estructuras y que puedan servir en un futuro próximo como una atracción más de turismo en esta zona del Maestrazgo. Una comarca que está destinada a encuadrarse dentro de una activi-

dad turística como una de las actividades económicas más importantes que existen en la zona, y más concretamente el turismo rural como una gran fuente de ingresos económicos.

En este trabajo voy a hablar de algunas localidades del Alto Maestrazgo turolense, ya que en todas ellas las características de las construcciones arquitectónicas en piedra seca son similares. También quiero recalcar que aunque las casetas de pastor y las paredes son las formas arquitectónicas más características de la zona, no hay que restar importancia a otro tipo de construcciones como son los peirones, abrevaderos, corrales, teñadas, señalizadores de nieve, etc.

Para la realización de este trabajo me he basado en la observación propia sobre el terreno y en una serie de informaciones que he podido conseguir de las gentes de esta zona y más concretamente de la localidad de La Iglesuela del Cid. También quisiera agradecer la colaboración de Carlos Julián que me ha ayudado en el reportaje fotográfico de las casetas de pastor.

2. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

El espacio geográfico donde podemos encontrar este tipo de construcciones en piedra seca, ya sean las casetas de pastor o las paredes de contención, es en la zona del Alto Maestrazgo turolense, y con mayor densidad en los términos de Mosqueruela, Cantavieja, Fortanete y La Iglesuela del Cid.

Esta zona se caracteriza por ser un terreno abrupto y de una compleja orografía. Los barrancos y senderos son muy abundantes formando un territorio prácticamente aislado y de difícil comunicación con sus comarcas limítrofes. Por otro lado es un territorio que tiene una altura sobre el nivel del mar entre los 1.000 y los 1.700 metros, otra dificultad añadida que conlleva a un clima frío y seco, y que perjudica seriamente a algunas actividades económicas como la agricultura y la ganadería.

Este territorio del Maestrazgo se ha caracterizado más por

su riqueza forestal que por la riqueza de sus suelos destinados a la agricultura. La difícil orografía de estos paisajes y el clima adverso, han hecho que la agricultura tradicional haya sido de supervivencia, es decir, sólo se han dado los cultivos necesarios para el autoabastecimiento de las familias (1). Es una zona donde sólo se podían cultivar patatas de secano, trigo, cebada y algún forraje vegetal para los animales. Los árboles frutales no existen y el regadío sólo existía en pequeños huertos situados dentro de los cascos urbanos.

En el lado contrario tenemos la riqueza forestal de esta zona. Los pinares son abundantes en todo el Alto Maestrazgo y las actividades vinculadas con el monte han sido más importantes para regenerar la economía de la comarca. La tala de los pinos era una actividad que generaba muchos puestos de trabajo antes que llegara la mecanización de estas tareas. Así existían los taladores, los peladores y los arrastradores con machos que bajaban los troncos de los pinos hasta la carretera.

Por otro lado la tala de los pinos también produjo la creación de amplios espacios dedicados al pastoreo. La ganadería ovina ha sido la otra gran actividad económica en una zona donde los espacios para los pastos eran abundantes. Tanto en Fortanete como en Mosqueruela han existido ganaderos trashumantes hasta hace pocos años; en primavera y verano los ganados estaban en las altas sierras turolenses y en otoño e invierno descendían hacia los pastos de la zona levantina buscando un clima más cálido.

Hay que señalar que esta zona se caracteriza por tener como única fuente de materia prima para la construcción a la piedra caliza. Hasta mediados del siglo pasado el ladrillo apenas se conocía o era muy difícil traerlo de otras zonas, por lo que la arquitectura se basaba en la piedra más o menos trabajada; ya fuera para hacer viviendas, corrales, casetas, paredes de contención, pozos, etc.

(1) En este caso me estoy refiriendo a la agricultura tradicional que perduró hasta los años 60 como una de las actividades económicas que existían en la zona. En la actualidad es escaso el porcentaje de la población comarcal que se dedica a las actividades agrícolas.

3. LA PIEDRA COMO MATERIA PRIMA

Esta zona del Alto Maestrazgo turolense se caracteriza por tener un paisaje donde la piedra caliza es abundante. Esta característica se manifiesta ante los ojos de cualquier observador, ya que, en cualquier punto del paisaje natural se pueden apreciar grandes bloques de piedra caliza que afloran en lo alto de los montes y en cualquier otro punto del paisaje. Por otro lado, al ser una zona típicamente calcárea abundan las profundas cuevas y las simas.

Para las gentes de estas zonas no fue difícil extraer esta materia prima que les brindaba la naturaleza, para aprovecharla en unas construcciones que eran necesarias para la vida cotidiana. Así desde la Edad Media ya se realizaron las primeras murallas de unos recintos fortificados y que en la actualidad apenas quedan algunos vestigios. Es una zona donde se podían obtener grandes sillares de piedra y que hoy en día se reflejan en los campanarios, iglesias y en las esquinas de las casas nobiliarias que todavía perduran en estas localidades.

Caseta Sargantanas.

Las herramientas de trabajo para la extracción de la piedra de las canteras eran muy sencillas. Se utilizaban unas cuñas de hierro que se clavaban en los grandes bloques calizos golpeándolas con una maza para extraer pequeños bloques que posteriormente serían trabajados por el cantero para formar los sillares.

Para extraer esos pequeños bloques de piedra, aparte de las cuñas, el cantero también utilizaba el «prepalo», que era una barra larga de hierro y que le servía como palanca apoyándola en las hendiduras de los bloques de piedra. Una vez extraídos esos pequeños bloques, el cantero con una pequeña maza y un escoplo golpeaba el bloque dándole una forma rectangular para obtener un sillar.

Esta técnica que he señalado anteriormente era la más precisa para obtener sillares de grandes dimensiones. Pero en esta zona se utilizaba con mayor difusión la «loseta» o «losa»; unas piedras más finas que tienen entre 5 y 10 centímetros de grosor y que eran más manejables para la construcción. Las losetas no requieren tanto esfuerzo para su extracción ya que con un simple pico se pueden extraer de los bloques de caliza (2). Incluso cuando un terreno se labraba, al clavar el arado para hacer los surcos surgían algunas de estas losetas que el labrador las recogía para aprovecharlas.

Las casetas de pastor, las paredes de contención, las paredes de separación de fincas, corrales, teñadas y otros tipos de construcciones realizadas con losetas son muy abundantes, ya que, su construcción no requería grandes conocimientos de arquitectura y la losa de piedra era el elemento más barato y práctico para la construcción.

La arquitectura tradicional en piedra seca de esta zona no sólo se ciñe a las casetas de pastor y las paredes de contención, que son las estructuras más visibles para el observador. También existen otro tipo de construcciones que se pueden encontrar en el paisaje de una forma más aislada y que tienen su importancia:

(2) Las losetas sólo se pueden extraer de aquellos bloques de caliza que tienen muchas vetas o hendiduras, así clavando en pico en dichas vetas saltan las losas del bloque calizo. En aquellos bloques que son compactos, es decir, que no tienen ninguna veta, no se pueden extraer losetas y son destinados para transformarlos en grandes sillares.

Peirones: grandes pilares de piedra que están habitualmente en los caminos de las ermitas y que llevan inscrito alguna frase u oración.

Abrevaderos: localizados fundamentalmente en las salidas de agua o manantiales y que servían como bebederos para los animales.

Señalizadores de nieve: son un tipo de construcciones parecidos a los peirones que los construían los pastores con un finalidad muy práctica. Estos señalizadores se construían para marcar el camino en caso de que las grandes nevadas pudieran cubrir el camino y el pastor pudiera confundir la vía de regreso.

Neveras o neveros: eran un tipo de construcciones que realizaban en las zonas más sombrías para acumular la nieve caída durante el invierno; tanto las paredes de las neveras como la cúpula de cubrición se realizaban con losetas.

Teñadas: unas construcciones sencillas con las paredes realizadas en losetas y sin ningún tipo de argamasa, su finalidad era guardar el forraje para los animales e incluso el grano de las cosechas.

Todas estas construcciones se pueden apreciar hoy en día entre el paisaje natural de esta zona y es importante señalar que muchas de ellas se encuentran en perfectas condiciones de conservación a pesar de que algunas pueden tener más de un siglo de antigüedad. Esta característica nos hace reflexionar sobre la durabilidad de la piedra caliza como material constructivo. Por eso no es de extrañar que algunas gentes del lugar afirmen que una vivienda realizada con piedra es una casa para toda la vida.

El agricultor de estas zonas ha encontrado una gran utilidad en estas piedras calizas. Los grandes paredones que nos encontramos por estas zonas o las magníficas casetas no han sido realizadas por personas que tengan conocimientos de una Arquitectura profesional. Sólo sabemos que estas construcciones las realizaron unas personas autóctonas de la zona que adaptaron sus condiciones de supervivencia en unos terrenos con una orografía muy compleja: grandes barrancos y laderas con grandes pendientes. Estos barrancos y laderas se han transformado en banca-

Caseta en piedra seca.

les aterrazados a través de las paredes de contención, este aspecto ha dado lugar a un cambio de paisaje que se podría denominar un *paisaje humanizado.*

4. LAS CASETAS DE PASTOR

Las casetas de pastor son un tipo de arquitectura en piedra seca que singulariza a esta comarca. Estas casetas son visibles por todos los términos pero especialmente se aprecian con mayor densidad en las localidades de Mosqueruela y La Iglesuela del Cid. En las otras localidades también las podemos encontrar pero son más escasas (Cantavieja, Fortanete, Tronchón, Bordón y Mirambel).

Por la información que he podido conseguir, la mayoría de estas casetas datan de la primera mitad del siglo XX y fueron realizadas por personas anónimas de estas zonas que se dedicaban al pastoreo, unas personas que no tenían conoci-

mientos de arquitectura pero que demostraron tener una gran capacidad constructiva, ya que han perdurado intactas hasta nuestros días.

El pastor que realizaba estas estructuras extraía las losas de piedra en el mismo lugar donde iba a construir la caseta. Posteriormente marcaba el perímetro en forma de circunferencia donde se iban a levantar las paredes. La técnica de construcción es muy sencilla: se van colocando las losas horizontalmente hasta que la pared circular toma una altura considerable (que no suele superar los 2 metros). Una vez finalizada la pared circular y habiendo dejado un hueco que servirá de puerta comenzaba la tarea de cubrición.

Para cubrir una caseta se requería una técnica constructiva más especializada. Se utilizaban unas losetas más grandes y se colocaban horizontalmente por aproximación de hiladas. Así unas losas estan superpuestas a otras aproximándose hacia el centro de la circunferencia creando una cúpula en el interior de la caseta. Para que no existiera ningún tipo de abertura en la cúpula se cubría en el exterior con «cascajos», unas piedrecitas pequeñas que tapaban todos los posibles orificios. Para finalizar con la técnica constructiva señalar que este tipo de casetas apenas tienen cimentación y no existe ningún tipo de argamasa.

Estas casetas de pastor son comparables con las tumbas de cúpula que se encontraron en el *Tesoro de Atreo*, un monumento funerario descubierto por Schliemann en las inmediaciones de Micenas (Argólida, Grecia). El monumento está formado por una cámara circular, cubierta con una cúpula de desarrollo parabólico, compuesta de anillos concéntricos de piedra, disminuyendo de diámetro a medida que suben hasta lograr la parte superior de la construcción, quedando en este punto una pequeña abertura circular, que se tapa por medio de una losa de piedra.

Los pastores construían estas casetas en aquellas fincas donde iban a guardar el ganado. No son estructuras muy amplias ya que ninguna de ellas supera los 20 metros cuadrados. Tenían una utilidad muy concreta: servir como refugio de los pastores en el caso de que se produjese alguna tormenta o para resguardarse del frío en invierno. En la actualidad al

perderse la actividad del pastoreo estas casetas han perdido su utilidad pero estan ahí como un elemento más del paisaje.

Existe una característica común en todas las casetas de pastor que es la ubicación de su puerta de entrada. Todas las entradas estan enfocadas hacia el sureste y según he podido comprobar este aspecto tenía una razón muy simple: en invierno son muy frecuentes las corrientes de aire frío del noroeste, de tal forma que por estas puertas no entraban estos vientos fríos.

Sólo en el término de La Iglesuela del Cid se pueden localizar entre 150 y 170 casetas de pastor, algunas de ellas construidas con una perfección que son dignas de admirar. Otra característica importante es que las casetas de pastor tienen una toponimia y son «bautizadas» con el nombre de su dueño o de la finca a la que pertenecen. Así nos encontramos con algunos nombres como la «caseta de Pajares» o las «casicas de los Curas», etc.

Hoy en día no existen en la zona personas que sepan de la técnica de construcción de estas estructuras y es un tipo de arquitectura que está condenada a su desaparición si las casetas que quedan en la actualidad desaparecen y no se toma ningún tipo de medida para su conservación. Por otro lado, como ya he señalado anteriormente, no existe ningún tipo de catalogación de estas casetas aunque hay que señalar que los habitantes de esta zona son conscientes de su importancia y las protegen como un elemento patrimonial.

5. LAS PAREDES DE CONTENCIÓN

Las paredes de contención son el otro gran tipo de arquitectura en piedra seca característico de esta zona de Maestrazgo. Es evidente como estas paredes han transformado un paisaje natural para el aprovechamiento del suelo por parte de los habitantes de estas localidades.

Las paredes de contención tenían una técnica de construcción muy sencilla, las personas que las realizaban extraían las

losas de los bancales que iban a ser destinados para el cultivo y así dejaban sólo la tierra cultivable. Una vez que tenían la materia prima comenzaban a levantar las paredes colocando estas losas horizontalmente hasta que tomaban la altura idónea.

El término «pared de contención» tiene una significación muy concreta, su labor principal es contener la tierra cultivable y frenar la erosión. Hay que tener en cuenta que el relieve de estas zonas es muy abrupto y las grandes llanuras apenas existen. Las gentes de estas zonas para aprovechar el suelo destinado a la agricultura (que era muy escaso) aterrazaba estos barrancos y laderas a través de las paredes de contención.

De esta manera no nos extraña nada ver algunas fincas destinadas a la agricultura que cuentan con tres, cuatro y hasta cinco aterrazamientos separados por estas paredes de contención que permiten frenar la erosión del suelo cuando se producen las tormentas estivales. Hoy en día el paisaje nos muestra miles y miles de metros con este tipo de paredes que soportan los bancales tanto en los barrancos como en las laderas.

Caseta en piedra seca.

Estas paredes de contención podían tener hasta tres y cuatro metros de altura y para comunicar de aterrazamientos de una misma finca se realizaban unas escalerillas en la misma pared con una estructura muy singular: estas escaleras se realizan con grandes losas de piedra que sobresalen de la misma pared y estan colocadas de una forma ascendente, de esta forma el dueño de la finca tenía comunicados los bancales sin necesidad de trepar por las paredes.

En los terrenos que son más llanos y que no necesitan paredes de contención se realizaba unas paredes de separación que su única utilidad era delimitar la propiedad de la finca y hacer la función de una valla de cierre cuando se cerraba el ganado para pasturar en estas fincas. Estas paredes de separación tienen una altura que oscila entre los 70 centímetros y el metro y medio. Como característica similar con las construcciones anteriores, estas estructuras tampoco tienen ningún tipo de argamasa.

Las paredes de separación no sólo delimitaban las fincas o los bancales sino que también podemos apreciar un estilo de paredes que delimitan las veredas comarcales o los pasos de ganado. Hay que tener en cuenta que esta comarca del Alto Maestrazgo tuvo una actividad ganadera dedicada a la Trashumancia que fue muy importante. Por eso los ganaderos obtuvieron algunos privilegios y entre ellos estaba el de poder aprovecharse de estas veredas para que su ganado pudiera circular por ellas. Muchas de esta veredas y pasos estaban delimitados con las paredes de separación que marcaban la anchura de los caminos.

Tanto las paredes de contención como las de separación, hoy en día comienzan a degradarse con gran rapidez, no ocurre lo mismo con las casetas de pastor que se conservan en mejores condiciones. En la actualidad al irse abandonando los bancales que se quedan yermos las paredes de contención comienzan a derrumbarse por los efectos de la erosión y el aspecto que se tenía de un paisaje aterrazado comienza a desaparecer.

Estos derrumbamientos de las paredes se han dado toda la vida debido a las fuertes tormentas pero antes el propietario del bancal cuando sucedía

un hecho similar enseguida volvía a levantar la pared. En la actualidad debido al abandono de las actividades agrícolas también se ha abandonado el cuidado de los bancales y por lo tanto la conservación de las paredes.

Algunas localidades como Fortanete han tomado medidas para conservar estas estructuras y han creado campos de trabajo en las vacaciones de verano para adolescentes a los que se les enseña a restaurar estas paredes de contención.

BIBLIOGRAFÍA

MUÑOZ BADÍA, RICARDO. 1996. *El Maestrazgo, L'Alcaten, Ducado de Villahermosa: Veredas de Ganado, Historia y Costumbres,* Castellón, 1996.

VV. AA. 1993. *Enciclopedia Temática de Aragón.* Tomo 13. *Arquitectura popular aragonesa.* Zaragoza.

✠ ✠ ✠

APÉNDICE

Expediente de declaración de Lugar de Interés Etnográfico de la Arquitectura de Piedra Seca en la Iglesuela del Cid

2715 ***RESOLUCION de 8 de noviembre de 2000, de la Dirección General de Patrimonio Cultural, por la que se incoa expediente de declaración de bien de interés cultural, como conjunto de interés cultural, en la categoría de lugar de interés etnográfico, a favor de la arquitectura de Piedra Seca, en el municipio de La Iglesuela del Cid (Teruel).***

Vista la documentación obrante en esta Dirección General con relación a la Arquitectura de Piedra Seca en el municipio de La Iglesuela del Cid (Teruel).

Estimando que puede tratarse de un lugar de interés etnográfico de características relevantes.

Vista la propuesta formulada por el Servicio de Patrimonio Etnológico, Lingüístico y Musical del Departamento de Cultura y Turismo de la Diputación General de Aragón, esta Dirección General, en virtud de lo dispuesto en el artículo 18 de la Ley 3/1999, de 10 de marzo, del Patrimonio Cultural Aragonés, acuerda:

Primero: Incoar expediente de declaración de Bien de Interés Cultural, como Conjunto de Interés Cultural, en la categoría de lugar de interés etnográfico, a favor de la Arquitectura de Piedra Seca, en el municipio de La Iglesuela del Cid (Teruel), según la descripción, delimitación y planos que se publican como anexo a la presente resolución.

Segundo: Notificar esta incoación al Registro General de Bienes de Interés Cultural de la Administración del Estado, a efectos de su anotación preventiva, señalándole que la categoría correspondiente en la legislación del Patrimonio Histórico Español es la de Sitio Histórico.

Tercero: Hacer saber al Ayuntamiento de La Iglesuela del Cid que, según lo dispuesto a estos efectos en el artículo 19.2 de la Ley 3/1999, de 10 de marzo, del Patrimonio Cultural Aragonés, la incoación del expediente conlleva, en relación al bien afectado, la aplicación inmediata y provisional del régimen de protección establecido, según los casos, para los Bienes de Interés Cultural y Conjuntos de Interés Cultural; que la incoación determina también la suspensión de las licencias municipales relativas a todo tipo de obras o actividades en la zona afectada (artículo 19.3) y que el otorgamiento de licencias o la ejecución de las ya otorgadas antes de incoarse el expediente de declaración del Conjunto precisará resolución favorable del Director General responsable de Patrimonio Cultural, previo informe de la Comisión Provincial del Patrimonio Cultural (artículo 46.1).

Cuarto: Publicar la presente resolución en el «Boletín Oficial de Aragón».

Quinto: Continuar la tramitación del expediente de acuerdo con las disposiciones en vigor.

Contra esta resolución, que no pone fin a la vía administrativa, cabe recurso de alzada ante el Excmo. Sr. Consejero de Cultura y Turismo del Gobierno de Aragón, en el plazo de un mes a contar desde el día siguiente al de recepción de la citada resolución, de acuerdo con los artículos 114 y 115 de la Ley 30/1992, de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común, modificada por la Ley 4/1999, de 13 de enero.

Zaragoza, 8 de noviembre de 2000.

El Director General de Patrimonio Cultural,
ANTONIO MOSTALAC CARRILLO

ANEXO QUE SE CITA:
Arquitectura de Piedra Seca en el municipio de La Iglesuela del Cid (Teruel).

Descripción: Nos encontramos ante un conjunto de construcciones vinculadas a formas de vida, cultura y actividades tradicionales del pueblo aragonés.

La Arquitectura de Piedra Seca es un paisaje de elaboración humana ubicado en el este de España, en el límite entre las provincias de Castellón y Teruel, que representa por su formación un extraordinario legado cultural, cuya protección es necesaria. Las marcadas características del paisaje, mantenidas durante siglos y hasta hace poco, son, por un lado, una red poco común de muros secos de losas calizas, con interesantes peculiaridades constructivas y, por otro lado, centenares de cabañas redondeadas, llamadas «casas ibéricas», elaboradas del mismo material, cuya existencia se limita exclusivamente a la región del Maestrazgo.

Los muros, que tienen hasta un metro de espesor, son en esencia losas superpuestas, midiendo entre medio metro y dos metros de altura. Sobre ellos hay losas calizas particularmente grandes, encima de las cuales han sido puestas piedras pequeñas de contorno redondeado, en posición vertical. Estos muros, que hasta ahora han servido para mantener el ganado alejado de los campos parcelados y delimitan las fincas y los caminos centenarios, forman una red tan densa que viendo el paisaje desde distintas perspectivas pareciera componerse casi sólo de muros. La escasez de arbolado hace que la región se presente como un interesante paisaje de muros amoldados al terreno geométricamente. El buen estado en que se encuentran obedece a las medidas de conservación llevadas a cabo únicamente por la población, que se han trasmitido a lo largo de los siglos.

Las casas ibéricas, que pueden llegar a medir hasta 10 metros de diámetro y que fueron construidas sin estructuras de sujeción, servían de refugio a campesinos de pequeños establos y de almacén de equipos agrícolas, encontrándose algunas insertadas en los muros, otras en las parcelas de campos y pastizales, recordando a las conocidas «trulli» del sur de Italia, siendo, probablemente, al igual que los muros, un legado del siglo XIII.

El término municipal de La Iglesuela del Cid destaca en el paisaje del Alto Maestrazgo por la densidad de muros y casas ibéricas que presenta, encontrándose las estructuras tradicionales y sus elementos bien conservados.

DELIMITACION DEL LUGAR
DE INTERES ETNOGRAFICO:

La arquitectura de piedra seca, en las diversas tipologías que se señalan, se encuentra distribuida por la totalidad del término municipal de La Iglesuela del Cid, sin embargo, se ha definido el área donde existe una mayor densidad de elementos, teniendo en cuenta su estado de conservación, calidad y nivel de representatividad de los mismos, que merecen el máximo nivel de protección, formando un paisaje singular, donde además perviven los usos tradicionales del suelo.

Norte: Queda limitado por la Lomas de Barragán, en la línea que marca la cota 1396, de allí a la carretera A-2706, aproximadamente hasta el Km. 31, cuando asciende al Puerto de las Cabrillas, desde allí sigue la parte alta del Barranco de la Loma.

Este: Desde el caso urbano, siguiendo el Azagador de las Horcas, para seguir por la parte alta del barranco de las Salobres, frente a la ermita del Cid. Desde allí cierra siguiendo la vereda de la Leche, hasta los Mojones y de allí hasta el Puntal, sobre el Barranco de la Loma.

Sur: Desde el Morrón de Luna hasta la vía pecuaria que discurre paralela a la carretera TE-800 hasta llegar al casco urbano de La Iglesuela del Cid. Desde el casco urbano, siguiendo el Azagador de las Horcas, para seguir por la parte alta del Barranco de las Salobres, frente a la ermita del Cid, hasta llegar a la Rambla de las Truchas.

Oeste: Hasta el Morrón de Luna, hacia el término de Cantavieja.

Puntos de delimitación: El lugar de interés etnográfico se sitúa dentro de un polígono cuyas coordenadas U.T.M. son las siguientes:

X	Y
7250	44856.3
7250	44857.6
7256.1	44860
7257.7	44858.1
7260.6	44860
7262.2	44859.4
7263	44862.1
7262.7	44862.2
7270.4	44870
7278.7	44871.4
7280	44870
7283.2	44871.4
7291.4	44868.8
7292.8	44869.4
7293.4	44868
7297	44868.8
7300	44866.8
7300	44865.5
7297.9	44863.8
7294.4	44863.8
7298	44861.8
7296.2	44859
7295.7	44855.8
7296.2	44854.9
7294.8	44853.8
7292.3	44853.9
7293	44847.5
7298.5	44841.4
7302.2	44840
7380.9	44838.9
7291	44840
7290	44838.3
7283.6	44843.1
7277.2	44846.1
7278.3	44850.5
7274.1	44851.8
7272.2	44852.7
7272.2	44852
7259.2	44854.1
7257.3	44853.3
7254	44856.5
7251.5	44855

DELIMITACION DEL ENTORNO:

El criterio fundamental para la delimitación del entorno del Bien de Interés Cultural ha ido el de la existencia de obras de piedra seca en menor cantidad e interés, siendo sin embargo destacables. En segundo lugar se ha buscado la salvaguarda de los valores paisajísticos del entorno (tanto del propio Lugar de Interés Etnográfico como del Conjunto histórico artístico de la Iglesuela del Cid, declarado por Real Decreto 4047/1982, de 22 de diciembre, así como de la ermita de la Virgen del Cid, monumento con expediente incoado para su declaración).

De este entorno podemos singularizar los pilares que sirven para orientar el antiguo camino a Portell de Morella, que sigue el Puerto de las Cabrillas, y la pared de piedra seca que coincide con la separación de límites entre la provincia de Castellón y la de Teruel, a lo largo del Pico de la Cogolluda.

En el sector oeste del término, junto a la abundancia de abancalamientos y algunas casetas de aproximación de hiladas, se ha hecho coincidir el entorno con la divisoria de aguas de los montes que rodean Iglesuela, concordando el medio paisajístico del Conjunto de piedra seca con lo que debería ser el entorno del Conjunto histórico artístico de Iglesuela. Es de singularizar también de este ámbito por el Sur la parte aragonesa del puente de la Pobleta de San Miguel, que sirve de unión entra las Comunidades Aragonesa y Valenciana.

Norte: Desde la zona principal hasta el término municipal de Cantavieja, siguiendo el Barranco de San Juan, desde allí, partiendo del Pico de la Cogolluda, siguiendo el deslinde con la provincia de Castellón.

En esta área periférica hay que señalar el interés de los pilones del puente de las Cabrillas y el muro de piedra seca que sirve para separar Aragón y Valencia.

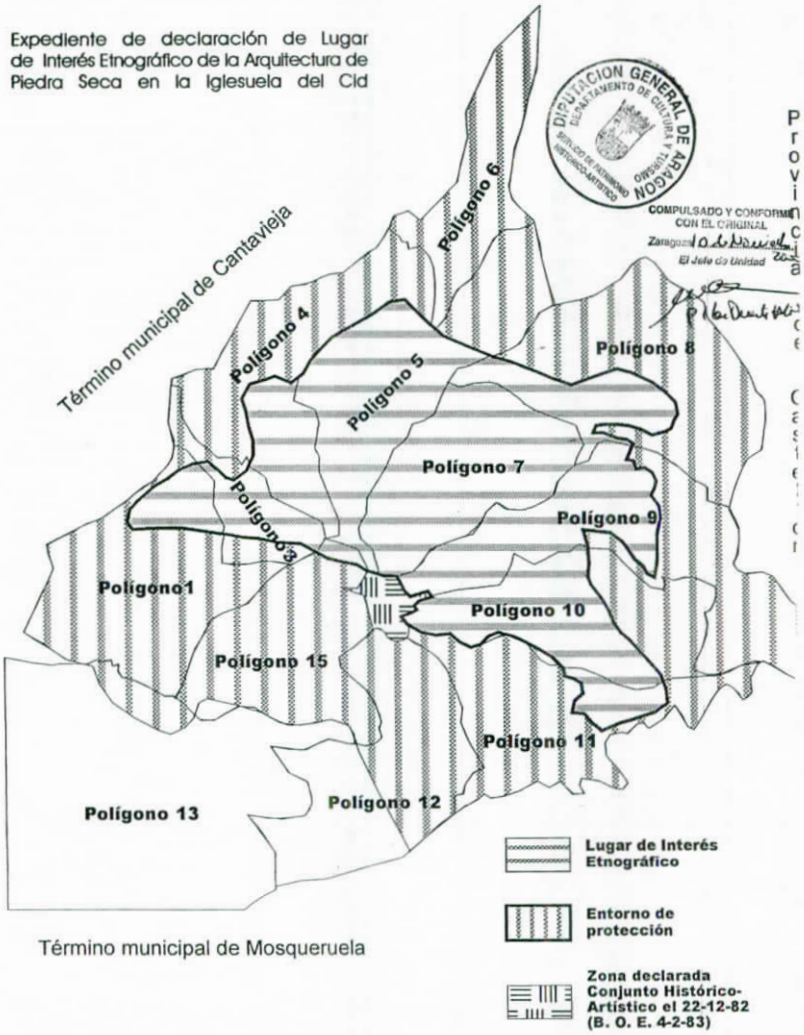
Este: Desde la zona principal hasta el límite con la provincia de Castellón, siguiendo el Barranco del Peral y la Rambla de las Truchas.

Sur: Desde la zona principal hasta el límite provincial, en la Rambla de las Truchas.

Oeste: Desde el término municipal de Cantavieja, siguiendo la línea de cumbres, sobre la carretera TE-800.

Puntos de delimitación: el entorno se inscribe en un polígono que se corresponde con el término municipal de La Iglesuela del Cid hasta el límite de coordenadas U.T.M. siguientes, excluyendo la zona ya declarada en 1982.

X	Y
7240.7	44847.8
7246.7	44844.4
7247.8	44841.8
7268	44840
7260.2	44841.8
7264.5	44838.8
7270.5	44838.3
7277.2	44826.8


Expediente de declaración de Lugar de Interés Etnográfico de la Arquitectura de Piedra Seca en la Iglesuela del Cid
Término municipal de Cantavieja
Polígono 1
Polígono 3
Polígono 4
Polígono 5
Polígono 6
Polígono 7
Polígono 8
Polígono 9
Polígono 10
Polígono 11
Polígono 12
Polígono 13
Polígono 15
Término municipal de Mosqueruela
Lugar de Interés Etnográfico
Entorno de protección
Zona declarada Conjunto Histórico-Artístico el 22-12-82 (B. O. E. 4-2-83)
DIPUTACION GENERAL DE ARAGON
COMPULSADO Y CONFORME CON EL ORIGINAL
El Jefe de Unidad

TEMAS DE
ANTROPOLOGÍA
ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 93 - 110
ISSN: 0212-5552

EL CULTIVO DE LA HIERBA (*) Y EL REDALLO EN EL VALLE DE TENA, HASTA LA LLEGADA DEL TRACTOR

JUAN JOSÉ GUILLÉN CALVO
Catedrático de Inglés de Enseñanzas Medias

RESUMEN: Intento contar de una forma breve y resumida toda la actividad laboral que estaba relacionada con el cultivo de la hierba en una época en que no se usaban todavía las máquinas. Pongo especial interés en los utensilios necesarios para esta actividad y en todo el vocabulario común en la zona relacionado con estos trabajos.

En la época anterior a los años 60 del siglo veinte, la vida de esta montaña giraba en torno a la ganadería y una agricultura de subsistencia. Hoy, la mayor parte de su economía se basa en un turismo urbano que se ha olvidado del trabajo del campo y de la ganadería como forma básica de mantener la familia y la casa paterna. Esta forma de agricultura ya ha desaparecido, y también están a punto de desaparecer una buena parte de los utensilios que nombro en este artículo.

PALABRAS CLAVE: Valle de Tena, cultivo de la hierba y el redallo, ganadería, sistemas de riego, vida rural, actividades ya desaparecidas.

TITLE: *Hay harvesting in the Tena Valley up to the time of the introduction of the tractor.*

ABSTRACT: *I try to tell in a brief and concise way all kinds of activities related to the harvesting of natural hay, at a time when there was yet no machinery to be used. I lay a special emphasis on the tools that were necessary for this activity and on all the vocabulary that was common to everybody in relation to this kind of work.*

In the time previous to the 1960s, life in the mountains dealt mainly with cattle and sheep farming, and a basic form of agriculture of sustenance. Today, most of the economy of the area is based on urban tourism which has abandoned farming and cattle raising as a basic way of supporting the family and maintaining the family house. The old way of farming has already disappeared, and so are about to disappear many of the utensils which i mention in this article.

KEY WORDS: *The Tena Valley, hay harvesting, second cut of hay, cattle raising, irrigation systems, rural life, activities which have already disappeared.*

—Texto recibido en diciembre de 2000—

*** Nota de la redacción:** En el original presentado por el autor, existía, como apartado final, un VOCABULARIO ESPECÍFICO al que aluden, a modo de llamada los números señalados entre paréntesis. Para hacer más cómoda su consulta hemos transformado tales llamadas y referencias en citas al margen del texto.

INTRODUCCIÓN

Escribo este breve relato con la intención de que quede constancia de una actividad laboral que en su día fue fundamental para la subsistencia de las gentes del Valle de Tena y que hoy ya ha desaparecido, al menos en la forma tradicional en que este trabajo se llevó a cabo desde siglos atrás hasta la aparición de la maquinaria agrícola más moderna. La ganadería fue la forma más sólida de subsistencia para todas las gentes del Valle, hasta que el turismo masivo, sobre todo el de invierno, la desplazó a un segundo término. Todavía hoy se sigue practicando por unos pocos, muy contra corriente, ya que el brillo de las estrellas de los hoteles atrae mucho más que la esclavitud de un ganado que necesita los mismos cuidados todos los días del año. Para mantener un ganado estabulado cuatro o cinco meses del año, los pocos ganaderos de hoy tienen que disponer de una buena cantidad de pastos que se recogen en el verano. Pero hoy los métodos de trabajo son muy diferentes y apenas tienen relación con la forma en que se hacía esta labor hasta ya entrados los años 60 del siglo que está a punto de acabar.

Como nativo de Panticosa, y conocedor de primera mano de estos trabajos que he realizado en muchas ocasiones, me valgo casi exclusivamente de mi propia experiencia, aunque en más de una ocasión ha habido frecuentes comentarios con otras personas que están en mi misma situación. Una de las razones que más me ha inducido a escribir este artículo es el hecho de ver que no sólo se están olvidando estas formas de vida y de trabajo, sino que se están perdiendo la mayor parte de los utensilios que eran de uso diario y hasta sus nombres. Todo ello, naturalmente, forma parte de nuestro patrimonio, de nuestra cultura, de nuestro pasado. Me gustaría abogar por la construcción de un pequeño museo del Valle de Tena, donde quizás aún pudieran guardarse algunas de las herramientas de trabajo que sin duda todavía conservan algunos amantes de lo suyo. No sería muy costoso y sí sería muy educativo.

Resumiendo lo anterior, la finalidad de este trabajo ha sido

recoger las labores agrícolas vinculadas con el cultivo de la hierba en el Valle de Tena, junto con el léxico específico asignado a cada una de las partes de este proceso, y los útiles vinculados con este mismo trabajo. Todo esto forma un patrimonio de la vida tradicional, lingüístico y material, que se halla en vías de desaparición.

En este trabajo hay que considerar las siguientes actividades sucesivas y complementarias: el prado como espacio de cultivo, el riego, la cosecha, el acarreo y el almacenamiento y destino final de la hierba.

EL PRADO (FENERO)

El prado, o «prau» es el terreno destinado al cultivo de la hierba (1) y el redallo (2). Normalmente, esta hierba y este redallo no se cultivan en el sentido de sembrarlos y recogerlos, sino que solamente se abonan y riegan, de modo que un prado puede estar produciendo hierba años y años sin que haya que sembrarlo. La hierba es la cosecha del primer corte, que tiene lugar durante el mes de junio, y el redallo es el nombre de la cosecha del segundo y último corte, excepto en el caso de los «alfances» (3), que admiten tres o cuatro cortes. El redallo se recoge a finales de agosto, después de acabar la recolección de los cereales. El nombre «redallo» procede de que se «dalla» (4) por segunda vez, es decir, se corta con la «dalla» (5) (fig. 1). Este campo llamado «prado» o «fenero» (6) es de una extensión variada, nunca muy grande, muchas veces dividido en «fajas» (7) o «planas» (8), según el terreno. Las

(1) HIERBA: Nombre genérico con que se designa al heno. En particular, la cosecha del primer corte de un prado natural.

(2) REDALLO: Se refiere específicamente a la hierba que crece entre el primero y segundo cortes. Se llama así por ser la segunda vez que se «dalla».

(3) ALFANCES: Es la forma habitual de denominar la alfalfa. Es siempre plural.

(4) DALLAR: Cortar la hierba con la «dalla».

(5) DALLA: Es el término que se usa siempre para 'guadaña'. De hecho, la palabra castellana se conoce, pero no se usa nunca. Procede del latín 'dacula', que ha dejado formas semejantes a la aragonesa en el provenzal y el catalán.

(6) FENERO: Procede de la palabra latina 'foenum', que significa 'heno'. Es la palabra habitual para designar un prado donde crece la hierba o heno. Curiosamente, esta palabra «heno» es casi desconocida entre los nativos de la zona.

(7) FAJA: Procede de 'fascia'. Es cada una de las divisiones de un campo o prado, normalmente alargada y separada de las demás por paredes o setos. Se habla de «faja de arriba», «faja de medio», etc. Tiene un paralelismo de origen y significado con el gascón «hèche». En el gascón la F- inicial cambia a H-, como en castellano, cosa que no ocurre en aragonés.

(8) PLANA: Se usa con un sentido

muy parecido al de «faja». También se habla de «plana de arriba», «plana de medio», etc., en un prado. Por el nombre, podría ser cada una de las terrazas que forman un prado. En realidad, no son terrazas planas o llanas, dada la dificultad del terreno.

(9) COSTÁU: Tanto «costáu» como «costera» se usan para designar un terreno en pendiente, es decir una 'cuesta'. La diferencia está en que un «costáu» es algo pequeño que puede separar dos terrazas en un campo, mientras que una «costera» puede ser todo un terreno en pendiente, por lo tanto, más grande que el «costáu».

(10) TASCA: Es el nombre general para toda superficie cubierta de hierba o césped. También se habla de «una tasca» refiriéndose a un trozo de la anterior usado para taponar agujeros o «goteros» en las «cequias». El gascón «tasco» tiene un significado idéntico. Su origen no está claro, pero no parece proceder del latín.

(11) MARGUINAZO: Es una orilla inclinada de un prado, junto a una pared, unos arbustos o una acequia de riego. Claramente emparentado con el latín «margine» y con el castellano «margen» = 'orilla'.

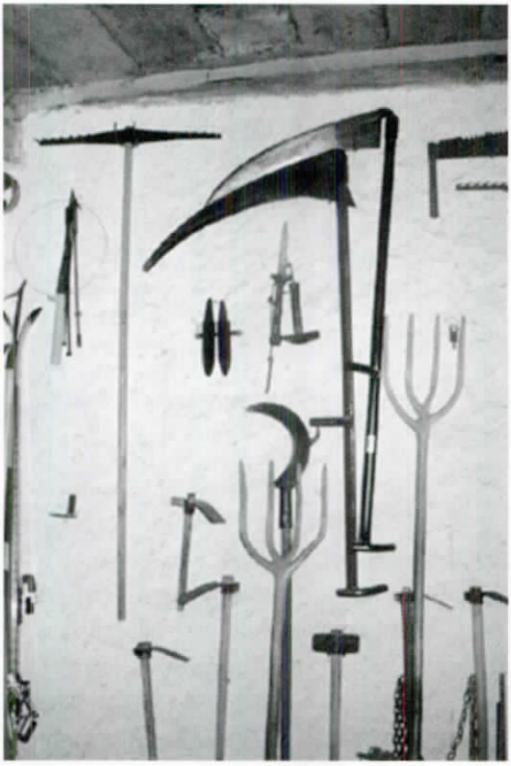


Fig. 1. *(1) Dallas. (2) Horcas de madera. (3) Dorga y martillo. (4) Copolón y piedra de afilar.*

Fig. 2. *Dorga y martillo.*

fajas o planas son parte del mismo prado unidas por un «costáu» (9) o «costera», o a veces parcialmente separadas por paredes de contención. Todo el campo está normalmente delimitado por paredes, limpias o cubiertas de arbustos y matorrales según el caso. A veces, entre la pared y la «tasca» (10) dallable del campo o las fajas hay un costáu o «marguinazo» (11).

Para preparar el prado antes del crecimiento de la hierba, en la primavera,

Fig. 3. *«Rastrillo» de madera.*

(12) ESPEDREGAR: Limpiar el terreno de piedras. No se usa nunca la forma cstellana 'despedregar'
(13) FEMAR: Transportar el «fiemo» y extenderlo sobre el campo o el prado.
(14) FIEMO: Estiércol. Es un término común a algunas otras hablas regionales, no castellanas. La palabra 'estiércol' se conoce pero no se usa; menos todavía, el término 'estercolar'.
(15) FEMERA: Es una pila que se hace con el «fiemo», en la cuadra o en el campo.

hay que «espedregarlo» (12). El crecimiento de la hierba y el suelo vegetal que forma hace aflorar piedras de pequeño tamaño que hay que eliminar para no tropezar con ellas al dallar. A la vez que se espedrega, hay que podar las márgenes o marguinazos para que queden los bordes del prado limpios y no entorpezcan la recolección de la hierba. También es importante «femar» (13) el prado con el «fiemo» (14) que se recoge de las cuadras y que se guarda amontonado en una «femera» (15). Normalmente, este fiemo

se lleva al prado antes del invierno o inmediatamente después de irse la nieve y se deja en pequeñas femeras distribuidas por todo el prado convenientemente para poderlo «tender» (16) en zonas próximas a cada femera. Antes de la llegada del tractor, el fiemo se transportaba sobre «machos» (17), como el resto de los productos agrícolas, metido en unos «esportones» (18) de tela gruesa de arpillera, un tipo de sera de forma cónica invertida, un cono a cada lado del «baste» (19) del macho. El tendido del fiemo se hacía con una «forca» (20) de hierro. En muchos casos, cuando el fiemo no era suficientemente menudo, se pasaba un «esturrazo» (21) para deshacerlo bien y distribuirlo convenientemente. De ahí que en muchos otros casos se habla de «esturrazar» algo con el sentido de 'arrastrarlo' o simplemente llevarlo encima.

(16) TENDER: Se dice siempre «tender el fiemo», y nunca 'extender'. Significa 'esparcirlo sobre la superficie del campo'.

(17) MACHO: Es la única denominación para el mulo de carga. De más de un año, se llaman «lechales»; de más de dos años, son «sobreaños»: de más de tres, son «treintenos»; en adelante, se les llama «machos» simplemente.

(18) ESPORTÓN: Contenedor de tela de arpillera que consta de dos conos invertidos, colgados a ambos lados del «baste», donde se transporta el estiércol.

(19) BASTE: Es un tipo de albarda dura, con una estructura de madera forrada, acolchada en la parte interior para que no le haga llagas al macho. Estas llagas se llamaban siempre «tocaduras». Sobre este 'baste' se colocaban todos los tipos de cargas que transportaban los machos. La operación de aparejar al macho con el baste se llamaba «embastar», y la de quitárselo, «desembastar». En las cuadras solía haber una repisa a unos dos metros de altura junto a una de las paredes donde se colocaban los bastes. Se llamaba «bastera».

(20) FORCA: Era la forma normal de llamar la 'horca', tanto la de hierro que se usaba para el fiemo, como la de madera que se usaba para la hierba. Son utensilios que hoy ya casi han desaparecido.

(21) ESTURRAZO: Es un entramado de palos gruesos y ramas en forma cuadrada o rectangular que se arrastraba, tirado por los machos, por encima de la superficie de los prados que ya tenían el fiemo tendido, con el fin de deshacer las porciones gruesas del estiércol, y así extenderlo de un modo más uniforme. Por analogía, se dice «esturrazar» algo con el sentido de 'arrastrarlo', y «andar a esturrazo» es ir remolcado o tirado por algo o alguien.

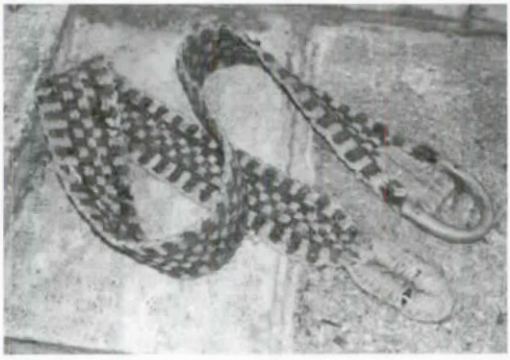


Fig. 4. *Cincha y vertubillo.*

EL RIEGO

Una parte importante del cultivo de la hierba es el riego. Aunque la cantidad anual de lluvia es abundante en estas zonas de montaña, el terreno es muy permeable y no retiene el agua mucho tiempo. Además, en la época entre la recogida de la hierba y el redallo, generalmente entre el 20 de junio y el final de julio, es cuando menos llueve y más calor hace; de ahí que sea fundamental un buen riego al menos una vez por semana. Por regla general, los pueblos tienen, o tenían, un sistema común de riegos, con una acequia general para cada partida de campos según la configuración del terreno y con unas

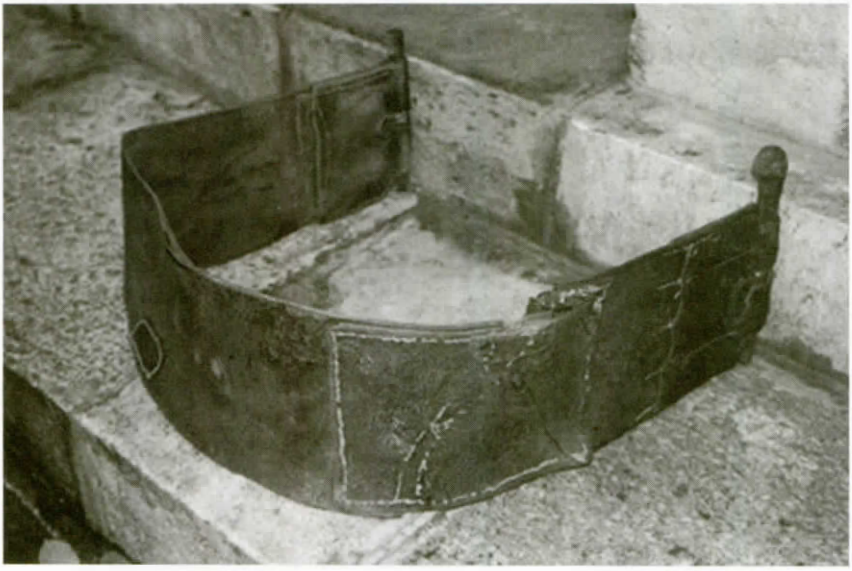


Fig. 5. *Tarria.*

pequeñas compuertas que dan entrada del agua a cada prado o campo. La construcción de una acequia general, llamada siempre «cequia» (22) era una pequeña obra de ingeniería, ya que suponía un análisis del terreno, un trazado que alcanzara a cuantos terrenos de cultivo fuera posible, y un desnivel adecuado a partir de los puntos de captación de aguas. Panticosa, por ejemplo, tiene una acequia general desde finales del siglo XIX, construida mediante una zanja grande en el mismo terreno, sin ningún recubrimiento de cemento, que por otra parte no es necesario. Su tamaño medio será, según la pendiente de cada tramo, aproximadamente de medio metro de ancha y otro medio metro de honda. Por el lado de la acequia en que el terreno desciende, es decir, el lado de abajo de la acequia, hay un muro natural de tierra o «tasca» que forma, junto con el fondo de la acequia y el lateral de arriba, lo que se llama el «cajero» de la acequia. Este muro de la parte inferior forma además una senda que sirve para que el regante pueda «seguir» o «recorrer» (23) el agua a lo largo de todo su tiempo de riego y en especial cuando al principio del riego tiene que ir a «volverla» (24) al inicio de la acequia general, si no ha estado regando nadie antes que él.

A lo largo del recorrido de toda la acequia general, para cada campo o mejor grupo de campos hay un «gotero» (25) o «tajadera» (26), que normalmente lleva el nombre de alguno de los prados más

(22) CEQUIA: Se dice siempre «cequia» en lugar de «acequia». La aféresis o supresión de esta A- inicial de palabra es bastante frecuente en el aragonés pirenaico. Así, se dice «lacena» (alacena), «pretar» (apretar), «rancar» (arrancar), etc. También se usa la palabra «cequión», que normalmente no significa una 'cequia grande', sino una corta o pequeña.

(23) RECORRER el agua o la cequia: Cuando uno estaba regando, tenía necesidad de ir a comprobar si le llegaba el volumen normal de agua o si por el contrario se salía agua de la acequia general por algún sitio, o si alguien a lo largo del camino le había quitado una parte del agua. Para ello, había que «recorrer la cequia» andando por el «cajero» desde el prado en riego hasta el lugar de la traída del agua.

(24) VOLVER el agua: Al principio del riego, había que ir a encaminar el agua desde cualquier lugar donde estuviera desviada, bien hacia el río, bien hacia algún otro campo o prado. Recogerla toda y encauzarla era la operación de «volver el agua».

(25) GOTERO: Es una abertura o salida de agua de la acequia general en dirección a los prados o campos particulares. A veces, la salida está hecha de obra en el «cajero», y se abre y cierra mediante una «tajadera» de hierro, que sube y baja siguiendo unas guías, también de hierro. En otras situaciones el «gotero» se abre y cierra con piedras y tascas.

(26) TAJADERA: Por aproximación se usa para indicar los lugares donde están cada una de las «agüeras» en las acequias interiores de un prado, pero, propiamente significa la losa, piedra o compuerta adecuada que se usa para obstruir la acequia formando una presa y haciendo que el agua vierta por la «agüera».

próximos a esta acequia general, y de donde parte una acequia secundaria que distribuye el agua a cada una de las fincas particulares. En cada campo o prado, hay una acequia en la parte superior, o más de una cuando el terreno es accidentado y una sola es insuficiente para llevar el agua a todas las zonas. El riego se realiza colocando en la acequia una tajadera, una losa de piedra normalmente, que hace de barrera y hace que el agua se desborde de la acequia y baje por la superficie del prado hasta la parte más baja, regando una anchura variable según la cantidad de agua de unos tres o cuatro metros. La tajadera se va cambiando se sitio de modo que no queden espacios sin que les pase el agua por encima. Cada franja de terreno que se riega con cada cambio de tajadera se llama una «agüera» (27).

Este riego se realiza una vez por semana. En los tiempos en que el ganado, y por tanto los pastos que se recogían para el invierno, era la fuente principal

(27) AGÜERA: Para regar un prado, se obstruye la acequia interior mediante una «tajadera» de forma que toda el agua se sobre y fluya hacia el prado, cubriendo y regando una anchura de unos tres o cuatro metros. Esa franja se llama una «agüera».

Fig. 6. *Garroteros (separadas del «baste»).*

de subsistencia de la mayor parte de los vecinos, hasta los años setenta del siglo XX aproximadamente, había un calendario de riegos muy estricto, distribuido por «setenarios» (28), según el cual cada familia tenía asignadas unas horas de riego de un día determinado de la semana. Las horas de cada día se distribuían en turnos rotatorios, de modo que a nadie le tocara el riego siempre en las mismas horas de la noche o del día. Pero, efectivamente, durante los meses de junio, julio y agosto se regaba día y noche. La reglamentación de esta actividad ha caído en desuso, en parte porque la agricultura y ganadería se han convertido en actividades meramente complementarias, y en parte, porque muchos de los mayores regantes han abandonado la actividad totalmente a favor de cosas más rentables, normalmente relacionadas con el turismo. Pero, efectivamente, cuando los turnos se aplicaban rigurosamente, había que ir a buscar o volver el agua al comienzo de la hora legal, había que seguir o recorrer el agua, había que cuidar el agua a base de recorrer la «cequia» pasando por los lados del cajero, el de abajo normalmente; todo esto, debido a que siempre había alguien que se dedicaba a «cortar» (29) el agua ilegalmente.

(28) SETENARIO: Era un calendario de siete días, durante los cuales todos los vecinos tenían sus días de riego fijados de antemano. Los días de riego eran siempre los mismos para todos los vecinos, pero los vecinos de cada día se turnaban las horas, de modo que no siempre tuvieran que regar a la misma hora del día o de la noche.

(29) CORTAR el agua: Es lo que se decía siempre cuando se quitaba el agua a alguien, o simplemente cuando se quería interrumpir el riego y se cerraba el paso del agua.

LA COSECHA

Entre los meses de junio y julio se realizaba la cosecha de la hierba. El corte se hacía siempre con «dalla», normalmente aprovechando las primeras horas de la mañana, de cinco a once, antes de que la hierba se secara demasiado y fuera más difícil cortarla. La dalla iba siempre acompañada de la «dorga» (30) (fig. 2) y el martillo, ya que en muchos casos había que «picar» (31) la dalla en el campo, bien porque el corte

Fig. 7. *Portera y subidor.*

(30) DORGA: Es un utensilio que se usaba para «picar» la dalla. Se llamaba así en Panticosa. En Sallent se le llamaba «forga», lo que nos lleva directamente al origen latino «f o r c a». El término usado en Sallent conserva la F- inicial y, además, como en Panticosa, cambia el sonido sordo (K) detrás de «R» y lo sustituye por el sonoro (G), algo común al gascón y al aragonés. Efectivamente, una de las formas de este utensilio tenía un pie doble en forma de «horquilla» que servía para clavarlo en la tasca de modo que se mantuviera fijo e inmóvil al picar la dalla. Otras acababan en una punta que se clavaba directamente en el suelo. Era como una barra de hierro, y en la parte de arriba tenía una superficie estrecha semiplana, donde se apoyaba el filo de la dalla y se iba «picando» con un martillo, hasta dejarlo totalmente fino y uniforme. En la mitad de la barra tenía dos aletas, también de hierro, que servían para ayudar a clavarla en el suelo a golpe de martillo, y como tope para que no se hundiera más al picar la dalla.

(31) PICAR la dalla: Es la operación de golpear el filo de la dalla con un martillo contra la cabeza de la «dorga» con el fin de afinar el corte e igualarlo.

se pusiera recio del roce natural con la hierba, o porque al chocar con alguna piedra o «tarranco» (32) se «esbrecara» (33) la dalla. Para evitar esto, en terreno poco claro y limpio, era conveniente llevar la mano izquierda que cogía el mango de la dalla por la empuñadura un poco más levantada de lo normal, con lo cual la «talonera» (34) de la dalla podía resbalar por encima de las piedras pequeñas sin tropezar con el corte. Aparte de picar la dalla al menos una vez al día, el dallador tenía que afilarla continuamente. Para ello llevaba siempre colgado a la cintura del pantalón el «copolón» (35) (fig. 1) con la «piedra de afilar» (36) (fig. 1).

Para dallar, el dallador avanzaba abriendo una carrera de entre un metro y medio y dos de anchura y depositando la hierba cortada en una hilera a su izquierda llamada «nay» (37). Cuando se acababa de dallar, a eso de las once de la mañana, se «desnayaba» (38) o tendía la hierba para que se secara bien. En días de calor se le «daba vuelta» (39) a la hierba por la tarde con horcas de madera o «rastillo» (40) (fig. 3), y de nuevo a la mañana siguiente, a media mañana. En días de buen sol y calor, la hierba se podía «entrar» (41) ya la tarde del segundo día.

(32) TARRANCO: Es el pequeño tocón que a veces queda en el suelo disimulado entre la hierba cuando se han limpiado las orillas de un campo y se ha cortado algún pequeño arbusto.

(33) ESBRECARSE la dalla: Cuando la dalla tropieza con una piedra o algún otro objeto, si el filo está muy fino, puede romperse de modo que le quede una pequeña hendidura o diente. Estos dientes se llaman «brecas», y lo que le ocurre a la dalla es que se «esbreca».

(34) TALONERA de la dalla: Es la parte más ancha de la dalla, por donde se une al mango mediante un saliente metálico y unas anillas también metálicas, que sirven para fijarlo a la dalla. Cuando el mango de la dalla es metálico, normalmente forman un mismo cuerpo con esta.

(35) COPOLÓN: Es un pequeño contenedor alargado, con un gancho a uno de sus lados, para colgarlo en el cinturón del dallador, donde se lleva la «piedra de afilar». Normalmente, se pone un pequeño manojo de hierba fresca y agua con la piedra para que esté siempre húmeda. El «copolón» es generalmente de metal o de cuerno.

(36) PIEDRA DE AFILAR: Apenas necesita explicación. Se llamaba siempre así. Es una piedra en forma de barra, más gruesa en el centro, y acabada en dos puntas. Servía, lógicamente, para afilar la dalla, lo que se hacía con frecuencia, cada quince o veinte metros de dallada.

(37) NAY: Se llama así a la franja de hierba que corta el dallador, y a la fila de hierba amontonada que va dejando a su paso. Es una de las muchas palabras del aragonés pirenaico que están emparentadas con el gascón. Se llama «nay» también en gascón, y tiene el mismo sentido.

(38) DESNAYAR: Cuando los dalladores habían acabado su jornada matinal y ya empezaba a calentar el sol, se «desnayaba» lo que habían dallado, es decir, se rompían los «nays» y se extendía bien la hierba para que se secara mejor.

EL ACARREO

La actividad de «carriar» (42) o entrar la hierba era la parte más larga y era necesario contar con dos personas para cargar los machos. Primero había que hacer las «cargas» (43). Para ello se limpiaba un espacio en el suelo suficiente para tender la «cubierta» (44), y se empezaba a «acorporar» (45) la hierba y a «rastillar» hacia la cubierta. Con la hierba suficientemente amontonada, se cogían «brazáus» (46) con el «rastillo», apretando la hierba entre las piernas y el cuerpo. Seis «brazáus» de éstos cubrían el rectángulo de la cubierta. Se pisaba la hierba ya colocada y se echaban otros seis «brazáus» encima. Luego había que atar las «cargas». Cada esquina de la cubierta llevaba un «vertubillo» (47) y en dos de los vértices opuestos había sendos «ramales» (48), como de un metro y medio de largos. Se ataban cada uno de los lados largos del rectángulo entre sí, de modo que al final la carga era un cilindro cuya altura fuera el lado pequeño de la cubierta. Para que la operación de atar la carga no desbaratara el rectángulo de hierba colocado sobre la cubierta, se ataba primero un lado sólo con la punta del ramal, luego se ataba completamente el otro lado y, finalmente, se acababa de atar el primero. La cubierta debía quedar perfectamente atirantada por toda su superficie y los vertubillos, juntos, dos a dos. El peso de

(39) DAR VUELTA a la hierba: Así se llamaba siempre la operación de hacer que la hierba, una vez seca o bien calentada por el lado de arriba, dándole la vuelta, se secara por el lado opuesto. Esto se hacía, en días normales de calor, a media tarde del día de cortar la hierba y a media mañana del día siguiente.

(40) RASTILLO: Incluyo también este término porque siempre se ha llamado así, y nunca con la forma más castellana «rastrillo». Éste era lo que el diccionario de la Real Academia de la Lengua define como «rastro» = 'instrumento compuesto de un mango largo y delgado cruzado en uno de sus extremos por un travesaño armado de púas a manera de dientes, y que sirve para recoger hierba, paja, broza, etc.' El travesaño y las púas del «rastillo» usado para la hierba eran siempre de madera. La operación de dejar el suelo limpio de hierba con el rastillo se llamaba «rastillar».
Además de este utensilio, se llamaba «rastillo» al entramado de «barotes» (barrotes) que estaba situado encima del pesebre en la cuadra, donde se les echaba la comida a los machos y a las vacas (fig. 9).

(41) ENTRAR hierba: Es una acepción que también se da en castellano, pero en esta actividad, era casi la única forma de llamar a toda la operación de recoger la hierba y transportarla a la borda o hierbero. Tiene, pues, un uso completamente transitivo con el sentido de 'meter la hierba dentro de la borda'.

(42) CARRIAR hierba, patatas, centeno, etc.: Significa «acarrear» cualquier cosecha que requiere un cierto número de viajes, y no algo que se transporta una vez de un sitio a otro. Se realizaba siempre a lomos de macho, y nunca en «carro», ya que el terreno no permitía el uso de este medio de transporte.

(43) CARGA: Referido a la hierba, es el fardo cilíndrico que transportaba un macho. Referido a patatas, cereales, etc., normalmente dos 'talegas' o sacos. En general,

la carga podía oscilar entre ochenta y cien kgs.

El macho al que se le iba a echar la carga encima debía estar perfectamente aparejado con «baste» y «cabezana» (49). El «baste» tenía dos «cinchas» (fig. 4) que colgaban por un lado y que terminaban en un «vertubillo», éstos mayores que los de las cubiertas y semicirculares. Las cinchas pasaban por debajo de la tripa del macho y se ataban a presión en el otro lado del «baste». Este baste llevaba también un «pretal» (50) por delante y

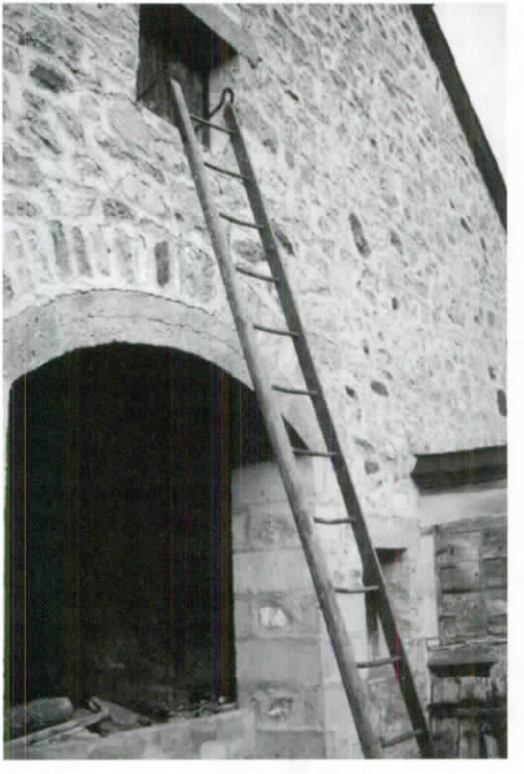


Fig. 8. *Escalera con sus «barotes».*

significa lo que suele transportar un macho en cada viaje.

(44) CUBIERTA: Es la manta de lona o de lana gruesa, rectangular, con un «vertubillo» en cada una de las esquinas, y un «ramal» en dos de las esquinas opuestas, donde se introduce la hierba y se hacen las cargas.

(45) ACORPORAR: Es un verbo que significa empujar la hierba hacia la cubierta con la horca y el rastillo, haciendo montones que faciliten la formación y recogida de «brazáus», que se colocarán sobre la «cubierta».

(46) BRAZÁU: Cantidad de hierba que se coge con los dos brazos y el apoyo del rastillo. Se aprieta la hierba con el rastillo contra las piernas, y la mano exterior hace fuerza con el mango del rastillo mientras la otra mano coge la hierba por abajo.

(47) VERTUBILLO: Es una anilla de madera resistente, generalmente ovalada, cosida fuertemente a cada vértice de la cubierta, de forma que la parte que cierra la anilla queda dentro de la tela reforzada de la cubierta. Pienso que el nombre tiene que ver algo con el término castellano «vértice», pero habría que ver cómo ha llegado a su desarrollo final.

(48) RAMAL: Menciono dos tipos de «ramales». Uno es una guía de soga como de dos metros que llevan las cubiertas atadas a dos vertubillos para atar las cargas de hierba. Otro es el ronzal que va asido a la «cabezana» o cabezón. La palabra «ronzal» es casi totalmente desconocida.

(49) CABEZANA: Es el cabezón o cabezada. Es de cuero y muy abierta, con una argolla por detrás de la barbilla para agarrar el ramal.

(50) PRETAL: Es una correa de cuero que, asida por ambos lados a la parte delantera del baste, rodea el pecho del macho. Fundamentalmente, evita que el baste se mueva hacia atrás. En castellano se llama «petral», que tiene su origen en el latín «pectorale».

una «tarria» (51) (fig. 5) por detrás. La cabezana era de cuero y por debajo de la barbilla llevaba dos anillas para agarrar el «ramal». En caso de machos jóvenes o no bien «domados», especialmente si eran «guitos» (52), se usaba una «sarreta» (53) entre anilla y anilla que producía dolor al tirar del ramal.

Para cargar el macho con la carga de hierba, se ponía ésta de pie y se colocaba el macho al lado. Si el macho tenía tendencia a «espantarse» (54), se le colocaban unas «antiojeras» (55) para que sólo viera hacia delante. Puesto el macho junto a la carga, se levantaba ésta entre dos personas y se colocaba encima del baste, girándola para que quedara con las dos bases del cilindro, una sobre el cuello y otra sobre las ancas del macho. Desde un lado se tiraba una soga por encima de la carga y se ataba bien tirante a cada uno de los salientes de las «garroteras» (56) (fig. 6) que formaban parte del baste, de modo que quedaban dos guías de soga perfectamente separadas. Una vez bien atada la soga, venía la operación de «engarrotar» (57). Se colocaban cuatro «garrotes» (58), dos a cada lado, uno en cada guía de soga, y se retorcía ésta dando vueltas al garrote cuantas veces era posible hasta que quedara totalmente tensa. La carga quedaba así segura y puesta en perfecto equilibrio sobre el macho. Si durante la operación de «carriar» del campo a la «borda» (59), el macho «torcía» (60), se daba un par de vueltas de garrote más del lado adecua-

(51) TARRIA: Es una banda de cuero, sujeta por sus puntas a los bordes laterales y posteriores del baste, que rodea los ijares y las ancas del macho, impidiendo que el baste se corra hacia delante. En castellano es «ataharre», que procede del árabe «atafarra».

(52) GUITO: Se le dice «guito» al macho que no es de fiar, que no está bien domado, y que tiene reacciones impredecibles. No es de confianza y no se adapta fácilmente a ser macho de carga.

(53) SARRETA: Es una sierra metálica que rozaba y hería al macho debajo del labio inferior al tirar del ramal. Claramente, la finalidad era que el macho obedeciera con prontitud.

(54) ESPANTARSE: Es el sentido castellano de «asustarse». En el habla general de la zona se usa casi únicamente el término «espantarse».

(55) ANTIOJERAS: Son las «anteojeras» castellanas. Son como una cabezana sencilla, con unas piezas de cuero que caen junto a los ojos del macho, para que no vea por los lados, sino de frente. Ayudan a que el macho no se espante cuando se le echa la carga encima.

(56) GARROTERAS: Son unos salientes de madera, en la parte inferior del baste, a ambos lados y en las partes delanteras y traseras, para atar la carga.

(57) ENGARROTAR: Se llamaba así la operación de retorcer la soga con un «garrote» para que quedara completamente tensa.

(58) GARROTE: Es el palo grueso, fuerte, que servía para retorcer la soga y darle un último apretón una vez tensada.

(59) BORDA: El significado local era más bien el lugar donde se almacenaba la hierba. No obstante, tiene un sentido más amplio de lugar que servía de albergue a pastores y ganado. El sentido de 'cobertizo, 'pajar' coincide con el gascón «borde». Procede del franco «b o r d a», que significaba una 'tabla grande'.

(60) TORCER: Cuando la carga del macho, al ser transportada por

muchos caminos accidentados, se descentraba y se inclinaba a un lado o a otro, se decía que el macho «torcía». Había que centrar la carga y apretar más la soga mediante algún giro más de garrote.

(61) ARREATAR: Se decía también «arriatar». Era colocar dos o más machos en reata, atando la punta del ramal del macho que seguía a la tarria del macho delantero.

(62) PORTERA: Es un portón ancho, en la pared de la borda, por el que se introducían las cargas de hierba.

(63) SUBIDOR: Cuando la portera estaba alta y había espacio suficiente, se habilitaba una rampa hecha de obra para que subiera el macho cargado hasta la portera, evitando así tener que subir las cargas a hombros. Esta rampa se llamaba «subidor».

(64) BAROTES: Son cada uno de los palos gruesos y resistentes que sirven de peldaños entre los dos largueros de la escalera portátil por la que se subían las cargas a la portera. No se dice nunca «barrotes».

(65) CARRUCHA: Es una polea, que en la zona siempre lleva el nombre de «carrucha». Solía ser sencilla, y con ella se subían las cargas tirando de la soga desde abajo.

(66) DESHACER las cargas: Esta operación de deshacer las cargas llevaba consigo desatar los ramales, darle vuelta a la carga par sacar la cubierta, y distribuir el contenido de la carga de un modo uniforme en el pajar o hierbero. Luego había que pisar la hierba bien para que ocupara el menor espacio posible.

do para que la carga quedara en el centro. Si se «carriaba» con dos o tres machos a la vez, el segundo iba «arreatado» (61), con su ramal atado a la «tarria» del macho delantero.

EL ALMACENAMIENTO Y DESTINO FINAL DE LA HIERBA

La hierba se guardaba en la «borda» o «hierbero». Las cargas de hierba se entraban por una «portera» (62) (fig. 7). Algunas porteras tenían «subidor» (63) (fig. 7) o estaban a una altura conveniente para echar la carga directamente del macho al hierbero. En otros casos, la portera estaba alta y había que subir las cargas sobre la espalda de uno usando una escalera portátil con travesaños, «barotes» (64) (fig. 8), de palo grueso y resistente, normalmente de madera de boj. Algunos hierberos tenían dos porteras a diferentes niveles, que se usaban alternativamente según la altura de la hierba almacenada. También, algunas porteras altas, no muchas, gozaban de un sistema de poleas o «carruchas» (65) que evitaban el esfuerzo de subir las cargas a lomos de uno. Después de echada la carga en el hierbero, se desataba la cubierta y se «deshacía» (66) la carga, distribuyendo el contenido uniformemente y pisándolo bien para que quedara bien

apretado y así hubiera cabida para más. De vuelta de vacío a buscar otro «viaje» (67) al campo, se les aflojaban las cinchas a los machos para que no les oprimieran innecesariamente cuando no llevaban carga.

En la borda se establecían tres niveles. Encima de la hierba se colocaba la paja, una vez trillados los trigos, centenos u «ordios», que se recogían en la primera quincena de agosto. Y encima de la paja se colocaba la cosecha de redallo, que tenía lugar en la última quincena de agosto y primera de septiembre, según los años. El procedimiento de la recogida del redallo era el mismo que el detallado para la hierba

Durante el invierno, el ganado vacuno y mular permanecía en la «cuadra» o establo, atados con una cadena o un ramal junto a un pesebre o bajo un «rastillo» donde se les echaba la comida desde el hierbero, que estaba justo encima, a través de una «trapa» (68). Normalmente en invierno, antes de anochecer se

(67) VIAJE: Para el acarreo de cualquier cosecha, que se hacía con uno o dos machos, era necesario ir y volver del campo muchas veces al día, según la distancia. Cada acarreo se llamaba siempre «viaje», de modo que en un día se hacían tres, cuatro, o cinco «viajes», según de donde se traía la hierba u otra cosecha.

(68) TRAPA: En el piso del hierbero quedaba un espacio abierto de unos treinta centímetros encima de los pesebres de los animales para echarles la comida. Esto se llamaba «trapa». Este término es el mismo que el castellano «trampa», con el sentido de 'portón o espacio que servía para comunicar el piso de arrriba con el de abajo'.

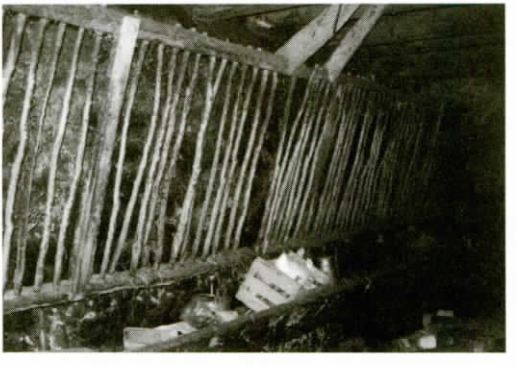


Fig. 9. *«Rastillo» (comedero).*

hacían «pastos» (69) y se colocaba la cena junto a la trapa del hierbero, que sólo había que empujar a la hora de la cena para que cayera en el lugar correspondiente del rastillo. Para hacer pastos, se «pelaba» (70) con un «gancho» (71) una cantidad de hierba, otra de paja y otra de redallo, y se hacía un «mestizo», una mezcla, lo más uniforme posible para evitar que los animales se comieran la hierba y dejaran la paja. Esto se realizaba las tres veces que comían al día los machos y las vacas. A medida que avanzaba el invierno, se iba avanzando en pared casi vertical en el gasto de la hierba, paja y redallo; de modo que había que tener cuidado de que no cayera la «ripa» (72) sobre uno, ya que a veces se desprendía bruscamente la pared y podía ser un peligro real para la persona que estaba haciendo los pastos.

✠ ✠ ✠

(69) PASTOS: Era la mezcla de hierba, paja y redallo que se preparaba y se les echaba a los machos y las vacas por la trapa para todas sus comidas.

(70) PELAR hierba: Al estar la hierba muy apretujada por el peso, para ir sacando unas cantidades determinadas había que usar un «gancho» en forma de arpón que se clavaba y, al tirar de él, extraía una cantidad de hierba. Esto se llamaba «pelar» hierba.

(71) GANCHO: Era un mango de madera con un arpón o garfio asegurado en uno de sus extemos. Era el utensilio usado para «pelar» la hierba.

(72) RIPA: Se llamaba así a la pared prácticamente vertical que se formaba en la borda al ir extrayendo la hierba, la paja y el redallo que se necesitaban para alimentar a los animales cada día. Se llama así también al terreno, cuando, por causa de la erosión, forma paredes verticales que pueden desmoronarse en cualquier momento.

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 111 - 159
ISSN: 0212-5552

EL FENÓMENO DE LAS PEÑAS RECREATIVAS EN LA CIUDAD DE HUESCA

HIROKO TAKENAKA
Universidad de Kanagawa (Japón)

RESUMEN: Desde hace tiempo se viene usando el término «peñas» tanto en las fiestas patronales aragonesas como en las españolas. Sin embargo, no se ha tratado antropológicamente hasta la fecha con minuciosidad y seriedad la etnografía de cada una de estas organizaciones. Parece que tampoco existe el interés por su nacimiento, historia e influencia en la sociedad local. En el presente artículo se investiga el fenómeno de las peñas oscenses, que se activa en la fiesta patronal laurentina, desde dos perspectivas. Primero, se consideran diacrónicamente las transformaciones de las mismas, desde su nacimiento legal en 1956 hasta hoy. Segundo, se analizan sincrónicamente las peñas desde el punto de vista del análisis de asociaciones voluntarias. También se plantea la identidad de la propia peña ante las demás.

Este artículo no ofrecerá un intento de investigar una fiesta actualmente viva desde una perspectiva de religión o tradición sino, más bien, a través de una multiactividad y un «significante» ocio para los ciudadanos.

PALABRAS CLAVE: Asociaciones voluntarias, fiesta, Huesca.

TITLE: *Phenomenon of the Recreational* Peñas *in the City of Huesca.*

ABSTRACT: *For a long time has been comming to hear the word «peña» in patron festivals in Aragon as well as in Spaín. However, until now anthropologists have not focused on these organizations in detail and with seriousness. Nor have they cared about their establishment, history and influence to the local society. This article will examine this whole phenomenon of the peñas (which practice basically their activities in the biggest Saint Festival, «Fiesta de San Lorenzo») in Huesca city from two perspectives. First, I will consider the transformations of the peñas diachronically, from their legal inception in 1956 up until the present. Second I will consider the peñas diachronically, focusing particularly on the process by which one becomes a member and also on the way members establish and asserts its own identity vis-à-vis the other peñas in Huesca, from a perspective of association analysis.*

This article represents an attempt to consider a living festival not from the perspective of religion or tradition, but rather by treating of the festival as a multi-faced and meaningful recreational and entertainment activity for city residents.

KEY WORDS: *Voluntary associations, festival, Huesca.*

—Texto recibido en diciembre de 2000—

I. INTRODUCCIÓN

Desde la realización del trabajo de campo de una investigación sobre la Fiesta de San Lorenzo de la ciudad de Huesca, se ha pulsado la opinión de numerosos oscenses en relación con las peñas recreativas. Muchos coinciden en afirmar que actualmente estas asociaciones son muy homogéneas, sin apenas rasgos distintivos entre ellas, que únicamente se dedican a beber y a crear algarabía nocturna en la fiesta patronal. Del igual modo, algunos opinan radicalmente que la festividad no sufriría ningún cambio aunque las peñas no se presentasen. A pesar de esta imagen negativa, sin embargo, estas organizaciones siguen existiendo —incluso, están muy bien valoradas por los ciudadanos a lo largo del tiempo así como actualmente tienen socios de entre 400 y 1800— y su influencia no ha decaído. Este contraste entre el discurso de la gente y la realidad es el punto de partida del presente estudio.

Respecto a las fiestas españolas, Fribourg afirma que el papel de los grupos de jóvenes es de suma importancia, ya que pueden considerarse como los participantes más activos, y que el verdadero motor de la fiesta son ellos, aunque una entidad municipal, como la Comisión de Fiestas, organice los actos (1). De la misma manera, añade: «*son las peñas las que hacen vivir la fiesta al resto de la población arrastrando a todo el mundo en su torbellino de alegría*» (Fribourg, 1983: 11). Generalmente las peñas están constituidas por población juvenil, al menos en su mayoría. Por consiguiente, pueden definirse como asociaciones de jóvenes y son quienes, por encima de Comisiones de Fiestas y programas de actos, materializan realmente el fenómeno festivo, en su vertiente popular.

En este sentido, las Peñas Recreativas Oscenses son organizaciones que se crearon originariamente en y para la fiesta patronal de Huesca, San Loren-

(1) La misma autora opina que la existencia de una Comisión de Fiestas «*no sería suficiente para el desarrollo de una verdadera fiesta (por otra parte se ha visto que los esfuerzos de una municipalidad o un ayuntamiento son inútiles o no son suficientes para hacer revivir una fiesta patronal cuando la población no los sigue), ...*». (Fribourg, Jeanine. 1983: 11).

zo, y tienen un protagonismo esencial e imprescindible en el desarrollo de la misma. La *Gran Enciclopedia Aragonesa* explica cómo estas peñas son «*asociaciones de carácter recreativo y cultural, vinculadas a las fiestas patronales de diversas localidades, que surgieron a inspiración de las peñas pamplonicas, y aglutinan a buena parte de la juventud, ofreciéndole, en algunos casos, la posibilidad de una organización colectiva y comunitaria de la actividad festiva, así como la participación en el mundo del deporte y de la cultura*». Estas entidades, en primer lugar, no se pueden considerar como agrupaciones separadas de la fiesta; sin embargo, conviene señalar que, con el paso de los años, han adquirido un papel importante también en la vida social y cultural de la ciudad de Huesca. Por lo tanto, este tipo de asociación se puede identificar con el *club* o *voluntary association*, en el sentido antropológico, que se define como: «*agrupación particular, bajo una determinada promesa o norma, dirigida por los socios afiliados voluntariamente, que tienen los mismos derechos, con un objeto o interés común, pero no con un fin económico*» (2). Es el grupo en el que una persona desarrolla su vida, tras la familia consanguínea, la vecindad y la sociedad local.

A pesar del importante papel jugado por las peñas recreativas en varias fiestas españolas, los estudios sobre estas asociaciones son bastante escasos y poco profundos. No existe una investigación antropológica de conjunto al respecto, no sólo referente a Huesca, sino tampoco a Aragón (3). Este vacío antropológico es aún más notable e incluso preocupante en lo que respecta al origen de estas agrupaciones. Aunque las peñas en Huesca constituyen un fenómeno relativamente reciente, resulta imperioso recuperar el testimonio de los fundadores y sus recuerdos para, de este modo, reconstruir su origen y su evolución.

(2) Esta definición procede de *Antropología sobre clubs* (en japonés), escrito por Tsuneo Ayabe, Kyoto, 1988.

(3) En algunas obras de Jeanine Fribourg (sobre las fiestas aragonesas) existen estudios sobre las Peñas, como «La fiesta patronal en España como sustitución del Carnaval» en *Narria* (Madrid; 1983) y *Fêtes et littérature orale en Aragon* (Paris; 1996). Son, más bien, estudios analíticos de literatura oral y analizan las Peñas en un sentido abstracto, de modo que la historia, sistema organizativo, rol o función de cada una de ellas no parecen haber sido profundamente investigados.

Mediante este estudio diacrónico, se supone poder aprehender las modificaciones que han ido sufriendo las peñas y una función importante de las mismas, «espejo» de cambios de la realidad y la situación social. De tal manera, se podrá aportar también un aspecto histórico de Huesca, a diferencia de la «historia escrita» en la que generalmente se refleja la perspectiva oficial.

Por otra parte, la antropología, hasta la fecha, no ha investigado mucho el «segundo grupo social», creado mediante relaciones voluntarias (como *clubs* y *volutary associations*), mientras que ha tratado con la mayor atención el «primer grupo social», definido por las relaciones de familia, parentesco y vecindad y sociedad local. Sin embargo, hay que tener en cuenta una de las características de la sociedad moderna, a la que se atribuye un progresivo aumento del «segundo grupo social», basado en la conexión indirecta y el interés común, acompañado con la urbanización e industrialización, y un simultáneo decaimiento del «primer grupo social», que ocurre paulatinamente. Este fenómeno procede de la sociedad actual, muy informatizada, en la que sus integrantes viven, consciente o inconscientemente, en una circunstancia «seca» o «insensible», reformada para poder adaptarla al modo de las calculadoras o los ordenadores. Este tipo de tecnología tan desarrollada resulta generar una gigantesca organización racional. Una sociedad como ésta puede traer, por un lado, un enriquecimiento material y un mayor rendimiento; pero, por otro, todo esto significa que el ser humano pierde la subjetividad o la propia iniciativa en una situación en la que toda la cultura humana, tanto la política y economía como la educación, se transfiere y se incorpora al sistema informatizado, elevadamente controlado.

No obstante, el hombre es, ante todo, un ser vivo que, generalmente, prefiere —incluso necesita— relajación a tensión, sentimiento a racionalidad y flexibilidad a dureza. Por lo tanto, es razonable que los científicos sociales hayan tratado del aspecto del sentimiento humano, prestando atención a agrupaciones informales bajo una organización enorme, como las de compañeros empleados, en la que la lógica de control

predomina. A pesar de eso, los estudios sobre este fenómeno, realizados hasta hoy, se extienden en plantear y explorar, fuera del lugar de trabajo, qué «relación horizontal» intentan formar los individuos. Por eso, merece la pena estudiar aquí las peñas, grupos privados semejantes a los *clubs*.

Partiendo de estas premisas, analizaremos en las siguientes páginas el carácter, significados, rol y función de las peñas recreativas en el desarrollo de la Fiesta de San Lorenzo y, al mismo tiempo, en la vida normal de la capital oscense. Para realizar estos análisis, en esta investigación, tomando las perspectivas diacronica y sincrónica, estudiaremos el origen de las peñas, su desarrollo a lo largo del tiempo y su organismo en la actualidad. Mediante este proceso, simultáneamente, indagaremos la construcción de la identidad de una determinada peña y el modo y forma de expresarla, lo cual nos dará una idea de la identidad «peñista oscense» en conjunto, bajo unas ciertas circunstancias.

II. NACIMIENTO DE LAS PEÑAS EN HUESCA Y SU INFLUENCIA EN LA CELEBRACIÓN LAURENTINA

A partir de las entrevistas y conversaciones con los socios fundadores penistas se ha podido dar cuenta del gran cambio que experimentó la Fiesta de San Lorenzo tras la fundación de las peñas en Huesca. Según los testigos de aquella época, las formas actuales de celebrar la festividad laurentina tienen que ver con la creación de estas asociaciones. Así pues, conforme a esta importancia, merecerá la pena explorar qué motivó su emergencia, cómo fue y qué incorporó el hecho de su creación a la Fiesta de San Lorenzo y a la población oscense.

Eran los años 50, época en la que predominaba el control sobre la ciudadanía española; los impresos eran sometidos obligatoriamente a la censura; se necesitaba el permiso del Gobierno Civil para poder agrupar

a un cierto número de personas. Aparte del régimen, la sociedad era muy distinta de la actual. Huesca tenía menos de 25.000 habitantes y la población activa femenina no llegaba a la mitad. Salvo en ámbitos próximos al centro urbano oscense, como las Cuatro Esquinas, los Porches de Galicia y la calle San Orencio, había pocos bares diseminados por la ciudad, ni siquiera se encontraban lugares de ocio y, por supuesto, también eran diferentes las formas de diversión entre los jóvenes. Los mozos y mozas no se mezclaban y las salidas para ambos grupos consistían en pasear desde las Cuatro Esquinas hasta la entrada del Parque, pasando por los Porches. Si la situación lo permitía, organizaban bailes caseros con el tocadiscos, denominados «guateques». Prácticamente no existía movimiento nocturno entre la juventud.

La Fiesta de San Lorenzo de aquella época era también una fecha especial para la ciudadanía oscense; pero no era como hoy. Se consideraba como de *«corbata y traje de domingo»*. Las fiestas laurentinas de aquellos años consistían en ir a misa, tomar vermut, ver a los Danzantes y comer un poco mejor de lo normal. El baile, organizado por el Ayuntamiento, iba destinado a los adultos; las actuaciones en el Parque, a los niños pequeños; y los jóvenes casi no disponían de diversión.

Con este trasfondo social se forjó la idea de crear las peñas recreativas en los años 50. Al respecto, se pueden inferir dos fenómenos fundamentales que provocaron su fundación.

Uno derivó de la población juvenil, de su influencia popular. A principios de los años 50, fueron apareciendo paulatinamente cuadrillas de amigos, que se juntaban no sólo para entretenerse, sino también como una vía para elevar la participación popular y la animación en la Fiesta de San Lorenzo. Los bares eran el punto de reunión para muchas de estas pandillas. En ocasiones, los más atrevidos intentaban acompañar bailando a los Danzantes en la procesión del día 10 de agosto. Un gesto tan normal en la actualidad según los informantes llamó la atención de numerosos oscenses y se interpretó como *«una gamberrada más»*. Este hecho, que brotó de la población juvenil, se puede entender como el primer factor que provocó el fenómeno subsi-

Fig. 1. *Debut de las primeras peñas (la Zoiti; 1956. La San Martín; 1958).*

guiente de que las cuadrillas acabaran agrupándose como peñas.

El otro factor que derivó en la creación de las peñas procedió de la actitud de algunas autoridades del Gobierno Civil y del Ayuntamiento, quienes ante la imposibilidad de ignorar ese creciente movimiento juvenil, propusieron, aunque no oficialmente, que se legalizaran esas cuadrillas y se crearan las peñas. Quizás lo que pretendían era generar más animación en la fiesta laurentina. Esta sugerencia resultó ser el último empuje que dio lugar a las peñas en Huesca.

De tal modo, en el San Lorenzo de 1956, como consecuencia de la confluencia de varios factores y del propio cambio social, nacieron las peñas como una continuación de los grupos de mozos. Por eso, aunque parezca una mera costumbre moderna inventada, este fenómeno se puede situar en la prolongación de la tradición local. A pesar de ello, la primera aprobación de sus estatutos por el Gobierno Civil tuvo que esperar todavía la llegada de los finales de 1956.

En Huesca generalmente se dice que «Alegría Laurentina», «Los 30» y «Zoiti» fueron las primeras peñas que salieron con su uniforme y pancarta en la Fiesta de San Lorenzo de 1956. En mi trabajo de campo he percibido que cada una de estas peñas quiere considerarse como la primera que se fundó en Huesca. Los primeros estatutos que se aprobaron en el Gobierno Civil fueron los de «Los 30»; sin embargo, los socios fundadores me contaron que se creó esta asociación informalmente ya en 1955 con la misma denomina-

ción (de hecho celebraron su 25 aniversario en 1980) (4). A pesar de que los socios fundadores de las referidas peñas me atestiguaron rotundamente que salieron con el uniforme peñista y pancarta desde el primer año de su fundación, no he podido encontrar, hasta la fecha, más que la fotografía de pancarta de «Los 30» y la «Zoiti» de dicho año. La «Alegría Laurentina» celebró el 40 aniversario en 1996, considerando 1956 como el año de su inicio... Si no hubiera podido escuchar directamente la voz de los testigos, posiblemente habría dado mayor importancia a los documentos públicos y a algunas publicaciones de las peñas, como sus programas. Ésta es una falta en que caen fácilmente los investigadores. También hay que tener en cuenta que a una persona le puede fallar la memoria y que normalmente para un informante existe *«una única verdad»* en relación con un acontecimiento. Aun con todo, nos limitamos aquí a señalar las diferentes opiniones existentes entre los oscenses, ya que la presente investigación no pretende explorar una «verdad objetiva». Más importante será analizar la reacción de los informantes al respecto que el suceso en sí mismo. A través de ésta, se puede apreciar que ellos aportan el afecto hacia su peña, dando testimonios a «reales» de que la suya era la primera, pues en ello se basa su identidad.

En el mismo año que debutaron las peñas en Huesca, se introdujo la tradición de llevar el pañuelo verde anudado al cuello. Generalmente, se dice que esta idea fue propuesta por un conocido presidente de la Comisión de Fiestas del Ayuntamiento. Un artículo periodístico describe esto así:

> *«Días atrás, en una de las sesiones de la Comisión se habló de una innovación en el atuendo de los oscenses durante las fiestas. Y es adornarse con pañuelos verdes, atados al cuello, al igual que los pamplonicas* [color rojo] *en los días de San Fermín. Se pensó en el color verde por ser el de la albahaca».* (*Nueva España*, 28-7-56).

Hay quien cuenta que este presidente intentó convencer a los comerciantes de tejidos, pa-

(4) Realizaron una publicación de su 25 aniversario.

sando de tienda en tienda, para que compraran la tela verde con que hacer los pañuelos; pero al principio la reacción no fue muy positiva. Tras aparecer el poema siguiente en el periódico *Nueva España*, posiblemente tanto los comerciantes como el pueblo oscense tuvieran una idea más concreta de este nuevo atuendo y lo aceptaran positivamente:

«***¿POR QUÉ NO?***

¿Que por qué no llevan los mozos y mozas
tan bien como pueden saberlos lucir,
pañuelos al cuello para San Lorenzo
como los navarros para San Fermín?
¡Yo qué sé, hija mía! Todos los decimos,
todos los decimos, una y otra vez,
más nadie lo luce, ninguno los lleva,
ninguna garganta se cubre con él.
Sólo el ser oscense nos llena de gozo
Porque el Santo Mártir en Huesca nació
y nuestra alegría no debe ocultarse
como no se oculta nuestro gran fervor
El suave tejido como escapulario
durante las fiestas se debe llevar...
Un pañuelo fino, color de albahaca,
color laurentino, podemos llamar.
Cómpralo, hija mía, cómpralo en seguida,
¡color de albahaca! Sólo ese color...
Si nadie lo lleva, lo llevas tú sola,
Más no serías sola, verás cómo no...
¡Si yo fuera moza, si tu padre fuera
como fue en su tiempo, buen mozo también...!
¿Sabes qué te digo? ¡Que no nos importa!
En vez de un pañuelo, toma, ¡compra tres!». (*Nueva España*, 3-7-56).

Cuatro días después de que apareciera este verso, en el mismo periódico se informó de la aceptación positiva del pañuelo verde como se lee a continuación:

«***El pañuelo verde un exitazo***

Creíamos que la innovación del pañuelo verde al cuello de los oscenses sería acep-

tada con las naturales reservas, pero la realidad ha demostrado que todo Huesca se ha solidarizado con la idea puesto que cuantas remesas salen al comercio oscense son agotadas rápidamente, vendiéndose por docenas, habiéndose reservado grandes cantidades de ellas para futuros pedidos hechos desde otros puntos de la provincia» (*Nueva España*, 2-8-56).

De esta manera en 1956 comenzó la costumbre de llevar el pañuelo verde en la fiesta laurentina y parece haber sido muy aceptada desde el inicio. En una entrevista al presidente de la Comisión de Fiestas publicada en el periódico *Nueva España* aparece la siguiente descripción al respecto con la fecha posterior de la festividad:

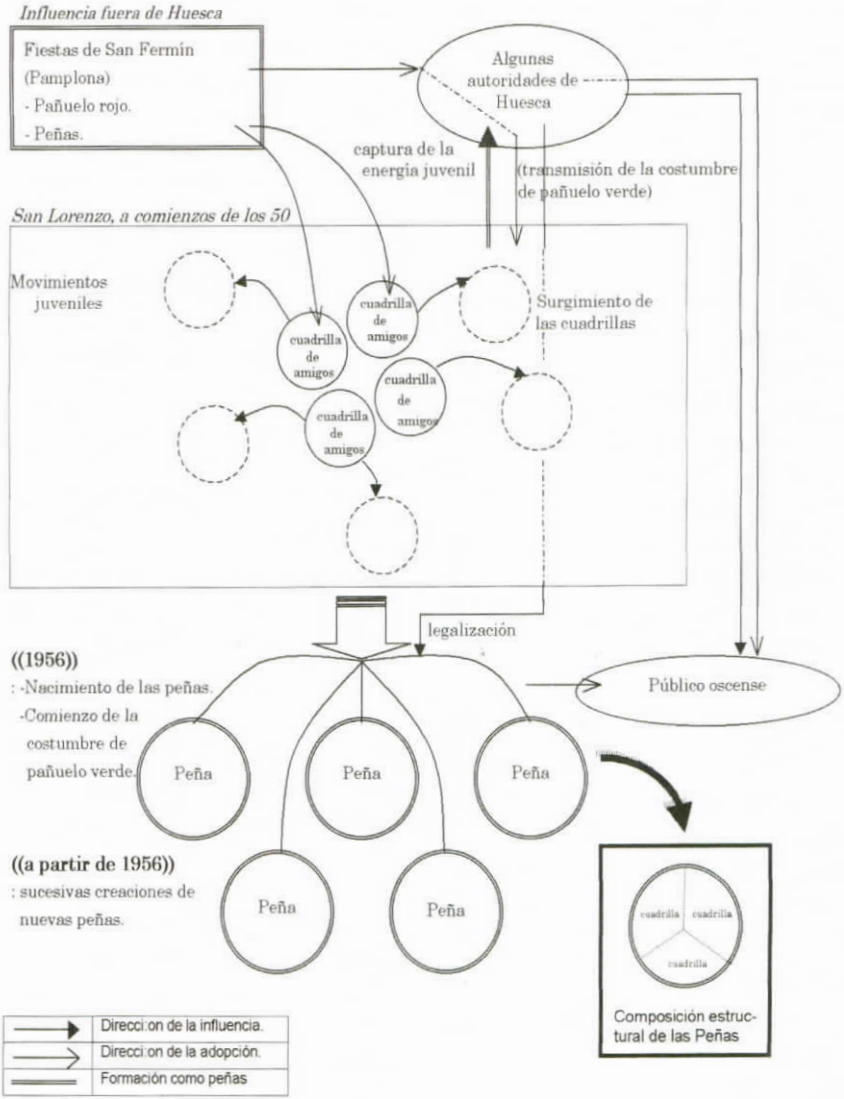
«— Tengo entendido que usted fue el fundador del pañuelo verde.

— Fue iniciativa mía. Lo propuse en la Comisión y la acogió con agrado. En un principio alguien temió que fuera motivo de gamberrismo, pero la verdad ha demostrado lo contrario. Todos los ciudadanos sin distinción de clases, edades y orígenes, lo han lucido con agrado. Presumo que ya ha pasado a ser parte del tipismo de las fiestas». (*Nueva España*, 19-8-56).

A pesar de la referencia de este presidente de la Comisión de Fiestas, sin embargo en las fotografías de aquellos años se ve a los participantes oscenses en la fiesta vistiendo con traje de domingo, excepto los peñistas. Por esto, se puede inferir que los verdaderos mediadores de la costumbre del pañuelo verde al pueblo oscense fuesen los peñistas, que lo adaptaron como una pieza simbólica de su uniforme general, *«camiseta o camisa, pantalón y alpargatas blancos con el cordón verde, y pañuelo y faja verde»*. (ESQUEMA 1).

De todos modos, este pañuelo verde pasó a ser, a no mucho tardar, la típica vestimenta de todos los participantes en la Fiesta de San Lorenzo, costumbre que continúa hoy, como previó aquel presidente de la Comisión de Fiestas.

A partir del surgimiento de las peñas y del uso generalizado del color blanquiverde, la Fiesta de San Lorenzo experimentó un cambio radical. Se consiguió una notable anima-



Esquema. 1. *Proceso y factores de creación de las Peñas en Huesca.*

ción y una participación dinámica de los jóvenes, en comparación con los años anteriores. Se puede encontrar una descripción al respecto en la publicación de una peña:

«...Se consiguió parar el tráfico al paso de los peñistas; los bares participaban obsequiando bebidas que eran consumidas gratuitamente por todos los asistentes a los bailes de la peña, socios y no socios. Por fin, el pueblo de Huesca iba dejando de ser el simple espectador para ir pasando, poco a poco, a ser el único y verdadero protagonista de nuestras fiestas laurentinas. Las fiestas laurentinas podían llegar a ser, y llegaron a serlo, como luego se ha venido demostrando, ***de*** *y* ***para*** *los oscenses»* (5).

De la misma manera explican algunos socios fundadores peñistas las diferencias que percibieron en la fiesta laurentina de antes y después de la fundación de las peñas:

«Antes era una fiesta aburrida, tonta, todos con chaqueta y corbata. Había un poco de orquesta, banda de Buñol, pero militar... Era un aburrimiento total. Cada uno iba a su aire. No pasaba nada parecido a hoy.

Con crear la peña, nosotros, lo que pretendíamos era traer el aire popular. Sacar la fiesta por la calle, la juventud y todos. Quisimos dar el movimiento por la calle».

«Desde que salimos con charanga y pancarta, cambió totalmente la fiesta; más animación y más color... Y, sobre todo, cambió como la ***fiesta de calle****».*

Hoy los oscenses explican que la Fiesta de San Lorenzo es «la de la calle». En las referencias citadas, se apreciar el origen de esta tradición local. De igual modo, en las mismas se puede hallar el gran cambio experimentado por la festividad, de la formalidad a la popularidad. Esta modificación se debe a los jóvenes, y se puede interpretar como un fenómeno que sucedió de una forma espontánea a fin de cubrir una escasez cultural que existía en la socie-

(5) Revista publicada por la peña «Los 30», con motivo de su 25 aniversario, en 1980. Lo que se ha citado corresponde a dicha Peña; no obstante, tomando como base las opiniones de varios informantes, se puede decir que todos los peñistas de aquella época vivían más o menos la misma situación.

dad oscense. Es decir, faltaban elementos festivos que atrajeran a la población juvenil y ésta los deseaba impetuosamente. En muchos casos pueden surgir elementos nuevos e imprescindibles de la influencia popular, respondiendo a la reclamación del mismo pueblo, como se advierte en la formación de las peñas recreativas en Huesca en los años 50.

En los días de la Fiesta de San Lorenzo se puede observar que las personas que visten de blanco y verde son los fundadores de las peñas y los más jóvenes. De allí, se puede aprehender el hecho de que, mientras el uso del pañuelo verde se ha extendido a todos los participantes en la fiesta, sin excepción por sexo ni edad, vestir del color laurentino blanquiverde (camiseta y pantalón blanco con pañuelo y faja verde) ha sido una costumbre exclusiva de los peñistas.

III. DESARROLLO DE LAS PEÑAS A LO LARGO DEL TIEMPO: CAMBIO DE LA COMPOSICIÓN DE SOCIOS Y CONSERVACIÓN DE LA ESTRUCTURA ESENCIAL DE LAS MISMAS

En este apartado, vamos a estudiar diacrónicamente las peñas recreativas oscenses, con el fin de analizar su función, valor y mecanismo que tienen las actuales.

A medida que desarrollaba el trabajo de campo, se advirtió que existen tres etapas fundamentalemente que cobra toda la historia de estas asociaciones. Éstas corresponden a la primera generación (desde la fundación de estas entidades hasta finales de los años 60), la segunda (desde últimos de los 60 hasta finales de los 70) y la tercera que llega a la actualidad. Los acontecimientos que se pueden inferir como las claves al obtener estas clasificaciones diacrónicas son la desaparición de la peña «San Jorge» y la clausura del régimen franquista.

III. 1. Características de las peñas de la primera generación (de finales de los 50 a últimos de los 60)

En el inicio, las peñas estaban constituidas por dos o tres cuadrillas de amigos. La edad de sus componentes era variada: desde los 14 ó 15 años hasta, normalmente, el casamiento. Estas asociaciones se caracterizaban por ser exclusivamente masculinas: hasta los años 70, las mujeres se consideraban como «invitadas» o «simpatizantes» y no estaban obligadas a pagar la cuota.

Actualmente existen cuatro peñas en Huesca; «Alegría Laurentina», «La Parrilla», «Los Que Faltaban» y «Zoiti». El origen de diferentes denominaciones y las características procedidas de los primeros componentes eran variados.

El nombre de «Alegría Laurentina» tiene evidentemente relación con la fiesta, y esta peña se conocía como la peña de los labradores, pues, según la información de los socios fundadores y la tradición local, la mayor parte de sus primeros componentes se dedicaban a dicho oficio.

«La Parrilla» se relaciona con uno de los símbolos del mártir San Lorenzo (6). Los socios se consideraban siempre como «muy jóvenes».

Según los socios de «Los Que Faltaban» se improvisó esta denominación. La mayoría de sus primeros componentes eran estudiantes de un colegio privado «San Viator», «hijos de familias ricas», de modo que esta asociación se consideraba como la «peña pija».

En nombre de la «Zoiti» deriva de un saludo, «Zoiti-Beri» entre los socios fundadores, adoptado en un campamento nacional del Frente de Juventudes, donde se relacionaban antes de la fundación de la peña; posteriormente, querían atribuir un significado a la palabra «Zoiti» y decidieron entenderla como unas supuestas siglas, que leerían como «Zagales Oscenses Y Todo Ilusión», aunque

(6) Se dice que San Lorenzo padeció el martirio en una parrilla con el fuego ardiente en Roma en 258. Sobre la ejecución del martirio existe incoherencia del año entre el 257 y 258, según los documentos. Núñez (Núñez, 1992) dice que esto fue en el 257, sin embargo, por ejemplo, Santiago de la Vorágine (1982), Damián Iguacen (1969), Damián Peñart (1986) etc. afirman sobre este fenómeno en el 258. Puesto que en esta investigación no se trata esta discusión como objeto, tendremos en cuenta sólo de que la mayoría de los documentos aprueban el año 258..

Fig. 2. *Escudos de las peñas desaparecidas (escudo de la San Martín, estampas del escudo encontradas en los documentos guardados en el Archivo del Ayuntamiento de Huesca: San Jorge, los Gaiteros y los 30).*

también se barajaban otras variaciones en aquel momento, y decían como broma «Zorros Y Tiranos» y «Zorros Oscenses Y Todos Iguales» (7). El grupo originario de esta peña apareció por primera vez en el público en la corrida de toros del día 1 de julio de 1956 a la que acudió una cuadrilla de amigos para apoyar al torero, Eugenio Mata, uno de los miembros de la misma. Dicha cuadrilla, posteriormente, formó la peña «Zoiti», de modo que entre los oscenses se dice generalmente que ésta procede del grupo de seguidores de toros, aunque entre los primeros componentes también había aficionados a la música, al fútbol, a la jota, etc.

Desde la fundación de las primeras peñas, las peñas recreativas tuvieron mucha influencia en la población oscense, sobre todo, en la juventud. Como una prueba de este hecho, observamos que su número

(7) Además de haber recogido este origen por las conversaciones que pude mantener, existe una descripción al respecto, escrita por Pedro Albero Boira, uno de los socios fundadores de la Peña Zoiti: «*...era una frase veraniega recogida de algunos que habían estado en un campamento nacional del Frente de Juventudes, y al llegar a Huesca nos saludaban ZOITI-VERI, frase que se hizo muy popular entre nosotros, y decidimos llamarla Peña Zoiti, pero nadie sabía qué significaba esta palabra y a los dos o tres años depués de varias versiones, decidimos que fuera ZAGALES OSCENSES Y TODO ILUSIÓN, alguno propuso ZORROS Y TIRANOS*». (*Programa de Peñas Recreativas Oscenses de San Lorenzo*, 1998).

Según *Hiztegia Bimila* (Bilbao, 1980), «Zoiti» significa compañeros layadores. Sin embargo, no sabemos hasta la fecha que esta palabra posea este significado.

ascendió a once en 1959, sólo tres años después del inicio.

Además de las peñas actuales, se hallaban incluidas en este cómputo las siete desaparecidas; «Centenario», «Los 30», «San Jorge», «San Martín», «Los Gaiteros», «Santiago» y «El Bombo» (8). Las cinco primeras poseían estatutos y estuvieron registradas como asociaciones en el Gobierno Civil. Sobre la última se puede inferir que no se dispondría de estatutos y, además, presentó muy pocos años —de las referencias de los informantes y la revisión de los documentos deducimos que posiblemente duraron un par de años— (9). El club de fútbol «Santiago», que se consideraba bastante importante y bien categorizado en Huesca, fue la cuna de la peña de la misma denominación, de modo que cabe suponer que al formar esta peña, no se necesitó nuevamente redactar estatutos utilizando los ya aprobados.

Normalmente los componentes de las peñas eran los mozos agrupados según las diferentes partes de la ciudad donde vivieran. Sin embargo, la de «San Martín» se diferenciaba en este sentido, pues esta peña derivó de las cuadrillas de amigos de ese barrio. Se fundó como peña en 1958, si bien, se habían agrupado antes como colaboradores para organizar las fiestas del barrio. En la lista de pagos de los antecedentes de la fiesta laurentina de 1956 (10), aparece una nota que dice *«donativo a los Mozos de Fiestas San Martín... 1000 pts.»*; en el mismo sentido hay constancia relativa de esta subvención a la peña de «Los 30» y a la «Zoiti».

El nombre de la peña «San Jorge» procedió del segundo santo patrón oscense, que es muy apreciado en Huesca. Esta asociación se caracterizaba por la boina verde con una borla amarilla suspendida que portaban sus afiliados. Se presentó hasta 1967 ó 1968, bastante

(8) Se han podido hallar once peñas en total en los artículos del periódico *Nueva España* durante los días de San Lorenzo de 1959 y son éstas de las que se acuerdan los ciudadanos oscenses. He podido recoger también la peña «Bullicio» en la *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Sin embargo, en mi trabajo de campo, no he conseguido hallar a ningún socio fundador, ni siquiera el testimonio de los fundadores de otras peñas de que existían.

(9) En el Gobierno Civil se guardan los estatutos aprobados y otros documentos de la peña «Centenario», «Los 30», «San Jorge», «San Martín» y «Los Gaiteros», además de las cuatro actuales.

(10) *Antecedentes relacionados con las Fiestas de San Lorenzo de 1956*, guardados en el Archivo Municipal.

tiempo, pues, dentro de lo que cabe.

La peña «Los 30» se denominaba así porque los fundadores fueron «treinta». A diferencia de otras peñas, en los primeros estatutos el número de socios se limitó a treinta; sin embargo, este carácter se mantuvo sólo durante los años iniciales y pronto acogió más socios de lo estipulado en los estatutos (11). Su existencia aún está viva en el recuerdo de los oscenses, ya que hasta 1994 salió la entrevista al presidente en el periódico local aunque prácticamente la peña ya no organizaba actividades y encontraba dificultades para continuar tal como era.

La peña «Centenario» nació en el año en que se conmemoraba el XVII centenario del jubileo de San Lorenzo, en 1957; por eso se denominaba así. Esta peña, a pasar de haberse presentado pocos años (12), aportó elementos innovadores y espectaculares y produjo un gran impacto en la sociedad oscense: estableció una enorme pista de baile en la plaza Concepción Arenal —denominada popularmente plaza de la Cárcel—, idea que se retomó posteriormente para la instalación del «Jardín de Verano» (13) por el Ayuntamiento; organizó un llamativo concierto del «Dúo Dinámico» en 1962 —el año de su apogeo—, cuando hasta entonces no se habían traído grupos tan famosos a Huesca; salieron las cabalgatas en «Vespas», etc. En 1960 apareció en el periódico local como peña independiente:

«La Peña Centenario se ha gastado 60.000 pesetas en montar sus instalaciones

Operadores de la Eurovisión tomaron abundantes datos para proyectarlos en sus programas respectivos.

(11) En el artículo quinto de sus primeros estatutos, que se redactaron en 1956, se estipula lo siguiente: *«En ningún momento el número de socios podrá ser superior a 30 por lo que la admisión de nuevos socios queda supeditada a la existencia de vacantes»*.

(12) Basándonos en las entrevistas y la revisión de documentos oficiales y periódicos, podemos suponer que esta peña duró de 1957 a 1963. Los socios no recuerdan el año exacto de su clausura.

(13) Recinto en el que realizan conciertos y bailes, sobre todo en los días de la Fiesta de San Lorenzo. Comenzó en la fiesta de 1964 en el Parque Municipal y, salvo 1978, la Comisión de Fiestas del Ayuntamiento patrocinó actuaciones en él hasta 1988. Pasaron las peñas a organizarlo a partir de 1989 y, tras el año 1995, en que no se programó este tipo de actuación, desde 1996 el «Jardín de Verano» experimentó un cambio de lugar, trasladándose al solar actual, ubicado cerca de la vía del tren.

El tinglado que con motivo de las fiestas montaron en el solar de la antigua Cárcel los mozos de la «Peña Centenario», ha sido demostrado por completo en el día de ayer. Durante una semana, allí se han reunido buena parte de los jóvenes oscenses para celebrar las jornadas bailando. Pero, primeramente, hubo necesidad de efectuar una serie de trabajos de adaptación hasta convertir el terroso suelo en una pista de cemento, cercar el solar, instalar un ambigú completo, montar unos tejadillos, adornarlo, etc, etc. Y, como es natural, todo este quehacer no se hizo de manera gratuita. Los materiales hubieron de ser comprados, y al personal técnico también había que pagarle... no obstante la cooperación dedicada de los mozos de esta «peña», que echaron la casa por la ventana, y dieron una de las notas más salientes de las pasadas fiestas. [...]

La «Centenario», con sus 22 socios, y sus ganas de cobrar fama y de trabajar, no solamente se ha limitado, como hemos visto, a instalar una pista magnífica, sino que, encima, alberga proyectos ambiciosos» (*Nueva España*, 20-8-60).

La Peña «Centenario» no recibió sólo buenas críticas, como se observa en el quinto punto de los acuerdos tomados por las peñas el 11 de julio de 1961: *«por unanimidad, se está en desacuerdo con la actuación de la Peña CENTENARIO»* (14). Sin embargo, con su carácter innovador y ambicioso, señaló al público el papel que podían desempeñar las peñas para bien de la sociedad oscense (dirigir actos sociales, culturales, deportivos), aunque fuera considerada la suya una iniciativa destacada o, incluso, excesivo.

La mayoría de las peñas no poseían una sede social para todo el año, de forma que la reunión y el pago de la cuota tenían lugar en casa de los socios o en los bares de siempre: «Alegría Laurentina», en el bar «Universal» o «Piedrafita»; «La Parrilla» y «San Jorge», en el «Chiquito»; «los 30», en el «Flor»; «Santiago», en el «Carletes»; «San Martín», en el «Mi Bar» o en el «Ca-

(14) *Acuerdos tomados por las peñas durante la reunión celebrada en la noche del 11 de julio de 1961.*

serío Aragonés»; «Zoiti», en la bolera que se ubicaba por debajo de la «Sauras». Era posterior que la «Alegría Laurentina» y consiguió el solar «Jai-Alai», antiguo pista de frontón; «los 30», el «Bar 30», actual «Bar 31»; y la «Zoiti», el local que se encuentra detrás del Casino (15). Económicamente se mantenían con el dinero que recaudaban y con lo que recogían en la Becerrada, organizada por ellas mismas. A diferencia de hoy, recibían pocas ayudas oficiales.

Cada peña publicaba su propio programa de fiestas, distinguiéndose del oficial del Ayuntamiento. En ellos se pueden hallar actividades y costumbres curiosas de aquellos peñistas: la ronda del día 9 de agosto, dedicada al Santo, novias, amigas o personajes importantes de la ciudad; las cabalgatas, bien organizadas y originales, de los días 9 y 15; los toros, a los que todos los socios iban juntos con su charanga y pancarta, o la charanga, que amenizaba los pasacalles, el baile y los toros; el himno, que todos los socios cantaban en varios momentos a diferencia de las peñas de hoy. Eran ellas las que visitaban a diferentes centros de asistencia. Gracias a las peñas, en los días de San Lorenzo Huesca se convertía totalmente en *«una ciudad que no duerme ni descansa»*, ya que, a diferencia de las actuales, despertaban a la población con su charanga y todos los socios realizaban los pasacalles, tanto por las noches como por las mañanas. Vamos a señalar a continuación algunas fragmentos de los programas de fiestas de las peñas, que resultan muy expresivos de algunas actividades peñistas curiosas y características (16):

«DÍA 8

A las 8'30 tarde en nuestro nuevo local nos reuniremos todos los socios de la Peña de secano y completamente uniformados, sin miaja de ruido nos iremos hasta la Plaza de la Catedral [...]

A las 24 horas y si el tiempo está seguro después de bien cenaus y abrebaus dejaremos cantar al que lleve paraguas ayudado por la ronda de la Peña y el que tenga suerte...

(15) Salvo la «Alegría Laurentina», se trasladaron posteriormente a los otros locales.
(16) *Programa de fiestas de la peña «Los 30»* (1964). Mediante la revisión de los programas, se advierte que año tras año las actividades de las diferentes peñas son similares.

DÍA 9

A las 8 de la mañana y el que haya aguantau del día anterior se reunirá para dar el tostón con el pom... pom... pom... y la charanga con el fin de despertar a toda la vecindad después de un breve descanso para luego o más tarde danzar porque el día es largo y tenemos que aguantar. [...].

A las 4 de la tarde bien comidos y bebidos nos trasladaremos desde el local sito en los bajos del Aero Club, al Coso Taurino para celebrar la primera de Feria. [...].

DÍA 10

A las 7 de la mañana primeros aullidos de Jazz para despertar a los que se les pegan las sábanas.

A las 8 de la mañana y en la plaza de San Lorenzo nos reuniremos para honrar a nuestro Sto. Patrono, y después haremos una pausa para volver a menear las tabas, a continuación nos trasladaremos a la Plaza de Navarra para oír la monumental traca mañanera del día de San Lorenzo.

DÍA 11

Después de alegres pasacalles asistiremos a las 9'15 a la fiesta del Mercado. Desayuno a la Española ***cada cual el suyo****, a las 13'30 gran vermuteo a cargo de los socios de la Peña.*

A las 4 concentración de Peñistas en nuestro local (se servirán cafés, coñacs y puros, traídos del Extranjero, es broma) y seguidamente todos a presenciar el Carrusel para llegar a nuestro Salón de baile y allí a seguir con el ***Twis****.* [...]

DÍA 12

A las 9 horas mal dormidos y bien almorzaus con nuestra alegre charanga, despertamos al que no se haya despertau.

A las 4 interviu al matador y cuadrilla de la Peña para darle masajes pues creemos lo necesitarán y a continuación a la Gran Becerrada (ésta sí que es grande). [...]

DÍA 16

A las 11 debidamente uniformados desde nuestro local marcharemos a la Gran Cabalgata Final de Fiestas, donde agotaremos con alegría nuestras últimas energías. A

continuación última gran sesión de baile y...»

Las normas de las peñas de aquella época eran rígidas. Era obligatorio que los socios fueran vestidos con el uniforme peñista bien limpio para determinadas actuaciones como las cabalgatas de los días 9 y 15 o la procesión del 10. Si alguien no lo cumplía, se le prohibía participar en cualquier desfile. También los presidentes de cada peña debían garantizar a las autoridades el correcto comportamiento de sus socios (17). En el siguiente documento que aportamos aparecen otras obligaciones acordadas en una reunión de la Comisión de Fiestas que se hallan en un documento. A cambio de su cumplimiento, dicha Comisión abonaría a cada peña un importe de cien pesetas diarias por músico, durante los días 9 al 15 de agosto:

«OBLIGACIONES

A) Asistir a las doce de la mañana del día nueve de Agosto, con el fin de incorporarse al Pregón anunciador de las Fiestas, a la Plaza de la Catedral e iniciar el itinerario señalado.

B) De las nueve Peñas existentes, por lo menos tres, se encargarán de efectuar las dianas, a las 8,30 horas de la mañana, durante los días de las Fiestas, en un turno que previamente establezcan.

C) Igualmente, tres Peñas, deberán permanecer en la calle, haciendo sus pasacalles, durante las horas de tarde y noche.

D) También deberán iniciar sus desfiles, como en años anteriores, a la entrada y salida de los Toros.

E) Deberán concurrir al

(17) Esta relación entre las peñas y las autoridades se puede comprobar en un documento, expedido por el Gobierno Civil el 6 de agosto de 1959 (el Ayuntamiento remitió con la misma fecha a diferentes presidentes de las peñas, advirtiendo de lo mismo) en el que se lee: *«Con ocasión del desarrollo de los diferentes festejos populares, incluidos en el programa de las fiestas de San Lorenzo de esta capital, en el que colaboran activamente las diferentes «Peñas» legalmente constituidas y velando por el orden público, tengo acuerdo que, la actuación callejera de las referidas «Peñas» pueda prolongarse toda la noche los días 10 y 15 del presente mes de Agosto.*

El resto de los días festivos comprendidos en el referido programa, no podrán notar sino hasta la UNA horas de la madrugada, cesando desde ese momento su actuación por las calles de la Ciudad. [...].

Los diferentes grupos que sin constituir «Peña» actúan independientemente, a veces utilizando un solo instrumento musical, generalmente un bombo, así como otros grupos que se dedican a vociferar y cantar por las vías públicas, serían inmediatamente advertidos para que cesen en tales manifestaciones ruidosas que no encajan en el concepto de diversión o pasatiempo, impidiendo en todo caso su actuación muy especialmente a partir de las doce de la noche».

acto de la ofrenda y a la Cabalgata final de Fiestas» (18).

La reacción del pueblo oscense hacia los peñistas era bastante buena. El público explicaba así en 1958 el sentido de las peñas:

«Son Asociaciones de jóvenes que se reúnen para encauzar las privadas y aisladas iniciativas, presentándolas en forma armónica en colaboración con el mayor esplendor de las fiestas.

Las Peñas recogen en su seno todo lo bueno del jolgorio juvenil y lo encauzan, dirigen y destinan al mayor bien de la alegre familia oscense en los días de fiesta.

Las Peñas aspiran a ensalzar la diversión de la juventud por los santos caminos de la camaradería y mutuo respeto.

Las Peñas huyen de lo chabacano, ridículo o molesto.

Las Peñas buscan la sana alegría de la juventud sin alharacas ni estridencias de mal gusto.

Las Peñas en fin son la savia por donde corre la nobleza en el decir y el refinado gusto en el cantar.

Son enemigas acérrimas de la tumultuaria y desacompasada algarabía de las incontroladas y molestas masas.

Es orden, alegría, jolgorio juvenil y mesura en sus expresiones públicas.

Son la sal de la juventud oscense alegre y disciplinada. Es el pueblo en fiestas, no la tribu ni el clan» (Nueva España, 9-8-58).

De la misma manera, en el periódico *Nueva España* se pueden hallar varios artículos, publicados en los primeros años de la fundación de las peñas, que apreciaban la buena actitud y la animación sana de las mismas. Esto se puede interpretar como señal de una cierta preocupación por la conducta juvenil, ya que algunos informantes consideran que había exagerada valoración de las peñas. De hecho, la Comisión de Fiestas premiaba en algunos años a las peñas que mostraban un buen comportamiento du-

(18) *Acuerdos adoptados en la sesión de la Comisión de Fiestas, celebrada el pasado día 30 de junio, respecto a las Peñas Recreativas (1960).*

rante las fechas laurentinas (19). Como es lógico, muchos **gamberrismos** anecdóticos no han aparecido en los documentos públicos.

Las once peñas que existían en 1959 se redujeron a cinco en 1967 ó 1968 y esta situación continuó hasta principios de los años 90. Para la generación de los socios fundadores, lo normal era dejar de ser peñista al casarse, de modo que muchos jóvenes tomaban las peñas como un modo de divertirse en las fiestas con sus amigos y no las consideraban como una organización seria, ni siquiera sentían obligados a criar otra generación que los siguiera. Esto era el concepto de los peñistas de la primera generación sobre su asociación. Es por eso por lo que la mayoría de los socios fundadores no guardan documentos como programas de peña o materias como indumentaria peñista del inicio, etc., situación que resulta implicar en dificultades explorar hoy con exactitud el origen y desarrollo de estas entidades.

De esta manera, a lo largo de la segunda mitad de los años 60, algunas peñas perdieron un importante número de socios hasta el punto de dejar de funcionar. Otras, que «sobrevivieron», experimentaron una transformación importante. Dejaron de ser una mera agrupación de cuadrillas de amigos, pues se exigía ya una sólida organización que pudiera dirigir la masa de socios, que había aumentado. Es la segunda generación de las peñas. Por consiguiente, las de la primera generación se pueden considerar, en un sentido puro, como grupos tradicionales de mozos. Los socios fundadores de las peñas existentes hoy no podían imaginar que su cuadrilla de amigos caminaría en el proceso de formar una entidad tan organizada y aportaría tanta importancia en Huesca. A pesar de haber captado este concepto de diferentes fundadores peñistas a partir de la conversación con

(19) Esta información se consiguió mediante conversaciones con los socios fundadores de diferentes peñas. De la misma manera, se halla la descripción en *Acuerdos adoptados en la sesión de la Comisión de fiestas, celebrada el pasado día 30 de junio (1959),* respecto a las peñas recreativas de que otorgaba varios premios tanto por el buen comportamiento como vistosidad del desfile, etc., así como: «*La Comisión de Fiestas establece premios, que oportunamente se darán a conocer, con el fin de premiar a aquellas Peñas que por su comportamiento, vistosidad en los desfiles, y por otras circunstancias, se hagan acreedores a ellos*».

Fig. 3. *Escudos de las peñas oscenses actuales (la Zoiti. La Alegría Laurentina. La Parrilla. Los Que Faltaban).*

ellos, se puede apreciar también a lo largo de los programas de fiestas de una de las peñas:

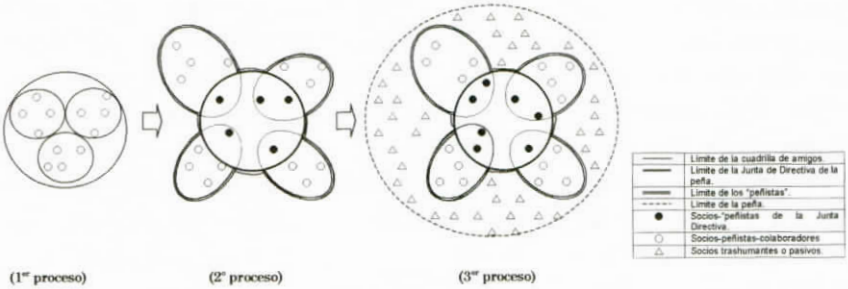
«La evolución de la peña ha sido maravillosa. Aquella cuadrilla de amigos que la fundamos hace dieciséis años no podíamos ni soñarlo. [...]

Cuando la fundamos éramos un grupo de veintitantos amigos; en la actualidad son quinientos socios. Pero no dejo de reconocer que tiene gran mérito saber organizar una sociedad tan numerosa llevar a cabo la extraordinaria labor que realizar algunas actividades tan destacadas como son el Cine-Club, Fútbol, Baloncesto, así como mantener durante todo el años sesiones de baile. No me queda más remedio, ante estas realidades, que quitarme la «boina» y reconocer abiertamente que el banderín de relevo lo dejamos en muy buenas manos» (20).

«De verdad que aquellos primeros componentes no podíamos haber soñado que después de 18 años esta simpática Entidad haya llegado a través de varias directivas, culminadas por la actual, a tener el renombre que tiene, ya no sólo dentro de nuestra Región sino en España e incluso en el extranjero, bien sea por sus actividades, culturales, deportivas o recreativas» (21).

«De verdad creo que fundar esta peña no pensábamos ninguno que tuviera el realce que ha tenido en todos los as-

(20) *Programa de la peña Zoiti de San Lorenzo 1970.*
(21) *Programa de la peña «Zoiti» de San Lorenzo 1974.*



Esquema 2. *Transición estructural en una peña.*

pectos, tanto deportivos como recreativos, después de cuarenta y dos años, y a través de distintas directivas» (22).

III. 2. Características de las peñas de la segunda generación (de últimos de los años 60 a finales de los 70)

Las peñas de las generaciones posteriores a la primera se pueden caracterizar por la masificación de afiliados y por la organización de actividades fuera de las fiestas. Incluso llegaron a tener varios equipos deportivos.

Al elevarse el número de socios hasta 100 ó 1.000 era ya imposible mantener la estructura «todos los socios = 'peñistas'» (23) como ocurría al principio (1er PROCESO DEL ESQUEMA 2). Por eso, a lo largo de los años 60, se notó una destacada diferenciación entre los socios-«peñistas» de la Junta Directiva y el resto de los afiliados (2º PROCESO DEL ESQUEMA 2). No obstante, cabe suponer que un alto porcentaje de los socios que no eran de la Junta también se podían considerar como «peñistas»: conservaban bastante la estructura inicial, colaborando en las actividades de su peña y percibiendo un cierto arraigo en su asociación. En el proceso siguiente, como hemos visto en el primer apartado del presente capítulo, aparecieron socios de tipo trashumante, sin un fuerte apego a la peña a la que se habían afi-

(22) *Programa de Peñas Recreativas Oscenses de San Lorenzo 1998* (páginas de la peña «Zoiti»).
(23) Con el término «peñistas» (entre comillas) se alude a aquellos socios que tienen una dedicación más intensa en su peña, como por ejemplo los miembros de la Junta Directiva, etc.

liado, y estas asociaciones llegaron a conformar la estructura interna que vemos hoy (3er PROCESO DEL ESQUEMA 2). Esta transmisión de la primera a la segunda generación se experimentó de forma precipitada, protagonizada por las peñas que desplegaban gran actividad entre finales de los años 60 y primeros de los 80.

Además de este cambio infraestructural, se pueden apreciar ya movimientos entre las peñas (acercamiento entre ellas y colaboración mutua a nivel más organizativo), aunque ya anteriormente había tratado en común de ciertos asuntos para ponerse de acuerdo. Las cinco peñas oscenses empezaron a reunirse entre ellas alrededor de 1970. En esta reunión, llamada popularmente «Interpeñas», hablaban, sobre todo, de la Becerrada de San Lorenzo, ya organizada por ellas mismas, y del «Fondo Común», creado para apoyar económicamente a las peñas que andaban mal de finanzas. Se unificó la cuota que abonaba cada socio, mientras que antes cada peña la fijaba como le pareciera razonable. Del mismo modo, las mujeres llegaron a poder formar parte de la asociación pagando el mismo precio que los hombres; sin embargo, se dedicaba este dinero directamente al Fondo Común, el cual se recaudaba de las socias femeninas, pues, a diferencia de los socios masculinos, ellas pertenecían teóricamente al conjunto de las Peñas Recreativas Oscenses. Un ex presidente hace referencia a esto en su conversación:

> *«No sé exactamente por qué, pero sí que había movimientos importantes de las peñas entre los 70 y 71, una cosa así. Nosotros, entre los presidentes intentamos unir las peñas. Nos reuníamos casi todos los meses. Esa reunión, ahora «Interpeñas» —dijéramos— empezó prácticamente entre los 70 y 71. Las peñas se movían más o menos separadas, pero según los actos, todas juntas a la vez para San Lorenzo.*
>
> [...] *Creo que era el momento en que yo era presidente cuando pusimos todas las peñas el mismo precio de socio. También empezamos carnet femenino en el mismo tiempo entre todas las peñas. No estoy seguro, pero las mujeres antes pagaban menos que los hombres».*

A pesar de todas estas alteraciones, en las peñas de la segunda generación aún se podía apreciar la tradición peñista inicial y sus integrantes seguían considerándose como pioneros o innovadores que traían la cultura a Huesca.

En la Fiesta de San Lorenzo, cada una de las cinco peñas (24) continuaba intentando traer las mejores orquestas para el baile en su local y anunciaba su propio programa, diferentes todos del oficial, aunque en la segunda mitad de los años 70 empezaron a realizar una publicación conjunta como peñas recreativas, dedicando unas cuantas páginas a cada entidad.

De la misma manera, continuaba recordándose la norma del atuendo en el carnet de socio, heredada de los peñistas anteriores, aunque desapareció ya en 1973:

> *«Para todos los actos que organice la peña durante los días 9, 10 y 15 de agosto, el socio peñista tiene la obligación de vestir de blanco».*

Sin embargo, a diferencia de las de la primera generación, ya no rondaba el día 9 al santo, a novias, amigas o personajes importantes de la ciudad, y tampoco iban juntos todos los socios a los toros. El comportamiento de los peñistas excedía a veces los límites: la Policía tenía que salir varias veces para reprimir actitudes libertinas e, incluso, en algunos años muchos jóvenes se mofaban de la misma y a los responsables de las peñas, normalmente los integrantes de las Juntas Directivas, les costaba bastante calmarlos. Un ex peñista de una peña contó al respecto:

> *«Había algunos años que se formaba mucho follón.* [...] *Se empezó entre dos peñas a hacer fútbol en pleno centro de la ciudad, concretamente en los Porches de Galicia, a ver si la gente se olvidaba de los guardias por jugar al fútbol, para que la gente se despistara de este modo y se moderara. Estuvieron probando a ver si no había tanto gamberro para que tuvieran que ir los guardias».*

De tal manera, el público oscense percibía las peñas en la Fiesta de San Lorenzo con distinta imagen de la de los años

(24) La peña «Alegría Laurentina», «La Parrilla», «Los 30», «Los Que Faltaban» y la «Zoiti».

anteriores. Aun con esto, un respetable número de socios conservaban la tradición «peñista» y mantenían la dedicación y el concepto de la misma, sobre todo, trabajando justo antes de la fiesta para montar y ordenar la pista de baile, como hace referencia un peñista de la segunda generación:

> *«Teníamos que trabajar mucho para montar el local para las fiestas. Antes, no colaborábamos con el Ayuntamiento. En vez de conseguir ayudas, hacíamos de todo; de la carpintería, electricidad, etc. Incluso, robábamos lo que nos faltaba. Pues, antes, lo que teníamos que hacerlo hacíamos. Y no te podías comprometer de otra cosa que currar para la peña, porque el día 8* [de agosto] *tenía que estar hecho el local».*

Aunque recibían algunas críticas negativas en la fiesta, estas asociaciones se ganaban la percepción positiva del público oscense fuera de las fechas laurentinas y contribuían considerablemente al desarrollo cultural de Huesca, sin que planeasen a propósito conseguir esta fama. La «Zoiti» comenzó a organizar el Certamen Internacional de Filmes Cortos «Ciudad de Huesca», que continúa programándose anualmente en la actualidad, aunque ya no organizado por aquélla. Dicho concurso era respetable, porque de allí salieron varios de los hoy famosos directores españoles, quienes acuden actualmente a veces como invitados al mismo Festival de Cine.

Del mismo modo, «Los 30» y la «Zoiti» crearon el Cineclub, con filmes de alta categoría, y el cine al aire libre. Algunas de las peñas realizaban la semana cultural, en la que se celebraban diversas conferencias, y la semana infantil, en que se ofrecían teatros, juegos, etc., para la población de menor de edad. La situación socio-cultural de la ciudad, que permanecía desde los años anteriores, atribuyó a las peñas el papel de promover las iniciativas culturales.

Este esfuerzo de organizar actividades tanto deportivas como culturales influye para que haya diferentes definiciones y opiniones sobre algunas peñas de las que se daban anteriormente. La «Alegría Laurentina», como ya hemos visto, se conocía como la «peña de labradores» y esta imagen permaneció mucho tiempo entre los os-

censes. Sin embargo, actualmente el público considera a los socios «peñistas» de ésta como «roqueros», ya que desde los años 80 trajo varios grupos importantes de rock y esto ha contribuido al estereotipo. Del mismo modo, la «Zoiti» se conoce recientemente como la de los «yuppies» (25), porque organizan muchas actividades y, por eso, trabajan mucho.

En cambio, las dos peñas restantes no han sufrido esta alteración del estereotipo. Entre ellas, desde su fundación, «Los Que Faltaban» se sigue considerando como la «peña pija». Actualmente, con la transición social, esta definición no representa al cien por cien la realidad de esta peña; no obstante, el mismo prejuicio hacia ella permanece entre los oscenses.

III. 3. Cambios que han sufrido las peñas de la tercera generación (de finales de los años 70 hasta la actualidad)

La nueva ola alcanzó paulatinamente a las peñas oscenses cuando se incorporaron los partidos políticos democráticos al Ayuntamiento. Se puede deducir que la transición política y social de aquel entonces marcó el inicio de las peñas de la tercera generación, en un proceso que llega a la actualidad. Mientras que las asociaciones de la segunda generación experimentaban a lo largo del tiempo dos fenómenos opuestos —la conservación de la costumbre, que se transmitía desde las de la primera, y el abandono de la misma, que tenía lugar espontáneamente en la última etapa de este cambio—, éstas de la tercera aportan una nueva manera de ser, muy distinta de las anteriores. Estas entidades tenían que dejar al Ayuntamiento la mayor parte del rol y el valor fundamental para la sociedad oscense, que, a pesar de haber sufrido varias transiciones, se habían conservado en las generaciones anteriores: por el cambio político, la Fiesta de San Lorenzo comenzaba a convertirse en más popular, con actuaciones destinadas también a la población juvenil. La oferta del Ayuntamiento era gratuita, de

(25) Es la abreviatura de *«young up wardly mobile people»* o *«young up wardly mobile professional»*. Algunos informantes de la peña «Zoiti» me explicó el significado de este término como «gente de negocio» o algo similar.

modo que este cambio obligó a las peñas a adaptarse a la nueva situación, a abrir su local a todo el mundo. Para observar este fenómeno, merecerá la pena copiar la referencia analítica de un informante «peñista» de la segunda generación, que sigue ofreciendo una directa colaboración, de modo que se puede considerar como testigo de dos generaciones:

«Las peñas dejaron de hacer cosas porque el Ayuntamiento ya era democrático, empezó a tomar la iniciativa cultural y popular de la ciudad, cosas que antes casi teníamos exclusivamente las peñas. [...] *Aunque hacíamos una serie de cosas, que luego dejaron de hacerse lógicamente, pues, porque ya había un Ayuntamiento democrático y empezaba a preocuparse por los jóvenes, por los niños, ...Entonces, más que el cambio radical en cuanto a la estructura de las peñas, diría que era en cuanto a las actividades. Antes las peñas ocupamos el espacio cultural y recreativo que no lo daba nadie: ni ofrecía el Ayuntamiento, ni ofrecía nadie. Cuando había cambio político, lógicamente el Ayuntamiento empezaba a preocuparse de todo eso, y las peñas tenemos que ir dejando las actividades que organizábamos antes, porque ... no correspondía ya. Desde las peñas no se produjo una transformación lógica de la gente; no de las peñas, sino que nos obligó a crear cosas nuevas o empezar a colaborar con el Ayuntamiento. O sea, depende de un poco tal como debía la juventud, te obligaba a ir haciendo una serie de cambios, pero no porque las Juntas Directivas de las peñas dijeron «hasta aquí hemos llegado, y ahora vamos a hacer de otra manera». La propia juventud te obligaba a hacer una serie de cambios, y las peñas nos tenemos que ir adaptando a eso, ¿no? De hecho, como te decía antes, el hecho de ir al baile al local de una peña era pagando el dinero para entrar: a este tipo de lugar ahora no iría nadie. En aquel entonces no había casi nada excepto pagando, no había nada gratis, entonces la gente sentía obligatorio que si faltara un buen sitio, habría que pagar; pero ha cambiado totalmente ese concepto.* [...] *Por el cambio democrático, empiezan a popularizarse las*

fiestas, a traer los espectáculos a la calle gratuitos, entonces las peñas no podíamos cobrar una entrada para la pista de baile, porque la gente tenía otra opción en la calle gratuita. Tuvimos que dejar de traer las orquestas, poner un equipo de música... hacer las peñas gratuitas, ¿no?».

De esta manera, finalizó la época de monopolio de las peñas, la de ser únicamente ellas las que traían elementos innovadores para los jóvenes a la fiesta laurentina, aunque fuera del tiempo festivo aún siguieran teniendo bastante iniciativa en el aspecto cultural. Aquí se puede apreciar un cambio importante del rol de las peñas, de los innovadores a los conformistas; ahora están obligadas a analizar la actualidad y modificar su forma de ser, mientras que antes podían mirar sólo hacia delante e introducir algo llamativo y nuevo. El mismo informante cuya referencia acaba de copiarse expresa bien al respecto:

«Ahora la juventud, fuera de las peñas, elige otras opciones, que en ese momento no nos hemos dado cuenta y, nos damos cuenta cuando han elegido otras. Cuando han elegido otras, cambiamos y podemos volver a atraer a la gente. En los años prósperos del Tubo, lo que quería la gente era la música que pudiera elegir. Las peñas no le dábamos esa opción. [...] *Y nos dimos cuenta de que la gente iba al Tubo, hicimos el cambio. Así volvimos a atraer a la gente. A lo mejor, mañana puede ocurrir otra cosa. ¿Cómo nos damos cuenta de que no atraemos a la gente joven? —no viniendo a las peñas. Entonces, tendremos que analizarlos. Resulta que hay que ponerte las dos orejas aquí pa' que venga. O sea, las peñas nunca podemos ser por delante de los cambios. Cuando nos ha ido mal, hemos analizado el porqué, y hemos intentado cambios. Hemos sido conformistas. Ahora nos viene bien así, todos los años nos montamos y lo estructuramos como fue el año anterior, hasta un año que nos dé las espaldas. Eso durará un año, dos o tres, ... llegará el momento en que nos preguntamos: «¿por qué este año no ha venido la gente a las peñas?» «Este año iba a las Ferias». Pues, a lo mejor el año que viene tenemos que montar garitos de Ferias pa' que vengan».*

Al experimentar este gran cambio, todas las peñas han tenido su época de apogeo y de decadencia. De hecho «Los 30» prácticamente no funcionaba a finales de los años 80, a pesar de que le apoyaron los socios de otras peñas para que volviese a levantarse. También la relación entre estas asociaciones iba difiriendo de la de los años anteriores: el Fondo Común desapareció en el momento en que empezaron a organizar conciertos comunes de pago en el Jardín de Verano, en 1989. De allí, por la necesidad, nació la Federación de Peñas Recreativas Oscenses en 1993 como una entidad legal, a fin de facilitar la contratación con grupos musicales. La idea de organizar juntas el Jardín de Verano procedió también de la adaptación a la lógica de la población juvenil y a la situación actual de la Fiesta de San Lorenzo. Según los informantes peñistas los jóvenes de hoy «valoran económicamente» la fiesta; es decir, como hemos analizado antes, un número muy importante de socios se han afiliado a una peña por el interés económico, calculando a cuántos conciertos o corridas de toros quieren ir y cuánto dinero pueden ahorrar por hacerse de peña; además, cuentan con qué tipo de oferta hay el resto del año. En este sentido, lo que ofrece el Jardín de Verano es rentabilidad económica si se saca el carnet de una peña.

Aprovechando este proceso de unión de las peñas como federación, comenzaron juntas a organizar el HUEX (26) y participar en el Carnaval. Sin embargo, esta idea parece no haber conseguido mucho éxito. Algunas peñas siguen trabajando en ellos, pero en realidad esto no ha funcionado como pensaban. Consecuencia de ello es que las peñas han comenzado a mirar únicamente hacia sí mismas, una de las características importantes de las peñas oscenses, tanto en esta etapa como las anteriores: no prestan atención a lo que hacen las demás; tampoco se interfieren mutuamente. Por lo tanto, la Fiesta de San Lorenzo parece ser el único lazo que une a las cuatro peñas existentes.

Por todo esto, las peñas actuales no parecen tener mucha homogeneidad, en su forma de ser, si las comparamos con las de

(26) Concurso de grupos musicales. Normalmente tiene lugar en noviembre.

las generaciones anteriores. No obstante, basándome en la observación directa del funcionamiento de las peñas y habiendo participado en las reuniones y actividades que han realizado durante el año, pienso que aún hoy en día se puede hallar una esencia «peñista» que no se ha alterado mucho desde el inicio: la dedicación voluntaria del trabajo y el tiempo, la contribución activa basada en la amistad, etc. Es cierto que se aprecian muchos cambios en las características de las peñas actuales en relación con las iniciales, provocados, como es lógico, por la alteración de la mentalidad de los peñistas (población juvenil en su mayoría), acompañada de la transición social. Este fenómeno se puede achacar a la necesidad de adaptarse al cambio social. Algunos «peñistas» de hoy, miembros de las Juntas Directivas o colaboradores directos, me definieron su peña como *«algo más extenso que una cuadrilla de amigos»*. Esta expresión es similar a la que dan los socios fundadores sobre su concepto de peña.

IV. LAS PEÑAS RECREATIVAS OSCENSES COMO ORGANIZACIONES

IV. 1. Actividades básicas de las peñas en los días laurentinos y en el tiempo no festivo

Las cuatro peñas oscenses actualmente existentes están registradas en el Gobierno Civil y disponen de una Junta Directiva, compuesta en general por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero y un indeterminado número de vocales. Se rigen mediante unos estatutos, en los cuales se define este tipo de organización como *«una sociedad recreativa-cultural-deportiva, constituida en la ciudad de Huesca, con la finalidad primordial de coadyuvar al mejor esplendor de la fiesta patronal oscense, San Lorenzo, sin perjuicio de su actuación recreativa, cultural y deportiva durante el resto del año»* (27). Este es, actualmente objetivo

(27) Tras la revisión y comparación de los estatutos en vigor hasta 1997 de las cuatro peñas existentes, no se encuentran muchas diferencias entre ellos.

fundamental de estas asociaciones. En dichos estatutos se estipula que el número de afiliados no ha de determinarse, sino que es ilimitado. De este artículo se sigue el carácter abierto de estas entidades a todo el mundo, de modo diferente a algunos grupos sociales que implican un sistema cerrado, como el hereditario. Hoy, todas tienen socios infantiles, menores de 15 años. En total, «Alegría Laurentina» cuenta con 1665 socios (infantiles: 283); «Los que Faltaban», 520 (infantiles: 150); «La Parrilla», 570 (infantiles: 250); «Zoiti», 1749 (infantiles: 1231) (28).

Todas estas asociaciones se establecen en una sede social durante todo el año, dotada de una barra de bar y de unos ordenadores para controlar las altas y bajas de los socios, facilitar las tareas de la Junta Directiva, etc. Es en ella donde se celebra la reunión de la Junta Directiva, trabajan los colaboradores para algunas actividades de la peña o simplemente se quedan un rato para comunicarse con otros socios-amigos, además de utilizarse como punto de encuentro.

Las actuaciones más importantes del año tienen lugar a lo largo del desarrollo de la fiesta laurentina; sin embargo, durante la misma no se hallan muchas diferencias entre una u otra peña. Todos los socios visten de uniforme simbólico de peñistas —camiseta o camisa blanca, pantalón blanco, pañuelo verde anudado al cuello y, en alguna parte, el escudo de la peña— (29), salen con su charanga y pancarta, que normalmente diseñan y pintan varios de los peñistas, y van todos los días a la corrida de toros, ocupando la última fila del tendido de sol en la plaza de toros. Como diferencia respecto a los años atrás, últimamente las cuatro peñas organizan conciertos en común en el solar llamado «Jardín de Verano» y comparten el mismo espacio, utilizándolo como pista de baile. También es muy reciente el acto de la despedida al santo (30), que tiene lugar la noche del último día laurentino.

(28) Son los datos de los socios de 1997-1998 (El presidente de la peña «Los Que Faltaban» me pudo dar el número exacto de los socios del ciclo de dichos años debido al traslado de la sede social de la peña).
(29) En el sentido estricto y tradicional, a estas prendas del uniforme deberían añadir faja verde, alpargata blanca con un cordón verde y boina verde.
(30) Empezó esta actuación en 1988.

Por todo esto, se entiende la impresión existente entre numerosos oscenses en relación con las peñas, obtenida en mi trabajo de campo; muchos coinciden en afirmar que éstas son muy homogéneas, sin apenas rasgos distintivos entre ellas. La única forma de distinguirlas será por el escudo o nombre que llevan algunos peñistas en su camiseta o pañuelo, etc. No obstante, hay que tener en cuenta que, detrás de lo que se puede observar como un simple deseo de igualdad, se halla una especie de estrategia para sobrevivir; ninguna debe resaltar entre las otras a fin de evitar conflictos y rivalidades que, como consecuencia, puedan llevar a su desaparición. Todas han pasado por diversas crisis, que las han obligado a veces a cerrar la peña por el motivo que fuera (31); hace menos de diez años desapareció una peña, «Los 30», aunque otras peñas prestaron su apoyo para que volivera a funcionar. De hecho, aunque sea de una manera informal, todas están de acuerdo, salvo algunas excepciones, en no organizar independientemente ninguna actividad desde el día 1 de agosto hasta el final de la Fiesta de San Lorenzo, fuera de las que ofrece la Federación de Peñas Recreativas Oscenses, fundada legalmente en 1993, de la que forman parte.

Aparte del tiempo festivo laurentino, todas las peñas organizan la «cena de socios» en julio, el «Cotillón» —celebración de la Noche Vieja en la sede social— y algunas actividades culturales o deportivas durante el resto del año. También ofrecen jornadas o ferias infantiles a los socios pequeños, que pueden ser futuros afiliados de adultos. Todas cuentan con unos equipos deportivos como fútbol, baloncesto, atletismo, petanca, etc.

Además de estas actividades, similares entre todas, la «Alegría Laurentina» se esfuerza en traer conciertos de *rock* o músicas populares, la «Zoiti», a parte de organizar conciertos, se dedica especialmente al Cine-

(31) Un informante peñista me comentó sobre esta cuestión los avatares de las peñas refiriéndose a su propia experiencia: «*Todas las peñas hemos estado en lo más alto y lo más bajo. Todas las peñas hemos estado arriba y hemos estado hundidas.* [...] *Lo que tenemos que aprender es, sobre todo, ser humildes: o sea, ni presumir cuando somos muchos ni desmoralizarnos cuando somos pocos. Yo me acuerdo de los años que hemos vivido que todas las peñas teníamos que ayudar a una peña para montar el local porque no tenían la gente para eso. Hemos sido todas de ayudarles*».

Club, en el que se presentan las películas seleccionadas durante unos meses; bajo la organización de «la Parrilla», recientemente tiene lugar la actividad deportiva de atletismo denominada «Subida de Montearagón», a fin de «provocar» la atención del público para que restauren el castillo, y se celebra «Muestra de Artesanía»; «Los Que Faltaban» respeta la intimidad entre los socios, aprovechando el hecho de que es la peña más pequeña, de modo que organiza con más atención diferentes excursiones, fiestas como la matacía, etc. Considerando la situación socio-cultural de Huesca, que hasta hace pocos años carecía de dinamismo cultural durante el año, las peñas figuran en la vida cotidiana y aportan una cierta influencia a la ciudadanía oscense, más allá de la fecha de la Fiesta de San Lorenzo.

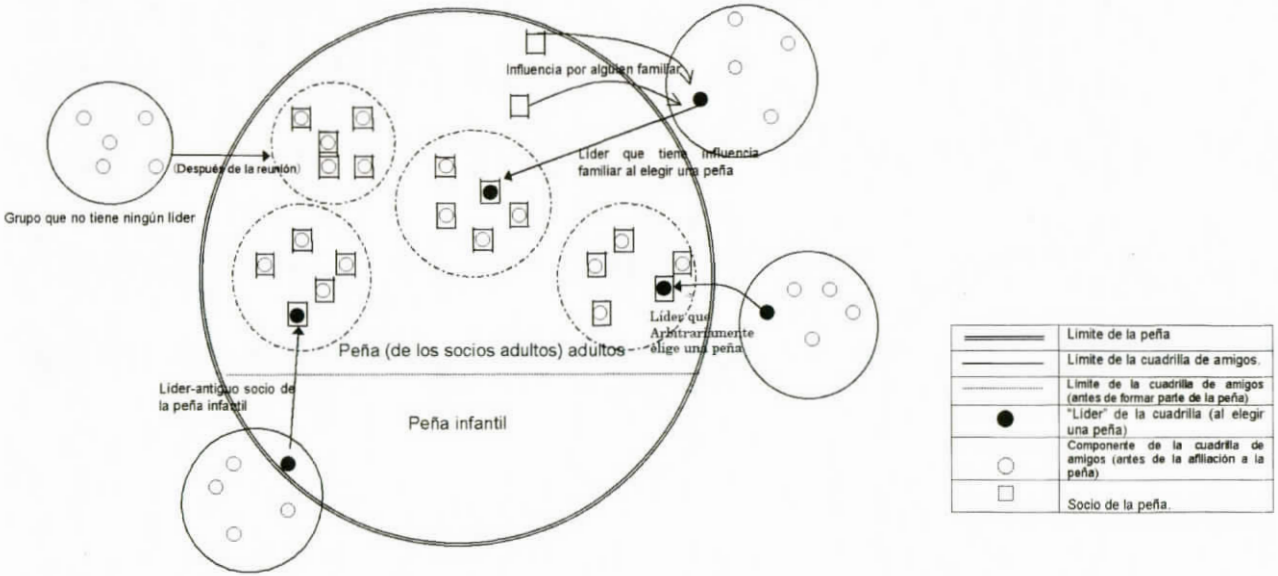
Para organizar todas estas actividades, tanto en la festividad laurentina como en el resto del año, es fácil suponer que se mueve una considerable cantidad de dinero. Por eso algunos informantes opinan que las peñas actuales son como cualquier empresa, con una gran cantidad de socios. Contra esta opinión, los miembros de la Junta Directiva de la peña o los socios colaboradores insisten en la diferencia respecto a una empresa, pues su oferta es gratuita y voluntaria, basada en la amistad o algún sentimiento similar. Con el objeto de captar esta esencia característica las peñas, explicaremos cómo se organizan estructuralmente las mismas, prestando atención a los socios peñistas.

IV. 2. Formación de la peña y sus componentes

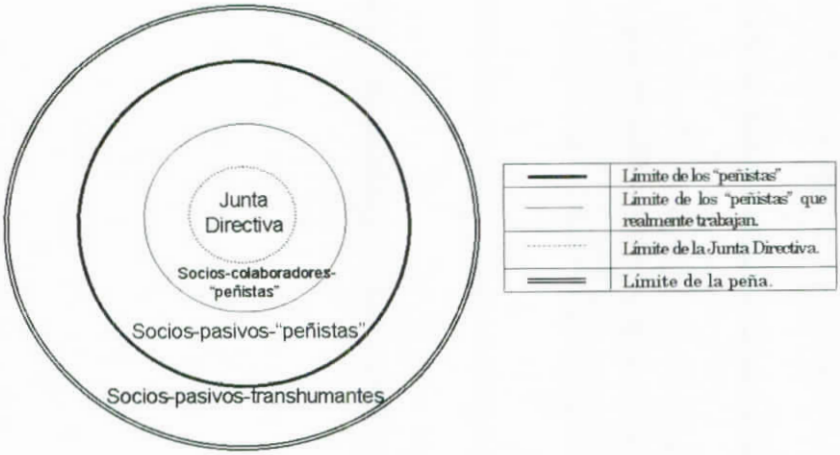
Salvo casos excepcionales, la afiliación a las peñas tiene lugar en los días previos a la Fiesta de San Lorenzo, desde el día 1 de agosto hasta la mañana del 9. Esta afiliación se realiza en dos sitios; además de la sede social de cada peña (32), instalan un equipo para animar a nuevos socios en un lugar céntrico. La «Zoiti» saca una mesa enfrente de su antigua pista de baile, actual «Disco *light*» (33),

(32) Únicamente la peña «Los Que Faltaban» no prevé la inscripción de nuevos socios en su propia sede social.

(33) Local para los socios infantiles de todas las peñas oscenses, en el que se ofrecen bebidas sin alcohol.



Esquema 3. *Sistema de afiliación de líder y traslado de su cuadrilla de amigos a la peña.*



Esquema 4. *Clasificación de los socios de la peña y grado de identidad «peñista».*

ubicada muy cerca de la plaza Navarra; las otras tres establecen una caseta o «chiringuito» —popularmente se llaman así— en una acera de los Porches de Galicia.

Generalmente una persona no se apunta en una peña individualmente, sino por cuadrillas de amigos, de modo que se puede observar a muchos grupos de jóvenes durante los días de la inscripción de nuevos socios, que acuden a inscribirse al sitio señalado. Hay grupos que se reúnen anteriormente para decidir a qué peña se afilian todos juntos. Así, las peñas son básicamente organizaciones que reúnen a varias cuadrillas de amigos en su interior.

Ahora bien, vamos a analizar cómo entra una cuadrilla de amigos a una determinada peña y, tras afiliarse, cómo forma parte de la misma.

A la hora de elegir una peña, en una cuadrilla de amigos puede existir un «líder», quien toma la decisión al respecto. Se aprecia a un fenómeno de que a un amigo del grupo, que persiste en hacerse socio de una determinada peña de siempre, le puede acompañar el resto de los amigos. Este «líder» puede haber sido socio de esa peña anteriormente a través de su familia. Entre las referencias que me dieron algunos informantes al respecto, pongo las tres siguientes como ejemplo:

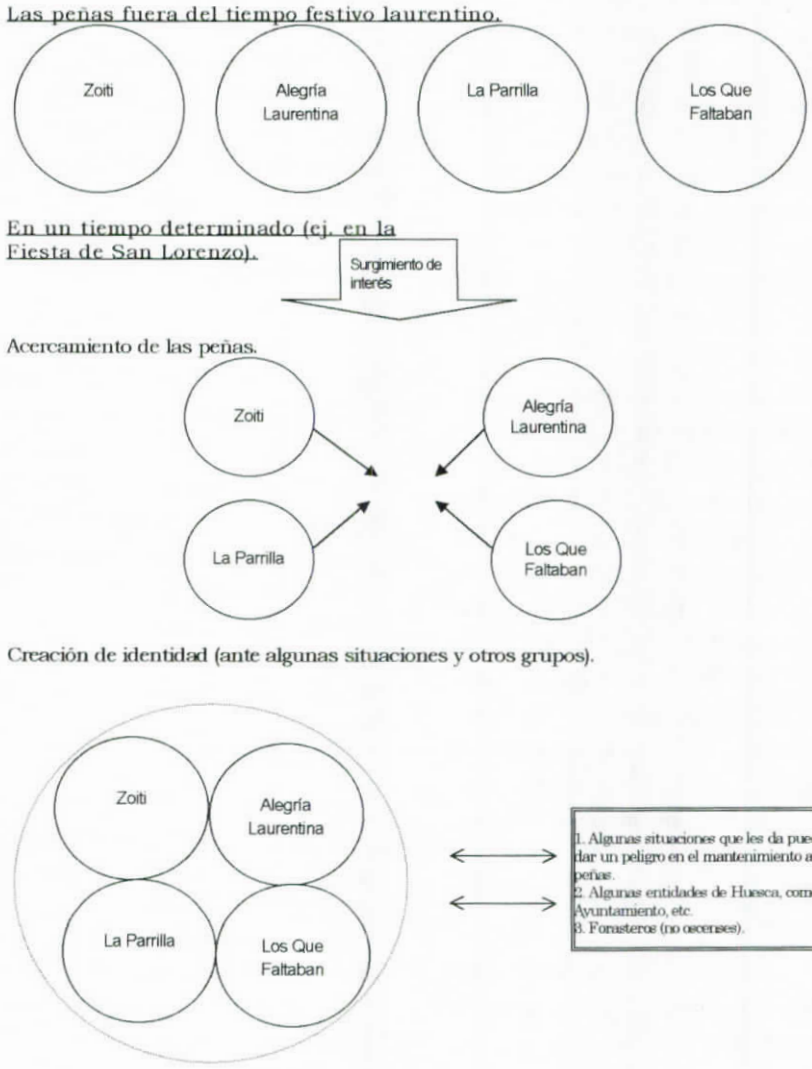
«No sé por qué soy de esa peña; pero, siempre de la misma. Quizá, primero, la influencia de mi madre y mis primos, que también son de esa peña de siempre. Claro, ahora puedo elegir una por mí mismo y, aunque la cambie, nadie me dirá nada. Pero, estoy a gusto en esa peña. Creo que es la mejor peña que hay en Huesca».

«¿Por qué soy de esta peña? Porque mis tíos y todos mis primos son de esta peña. Si no me hiciera socia de ésta, todos me matarían. Sí, sí, no es una exageración; es verdad. Ellos se meten mucho en ese tema. En cambio, fíjate..., ninguno de mi familia es peñista; pero, yo, sí. No sé por qué. De todos modos, ahora me gusta esta peña, y todas las de mi cuadrilla [de amigos] *se han hecho socias de la misma. También les gusta. No pienso cambiármela».*

«Llevaba yo muchos años en esta peña, pero entonces hasta los 14 años no te podías hacer de la peña. Igual que ahora existe socio infantil, antes no existía. La Ley de Asociaciones entonces prohibía asociarse a menor de 14 años. Mi padre era el portero de la peña, pues desde que era muy crío vivía la fiesta en el local de la peña, ¿no? Hasta que tuve 14 años no pude hacerme de la peña. O sea, desde entonces, llevo 25 años de socio. En cambio, mi hija, que tiene 18 años, ha sido 18 años de la peña, porque desde que nació le hice carnet. [...]

Yo nunca he tenido que pensar de qué peña me hacía. Desde que era crío, mi padre me cogía a mí de la mano y me llevaba al local. Acababa mi padre su tarea en la peña a las 4 ó 5 de la mañana, me cogía de la mano y a casa. Si se iban a los toros, me quedaba allí con mi primo... He visto cosas nada más que en esa peña. [...] *Así, incluso te hacías amigos con los mayores porque desde crío conocías más mayores, o sea, los peñistas, ¿no?, y un poco querías ser como ellos. Siempre mirabas que eran más graciosos, más borrachos, y llegabas a pensar: «cuando sea mayor, quiero ser como ellos»».*

Otro tipo de «líder» es el que ha sido antes socio de la peña infantil. Vamos a escuchar este caso en voz de una informante:



Esquema 5. *Creación de identidad de las peñas oscenses.*

«Yo era socia infantil de esta peña. No sé por qué sigo con ésta. Como desde que era pequeña siempre he sido de esta peña, pues, sin pensar nada, me apunté en la misma al hacerme socia de adulto.

Ahora, por mí, mis amigas de la pandilla [de amigos] *se apuntan en esta peña. Esto también me afecta porque, si están mis amigas, ya no me separo de ellas».*

En esta referencia se puede captar una función importante de la peña infantil. El germen de la identidad con la peña puede proceder del hecho de haber sido socios pequeños y ellos pueden ser en un futuro mediadores para traer a sus amigos a la misma. Así pues, además de que las peñas infantiles se entiendan como un platillo para recibir los hijos de los socios mayores, pueden considerarse como una balanza que mida un número hipotético de afiliados de unos años después.

Aparte de los casos en que una cuadrilla pueda elegir una peña por el amigo-«líder» (ESQUEMA 3), se encuentran muchos socios de tipo trashumante, que no tienen un fuerte apego a la peña a la que se han afiliado, de modo que no toman una postura contribuyente, sino pasiva, y pueden ir variando de peña. Para atraer a este tipo de personas, las actividades que se organizan en la peña durante el año tienen suma importancia, ya que, como las actuaciones laurentinas peñistas son iguales y se paga la misma cuota en todas las peñas, es vital conseguir las mejores ofertas y ventajas en las actividades del resto del año. De hecho, comparadas con las otras, las que celebran varias actividades culturales del tipo concierto durante el año consiguen más número de afiliados. Estos socios-trashumantes se pueden situar física y psicológicamente en el lugar más lejano al eje de la peña y considerarse como los socios-pasivos.

Por el contrario, los que se ubican en lo más céntrico de la organización en todos los sentidos son los miembros de la Junta Directiva, «peñistas», quienes realmente aportan una dedicación intensa y una fuerte identidad a su peña, dotándola de sus verdaderas directrices.

Basándome en mi observación participante, puedo afirmar que las características distintivas de cada peña proceden, en su mayor parte, de los miem-

bros de la Junta Directiva. En este sentido, cada renovación de la Junta implica la incorporación de nuevas costumbres, habitos, ideas, que se suman a las de las Juntas anteriores, adaptadas éstas con ciertas modificaciones según los nuevos gustos. El presidente de una peña dio la siguiente explicación referida al proceso de creación del ambiente característico de su asociación, la cual se puede tomar como un ejemplo entre otras que me ofrecieron muchos de los miembros de las Juntas Directivas de distintas peñas al respecto:

«Tras colaborar unos años en la Junta Directiva, he llegado a ser presidente. Es la Junta la que crea el ambiente peculiar y las características distintivas de nuestra peña. Creo que trabajar juntos en la Junta es la forma de recibir el ambiente e introducirlo o trasmitirlo al resto de los socios».

Las tareas de la Junta Directiva son bastante duras. Además de atender a sus trabajos diarios como empleados, estudiantes, etc., sus miembros han de asistir a las reuniones de la Junta, que tiene lugar con frecuencia variable (34), acudir a los conciertos y otras actuaciones que organice la peña... Durante la Fiesta de San Lorenzo las actividades peñistas se acumulan y los miembros de la Junta tienen que estar pendientes de los trabajos para desarrollar sin problemas sus actuaciones:

«En San Lorenzo estoy siempre con la peña, desde el chupinazo del día 9. No te puedes ni imaginar que tenemos muchos trabajos, pues casi no veo a mi familia; después de la comida, venimos a esta sede social y vamos juntos a los toros con la charanga y pancarta; luego, ya no vuelves a casa, porque normalmente cenamos juntos. Es que siempre hay cosas que hacer aquí. Por la noche, si te toca estar en la barra del local [pista de baile], *haciendo de camarera, pues tienes que estar allí. Aunque no te toca, después de pasar un poco por algunos bares del centro, siempre pasas por el local,*

(34) Según mi trabajo de campo, esta frecuencia depende de la línea de trabajo que sigue cada peña y de las actividades programadas en cada momento. A pesar de ello, se puede decir que normalmente se reúnen cada semana.

y trasnochas allí. Aguantamos hasta las vaquillas (35), y no volvemos a casa hasta las once o doce de la mañana..., pues, hay que dormir un poco, ¿no? Bueno, yo vuelvo a casa, pero algunos chicos de la peña ni siquiera pueden volver a casa, ¿eh? Eso repetimos toda la semana de San Lorenzo. Es agotador, pero lo pasamos muy bien.

¿Mis amigas? Todas las de mi pandilla son socias de esta peña y ayudan a la peña; por eso, prácticamente pasamos juntas todos los días. Como tengo todo en la peña, no tengo que ir a otro sitio».

Como se desprende de la cita anterior, los miembros de la Junta Directiva no pueden atenderlos tantas tareas de la peña, pues necesitan socios colaboradores en la fiesta laurentina y, también, cada vez que se organizan otras actividades. Hay socios que proponen por sí mismos la colaboración en la peña; sin embargo, normalmente los amigos de los miembros de la Junta ofrecen su ayuda y, como consecuencia, llegan a considerarse como colaboradores asiduos. Es decir, los amigos de la cuadrilla en conjunto a la que pertenece el miembro de la Junta pueden convertirse en colaboradores directos, pues dedican su tiempo y trabajo a la peña, aunque su contribución sea sólo temporal, de modo que ellos se pueden definir también como «peñistas».

Para completar el esquema que muestra la estructura interna de los componentes de una peña, hay que añadir un elemento más. Entre los afiliados fijos de la peña se encuentran también los socios-pasivos; pero estos lo son en el sentido de que no ofrecen activamente la colaboración a la peña, pues se ubican fuera de los socios-colaboradores-«peñistas». A pesar de su actitud pasiva, por el hecho de hacerse socios siempre de la misma peña, por la razón que sea —a través de la vía familiar, la peña infantil, etc.—, perciben un cierto arraigo en ella y aportan su identidad como socios de la misma. Por consiguiente, este tipo de afiliados se pueden definir como socios-pasivos-«peñistas» (ESQUEMA 4).

Otro proceso de adquisición

(35) Tiene lugar todas las mañanas, sobre las 8, a partir del día siguiente a la primera corrida de toros.

de la identidad de socio de la peña es mediante el trabajo en conjunto con los miembros de la Junta Directiva y otros colaboradores directos. Alguien que era socio-pasivo va captando las características de la peña a lo largo de este proceso y llega a tener la identidad de «peñista» de la misma.

Esta identidad como «peñista» de una determinada peña —sea de los socios-colaboradores o los pasivos— genera la diferenciación respecto a las demás. Mientras crecía en ellos la confianza hacia mi trabajo de campo, me tenían confundida con preguntas como las siguientes;

> *«¿De qué peña vas a hacerte socia? Por supuesto, de la nuestra, ¿no?».*
>
> *«Siempre dices que todas las peñas son majas. Pero, sólo a mí, dime la verdad; ¿qué peña te gusta más?».*

En estas preguntas se puede apreciar una clave para aprehender el sentido de las peñas. Por una parte, ante todo, todas ellas son equivalentes y procuran no provocar grandes conflictos entre sí, como hemos visto en el apartado anterior; de hecho, los «peñistas» insisten en la «realidad» de que no exista rivalidad entre una y otra peña. Sin embargo, por otra, los «peñistas» guardan los favores especiales para la suya y sentimientos de «prerrogativa» o una especie de «exclusividad» respecto a las demás; acaban dando la máxima valoración a su peña, como me explicó un ex «peñista»: *«Para uno la suya siempre es la mejor»*. Lisón Arcal analizó esta identidad existente en las peñas oscenses como:

> *«Somos todos oscenses (pañuelo verde común), pero cada cual de un grupo local diferente (nombre de la peña), con una identidad particular. Es decir, somos del mismo grupo, pero también, aunque estamos juntos no estamos revueltos»*. (Lisón Arcal, 1993: 94).

Por todo esto, se puede afirmar que en lo subyacente de estas asociaciones fluyen elementos que aportan el estrato sentimental de su universo vivencial, los cuales funcionan como aglutinadores para los componentes dispersos de estas organizaciones y, de hecho, las moldean.

V. CONCLUSIÓN

A medida que desarrollaba mi trabajo de campo sobre la Fiesta de San Lorenzo, encontraba a muchos ciudadanos que me insistían en la idea de que dicha festividad y las peñas oscenses son imitación de las de San Fermín de Pamplona. Esta opinión acierta en un cierto sentido, ya que, como hemos estudiado en la presente investigación, las Peñas Recreativas Oscenses y el típico atuendo laurentino (pañuelo verde) fueron transmitidos de los sanfermines. Sin embargo, hemos advertido que las peñas se fundaron en Huesca como consecuencia de la confluencia de varios factores de la época y del propio cambio social, por lo que no se pueden considerar como una mera imitación de San Fermín: éstas nacieron como una influencia popular, que procedió de la población juvenil, y, tras conseguir el apoyo de las autoridades, que no podían ignorar este creciente movimiento, se formaron legalmente como peñas. De igual modo, se puede afirmar que fueron los primeros peñistas quienes divulgaron en un sentido real la costumbre de ponerse el pañuelo verde en los días laurentinos, aunque la idea derivase realmente de otras personas. De esta manera, las peñas ejercieron desde su inicio un importante impacto e influencia a la ciudadanía oscense, tanto es así que hay personas que rotundamente creen que los peñistas trajeron y comenzaron la costumbre del pañuelo verde en Huesca.

El fruto más importante, en este estudio de explorar el origen de estas asociaciones, será el hecho de que, a partir de su emergencia y del uso generalizado del color blanquiverde, la Fiesta de San Lorenzo experimentó un cambio radical: se consiguió una notable animación y una participación dinámica de los jóvenes, en comparación con los años anteriores. El nacimiento de las peñas oscenses se puede considerar también como el comienzo de la forma de celebrar la fiesta laurentina tal como hoy se conoce. Del mismo modo, la razón de explicar hoy dicha fiesta como «la de la calle» procede de los años iniciales de la fundación de estas asociaciones. Por todos estos análisis, el nacimiento de las mismas queda marcado decididamente co-

mo un punto importante en la «historia reciente de Huesca» —más bien se podría hablar de «memoria colectiva» de la ciudadanía oscense—.

En el capítulo III hemos estudiado diacrónicamente cambios e invariables esencias de las peñas en su estructura y sus componentes. A medida que aumentaba su número de socios, estas asociaciones aportaban más animación en la Fiesta de San Lorenzo y empezaban a organizar otros actividades culturales fuera de la fecha laurentina. De esta manera, se consideraban como organizaciones activas e importantes durante todo el año en Huesca. Simultáneamente desaparecían las que no cobraban una sólida organización o las que no se adaptaban a las demandas de la época. En su momento de apogeo, en el que tomaban la iniciativa en el aspecto cultural en Huesca, las peñas siempre han sido como un reflejo de la época, lo que podemos considerar como una de las características más importantes de éstas. Por eso, de meras cuadrillas de amigos pasaron a convertirse en grupos iniciadores de aportes culturales a la sociedad oscense, que bajo el régimen franquista quedó escasa de actividades culturales tanto en la fiesta laurentina como en la vida diaria. Sin embargo, la llegada de los partidos democráticos al Ayuntamiento ha reducido el papel de las peñas al conformismo, tal y como ellas mismas evalúan su papel en la actualidad.

Aún las peñas actuales, que a simple vista parecen totalmente diferentes de las fundacionales, se basan en la dedicación voluntaria de sus socios y en la contribución activa por amistad, de modo que podemos advertir que estas entidades no han experimentado esencialmente muchos cambios. Son los «segundos grupos sociales», forjados por la amistad, que atribuyen gran valor a la «relación horizontal». Por lo tanto, las peñas se pueden considerar como entidades integradas por diferentes cuadrillas de amigos. Esta infraestructura la hemos analizado sincrónicamente en el desarrollo del capítulo IV.

Generalmente una persona no inscribe en una peña individualmente, sino en grupo. A la hora de elegir una peña, en una cuadrilla de amigos puede existir un «líder», quien toma la decisión al respecto. Hemos estu-

diado que este «líder» —afiliado en la peña a través de algún familiar o por haber sido socio de la peña infantil de la misma— es una de las claves para comprender la composición de una peña. Al mismo tiempo, hemos realizado una clasificación de los socios en función de su identidad «peñista».

Esta identidad «peñista» es diferenciadora imborrable del resto de las peñas: los «peñistas» guardan los favores especiales para la suya y mantienen sentimientos de «prerrogativa» o una especie de «exclusividad» respecto a las demás, y acaban dando la máxima valoración a su peña. A pesar de esta realidad, sin embargo, todas ellas procuran no provocar grandes conflictos entre sí; de hecho, los «peñistas» insisten en que no debe existir rivalidad entre una y otra peña. Según el momento, se acercan y colaboran mutuamente, como en el caso de la creación de la Federación de Peñas Recreativas Oscenses, y ejercitan la identidad «peñista» oscense en conjunto, tomada como una especie de estrategia, pues recurren a las autoridades o a la sociedad para que acepten sus demandas.

Esta diferenciación ante las personas no peñistas, que surge de las propias peñas, puede llegar a convertirse en un factor provocativo de la «identidad oscense» en el tiempo y espacio laurentinos. Es decir, los peñistas o la mayoría de la gente que pasa mucho tiempo en el local de peñas en la Fiesta de San Lorenzo son física y psicológicamente «oscenses». Por eso, un día de San Lorenzo en el que estaba acercándose el fin de semana, ante mi preocupación porque su trabajo en la barra del local posiblemente fuera a acumularse por recibir a muchos turistas o gente de fuera de la capital oscense, algunos «peñistas» me contestaron: «*Los que vienen de los pueblos normalmente van al Tubo; así pues tendremos trabajo igual que otros días*». De allí se advierte que investigar las peñas se puede considerar como un hilo conductor para aprehender la identidad oscense, que se expresa en el tiempo festivo laurentino.

Hay que tener en cuenta, por último, que esta identidad peñista u oscense, ante algunas organizaciones públicas y privadas o ante forasteros, no elimina la diferenciación existente entre las peñas: no se forman como un grupo expresando esta

identidad, sino que configuran un límite diferenciador frente al Otro fuera de estas cuatro asociaciones (ESQUEMA 5). Mientras que en lo general se hallan grupos sociales que se juntan como estrategia a fin de reclamar sus demandas y que, como consecuencia, desaparece la «frontera imaginaria diferenciadora» —aunque no tenga lugar una completa desaparición—, estas divergencias entre las peñas oscenses son, como hemos analizado antes, sólidas, imborrables e inmutables, pese a que se aprecia su acercamiento mutuo, que genera algún interés. Por eso, nunca ha aparecido el pañuelo verde con el logotipo de la Federación de Peñas Recreativas Oscenses. De la misma manera, el referido logotipo se pudo encontrar en las pancartas peñistas de la Fiesta de San Lorenzo durante los primeros años tras su fundación.

BIBLIOGRAFÍA

ARIÑO VILLARROYA, A. 1992. *La ciudad ritual. La fiesta de Fallas.* Barcelona. Anthropos.

AYABE, T. 1988. *Antropología sobre clubs* (en japonés). Kyoto, Academia.

BETRÁN ABADÍA, R. 1992. *La forma de la ciudad. Las ciudades de Aragón en la Edad Media.* Zaragoza, Delegación en Zaragoza del Colegio Oficial de Arquitectos de Aragón.

BRIOSO MAIRAL, J. *Las calles de Huesca.* Zaragoza, Guara.

CARO BAROJA, J. *El carnaval.* Madrid, Taurus.

— 1979. *La estación de amor,* Madrid, Taurus.

— 1984. *El estío festivo,* Madrid, Taurus.

CATTABIANI, A. 1990. *Calendario. Las fiestas, los mitos, las leyendas y los ritos del año.* Barcelona, Ultramar.

DEVIGNAUD, J. 1974. *Fete et civilisations* (en japonés), Tokio, Misuzu.

FRIBOURG, J. 1983. «La fiesta patronal en España como sustitución del Carnaval» en *Narria,* 31-32, pp. 10-16.

— 1996. *Fêtes et littérature orale en Aragón,* Paris.

HANNERZ, Ulf. 1986. *Exploracion de la ciudad. Hacia una antropología urbana,* Madrid, F.C.E.

Hiztegia 2000 Bimila (diccionario de la lengua vasca). 1980. Bilbao.

IGNACEN BORRAU, D. *La Basílica de San Lorenzo de Huesca.* Huesca.

LALIENA CORBERA, Carlos (comp.) 1990. *Huesca: historia de una ciudad.* Huesca, Ayuntamiento de Huesca.

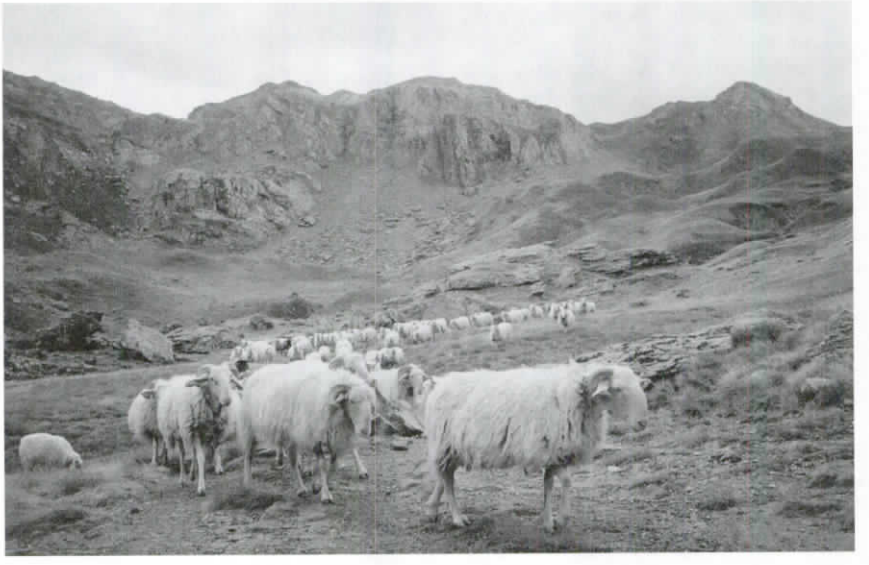
LISÓN ARCAL, J. C. 1983. «La construcción del espacio urbano en Huesca» en J.C. LISON ARCAL (ed.), *Espacio y cultura.* Madrid, 1993, p. 94.

— 1986. *Cultura e identidad en la provincia de Huesca. (Una perspectiva desde la antropología social).* Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada.
LISÓN TOLOSANA, C. 1966. *Belmonte de los Caballeros.* Oxford. Oxford University Press.
— 1983. *Antropología y hermanéutica.* Madrid. F.C.E.
— 1992. *Aragoneses. (Político desde la Antropología social).* Zaragoza.
MAIRAL BUIL, G. 1995. *Antropología de una ciudad. Barbastro.* Zaragoza. IA.A.
NÚÑEZ URIBE, F. *El santo nuestro de cada día.* Navarra. Verbo Divino.
OTEGUI PASCUAL, R. 1990. *Estrategias e identidad. Un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel.* Teruel. Intituto de Estudios Turolenses.
PEÑART Y PEÑART, D. 1986. *San Lorenzo: santo español y oscense.* Huesca.
RIVAS RIVAS, A. M. 1988. *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza.* Zaragoza. Caja de Ahorros de la Inmaculada.
SANMARTÍN ARCE, R. 1993. *Identidad y creación.* Barcelona. Humanidades.
SEGURA RODRÍGUEZ, L. 1987. *Percusión e identidad. Aproximación antropológica a nueve comunidades de bajo Aragón turolense.* Zaragoza. Caja de Ahorros de la Inmaculada.
TUAN, Yi-Fu. 1977. *Space and place.* Minnesota, University of Minesota.
VV. AA. 1992. *El espacio de la fiesta y la subversión. Análisis socioeconómico del casco viejo de Pamplona.* Donostia. LUR.
— 1993. *Espacio y cultura.* Madrid. Coloquio.
— 1997. *Los aragoneses.* Madrid. ITMOS.
VELASCO, Honorio (comp.). 1982. *Tiempo de fiesta.* Madrid. Altar.
WAZAKI, Haruka. 1987. *Antropología urbana de Hidari-Daimonji* (en japonés). Tokio, Kobundo.

FUENTES

Nueva España, 28 de julio de 1956.
— 3 de julio de 1956.
— 2 de agosto de 1956.
— 19 de agosto de 1956.
— 9 de agosto de 1958.
— 20 de agosto de 1960
Revista publicada por la peña «Los 30». 1980 (con motivo de su 25 aniversario.)
Revista publicada por la peña «La Parrilla», 1982 (con motivo de su 25 aniversario.)
— 1997 (con motivo de su 40 aniversario.)
Programa de Peñas Recreativas Oscenses de San Lorenzo. 1995-1998.
Antecedentes relacionados con las Fiestas de San Lorenzo. 1956-1997.
Programa de fiestas de la peña «Los 30». 1964.
Programa de la peña Zoiti de San Lorenzo. 1963.
— 1970.
— 1974.
Programa de Peñas Recreativas Oscenses de San Lorenzo. 1998.

✠ ✠ ✠



Valle de Tena (Huesca), 2000.
Foto: Pedro Cativiela Díez.

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 161 - 178
ISSN: 0212-5552

«EXTRANJERO» Y «CIUDADANO», ¿DOS CATEGORÍAS ANTAGÓNICAS?

CARMEN GALLEGO RANEDO
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: El fenómeno de la inmigración extranjera en España es relativamente reciente y aún más es el interés de las ciencias sociales en general, y en particular de la antropología, explicarlo desde distintas dimensiones. El extranjero, como el «Otro» presente entre «nosotros» se construye como un elemento ajeno al grupo y se desatan en torno a él una serie de estereotipos y prejuicios. La negación de su condición de ciudadano de pleno derecho viene condicionada por su apariencia externa en primer lugar pero también por las leyes y aún más nos detenemos en el artículo en explicar los distintos mecanismos de exclusión simbólica que operan para estigmatizarlo o negarlo.

PALABRAS CLAVE: Extranjero, inmigración extranjera, ciudadanía, visibilidad/invisibilidad social, exclusión social.

TITLE: *«Stranger» and «Citizen», two antagonistic categories.*

ABSTRACT: *The phenomenon of stranger inmigration in Spain is relatively recent and even more is the interest of social sciences in general and Anthropology in particular to explain it from different sides. Stranger as «the other» among «us» is made like an individual detached from the group and a string of prejuices and stereotypes are unlashed around him. The refuse of his condition of citizen with all civic rights is conditioned first by his look, then by laws and others. Thoroughly the different mechanisms of simbolic exclusion that operate to stigmatize or refuse him.*

KEY WORDS: *Strangers, stranger immigration, citizenship, social visibility/invisibility, social exclusion.*

—Texto recibido en diciembre de 2000—

«La frontera nos recuerda al Otro, nos lo hace presente, nos aproxima a él y hace patente que necesitamos del Otro hasta para definirnos, que somos nosotros porque al lado está él, que tenemos un modo de vida específico porque él tiene otro... En realidad estamos siempre en la frontera, somos frontera».

Carmelo Lisón Tolosana (1994)

1. INTRODUCCIÓN

Quería comenzar este artículo diciendo que resulta difícil, tal y como está el estado del conocimiento científico en materia de inmigración extranjera y ciudadanía, apuntar líneas de reflexión que sean novedosas. La proliferación de análisis desde distintas ópticas del saber tal vez lo que están dejando en evidencia es que no somos indiferentes a lo que está ocurriendo a nuestro alrededor. Si hace diez años en España casi nadie hablaba de inmigración extranjera, hoy en día, diría, no sólo es un tema candente y de enorme actualidad sino que es tal vez el tema que está suscitando más debate político y social, y no sólo científico.

Entiendo que estamos en un momento crucial. Ya no somos ese país que miraba la emigración como un hecho aislado y que observaba a sus vecinos europeos desde la posición de «España es diferente» hasta en eso. Este fenómeno está adquiriendo visos de consolidarse y en un futuro cercano va a seguir creciendo el número de personas que seguirán llamando a las puertas de la abundancia, pese a muchas políticas restrictivas de entrada, y ante este hecho debemos plantearnos, como científicos sociales, qué podemos aportar desde distintos ámbitos del conocimiento.

No me voy a centrar en la inmigración como fenómeno social, sino en el emigrante, en el sujeto y objeto de la movilidad espacial. Y esto es así porque entiendo que en medio de análisis a veces excesivamente macros o abordando la inmigración desde los datos, desde las variables más cuantitativas, tendemos a esconder una realidad que es mucho más dura para el que la sufre. No quiero decir que no sea necesario, pero prefiero un enfoque más cualitati-

vista, más dado a centrar el análisis partiendo de las personas que toman la decisión de abandonar su país de origen, más en consonancia con la perspectiva antropológica que en definitiva es la ciencia social de la que parto.

Mi objetivo es poner en evidencia que frente a la globalización y mundialización del sistema económico, emergen —ó para ser más exacto se consolidan— «fronteras» que delimitan las decisiones de las personas para actuar y moverse libremente y desplazarse por esos espacios que lo económico no prefija, es decir, se restringen los derechos de ciudadanía.

2. INMIGRANTE Y CIUDADANO

En primer lugar voy a intentar mostrar cómo las dos categorías, *inmigrante y ciudadano*, son antagónicas en sí mismas. Si inmigrante supone ser, a pesar de los sujetos, una persona fronteriza, casi liminal en el sentido turneriano, ser ciudadano es reconocerse y a la vez ser reconocido como agente de pleno derecho, «autóctono» con garantías de no exclusión. Esta dialéctica enfrentada semánticamente, tiene en el referente de lo social prácticas cotidianas que empírica y simbólicamente manifiestan la imposibilidad de ser inmigrante y ciudadano a la vez. Estamos por tanto ante el dilema, tantas veces puesto de manifiesto por la antropología, entre la verdad ideal y la práctica real; dicho de otra manera y con un ejemplo, entre el reconocimiento al universalismo del derecho de los inmigrantes a ser ciudadanos de los países receptores y la evidencia de su negación en la realidad. Y esta reflexión justamente se enmarca después de más de 50 años de la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, carta de intenciones donde se garantiza a las personas la libre salida de su país de origen pero donde casi nada se dice de sus derechos en destino.

3. INMIGRANTE, CATEGORÍA FRONTERIZA ENTRE EL *SER Y NO SER*

Desde la Sociología, autores como George Simmel (1977) o más recientemente Pierre Bourdieu (1991), o desde la Psicología Social, véase Alfred Schutz (1964), se han encargado de definir al extranjero, al inmigrante, como persona «frontera», cada uno enfatizando algún aspecto que resulta pertinente para el conocimiento y la producción social que sobre esta figura se ha venido desarrollando. El primero de los autores, en un ensayo que utiliza el genérico de extranjero, sin precisar el país de origen del mismo, hace referencia a la condición ambigua, marginal que ocupa, situándolo en los parámetros de la sociedad receptora en los siguientes términos: «*el extranjero es un elemento del grupo mismo que, como los pobres y las diversas clases de enemigos interiores, si bien por una parte ocupa una posición de miembro, por otra está como fuera o ausente. El extranjero ya no es el salvaje o lo que es lo mismo, el indígena de un territorio ajeno, ignoto, sino el intruso que con sus diferentes funciones sociales habita en esa tensión del afuera y enfrente pero dentro, que constituye el carácter formal de la posición extranjero*». La realidad multicultural que caracteriza cada vez más a las sociedades occidentales del XXI, favorece la contraposición de percepciones dentro de estas mismas sociedades, puesto que es en el interior de ellas y no producto de conquistas o colonizaciones como en siglos precedentes, donde el contacto entre personas de procedencias distintas —en cuanto a origen geográfico se refiere— tiene lugar.

Ya no es el *otro* externo, el que habita en lugares remotos o exóticos el que provoca fantasías literarias o temores satánicos, sino ese otro que aún siendo externo se constituye como interno desde el mismo momento que pasa a compartir un espacio reservado para el «nacional», y esa indefinición entre ser de *allí* y el vivir *aquí* la describe Bourdieu (1991) muy bien «*ni ciudadano ni extranjero, ni totalmente al lado de uno mismo, ni totalmente al lado del otro; el inmigrante se sitúa en*

ese lugar «batad» del que habla también Platón, la frontera del ser y el no-ser social».

En sí mismo, el calificativo «inmigrante» se utiliza para designar a alguien que viene de *fuera* y se sumerge *dentro de*, es decir, rebasa una frontera que en primer término es geográfica. Ahora bien, como calificativo connotativo no es genérico y nos enfrentamos a otro de los muchos conceptos que adquieren significados diversos y categorizaciones conceptuales no exentas de contenido ideológico, de neutralidad denotativa.

Podemos apreciar que tal etiqueta la aplicamos sólo a una masa informe de personas que proceden de un contexto definido como retrasado con respecto al que se compara, ya sea porque proceden de una pequeña aldea o pueblo que no supo adaptarse a los mandatos de la modernidad cuando aplicamos el término a los campesinos que abandonaban el terruño en la década de los años sesenta y se dirigían a las ciudades de su propio Estado; o cuando abandonan su país de origen, de esa parte del mundo que semantizamos como Sur o Tercer Mundo.

Es decir, que cuando decimos inmigrante estamos utilizando una categoría social que sólo contempla a una parte de los que se desplazan y no al conjunto (1), a una porción y no al todo, en definitiva, y lingüísticamente hablando, una sinécdoque; la noción de inmigrante resulta útil no para designar una determinada situación objetiva —la de aquél que, como todos, ha llegado de otro sitio—, sino más bien para operar una discriminación semántica, que, aplicada exclusivamente a los sectores subalternos de la sociedad, serviría para dividir a éstos en dos grandes grupos, que mantendrían entre sí unas relaciones al mismo tiempo de oposición y de complementariedad: de un lado el llamado «inmigrante», del otro el autodenominado «autóctono», que no sería otra cosa en realidad que un inmigrante más veterano, como señala Delgado, M. (1998: 23) pues si algo caracteriza a la mayor parte de las grandes ciudades del mundo, y Zaragoza no

(1) Cuando se citan ejemplos de en qué situaciones y a quiénes consideramos inmigrantes, siempre nos salta de la memoria el futbolista famoso de turno, o el cantante de moda que son la antítesis de lo que designamos genéricamente como inmigrante y que en estos casos se reconocen no por su procedencia sino por su nombre, no por su estigma, sino por su estima social.

es ajena, es precisamente que cada persona tiene tras de sí un proceso migratorio, o bien emprendido por él o bien emprendido por alguien de generaciones precedentes.

El límite, pues, entre a quienes se consideran inmigrantes y a quienes sólo extranjeros, y a quienes simplemente no se les considera ni una cosa u otra (es decir, que su invisibilidad social no les hace ser merecedores de ninguna etiqueta que sea digna de mención a pesar de no ser oriundos del país que se considere), se nos presenta como borrosa e indefinida. Pero no está de más averiguar y dejar constancia de los mecanismos que se movilizan para utilizar uno u otro criterio y ver en qué consiste ese proceso de construcción de ese *otro* que obliga a pensar en términos dicotómicos del *ser* o *no ser*.

4. LA DIFERENCIA VISIBLE

En primer lugar viene condicionado por su propio origen de nacimiento, en él lleva podemos decir «el pecado y la penitencia». Cuando la visibilidad de su diferencia se hace tangible y apreciable a través de rasgos fenotípicos, ser inmigrante se asocia directamente a esos marcadores externos, «*marcados por un estigma —color de la piel, acento extranjero, largura de los cabellos, gestos poco refinados, costumbres anticuadas— que los señala y, tal como la carraca que llevaban los leprosos para avisar de su presencia, con su rechinamiento, con su disonancia, aleja de ellos a la mayoría —seres «intocables», a «no tocar»—*» (Moscovici, 1993: 20).

Se puede señalar a negroafricanos, magrebíes, asiáticos e incluso algunos latinoamericanos que viven en España como nuestros máximos exponentes de extrañeidad (no ocurre lo mismo en otros contextos donde las diferencias externas son menos marcadas). Esta impronta, visible a simple vista, hace que se confunda a nacionales con extranjeros (2) y que se siga perpetuando generación tras

(2) Una informante, nacida en Guinea Ecuatorial, viviendo en España hace más de 30 años, casada con un español, y con la nacionalidad española adquirida hace muchos años, manifestaba esta clara distinción al decir que ella era de origen español pero que el ser negra estaba delatándola continuamente como extranjera y que por eso mismo estaba sufriendo desde hace años rechazo y racismo.

generación. El derecho al anonimato, a ser un ciudadano más, confundible con el resto, se convierte en quimera cuando en medio de la aparente homogeneidad interna se destacan unas personas que su apariencia externa les delata, les estigmatiza y les diferencia (3). Es precisamente también esa distinción las que les hace ser objeto (4) de acciones de discriminación y rechazo tanto de una manera activa como pasiva; como comenta Stolcke (1994: 249), los inmigrantes llevan su extranjería pintada en la cara y actualmente se tiende a utilizar el fenotipo como marca determinante del origen inmigrante, en lugar de construir la «raza» como justificación del resentimento antiinmigratorio.

Pero no sólo en esos marcadores externos se evidencia la exclusión de algunos extranjeros de su condición de ciudadanos de una nación. Hay que dimensionar la cuestión haciendo referencia a dos factores más (no son sólo los únicos) que parecen importantes para entender las dinámicas sociales —desde el nivel macro al micro— que hacen de (algunos como insisto) los inmigrantes procedentes de países extracomunitarios objeto de exclusión de unos derechos que en competencia con las constituciones democráticas deben garantizarse a todos sus miembros. Me voy a referir, por una parte, al papel activo que juega el Estado, y en este caso el español, como propiciador de políticas activas que contribuyen a delimitar la frontera entre quién es ciudadano y quién no, y a quiénes se les reconoce unos derechos y quiénes no, y por otra parte, al factor —o factores— simbólico-ideológico que se moviliza para desencadenar procesos de estigmatización y marginación social, en términos que llevan a distinguir entre el «nosotros» nacionales y el «ellos» extranjeros.

(3) Quiero señalar, a modo de ejemplo, cómo un grupo de estudiantes de la Diplomatura de Trabajo Social de la Universidad de Zaragoza, de la que soy profesora, animados por un profesor, hicieron un trabajo de investigación, —utilizando exclusivamente la observación como técnica y los autobuses urbanos como unidad de observación— sobre el racismo hacia los extranjeros residentes en la ciudad de Zaragoza. La selección de los que eran inmigrantes y no, como cabe deducir, sólo la podían hacer en función del color de la piel.

(4) Según las Memorias de Actividades de la ONG SOS Racismo Aragón, las discriminaciones atribuidas al color de la piel sufren un lento incremento en esta Comunidad Autónoma, y que se concreta en la negación al acceso a determinados bares, alquiler de viviendas y comercios.

5. INMIGRACIÓN Y CIUDADANÍA

Dentro de los marcos interpretativos que la Antropología como ciencia social ha llevado a cabo con respecto a la explicación de los procesos migratorios y al análisis de los inmigrantes, sólo desde la década de los años ochenta se ha introducido el análisis de las formaciones sociopolíticas y territoriales como una variable dependiente que focaliza en este sentido la inmigración, y no sólo los inmigrantes, como objeto de estudio.

Sin duda alguna se estaba dando un salto en cuanto a la percepción del fenómeno en su totalidad; ya se han quedado obsoletas teorías que explican en términos de dicotomías interpretativas los procesos migratorios, como la teoría de la modernización en la década de los años sesenta y setenta, y que tenían como punto de atención los contextos emisores y receptores de los emigrantes, así como la percepción que de esta situación tenían los propios protagonistas del desplazamiento geográfico, en términos que mixtificaban y esencializaban excesivamente el fenómeno. O, en su lado opuesto, la perspectiva histórico-estructural desde la cual el individuo migrante ya no constituye la unidad de análisis y pasan a considerarse las estructuras en términos de sistemas, intentando poner en relación los dos contextos, el emisor y el receptor, desde diferentes postulados (desde la teoría del mercado de trabajo segmentado, pasando por la teoría marxista de la acumulación capitalista, o el enfoque del sistema mundial inspirado por Wallerstein) (5).

Por tanto, entendiendo la emigración como un proceso dinámico en el que se conjugan factores macro y micro, también se ha pasado en la actualidad al análisis de las propias dinámicas socioeconómicas en términos de globalización e interconexión fenomenológica.

En este sentido, el inmigrante extranjero no sólo es en sí mismo un sujeto fronterizo, o

(5) Puede resultar interesante, desde una perspectiva teórica, consultar Colectivo IOE (1996). El artículo critica las interpretaciones de los procesos migratorios tradicionales comentados aquí brevemente, pero que además apuntan un enfoque que intenta superar las limitaciones del individualismo y el determinismo estructural, reteniendo las aportaciones de ambos.

percibido como fronterizo, es también un sujeto que para adquirir esta categoría debe rebasar fronteras nacionales. Y aquí estamos asumiendo una noción de frontera que va más allá de la de límite, en cuanto que «*como categoría de análisis histórico no tiene sentido, si no es asociada a la categoría de Estado*» (Castro, P. V. y P. González, 1989: 7).

Es precisamente esta dimensión de frontera (6), de carácter formal, la que delimita estados-nación. Pero dentro de ellos aparecen grupos sociales multinacionales y aquí es donde la ciudadanía se convierte en un derecho que no tiene que ver con ocupar físicamente un territorio, con la residencia en definitiva «*ya que actualmente, alrededor de cien millones de personas, el 2% mundial, residen en países de los cuales no son ciudadanos*» (Sutcliffe, B., 1995: 15). Estamos, entiendo, enfrentándonos a una nueva configuración política e ideológica del viejo concepto decimonónico de ciudadanía (7), ya que se ve modificado muy sustancialmente por las nuevas realidades que la inmigración extraeuropea impone. Los contenidos culturales que emanan de esta nueva distinción no deben ser ajenos a la disciplina antropológica.

Las fronteras de un territorio político pasan a ser barreras en tanto en cuanto el estado (8) que las establece tiene capacidad legítima para generar dinámicas divergentes en el seno de la formación económico-social en que está inmerso. Sobre el

(6) Sobre las distintas dimensiones del concepto de frontera, véase el interesante artículo de DOUGLASS (1994), en donde distingue varias clases de fronteras: una las mentales; otra las sociales y consensuadas, compartidas por dos o más actores sociales que interpretan de modo conjunto una característica territorial; las formales basadas en tradiciones, acuerdos negociados y expresiones jurídicas —por ejemplo los límites de una ciudad o provincia—; como espacio de transición o zonas fronterizas donde no se distinguen claramente los sistemas sociales, culturales, económicos y políticos, sino son zonas donde los sistemas se interpenetran mutuamente de modo especial (lo que él define como cultura fronteriza); y por último las fronteras internacionales entre los estados-nación. Este último concepto es el que voy a manejar en este apartado del artículo.

(7) «*Aunque las raíces de la ciudadanía sean griegas y romanas, el concepto actual de ciudadano procede sobre todo de los siglos XVII y XVIII, de las revoluciones francesa, inglesa y americana y del nacimiento del capitalismo*» CORTINA (1998: 55-56) «*El estatuto de ciudadano es* [...] *el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la Modernidad cobra la forma de Estado nacional de derecho.* [...] *la trama de la ciudadanía se urde con dos tipos de mimbres:* aproximación de los semejantes y separación con respecto a los diferentes» CORTINA (1998: 39-40).

(8) «*El peligro de la acción de Estado en la tardomodernidad viene de su subordinación a la ecuación nacimiento-nación-derecho, decidida en un momento de la Revolución Francesa, en un momento en el que los movimientos de objetos, sujetos y mensajes a nivel mundial borran los límites nacionales*». BERGUA, (1998: 42).

nacimiento de la relación entre Nación-Estado, autores como Taguieff (1987) y más recientemente San Román (1996) por citar algunos, hacen referencia al periodo de la Ilustración europea como el momento histórico donde emergen y se configuran tres fundamentos básicos sobre los cuales se construye hasta hoy en día el racismo diferencialista/culturalista y que por sus vinculaciones a este apartado cabe citar. En primer lugar, la idea republicana de nación infundido por la identidad y la cultura propia, que daría lugar a una fundamentación legal basada en el universalismo y que obligaría por igual a toda la ciudadanía del Estado. En segundo lugar, las máximas de la revolución francesa de Igualdad, Fraternidad y Libertad daban derecho a los individuos a vincularse libremente con el Estado en tanto que ciudadanos. Y por último, esta relación pretendidamente voluntaria y libre con el Estado incluía solamente a aquellos que por criterios territoriales y de descendencia se les considera ciudadanos. A partir de aquí, los distintos aparatos legales, sin entrar en discursos políticos, han tendido a excluir a los extranjeros, a aquellos enemigos de la patria y de la identidad nacional.

En este sentido ya la entrada se considera un privilegio que cada estado-nación tiene potestad para conceder, siempre en función de las coyunturas socioeconómicas; además no es una novedad que todos los países tratan de controlar la inmigración, de igual manera que acuerdos internacionales, binacionales o multinacionales, sitúan en parámetros más globales la inmigración extranjera y sus condiciones de accesibilidad y recepción. Por tanto, si se quiere comprender la inmigración y las dinámicas de ciudadanía no ciudadanía, no basta con situar ésta en una demarcación territorial que viene definida por el Estado sino que perfectamente podemos hablar de una realidad binacional o multinacional, o como cita Giménez (1996) transnacional (9).

Si tomamos Europa como ejemplo de esta realidad supra-

(9) «*En antropología, transnacionalismo designa un conjunto emergente de fenómenos ligados a la migración y a la corriente teórica que trata de interpretarlos. Presupuestos conceptuales de esta teorización han sido las teorías sobre el capitalismo global y el paso de las teorías de la modernización y la dependencia al articularismo*» (GIMÉNEZ, 1996: 37).

nacional, perfectamente podemos apreciar cómo la construcción de la Unión Europea viene definida por la implantación de políticas de inmigración restrictivas (10) justo en un momento en que los trabajadores extranjeros y sus familias empiezan a ser *visitantes molestos*, en unas coyunturas socioeconómicas que no son proclives a la demanda de mano de obra barata y no cualificada, dado los altos índices de paro y en definitiva de crisis del Estado de Bienestar, ensombreciendo las perspectivas económicas actuales a corto y medio plazo (11).

El extranjero no comunitario se vislumbra pues —desde el sistema jurídico como legitimador de las prácticas sociales—, como un sujeto ajeno que atenta contra la identidad cultural: al ser excluido de su condición, de sus derechos (pues se le distingue como el que no tiene el bien primario y básico que confiere el poder público a todos los demás, y por eso la negación del voto como no ciudadano), se convierte en el elemento discordante que perturba y pervierte la construcción de esa ciudadanía en términos de homogeneidad cultural, por eso se le niega el voto, como marcador de su condición de no ciudadano (12).

(10) Los acuerdos de Schengen, ratificados por los países miembros de la Unión Europea, entre ellos España que lo hizo en 1991, definen y perfilan quiénes son considerados ciudadanos de la Unión y quiénes no. Es interesante destacar que en su artículo 1 define al extranjero como *«cualquier persona que no sea nacional de los Estados miembros de las Comunidades Europeas»*. Se estaba construyendo *formalmente* una ciudadanía europea, concepto que ya venía plasmado en el Tratado de Maastricht, sobre la base de excluir a quienes no son considerados ciudadanos.

(11) En un libro relativamente reciente, LUCAS (de) (1996) critica las políticas de inmigración que ha adoptado la Unión Europea. Plantea cómo al amparo de estas leyes restrictivas lo que se pretende es controlar la entrada de los extranjeros pobres para que de esta manera no aumenten las actitudes racistas, ¡dicen! y se puedan propiciar políticas de integración social con aquellos que son legítimamente aceptados mediante cupos que se fijan anualmente. El autor propone como vía de salida a esta situación de exclusión, una redefinición de la ciudadanía europea y de los derechos humanos encaminados a un derecho internacional cosmopolita y a la definición de un modelo de Estado que vaya en la línea de la inclusión social. En este mismo sentido CORTINA (1998) cuestiona también, en un interesante libro, la propuesta de lo que ella llama ciudadanía cosmopolita, en el sentido de plantear ¿qué sentido tiene una ciudadanía cosmopolita con una jerarquía de culturas, que condena algunas de ellas a ocupar el escalón último?, en síntesis señala que los grandes problemas no son el racismo y la xenofobia, sino la aporofobia, es decir, el odio al pobre, al débil, al menesteroso, por tanto hay que luchar por el reconocimiento de una ciudadanía social que haga sentirse y saberse a todos los seres humanos ciudadanos del mundo.

(12) Los prerrequisitos de acceso a la nacionalidad como precondición para la ciudadanía, son más bien limitados, siguiendo *«tres criterios como la ascendencia, lugar de nacimiento y domicilio, combinados con diversos procedimientos de «naturalización» (observen el término) son los que se utilizan generalmente para determinar el derecho a la nacionalidad en los Estados-nación modernos. El* ius sanguinis, *es decir, la ascendencia constituye el principio más excluyente, mientras que el* ius soli, *el lugar de nacimiento, es el más incluyente»* (STOLCKE, 1994: 250).

En esta línea argumental Giménez (1994) plantea la falacia de la unidad europea y precisamente constata la diversidad como el auténtico elemento que distingue a los europeos; por tanto, los inmigrantes extranjeros no serían nada más que esos «otros» que se vienen a sumar a la ya larga lista de múltiples «otros», en definitiva, que no vienen a distorsionar ningún supuesta identidad europea. El multiculturalismo (y no el interculturalismo que es otra cuestión) es una constante histórica y no una emergencia postmoderna motivada por la llegada a los países europeos de personas *ajenas*, *extrañas*, *diferentes*.

Por tanto, en este panorama, España que se sube al carro de la europeidad (o le dejan subirse) con más tardanza que el resto de los en principio once miembros (antes de la incorporación de Finlandia, Austria y Noruega) debe asumir y aceptar las políticas que en materia de inmigración le vienen determinadas precisamente por su incorporación. Pero no solamente esto. Dada su peculiar latitud, como frontera Sur de Europa (13) (Colectivo Ioé, 1989: 101-111), se le atribuye el papel primordial de portera que debe controlar a quienes se quiere dejar entrar o no en esa «casa común europea», pero además cabe destacar como menciona Driessen (1994: 59) que al convertirse en frontera meridional es ahora una frontera europea, redefinida y reforzada. Esta redefinición no repercute sólo sobre las relaciones políticas y económicas (la división Norte/Sur tiene como frontera el Mediterráneo) en el marco regional general, sino que también afecta a las categorías culturales empleadas para dividir a las gentes en «nosotros» y «ellos», según veremos luego.

En definitiva y como conclusión, las políticas migratorias definidas por el estado español son subsidiarias de las que emanan de los países europeos, por tanto, se hace difícil proponer otras divergentes porque a su vez se cuestionaría la propia legitimidad de este país para

(13) En Ceuta se han invertido 9.000 millones de pesetas de los Fondos FEDER en la construcción de un muro para tratar de impedir la entrada de población africana a territorio español (*Le Monde Diplomatique*, 2 de Noviembre de 1997).

formar parte de esa Unión Europea. El papel periférico que juega España en el conjunto, y dada su debilidad y poco peso político, no le deja —ni creo que se le permita— en un futuro abanderar propuestas diferentes aún a riesgo de perder lo poco o mucho que ha conseguido. Las últimas reformas de las leyes de inmigración y asilo han perseguido armonizar la legislación española con las normativas europeas. Aunque hay que señalar que el intento de poner una Ley (4/2000) en marcha que permitiría avanzar hacia políticas de equiparación de derecho para los extranjeros que residen es España con respecto a los «nacionales» no ha prosperado y la nueva Ley que ha entrado en vigor el 23 de enero de 2001 Ley que es más restrictiva en derechos para los extranjeros mal llamados «ilegales» (parece más adecuado nominar como personas que se encuentran en «situación irregular»), y eso que la anterior contaba con el consenso de la Sociedad civil.

La posibilidad de la libre circulación de ciudadanos europeos y la ruptura de barreras administrativas para que sea posible, no nos debe engañar en cuanto que las fronteras simbólicas se siguen manteniendo para separar entre europeos de primera clase y otros de segunda y aún de tercera.

6. LAS FRONTERAS SIMBÓLICAS ENTRE EL «NOSOTROS» Y «ELLOS» O LOS DISCURSOS DE LA EXCLUSIÓN

Pero esa distinción entre distintas clases de ciudadanos, aún compartiendo la condición de europeos, se hace más marcada si se vuelve a retomar al inmigrante extracomunitario como unidad de análisis y se vuelve a apreciar su condición de no ciudadano. La posición de inferioridad que ocupa, y no sólo en el ámbito jurídico-administrativo, se aprecia notablemente cuando pasamos al análisis de la dimensión ideológico-cultural en contextos concretos de inmigración, entendida esta como la conformada por opiniones, imágenes y simbolizaciones. Esta-

mos con ello introduciendo una variable importante que media entre el análisis de «*los contextos socioeconómico e institucionales y los agentes sociales individuales*» según el Colectivo Ioé (1996: 15).

Es aquí donde el concepto de frontera se hace más marcadamente excluyente, porque la mayoría de las fronteras son construcciones simbólicas que se aceptan implícitamente. Para ello hay que partir de la producción y manipulación de los mensajes institucionales, tanto estatales como mediáticos, que se manifiestan en los discursos a diferentes niveles de la vida social con respecto a la figura del inmigrante. La gestación de un repertorio de imágenes negativas, construidas socialmente, obedece a diferentes causas. Blanco (1995: 31) cuestiona cómo lo más relevante no es sólo averiguar y poner de manifiesto esas diferencias sino constatar las consecuencias que tiene: «*una situación de marginalidad social, económica y política con respecto a las poblaciones autóctonas*».

Por tanto la situación social del inmigrante extranjero, y más cuando se trata de un trabajador extranjero, está íntimamente relacionada con la diferenciación simbólica entre un «nosotros» y un «ellos». Cuanto más excluyente sea la construcción de un nosotros nacional más divergente será esa percepción del otro.

Esta diferenciación social ya no está basada en aspectos históricos, en procesos que vienen del pasado y que se siguen acentuando en la actualidad. Parece oportuno señalar cómo hay un entrecruzamiento de discursos que manipulan o ayudan a construir la realidad social con respecto a la percepción del inmigrante extranjero, y están calando hondo en las sociedades receptoras.

Podemos añadir una larga lista de emisores de mensajes. Hay que resaltar el papel activo y muchas veces poco neutral de los medios de comunicación social que intentan magnificar y sobredimensionar la «invasión» que viene del sur, la «oleada» de extranjeros hambrientos e indocumentados que cruzan el Estrecho, y demás mensajes que como puede entenderse y no es cometido de este trabajo, calan hondo en la conciencia de los «nacionales» y acaban aceptando políticas restrictivas y sancionadoras para los que llegan sin que se les haya invitado

a la mesa (14). Pero no sólo ellos, los sistemas de educación formalizados son al mismo tiempo conformadores y difusores culturales de modelos estandarizados de lo que se entiende que es una educación universalista. Y así podríamos añadir una larga lista.

El «otro» es el enemigo a combatir, al que hay que expulsar. En la sociedad española están aumentando los discursos excluyentes y xenófobos. Como comenta San Román (1996), los muros de la separación se construyen de alterofobia o muchas alterofobias. El racismo, como discurso de exclusión de algunos otros, es el referente más utilizado para justificar la marginación, la exclusión de que no es del mismo color que «yo».

En definitiva —y queriendo dejar constancia que lo que se apunta no son nada más que líneas abiertas de reflexión—, en la formación de la imagen del extranjero, del inmigrante, se ponen en marcha mecanismos macrosociales y microsociales que penetran en las estructuras políticas de los países receptores y en la mente de los ciudadanos de esos países para seguir perpetuando lo que para muchos es una constante histórica y es la discriminación, exclusión, estigmatización del «otro», del «diferente», del «pobre». No deja de ser una verdad lo que aporta Enzensberger (1992: 42) que *«el forastero será tanto más forastero cuanto más pobre sea»*.

7. CONCLUSIONES

Estamos, como decía al principio, en un momento crucial. Estamos en una situación es que los límites, las fronteras, están de actualidad a la vez que se habla de globalización, un sin sentido cargado por otra parte de sentido.

El reto que tiene actualmente el sujeto europeo, como dice Imberg, G.(1991) es encontrar un discurso justo sobre el *otro*, que se aparte de dos tentaciones frente al *otro*: o asimilarlo hasta diluir su diferencia o rechazarlo hasta encerrarlo

(14) Para un análisis de los medios de comunicación ver GALLEGO RANEDO, C. (1993).

en guetos por miedo al contagio. Frente a la identidad del «nosotros», difícilmente mantenida en términos de homogeneidad como se quiere imponer, emergen un conjunto de identidades que reclaman su derecho a la diferencia, a la diversidad y en ese contexto que vivimos en España, vienen otros muchos a sumarse al maremagnun de alteridades. Y desde luego es difícil dar respuestas, encontrar mecanismos de inclusión.

La apuesta por una ciudadanía intercultural, que supere las premisas del universalismo homogeneizante infundidas por la Ilustración y mantenidas hasta la actualidad, así como la exaltación romántica de la diferencia cultural *per se*, debe encontrar un equilibrio, intentando ver que las fronteras son al mismo tiempo una barrera y un canal de comunicación.

Una posible respuesta, como apunta Cortina (1998: 261), es una actitud ética universalista, aunque sea preciso construirla desde el bien local; propone que se debe «*bregar por una globalización ética, por la mundialización de la solidaridad y la justicia como la única manera de convertir la Jungla Global en una comunidad humana, que quepan todas las personas y todas las culturas humanizadoras*».

Pero el derecho de las minorías étnicas debe también convivir con los derechos humanos; hay que conjugar el derecho grupal con el derecho de los individuos. Como manifiesta Kymlicka (1996) los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual y él apuesta por una ciudadanía *diferenciada* entendida como la «*adopción de derechos poliétnicos, de representación o de autogobierno específicos en función del grupo y no del individuo*». No sólo hay que respetar la diversidad, sino las distintas maneras o enfoques sobre la diversidad y este es un auténtico reto para el futuro. Es difícil, pero debe intentarse, y es que hay que valorar las diversidades como factor de enriquecimiento y no como pretexto para la exclusión.

BIBLIOGRAFÍA

BERGUA, J. A. 1998. «Ethos y Pathos de la xenofobia y racismo occidentales» en *Rev. Acciones e Investigaciones Sociales*, nº 7. Zaragoza. Escuela Universitaria de Estudios Sociales. pp. 29-50.

BLANCO, Mª C. 1995. «El inmigrante como sujeto marginado. Claves interpretativas» en J. P. ALVITE (Coord). *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia. Gakoa Liburuak.

BOURDIEU, P. 1991. «Prefacio» en A. SAYAD. *L'Inmigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles. Ed. De Boek-Wesmael.

CASTRO MARTÍNEZ, P. V y GONZÁLEZ MARCÉN, P. 1989. «El concepto de frontera: Implicaciones teóricas de la noción de territorio político» en *Fronteras. Arqueología espacial*. Teruel. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense.

COLECTIVO IOÉ. 1996. «¿Cómo estudiar las migraciones internacionales?» en *Rev. Migraciones*, 0. Universidad Pontificia de Comillas.

CORTINA, A. 1998. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid. Alianza Editorial. (1ª Ed. 1997).

DELGADO, M. 1998. «Racismo y espacio público» en *Rev. Acciones e Investigaciones Sociales*, nº 7. Zaragoza. Escuela Universitaria de Estudios Sociales. pp.7-27.

DOUGLASS, W. 1994. «Las Fronteras ¿Muros o Puentes?» en *Rev. Historia y Fuente Oral*, nº 12. Universitat de Barcelona. pp. 43-50.

DRIESSEN, H. 1994. «La Puerta trasera de Europa. Notas Etnográficas sobre la frontera húmeda entre España y Marruecos» en *Rev. Historia y Fuente Oral*, nº 12. Universitat de Barcelona.

ENZENSBERGER, H. M., 1992. *La gran migración*. Barcelona. Anagrama.

GALLEGO, C. 1993. «La construcción social de la diferenciación étnica. Análisis de contenido de la prensa» comunicación en *Coloquio sobre migracions estrangeres i diversitat cultural*. Barcelona. 26-30 d'abril.

GIMÉNEZ, C. 1994. «El caleidoscopio cultural europeo: entre el localismo y la globalidad» en *Rev. Documentación Social*, 97, octubre-diciembre.

GIMÉNEZ, C. 1996. «Proyectos de construcción nacional, política migratoria y transnacionalismo en España» en A. Kaplan (Coord.), *Procesos Migratorios y relaciones interétnicas. Actas VII Congreso de Antropología Social*. Zaragoza. Instituto Aragonés de Antropología / FAAEE.

KYMLICKA, W. 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós.

LISÓN TOLOSANA, C. 1994. «Antropología de la frontera» en *Rev. Antropología Social*, nº 3. Ed. Universidad Complutense Madrid.

LUCAS (de), J. 1996. *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona. ICARIA Editorial.

MARTÍNEZ, F.J. 1993. «El extranjero como cicatriz entre el hombre y el ciudadano» en *Rev. Sistema*, nº 113. pp.73-89.

MOSCOVICI, S. 1991. «El exilio» en *Rev. Archipiélago*, nº 12. Monográfico *Denominación de origen: extranjero*. Madrid.

SAN ROMÁN, T. 1996. *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona. Tecnos.

SCHUTZ, A. 1964. «El forastero. Ensayo de Psicología Social» en *Estudios sobre Teoría Social*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu.

SIMMEL, G. 1977. «Disgresión sobre el extranjero» en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid. *Revista de Occidente*, Vol. II. pp. 716-722.

STOLCKE, V. 1994. «Europa, nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión» en VV. AA. *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona. Virus Ed.

SUTCLIFFE, B. 1995. «¿Un derecho a desplazarse?» en J. P. ALVITE (Coord.). *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia. Gakoa Liburuak.

TAGUIEF, P. A. 1987. *La force du préjuge. Essai sur le racisme et ses doubles*. París. Editions La Découverte.

✠ ✠ ✠

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 179 - 200
ISSN: 0212-5552

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA URBANA DE GÉNERO

RAQUEL SANTISO SANZ
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: Este artículo trata de ser una revisión de las investigaciones en materia de espacio y género, un tema de estudio reciente pero que cuenta con un gran interés en la actualidad. En estos últimos diez años los libros en torno a este tema, antes inexistentes, han proliferado sustancialmente, hecho sin duda relacionado con la profundización que van tomando los estudios de género y fruto, a su vez, de los cambios sociales acontecidos.

Existe una utilización del espacio marcadamente diferente para mujeres y hombres, fruto de una distinta planificación del tiempo de ambos en función de sus todavía distintos papeles sociales, su diferente movilidad, la percepción de la seguridad y el riesgo, las relaciones sociales, su participación y la utilización del espacio doméstico. Para finalizar se exponen las aportaciones que la mirada de la mujer puede ofrecer al urbanismo.

PALABRAS CLAVE: Urbanismo, género, ciudad, espacio, mujer.

TITLE: *Notes for a gender urbain Anthropology.*

ABSTRACT: *This article tries to be an overhaul of the investigations in the subject of space and gender, a recent study but that it counts on a great interest at the present time. In these last ten years the books about this subject, before nonexistent, have proliferated substantially, related to the deepening that are taking the gender studies and result of the occurred social changes. It exists a noticeably different use of the space for women and men, consequence of a different time planning from both, based on their still different social notes, their different mobility, the social perception of the security and risk, relations, their participation and the use of the domestic space. In order to finalize it is an exposition of the contributions that the glance of the woman can offer to urbanism.*

KEY WORDS: *Urbanism, gender, city, space, woman.*

—Texto recibido en diciembre de 2000—

El género es una construcción cultural. También los lugares y los paisajes urbanos son hechos construidos, no sólo materialmente, sino también en el sentido de que son dotados de significados y valores. Por ello, es tan importante el papel de la Antropología a la hora de estudiar la forma en que género y lugar se interrelacionan para formar parte de las identidades personales. El estudio cualitativo en relación al espacio y el género desde la Antropología se hace indispensable porque interesa descubrir las experiencias, los valores, las actitudes, los significados en relación con el espacio. Pero también los límites, los lugares que nos negamos, los impuestos y los elegidos, los que soñamos, las resistencias que nos encontramos a la hora de frecuentar espacios determinados... Se trata de descubrir cómo el espacio influye en la vida de hombres y mujeres, de ancianos, de niños, inmigrantes, minorías... y, en definitiva, de identificar si responde a los proyectos vitales y necesidades de todas las personas que lo habitan. De si permite reencontrarnos con la historia de todos y hacer posible la historia de cada uno.

Desde mi propia experiencia como investigadora en este campo, este tipo de estudios debe de tener posteriormente una fuerte dimensión aplicada, que se traduzca y se vuelque en los planes urbanísticos y en un diálogo interdisciplinar con urbanistas, arquitectos, políticos...

El punto de partida en estos estudios es entender que las categorías «mujer» y «hombre» no engloban a un grupo uniforme de mujeres y hombres, sino que abarcan a un conjunto muy amplio y heterogéneo de personas. Variables como la edad, el estado civil, el nivel de educación, la incorporación al mundo laboral por parte de las mujeres, etc., marcan diferencias decisivas en los papeles que asumen y juegan mujeres y hombres, en su manera de interpretar el mundo, de soñarlo y también en la forma de usar y moverse por el espacio.

Tampoco el espacio se nos presenta como un todo homogéneo en el urbanismo por lo que para su análisis es necesario prestar atención a las distintas formas en que se nos presenta: plazas, calles, bloques de pisos de diferentes tamaños y características, urbanizaciones, casas unifamiliares, zonas comer-

ciales, parques, etc, para poder observar las diferencias de habitabilidad que presentan estos entornos y las repercusiones que tienen en la vida diaria de quienes los habitan.

Es innegable que un espacio nos puede hacer más felices o más desgraciados. Pero además el espacio nos educa. Y es que el espacio no es algo neutro, genera direccionalidades. Una prueba más que evidente de ello es la distribución del espacio en un supermercado o gran superficie comercial, donde todo está en un lugar que ha sido estudiadísimo para conseguir unos fines, en este caso concreto, vender más. Otro rápido ejemplo de que el espacio no se usa de manera neutra es la utilización general que encontramos de un patio de recreo en un colegio por parte de niños y niñas. Es habitual encontrar a los niños jugando al fútbol ocupando la mayor parte y la más central del espacio de recreo y ver a las niñas jugando por los espacios pequeños restantes sin invadir el espacio donde se encuentran éstos.

Pero en el espacio no sólo se han ido dibujando las diferencias sino también los cambios acontecidos. Un ejemplo de ello son las propias viviendas, que se han ido adaptando no sólo a las diferentes necesidades que han ido marcando los tiempos, sino incluso a los distintos valores. Lo ilustro brevemente: conforme valores como la intimidad y la individualidad han ido tomando importancia en nuestra sociedad, en las viviendas han aparecido límites como el pasillo, antes desconocido pues se pasaba directamente de unas estancias a través de otras. No me entretengo en estos ejemplos, que tratan sólo de ser unas pequeñas pinceladas de aproximación al tema que nos ocupa, para demostrar que el espacio es capaz de recoger lo que acontece en la vida y que por eso su análisis resulta de sumo interés para entenderla y sobre todo para posibilitar cambios.

Las construcciones son lentas de producir, duraderas y muy costosas; por eso sobreviven a las creencias y los propósitos que les dieron vida. Cada conjunto de creencias e ideas requiere un entorno espacial coherente. Todas las obras construidas responden a un modo de organizar el espacio, aunque ni siquiera quienes los hayan creado o los usen se den a veces cuenta de ello. En este sentido,

un edificio es un sistema de reglas: reglas que definen lo propio y lo ajeno; lo interior y lo exterior; lo accesible y lo cerrado; lo que se junta y lo que se separa; la secuencia de tiempo en que se presentan y usan los espacios o, lo que es lo mismo, lo que va antes y lo que viene después. El plano de la ciudad, el edificio, la casa, y a menudo incluso una sola habitación, son el reflejo claro de las relaciones de poder entre quienes las habitan, de sus pactos explícitos e implícitos; todos ellos expresan el orden y la jerarquía, lo que se considera principal y lo secundario; lo permanente y lo efímero. En definitiva, el lugar que corresponde a cada cosa. (DURÁN, 2000: 22).

TIEMPOS EN LA CIUDAD

La ciudad de hoy es consecuencia del paso de distintas culturas, la concepción del tiempo, de la economía, las relaciones entre las personas... Nuestras ciudades tienen sus orígenes en el pasado pero su estructuración actual tiene mucho que ver con la revolución industrial, la explosión demográfica y las grandes migraciones, factores que han determinado el crecimiento de las ciudades durante el siglo XX.

En los países occidentales, el hecho capital para entender la estructura física y social de la ciudad contemporánea es la Revolución Industrial. Este hito histórico supone que la ciudad cambie sus dimensiones demográficas y espaciales, sus formas y paisajes, pero, fundamentalmente, implica una división funcional del espacio urbano que es paralela a la progresiva separación espacial, temporal y funcional entre hogar y empleo y a la división sexual del trabajo en la unidad familiar, con la adscripción de las mujeres a la reproducción —y, por tanto, al trabajo doméstico— y de los hombres a la producción en los espacios públicos de las ciudades. (SABATÉ, 1995: 174)

Así la Revolución Industrial consolida y acrecienta la organización según género de la sociedad. Este modelo social va

Fig. 1. *Las mujeres utilizan más las zonas verdes pero normalmente lo hacen desde su papel de cuidadoras.*

acompañado de un profundo cambio en la estructura urbana y, frente a la mezcla social y usos del suelo de la ciudad preindustrial, la división funcional y el fuerte crecimiento de la ciudad industrial conducen a un proceso de descentralización residencial que da lugar a barrios de composición homogénea en cuanto a su composición sociodemográfica.

Tiempo y espacio son las dos variables que estructuran la organización de nuestras actividades cotidianas y ambas responden a una determinada estructura social y nos hablan acerca de los papeles que mujeres y hombres jugamos en ella. Como hemos visto, el espacio y el tiempo se estructuran en nuestra sociedad principalmente alrededor del trabajo. Y en ambas variables se reflejan las diferencias, los cambios, las posiciones y los conflictos acontecidos. La variable tiempo es sumamente importante a la hora de analizar el espacio porque un cambio en los usos del tiempo supone, a su vez, un cambio en los usos del espacio.

Las mujeres viven más los espacios y desarrollan distintos papeles dentro de los mismos lugares. Viven la ciudad desde una multitud de perspectivas

por los distintos papeles que desempeñan.

Sabemos lo difícil que es pasear con un carrito de bebé por las aceras tomadas por los coches, la dificultad de acceso a portales y escaleras retorcidos con los niños y el carro de la compra, conocemos la difícil movilidad de los ancianos. Sufrimos la dificultad de encontrar áreas para el descanso y el juego de los niños con suficiente arbolado y al abrigo de los coches... (NAVARRO, 1999: 92) (1).

Las mujeres mantienen una relación intensa y variada con el espacio de ciudades y pueblos. Se constata una mayor presencia y utilización por parte de éstas de zonas verdes, comercios, escuelas, centros médicos y otros servicios, pero casi siempre en función de los diferentes papeles sociales todavía asignados mayoritariamente a ellas, relacionados con la reproducción social y el cuidado de los demás. Así la mujer accede al terreno público todavía desde un carácter doméstico y limitado, desde las obligaciones. Es necesario un reparto social real de las tareas y papeles entre hombres y mujeres más igualitario para que la mujer pueda hacer un uso libre del espacio y no determinado por sus responsabilidades.

Los cambios en los papeles que las mujeres asumen, —relacionados con la incorporación al mercado de trabajo, al mundo universitario, en la participación política, en el desempeño de puestos de responsabilidad y en relación también con una mayor independencia personal y familiar—, se traducen en una ocupación espacial nueva y en una mayor utilización del espacio, especialmente de aquellos espacios que tradicionalmente habían sido ocupados por hombres. La proximidad de la mujer al mundo educativo y laboral conlleva un uso más amplio e igualitario del espacio respecto a los hombres, frente al uso más local y diferenciado que las mujeres que asumen roles más tradicionales hacen del espacio (2).

(1) En: BUSTOS, Pilar, CAPILLA, Sofía y GIL, Alicia (Eds.). 1998. *Mujeres: Espacio y Arquitectura.* Serie: año 2468: mujeres, ecología y paz 6. Castellón de la Plana. Edita: Fondo Social Europeo. Proyecto NOW. Universidad Jaume I.

(2) Para una mayor profundización en estas diferencias véase ALCAÑIZ, Mercedes en: TOBÍO; Constanza y altres. 1995. *El espacio según el género ¿Un uso diferencial?.* Madrid. Comunidad de Madrid y Universidad Carlos III de Madrid.

Fig. 2. *Se constata una mayor presencia de las mujeres en comercios, escuelas, centros de salud y otros servicios.*

DIFERENTE MOVILIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN EL ESPACIO URBANO

De acuerdo con las geógrafas urbanas Ana Sabaté, Juana Rodríguez y Mª Ángeles Díaz (3), los trabajos de investigación llevados a cabo en distintas ciudades occidentales son asombrosamente homogéneos en cuanto a los patrones de movilidad espacial de hombres y mujeres. Las diferencias hombre-mujer se reconocen tanto en la frecuencia como en el motivo y en el medio de transporte de los desplazamientos.

(3) Véase SABATÉ, Ana, RODRÍGUEZ, Juana y DÍAZ, Mª Angeles. 1995. *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género.* Madrid. Edit. Síntesis. Pp. 179.

La frecuencia de los desplazamientos en las mujeres es menor que en los hombres, lo que muestra el carácter comparativamente más restringido de la movilidad femenina. La distribución de los viajes según el motivo revela la pervivencia general de la división de papeles según género en nuestro contexto social: las mujeres dedican un número de desplazamientos a actividades relacionadas con el mantenimiento del hogar y sus miembros (compras, prestaciones sanitarias) muy superior al empleado por los hombres, que reparten una importante proporción de sus viajes entre el ocio y el trabajo fuera de casa. (SABATÉ, 1995: 180)

La distribución según el medio de transporte ha sido una de los aspectos de la movilidad más tratados, encontrándose una mayor dependencia de la mujer hacia la oferta pública de transporte y una gran proporción de desplazamientos a pie, que imponen limitaciones a su movilidad potencial, teniendo éstas más dificultades para organizar en el espacio y en el tiempo actividades externas al hogar y, muchas veces, obligándose a reducir su actividad a un área espacial menor que la de los hombres. A pesar de estos datos, es importante tener en cuenta las diferencias sociodemográficas entre las propias mujeres respecto a su movilidad.

También en nuestra investigación (4) los datos encontrados respecto a la movilidad de hombres y mujeres fueron similares, constituyendo el estudio de la movilidad una peculiar fotografía de las trayectorias de hombres y mujeres en la ciudad. Viendo dibujada en un plano la movilidad diaria de hombres y mujeres es curioso constatar como la movilidad de los hombres es normalmente lineal (de casa al trabajo y del trabajo a casa), frente a una movilidad llena de curvas y recovecos que representa a la mujer. La mujer realiza un mayor numero de desplazamientos y más cortos que los hombres. A pesar de la tendencia a la igualdad entre sexos, todavía la mujer continua

(4) SANTISO, Raquel y MOLPECERES, Gerardo. 1998. *Ciudad y Mujer. El diseño urbano en la vida de la mujer. Zaragoza.* Edita Ayuntamiento de Zaragoza. Área de Acción Social y Salúd Pública.

Fig. 3. *Las mujeres utilizan y dependen más del transporte público.*

siendo la responsable última del hogar, derivándose de esta responsabilidad una serie de desplazamientos encaminados a cubrir las necesidades de los miembros del grupo doméstico. En general, la mujer planifica más sus salidas y diseña estrategias para llegar, al mismo tiempo, a sus funciones en el trabajo y en el hogar.

Las características descritas generan en ocasiones dependencia de la mujer en sus desplazamientos. Este aspecto está adquiriendo todavía más relevancia con la aparición de viviendas unifamiliares en los extrarradios de la ciudad y el cambio de modelo comercial que supone la generalización de las grandes superficies: el coche resulta imprescindible para el transporte de la compra. La dependencia es mayor en las familias con un solo coche y se agrava cuando al lugar donde viven no llega el transporte público.

Este modelo de movilidad femenina mayor, más diverso, más complejo y con más desplazamientos a pie y en transporte público que en automóvil, hace que las mujeres se encuentren más proximas a la ciudad y a la vida de relación en la calle que los hombres. La movilidad de la mujer se encuentra también

condicionada por el transporte de compras y niños. La mujer en sus desplazamientos se ve más afectada, por ello, por el grado de urbanización de las calles, por las barreras arquitectónicas, por el tráfico y por la buena o mala localización de los equipamientos, servicios y comercios. Una buena localización de estos servicios, bien integrados y distribuidos en el tejido residencial y próximos a las viviendas favorece las condiciones de vida de las personas.

LA PERCEPCIÓN DE LA SEGURIDAD Y EL RIESGO

También la percepción de la seguridad y el riesgo es muy diferente para hombres y mujeres, condicionando a éstas y limitándolas en su acceso al espacio público y, con ello, a la condición de ciudadanía. Tres son básicamente los grandes miedos de las mujeres en la ciudad: el miedo a la violencia sexual, a ser atracada o agredida y a la inseguridad vial por el exceso de tráfico (miedo en el que se refleja el papel tan asumido como cuidadoras que tienen las mujeres, porque sin duda están pensando en la infancia o en las personas mayores más que en ellas mismas).

Diferentes modelos de mujer utilizan en mayor o en menor grado el espacio urbanístico en función de esta percepción de la seguridad y el riesgo, que resulta ser una construcción en la que interactúan diversos y complejos condicionantes sociales y culturales, como son los roles que se desempeñan, la educación recibida, la información, la ocupación, la edad y, desde luego, el sexo. Ser mujer conlleva un miedo específico, diferencial y añadido a la representación subjetiva del miedo o la inseguridad que puede sufrir un hombre.

La mayor independencia de las mujeres fruto de los cambios sociales se manifiesta por un aumento de su movilidad en solitario. Pero la propia forma del espacio limita y condiciona también el uso que las mujeres hacen de él. Determinadas características del entorno pue-

den provocar miedo. Aspectos urbanísticos tales como la mala iluminación, las diferentes tipologías residenciales y, en especial, los bloques aislados, los accesos a la vivienda, el diseño de calles y plazas, la segregación de usos, las zonas despobladas y los descampados, los aparcamientos, las bandas de protección de las autopistas y sus espacios laterales, las áreas de tren, las riberas de los ríos, la peatonalización y la separación del tránsito rodado y el peatonal, influyen en la percepción de la inseguridad ciudadana en la mujer. Pueden resultar obstáculos en el uso cotidiano del espacio, entorpecerlo, obligar a cambiar el itinerario e incluso, disuadir de la realización del trayecto.

El sentimiento de seguridad se encuentra influido por toda otra serie de condicionantes psicológicos y sociales, asociados a los aspectos urbanísticos. Estos factores se encuentran relacionados con la existencia de gente en la calle, si es de día o de noche, si se va sola o acompañada, el conocimiento del lugar, la edad, la presencia de policía, la existencia de transporte público y la imagen de inseguridad transmitida a través de los medios de comunicación. Las distintas tipologías residenciales marcan, limitan e inciden en el uso que sus habitantes realizarán del espacio donde se desarrollará luego la vecindad. Un entorno de calles con complejidad de usos: comercios, viviendas, oficinas, etc., asegurará un movimiento continuo de personas, una «vida» en la calle. El diseño y el aspecto que tenga la calle, su anchura, su cuidado, sus recovecos y el aspecto de sus bajos tendrán también repercusiones en la percepción de seguridad que de ella tendrán las mujeres. El diseño incide en factores como la visibilidad de las personas que por ella pasean, la cercanía o lejanía a los portales, dónde y cómo están situadas las zonas de aparcamientos, etc. El diseño de plazas, de lugares de encuentro posibilita que las ciudades y pueblos estén habitados al ofrecer espacios donde desarrollar la vecindad.

LAS VIVIENDAS, LOS BARRIOS Y LOS ESPACIOS DE ENCUENTRO

Las diferentes tipologías de vivienda y de barrio, como ya hemos visto, condicionan la calidad de vida de las persona que las habitan y sus relaciones sociales. La combinación de pequeño comercio y equipamientos locales bien trabados con el tejido residencial favorece unas relaciones vecinales más ricas, una mayor seguridad y una mayor calidad en los espacios de relación. Es necesario, por ello, tratar de favorecer la aparición de servicios comerciales y equipamientos en los barrios y evitar la separación de funciones en los espacios urbanos.

El modelo de urbanismo propio de los ensanches, con manzana cerrada y una buena definición espacial y ambiental de la calle, da lugar a la calle tradicional, más compleja en su utilización, en la cual se mezcla el tráfico peatonal con el rodado y la función comercial con la residencial y con el ocio. Esta mezcla enriquece las relaciones sociales, pero tiene el inconveniente de la aparición de conflictos entre los distintos usos: tráfico/peatón, ruidos, falta de tranquilidad... Este modelo presenta una ocupación del suelo alta y una densidad variable en función de la altura de la edificación.

La vivienda en bloque presenta una definición del espacio menos clara y aparecen espacios intermedios indefinidos y poco transitados que las mujeres perciben como peligrosos. Los bloques están mucho más separados entre sí, la ocupación del suelo es mucho menor y la altura, mayor. Los edificios se separan unos de otros para lograr mantener unas buenas condiciones de iluminación. Aparece un espacio público más especializado, con menor riqueza de relaciones e intercambio. En este modelo de espacio, el diseño debe velar por una buena matización del espacio público, evitando la «zonas de nadie» y buscando una cierta densidad en las zonas de relación. Algunas de las mujeres entrevistadas en nuestra investigación (5) achacaban a esta

(5) SANTISO, Raquel y MOLPECERES, Gerardo. 1998. *Ciudad y Mujer. El diseño urbano en la vida de la mujer. Zaragoza.* Edita Ayuntamiento de Zaragoza. Área de Acción Social y Salúd Pública.

forma de vida «en colmena» la relación con enfermedades como la depresión o el estrés. La perciben como una forma de vida poco natural y no humana. Viviendas en bloque en forma de U presentan más espacios comunes y posibilidad de encuentro.

La vida en las nuevas viviendas unifamiliares, normalmente desintegradas del resto de las funciones de la ciudad, condiciona la movilidad y las relaciones personales al uso del coche. Esta situación genera problemas de asilamiento y dependencia, especialmente en el caso de mujeres no trabajadoras. Las viviendas unifamiliares exigen vivir relativamente alejado de la ciudad y desplazarse en transporte privado para acudir al trabajo, llevar a los hijos al colegio, para las compras, el ocio, etc. El tiempo que hay que dedicar al cuidado de la parcela, al mantenimiento del jardín y de las instalaciones que conlleva la vivienda unifamiliar supone, normalmente, una dedicación mayor de la mujer a la casa.

Respecto al tema de la vivienda propiamente dicha, nos encontramos con que se diseñan viviendas de manera muy homogénea, muchas veces para una familia standard, sin tener en cuenta la multiplicidad de grupos diferentes que pueden habitar un hogar y sus distintas necesidades. En esta línea distintos libros sobre ciudad y mujer recogen experiencias alternativas de viviendas que se adaptan a nuevas necesidades y son más flexibles (6).

Los requisitos básicos que exigen las mujeres a las viviendas son espacio, luz y tranquilidad. Otros requisitos más renunciables, pero también considerados importantes por las mujeres son que al menos la vivienda tenga un dormitorio para cada miembro, e incluso uno de más para emergencias, terraza o balcón, ascensor y ausencia de barreras arquitectónicas.

La vivienda sigue siendo, mayoritariamente, responsabilidad de la mujer, pero se da la paradoja de que raramente posee la mujer un espacio propio a pesar de hacerse cargo de toda

(6) Ver, por ejemplo, el capítulo de Ursula Stein en ALCAÑIZ, Mercedes en: TOBÍO; Constanza y altres. 1995. *El espacio según el género ¿Un uso diferencial?*. Madrid. Comunidad de Madrid y Universidad Carlos III de Madrid.

la casa. En ausencia del espacio propio, la cocina se convierte muchas veces en el reducto de la mujer. Por otro lado, la reducción del tamaño de las casas urbanas ha afectado a la cocina, que ha llegado a la mínima expresión. El desarrollo de la cocina de doble bancada, la estandarización del tamaño de los electrodomésticos y los armarios de cocina y la optimización de los espacios hasta el límite último han convertido la cocina casi en un laboratorio. En general las mujeres diseñan una cocina grande, que incluya el comedor, de manera que se pueda estar presente en la sobremesa y que facilite un espacio para los niños.

Respecto a la vivienda, nos encontramos con el hecho de que para las lesbianas el lugar privado es muy importante, igual que para inmigrantes o discapacitados. La vivienda en estos casos constituye un refugio frente a un ámbito público hostil y el lugar donde reafirmar la identidad. La vivienda supone además el entorno donde es posible tener control y ser uno mismo. En esta línea es interesante la proyección que del espacio de la vivienda tenía el colectivo de lesbianas entrevistadas durante nuestra investigación. Llamó la atención el hecho de que en su dibujo de la vivienda soñada ésta fue una vivienda en la que se dio mucho peso a los espacios comunes y al encuentro, lo que chocó considerablemente con las reivindicaciones de individualidad y privacidad que resaltaban el resto de los dibujos de los participantes.

El acceso a la vivienda es, en gran medida, un problema económico. Las dificultades de la mujer para comprar viviendas están relacionadas con su menor poder adquisitivo, su mayor dificultad de acceso al trabajo y su menor estabilidad de empleo. En el caso de mujeres solas con hijos, las diferencias son mayores. La mujer se ve obligada a costear ella sola una vivienda más grande, mientras que el hombre es menos frecuente que se quede a cargo de los hijos y en los casos que obtiene la tutela suele recurrir a otras soluciones (familia de origen, normalmente).

El diseño del urbanismo resulta decisivo a la hora de facilitar el encuentro de sus habitantes. Los intereses de la especulación hacen que éste sea un fiel reflejo del olvido de lo cotidiano. En los llamados «barrios dormitorio» se da la para-

doja de que una gran parte de sus habitantes (especialmente las mujeres, los niños y los mayores) no sólo duerme en ellos, sino que permanece allí la mayor parte del día, sufriendo el aislamiento, la inseguridad, la carencia de servicios y lugares de encuentro características de su diseño. Interesa que la mujer se encuentre en la ciudad, pero ya no sólo como un encuentro casual en función de las obligaciones domésticas y laborales. Son necesarios en la ciudad espacios para disfrutar de un encuentro libre no determinado por responsabilidades. Las mujeres dedicadas en exclusiva a la realización del trabajo doméstico son el sector de la población que más sufre la falta de espacios de encuentro y los problemas de soledad que de ello se derivan, por el desempeño de forma individual de las tareas que este tipo de trabajo conlleva. En este sentido, resulta interesante la experiencia de creación de centros comunitarios como espacios de encuentro a los que mayoritariamente acuden mujeres.

Las tipologías de vivienda también condicionan las relaciones sociales y la calidad de las relaciones de vecindad. El diseño de la calle y las relaciones de las calles entre sí generan direccionalidades, formas de vida y de comportamiento. El hacinamiento de calles, los pisos pequeños, la ausencia de zonas verdes, generan una vivencia conflictiva. En cambio, en los bloques la vecindad sólo es posible si se dan espacios comunes semi-públicos como ascensores, escaleras, bajos o porches donde los vecinos se encuentren. Para encontrarse hay que disponer de espacios que lo permitan.

La residencia en periferias urbanas conlleva un debilitamiento de las relaciones familiares y sociales ya establecidas. En ello influyen factores como la lejanía, la escasa comunicación o ninguna que estas áreas tienen con el resto de la ciudad, la menor movilidad por la dependencia del transporte privado, las exigencias que impone el cuidado de la casa, la dedicación al trabajo de la mujer para poder afrontar los elevados costes de estas viviendas y la ausencia de sentimiento de barrio asociado a estas zonas de nueva creación. La vida en viviendas unifamiliares alejadas hace que sus habitantes se vayan adaptando cada vez más a la vivienda por las limitaciones

que ésta impone y vayan perdiendo la costumbre de salir. La vivienda va transformando así la forma de vida anterior.

LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES EN LOS PLANOS DE LAS CIUDADES

Muchos de los estudios realizados en relación al espacio y el género han contemplado la presencia y representatividad de las mujeres en los nombres de las calles del callejero de las ciudades. Así por ejemplo, Teresa del Valle (7) hace un análisis de los callejeros de San Sebastián y Bilbao y además apunta otras referencias de estudios similares en Madrid y Barcelona. En todos los estudios se constata que hay pocas calles con nombre de mujer y las pocas que lo tienen son generalmente, nombres de reinas, santas, monjas o vírgenes, mayoritariamente, salvo en las calles de reciente creación. Así es difícil que las mujeres puedan tener referencias de otras mujeres y que se sientan parte de la historia de la ciudad.

Los nombres de las calles de una ciudad forman una parte de la memoria del pasado de una ciudad. Pero la ciudad nos ofrece una memoria sumamente débil y unos testimonios casi inexistentes a las mujeres.

Aunque las presencias —cuanto más materiales, más accesibles— sean decisivas en la recomposición de la memoria, no lo son menos las ausencias. [...] Los nombres de las calles nos ofrecen una dimensión oculta del paisaje urbano que encaja mal con un proyecto de ciudad para todos. Carecer de nombre es no ser, desaparecer. (DURÁN, 1995: pp. 22).

Habitar, como decía Walter Benjamin, significa dejar huellas y las mujeres necesitamos encontrar también las nuestras. Para dejar y descubrir nuestras propias huellas en el espacio urbano se hace necesario entrenar la mirada para ser capaces de extrañarnos ante lo que nos rodea.

(7) Ver DEL VALLE, Teresa. 1997. *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología.* Madrid. Edic. Cátedra. Pp. 105.

Fig. 4. *Tenemos una pobre herencia de calles con nombre de mujer y las elegidas eran generalmente santas, reinas o vírgenes.*

VALORANDO LA CIUDAD

A pesar de que he hecho hincapié en aspectos como las diferencias de uso por parte de mujeres y hombres de la ciudad y en las limitaciones que ésta supone de cara a una mayor calidad de vida, es un hecho evidente que la ciudad constituye una puerta abierta a las oportunidades, no sólo en el plano laboral y profesional, sino para poder jugar diferentes papeles de una manera más libre y plural. Las ciudades permiten elegir entre anonimato y relaciones socia-

les, entre identidades y también entre distintas diversiones y maneras de utilizar el ocio. Este abanico de opciones se vuelve más importante cuando hablamos de mujeres lesbianas o inmigrantes, por ejemplo. La ciudad ofrece una vía para huir de expectativas sofocantes y estrictas. La vida en la ciudad puede ser solitaria pero es también liberadora, sobre todo para las mujeres jóvenes. Es en el ámbito urbano donde más posible se hace el cambio a papeles más independientes y donde más facilmente se pueden encontrar apoyos y modelos de nuevos conmportamientos para la mujer.

En este sentido la ciudad «*ha sido siempre importante para las minorías étnicas dentro de una comunidad más extensa; sólo en una aglomeración urbana hay suficiente mezcla social para conseguir la integración y desarrollo de valores e identidades culturales. Dichas identidades también pueden cambiarse, ponerse en cuestión y alternarse. La ciudad puede ser una elección positiva para las minorías o puede ser el único lugar donde exista una dimensión grupal suficiente que permita una vida social y cultural*». (DARKE, 1998: 128) (8).

Algo parecido sucede con los grupos de lesbianas y homosexuales. La red lesbiana en la ciudad es en gran medida invisible para aquellas personas que no *entienden*, pero esta red es sumamente importante como apoyo. La ciudad proporciona una serie de potencialidades para que las minorías afirmen su identidad y desarrollen relaciones y especialmente las estigmatizadas e incomprendidas. Pero la ciudad puede ser igualmente importante para las mujeres que simplemente eligen vivir sin compañero, aunque este hecho suele ir de la mano de la amenaza de inestabilidad. El espacio de la ciudad puede actuar en estos casos como segregador. Normalmente los grupos estigmatizados o discriminados se encuentran concentrados en determinados barrios más desfavorecidos. «*El desafío a la vida urbana es encontrar una fórmula que estimule el valor*

(8) En: BOOTH, Chris, et al. 1998. *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad, un espacio para el cambio.* Madrid. Edit. Narcea.

de la diversidad y su expresión espacial de una manera integradora y no excluyente» (DARKE, 1998: 130) (9).

APORTACIONES DE LA MIRADA DE LA MUJER AL URBANISMO

Las mujeres han tenido muy poco peso en la configuración y transformación de las ciudades. Así como a finales del siglo XIX fueron los higienistas los que, asustados por la salud, tuvieron un fuerte peso en la transformación del urbanismo, hoy se hace necesaria una nueva transformación con las aportaciones de la mujer a la ciudad en la que prime el urbanismo de lo humano, de los afectos y de lo cotidiano. Se impone como necesario recuperar la ciudad de escala próxima, la del día a día, el espacio vivible.

Es necesario conservar la riqueza de la vida urbana típica de las ciudades mediterráneas. Muchos de los procesos que actualmente experimentan nuestras ciudades corresponden a un modelo de mundialización o globalización de comportamientos y formas de organización social. Esperemos que en estos procesos no se pierda la diversidad funcional y sociodemográfica del espacio urbano, la intensidad de las redes sociales y familiares que ha constituido patrimonio tradicional de nuestras ciudades, y que tan favorables son para la participación de las mujeres en la vida pública. (SABATÉ, 1995: 190)

El planeamiento urbanístico, en muchas ocasiones, responde mal a la complejidad de la vida y a las preocupaciones de los ciudadanos de la calle. La escala a la que se aborda la planificación hoy, en la que priman los aspectos económicos y la especulación, impide bajar al detalle de la preocupación cotidiana y tener en cuenta el transporte público, pequeño comercio, trazado de calles y paseos, etc. El esfuerzo del planeamiento se centra más en una modelización global y en la coherencia de los subsistemas de comunicaciones, equi-

(9) En: BOOTH, Chris, et al. 1998. *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad, un espacio para el cambio.* Madrid. Edit. Narcea.

Fig. 5. *La mirada de la mujer puede aportar pautas para construir una ciudad más humana, cercana a la vida cotidiana y sensible a los problemas y necesidades diarios.*

pamientos, espacios libres e infraestructuras a escala metropolitana, que en otros aspectos más perceptivos y específicos de escala más próxima. Se prima la solución de aspectos, sin duda importantes, como la complejidad de la gestión del planeamiento, la dinámica del mercado del suelo y la viabilidad técnica y económica del planeamiento. Pero frente a esta mirada al urbanismo desde fuera, la óptica de la mujer nos ofrece una mirada desde dentro, acercándonos a los problemas cotidianos de la vida: al ambiente en las calles, a la calidad de relación entre las personas, al sentimiento y la percepción que las personas tenemos del espacio.

Está claro que desde el urbanismo no se puede ofrecer un único modelo de «ciudad ideal». La diversidad de personas y de formas de vida que eligen vivir exige un urbanismo flexible que responda a las necesidades y sueños de todos sus habitantes. La ciudad debe ser capaz de presentar diferentes alternativas (nuevos modelos de vivienda, atención a la rehabilitación y recuperación de zonas degradadas de la ciudad, diversidad en la oferta comercial, en los nuevos crecimientos, integración de usos en la ciudad ...) que

permitan a mujeres y hombres asumir distintos papeles en su vida familiar, profesional y en sus relaciones personales. Por ello, los espacios urbanos no se deben construir sólo desde las decisiones políticas, económicas o técnicas, sino principalmente desde el uso, necesidades y concepción que los ciudadanos tienen de ella. La mirada de la mujer al urbanismo puede aportar pautas para construir una ciudad más humana, más cercana a la vida cotidiana y sensible a los problemas y necesidades diarios, porque la mujer no sólo ve el espacio con ojos de mujer, sino también con ojos de personas ancianas, niños, etc. La mujer hace un mayor uso de la ciudad pero su voz es poco oída y tenida en cuenta. Es necesario que el planeamiento asuma estas propuestas para construir ciudades y pueblos que permitan a todos sus ciudadanos identificarse con ellos.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc. 1994. *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona. Edit. Gedisa.

— 1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona. Edit. Gedisa.

BESTARD, Joan. 1986. *Casa y Familia.* Palma de Mallorca. Edit. Instituto Etnográfico de Baleares.

BOOTH, Chris, et al. 1998. *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad, un espacio para el cambio.* Madrid. Edit. Narcea.

BUSTOS, Pilar, CAPILLA, Sofía y GIL, Alicia (Eds.). 1998. *Mujeres: Espacio y Arquitectura.* Serie: año 2468: mujeres, ecología y paz 6. Castellón de la Plana. Edita: Fondo Social Europeo. Proyecto NOW. Universidad Jaume I.

COMAS D'RGEMIR i altres. 1990. *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960).* Barcelona. Servei de Cultura Popular/ Edic. Alta Fulla.

DEL VALLE, Teresa. 1997. *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología.* Madrid. Edic. Cátedra.

DURÁN, Mª Ángeles. 1988. *De puertas adentro.* Madrid. Edit. Instituto de la mujer.

DURÁN, Mª Ángeles y HERNÁNDEZ PEZZI, Carlos. 1998. *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso. (Vol 1) El género de la arquitectura. (Vol 2)* Madrid, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España.

GUERRA, Mª José et altres. 1999. *Mujeres, espacio y tiempo: análisis desde una perspectiva de género.* Gobierno Canario e Instituto Canario de la Mujer.

IZQUIERDO, Jesusa, DEL RÍO, Olga y RODRÍGUEZ, Agustín. 1988. *La desigualdad de las mujeres en el*

uso del tiempo. Bilbao. Edit. Instituto de la Mujer.

MAIRAL, Gaspar. 1996. *Antropología de una ciudad: Barbastro.* Zaragoza. Instituto Aragonés de Antropología.

PERROT, Michelle. 1997. *Mujeres en la ciudad.* Edit. Andrés Bello.

SABATÉ, Ana, RODRÍGUEZ, Juana y DÍAZ, Mª Ángeles. 1995. *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género.* Madrid. Edit. Síntesis.

SANTISO, Raquel y MOLPECERES, Gerardo. 1998. *Ciudad y Mujer. El diseño urbano en la vida de la mujer. Zaragoza.* Edita Ayuntamiento de Zaragoza. Área de Acción Social y Salúd Pública.

TOBIO, Constanza, DENCHE, Concha y altres. 1995. *El espacio según el género ¿Un uso diferencial?* Madrid. Comunidad de Madrid y Universidad Carlos III de Madrid.

1994. *Charte Européenne des femmes dans la cite.* Subvencionado por la Unidad para la Igualdad de Oportunidades de la Comisión de la Comunidad Europea. Eurocultures.

1995. *Ciudad y Mujer.* Actas del curso: Urbanismo y Mujer. Nuevas visiones del espacio público y privado. Málaga 1993-Toledo 1994. Madrid. Edita el Seminario Permanente «Ciudad y Mujer».

1986. *El uso del espacio en la vida cotidiana.* Actas de las IV Jornadas de investigación interdisciplinaria organizadas por el Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. Edita Servicio de publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

1993. *La participación ciudadana en la revisión del P.G.O.U.* Zaragoza. Ayuntamiento de Zaragoza, Gabinete del Area de Urbanismo y Vivienda.

1996. *Mujer y Urbanismo: Una recreación del espacio. Claves para pensar en la ciudad y en el urbanismo desde una perspectiva de género.* Madrid. Edita Federación Española de Municipios y Provincias FEMP.

Primer trimestre 2.000 Revista Meridiana dedicada a los espacios de las mujeres del Instituto Andaluz de la Mujer. Nº 16. Sevilla. Junta de Andalucía.

1999. *I Congrés de les Dones de Barcelona. La ciutat que les dones volem.* Barcelona. Ayuntamiento de Barcelona.

✠ ✠ ✠

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA
nº 10 - 2000
Pp. 201 - 213
ISSN: 0212-5552

LA CONSANGUINIDAD HUMANA. UN EJEMPLO DE INTERACCIÓN ENTRE BIOLOGÍA Y CULTURA (*)

ROSARIO CALDERÓN
Presidenta de la Sociedad Española de Antropología Biológica

RESUMEN: Se estudia la influencia de factores culturales que interaccionan en la elección de pareja y como consecuencia su función en la evolución biológica de las poblaciones. Se analizan los modelos aleatorios (panmiéticos) y sus desviaciones heterogéneas (geográficas, edad de la pareja, tamaños demográficos y aspectos socioculturales). Se analiza el fenómeno de la consanguinidad humana como ejemplo de interacción entre biología y cultura.

PALABRAS CLAVE: Consanguinidad, biología y cultura, Antropología Biológica.

TITLE: *Human consanguinity, an example of interaction between biology and culture.*

ABSTRACT: *We study here the influence of interactional cultural factors on couple choice and its function in the biological evolution of peoples.*

Contingent (panmyethical) models and its heterogeneous deviations (geographics, couple age, demographic dimensions and sociocultural aspects) are likewise analized here.

The phenomenon of human consanguinity is analized here as an example of interaction between Biology and culture.

KEY WORDS: *Consanguinidad, biología y cultura, Antropología Biológica.*

—Texto recibido en enero de 2000—

(*) El presente texto corresponde a la conferencia pronunciada en el *I Simposio sobre Antropología y Ciencias Antropológicas* celebrado en el Instituto de Estudios Altoaragoneses (Huesca) en 1997.

1. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ELECCIÓN DE LA PAREJA

El análisis de la variación humana y de su evolución es una cuestión compleja. Esa complejidad es explicable porque el hombre no es sólo el resultado de la acción directa de los procesos evolutivos, los cuales, en definitiva, actúan sobre cualquier población natural. Existen además otros factores los cuales pueden haber jugado un papel fundamental en su evolución biológica. Estos son los culturales, los cuales forman parte de un todo complejo, interaccionando entre ellos mismos lo que condiciona de forma ineludible la elección de la pareja, y consecuentemente, la transmisión genética para culminar en un resultado evolutivo especifico.

El modelo panmíctico, es decir la aleatoriedad en la búsqueda del cónyuge, no se manifiesta regularmente en las poblaciones humanas. Esas desviaciones están causadas por un amplio y heterogéneo número de factores: proximidad geográfica, diferencia de edad de la pareja, tamaños demográficos, así como los de naturaleza socio-cultural que son los que tienen, generalmente, un papel preponderante.

Las fronteras socio-culturales han sido y continúan siendo de particular importancia para las poblaciones humanas en términos de sus efectos sobre los patrones matrimoniales a través de preferencias o rechazo en la elección de una pareja. Los efectos de las prácticas religiosas y culturales y las diferencias en el desarrollo tecnológico entre poblaciones son expresadas elocuentemente en el complejo fenómeno de la consanguinidad.

El análisis de los factores causales que condicionan la elección de la pareja y sus consecuencias genéticas constituye uno de los objetivos importantes de investigación de la Antropología Biológica actual. Dentro de este contexto siempre surgen una serie de cuestiones de interés. ¿Es qué la preferencialidad, tanto en sentido positivo como negativo (rechazo), puede tener una influencia significativa sobre las frecuencias genotípicas poblacionales? Es decir, ¿puede la situación

anteriormente mencionada dar lugar a una transmisión genética significativamente diferente de la esperada bajo panmixia? Estas formulaciones, están lejos de tener una respuesta sencilla. Pero incluso es todavía más difícil probar sí las consecuencias de esa conducta preferencial en la búsqueda del cónyuge, son en su conjunto favorables o desfavorables desde el punto de vista biológico y esto puede aparecer de una manera clara en los patrones matrimoniales consanguíneos.

Existe un número considerable de estudios, basados generalmente sobre *la teoría del equivalente letal* (Morton *et al.*, 1956), que han demostrado los efectos no deseables de la conducta matrimonial consanguínea. Sin embargo, también podría pensarse paralelamente que los matrimonios genéticamente emparentados, podrían tener también efectos favorables debido simplemente a esa probabilidad de tener características genéticas comunes por compartir al menos un antecesor común. Ciertamente, esos *efectos favorables* son más difíciles de evaluar y especialmente en el caso de la especie humana, debido a que son muy sutiles y se expresan muy tardíamente, en relación con los *efectos negativos*, los cuales normalmente se manifiestan a través de enfermedades genéticas serias e incluso con la propia muerte del individuo afectado. De ahí que la evaluación de los efectos de la consanguinidad en términos de favorables o desfavorables, llega a ser de una calificación difícil y compleja.

Un ejemplo puede ser ilustrativo. El pintor francés Henry de Toulouse-Lautrec era un descendiente de primos huérfanos y padeció una enfermedad recesiva rara conocida como *Pyknodysostosis*. En efecto, él había heredado de sus padres los genes que posibilitaron la expresión en su genoma de la enfermedad mendeliana aludida; pero a este suceso se unía también el hecho, de tener una capacidad artística excelente. Por consiguiente, cabría preguntarse: el modelo de unión consanguínea de sus padres, ¿podría ser considerada ventajoso o desventajoso?

2. PRECEDENTES HISTÓRICOS DE LA ESTRUCTURA MATRIMONIAL CONSANGUÍNEA

Los matrimonios entre individuos genéticamente relacionados han sido, hasta tiempos recientes, una práctica corriente en todas las poblaciones humanas.

Durante cientos de años, el hombre ha demostrado una atracción enorme por los matrimonios consanguíneos y, aunque virtualmente todas las poblaciones humanas han desaconsejado los matrimonios o cruzamientos entre hermanos y hermanas, en algunos momentos de los tiempos antiguos, estos modelos de parentesco incestuoso fueron a veces favorecidos. Matrimonios de esa naturaleza eran conocidos en el antiguo Egipto; los cruzanmientos entre medio hermano y media hermana fueron también representativos en Palestina. Todos ellos representan casos puntuales de incesto histórico. Por ejemplo, Cleopatra VII fue descendiente de un cruzamiento entre hermano y hermana.

De este modo, el incesto es claramente dependiente de las normas culturales que rigen una sociedad, es decir, las poblaciones que defienden la unión entre individuos que son culturalmente definidos como pertenecientes a una categoría prohibida de parejas potenciales.

En los tiempos Bíblicos se pueden encontrar otros ejemplos de matrimonios preferenciales. El *Levirato y el Sororato* son dos instituciones de la Ley de Moisés. Según el primero, cuando a una mujer queda viuda, sin hijos, es obligada a casarse con el hermano de su marido muerto. El segundo se entendería como un matrimonio donde el hombre es invitado a buscar más de una mujer entre las hermanas de su esposa.

En la actualidad es admitido que la estructura matrimonial consanguínea que encierra parentescos próximos, tales como los tío/sobrina o tía/sobrino (M12) y los primos hermanos (M22) reflejan comportamientos peculiares y conlleva asimismo riesgos importantes en sus propios descendientes. Sin duda los matrimonios entre primos hermanos, es el tipo de cruzamiento consanguíneo más detalladamente analizado en los estudios poblacionales y su im-

portancia para la Epidemiología Genética y la Genética Médica es esencial.

La conducta matrimonial de la consanguinidad próxima, normalmente responde a la voluntad de evitar la disgregación del matrimonio familiar y ésta se ha manifestado secularmente, sobre todo, en sociedades agrícolas o preindustriales en unos niveles significadamente superiores a las frecuencias esperadas (Calderón, 1989). Los estudios que han tenido como objetivo el analizar los patrones de *inbreeding* en extensas y grandes poblaciones humanas, han demostrado de forma repetida que los matrimonios entre primos hermanos son uniones más bien deseadas, que se buscan, en contraposición a los matrimonios de consanguinidad alejada o distante, los cuales se celebran normalmente debido a la escasez de parejas potenciales (Calderón 1989; Jorde *et al.*, 1990; Calderón *et al.*, 1993).

En los países islámicos, los matrimonios entre primos hermanos paralelos patrilaterales son favorecidos especialmente. Es decir, el varón es motivado para casarse con la hija del hermano de su padre, mientras que las uniones entre tío-sobrina o tía-sobrino están proscritas por la ley Coránica. En las poblaciones hindúes sin embargo, los cruzamientos entre primos hermanos matrilaterales se registran con altas frecuencias. En este caso, la unión preferida por el hombre sería aquella con la hija del hermano de su madre. Asimismo, en la India, los matrimonios entre tío/sobrina prevalecen en niveles elevados a pesar de mostrar grandes heterogeneidades geográficas en clara dependencia con los grupos étnicos analizados. En sociedades europeas occidentales, el comportamiento marital no está sujeto a esas reglas culturales tan severas, como las anteriormente descritas. Un buen ejemplo lo demuestra la distribución bastante homogénea de los diferentes subtipos de primos hermanos en Europa. Esta situación puede ser bien demostrada a través de las proporciones entre el coeficiente de X.

3. FUENTES DE DATOS PARA EL ANÁLISIS DE LA CONSANGUINIDAD HUMANA. LA IMPORTANCIA DE LOS ARCHIVOS ECLESIÁSTICOS CATÓLICOS

La información utilizada para evaluar los niveles de consanguinidad en el hombre pueden ser de diferente naturaleza como: 1) Reconstrucciónes genealógicas; 2) Análisis de la isonimia o semejanza de apellidos entre los cónyuges; y 3) Dispensas eclesiásticas. Asimismo, en aquellas poblaciones donde no existan archivos disponibles u otro tipo de registros escritos, se utilizan normalmente las encuestas directas a la población, como un procedimiento regular de recogida de información.

Desde el Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia Católica ha exigido Dispensa Eclesiástica a las parejas que tuvieran una relación de parentesco hasta cuarto grado de consanguinidad (primos terceros, M44). Sin embargo, desde 1918 solo tuvieron que solicitar este requisito los matrimonios entre primos hasta tercer grado de consanguinidad (primos segundos, M33). Desde 1982, sólo requieren de este permiso eclesiástico los matrimonios entre primos hermanos (M22) y también los de tío-sobrina/tía-sobrino (M12).

Está demostrado que los archivos de la Iglesia Católica son los registros sistemáticos más antiguos, completos y de alta precisión. Por ello están proporcionando la base para analizar siglos de evolución biodemográfica y genética de las numerosas y diversas grandes poblaciones humanas de esa religión y entre las cuales están las europeas.

Entre los países de nuestro continente que profesan la religión protestante, no hay estadísticas vitales de sus poblaciones hasta el siglo XIX. Durante la pasada centuria, los Estados Nacionales europeos asumieron la responsabilidad de comenzar a construir sus propios registros demográficos. En España, el Registro Civil se institucionaliza en 1870; en Inglaterra y País de Gales en 1837.

4. VARIACIÓN GEOGRÁFICA DE LA CONSANGUINIDAD EN LAS POBLACIONES HUMANAS

El fenómeno de la consanguinidad (Bittles, 1980) se muestra en tres tipos de poblaciones: 1) Poblaciones grandes donde la exogamia ha sido una práctica antigua y en donde los matrimonios entre parientes han representado un acontecimiento muy poco frecuente; 2) Poblaciones grandes con una densidad poblacional elevada y a su vez con un grado de urbanización muy bajo. En estos grupos humanos, la consanguinidad ha sido presumiblemente practicada durante cientos de años. En los países que responden a esta situación socio-demográfica, como la India, los matrimonios consanguíneos no sólo prevalecen aún, sino que éstos se registran en tasas muy altas: y 3) Poblaciones aisladas donde la consaguinidad es favorecida, no sólo porque es buscada, sino porque la elección de la pareja está tambien muy condicionada por la restricción de la pareja potencial. Bajo estas condiciones, el flujo demográfico es supuestamente muy restringido debido a la tasa efectiva reducida de inmigrantes por generación.

En la actualidad hay un número muy elevado de trabajos cuyos objetivos han ido dirigidos esencialmente a estimar las tasas de consanguinidad (número de matrimonios consanguíneos/número de matrimonios totales registrados) y los niveles medios de *inbreeding* F de la población general así como analizar respectivamente sus patrones de variación temporal y geográfico. El coeficiente F de Wright es un parámetro omnipresente en los modelos de la Genética de Poblaciones y su interés presenta un alto valor en la medida en que nos cuantifica la probabilidad de que un individuo descendiente de padres emparentados, para un cierto grado de consanguinidad, reciba en un locus dado dos genes idénticos por descendencia. Por otro lado el coeficiente F mide la probabilidad de homozigosis (autozigosis) de un individuo tomado al azar dentro de la población general.

Las poblaciones humanas

que han sido más detalladamente estudiadas en lo que a la consanguinidad se refiere son sin duda las de la Europa Occidental, junto con algunas del Oriente Medio, Sur y Sudeste Asiático, Continente Americano y el África Septentrional y Subsahariana. En este marco geográfico, la India es calificada como el país del mundo con mayores índices de matrimonios consanguíneos registrados, seguido por los países islámicos del Magreb y del Oriente Medio. Sus niveles medios de *inbreeding* han sido estimados en 20 veces superiores a los registrados en las poblaciones europeas occidentales. Los resultados obtenidos con las observaciones de la consanguinidad humana representan ser una contribución importante para la Genética de Poblaciones, pero también son reconocidos hoy como cruciales para la Genética Médica, el Consejo Genético, el Diagnóstico Prenatal y finalmente para la Legislación Sanitaria.

En países de la Europa Occidental la estructura de la consanguinidad, así como sus variaciones geográficas y seculares, son conocidas con bastante detalle y las fuentes provienen sustancialmente de las Dispensas Eclesiásticas. De Francia son relevantes los trabajos de Sutter y Tabah (1948) y Sutter y Goux (1962); de Bélgica el desarrollado por Twisselman, Moureau y Soini (1962); y de Austria el pionero estudio de Orel (1932). En Italia, los estudios de consanguinidad cubren toda su geografía, tanto la peninsular como la insular (Cerdeña y Sicilia). Las primeras investigaciones sobre esta variable antropogenética fueron desarrolladas por Serra y Soini (1959); después han ido apareciendo en cascada un número consistente de trabajos cuyo principal impulsor fue el profesor Antonio Moroni de la Universidad de Parma. En este contexto pueden citarse entre otros Moroni (1962 y 1964); Barral *et al.* (1962) Moroni y Menozzi (1972) y el publicado años después por Pettener (1985).

De estos estudios, algunas conclusiones interesantes pueden indicarse brevemente:

1) El oeste de Europa constituye una región demográfica diferenciada por la peculiar estructura de su consanguinidad. Su modelo estaría representado de acuerdo con esta secuencia: Primos Segundos, M33>Primos

Hermanos, M22>Tío-Sobrina Segundo, M23>Matrimonios de Consanguinidad Múltiple, MM> Tío-Sobrina, M12. El coeficiente medio de consanguinidad F registrado ha sido generalmente bajo.

2) La evolución secular de la consanguinidad en los países de la Europa Occidental parerece responder a un patrón, el cual presenta, en general, un incremento sustancial de los matrimonios consanguíneos a partir de la segunda mitad del siglo XIX debido especialmente al peso de los primos hermanos. Este fenómeno parece ser atribuido a los efectos combinados de la industrialización de su población así como a la pérdida de los derechos de primogenitura que prevalecieron en el Código napoleónico.

3) En Francia y Bélgica, la disminución de la consanguinidad comienza en los años siguientes a la Primera Guerra Mundial, mientras que en Italia empieza a rebelarse sisternáticamente en toda su geografía a partir de la Segunda Guerra Mundial. También se ha evidenciado que después de estos conflictos bélicos, aparece una postposición de la edad al contraer matrimonio, suceso este que tambien acontece en la población general no emparentado.

Los resultados publicados por McCullough y Kornike (1986) conciernen a una revisión global sobre los niveles y distribución geográfica de la consanguinidad en Europa. Para ello utilizaron como base de datos algunas de las investigaciones mas representativas publicadas hasta ese momento, tanto de poblaciones grandes y extensas como de otras demográficamente pequeñas y sometidas a un cierto grado de aislamiento. Las conclusiones más relevantes fueron: l) La consanguinidad media de la población continental aumenta rápidamente y no de manera lineal desde el Norte al Sur de Europa (Área Mediterránea). Los factores que han dado lugar a esta distribución clinal pueden ser relacionados con las diferencias culturales e históricas existentes entre esas dos macro-regiones; 2) La consanguinidad era aparentemente muy baja en toda la cuenca del Mediterráneo durante los siglos XVIII y primera mitad del siglo XIX. Después, los matrimonios entre parientes empezaron a aumentar

significativamente; 3) La consanguinidad registrada en todas las poblaciones es baja, este umbral se mantiene incluso en aquellas grupos humanos «aislados». Sin embargo, la velocidad y el momento del inicio de ese descenso no son iguales cuando se comparan países donde la industrialización irrumpe en periodos diferentes. Tal es el caso de España, donde el progreso económico empieza a expresarse con fuerza en los sesenta. Aunque con excepciones, es justo en esa década cuando se observa, un descenso generalizado y significativo de la consanguinidad; y 4) Existe una correlación negativa entre la consanguinidad y la latitud geográfica. Sin embargo, poblaciones europeas con fuerte grado de aislamiento, parecen estar más influenciadas por los factores demográficos locales.

Un considerable número de estudios han demostrado que España es uno de los países del continente europeo con más altos niveles de consanguinidad y que, en general, esos niveles han decrecido más rápidamente pero de forma más tardía que en el resto de Europa. Las diferencias entre provincias españolas son importantes.

La mayor parte de estas investigaciones han sido desarrolladas sobre poblaciones demográficamente pequeñas, y su geografía se extiende llamativamente desde la España central hasta la septentrional dentro de una franja que cubre la Meseta del Noroeste así como Galicia, Asturias y País Vasco. La estructura marital consanguínea y su evolución ha sido tambien objeto de estudio para algunas poblaciones de valles Pirenaicos. Hay muy poca información sobre los modelos de consanguinidad en poblaciones asentadas en el Levante español así como de Andalucía. De la España insular, tanto del Archipiélago Canario como del Balear, hay información puntual disponible en determinadas islas.

El número de trabajos que se han ocupado de analizar de forma retrospectiva los patrones de la consanguinidad de grandes poblaciones españolas, es todavía pequeño, pero sus resultados están siendo seguidos con interés en las revistas internacionales. Pueden citarse los realizados en el Arzobispado de Toledo (1900-1979) por Calderón (1989), la provincia de León (1918-1968) por Gómez

(1990), la Diócesis de Sigüenza-Guadalajara (1855-1980) por Morales (1992), provincia de Álava (1831-1980) por Calderón *et al.* (1993) y el publicado recientemente por Varela *et al.* (1997) en la Diócesis de Santiago de Compostela (1900-1979).

De estas investigaciones pueden extraerse importantes conclusiones que se enmarcan en las diferencias notables que existen tanto en los modelos detectados de la consanguinidad así como de su evolución.

En la España central se observa una estabilidad muy apreciable en la evolución de las frecuencias de sus matrimonios consanguíneos así como en los niveles medios de *inbreeding* F, hasta la década de los sesenta, mientras que en el País Vasco (provincia de Alava) el declive conmienza a aparecer más tempranamente, ajustándose este patrón de variación temporal al observado en otras grandes poblaciones europeas. Este suceso no coincide aparentemente con la explosión demográfica de la población alavesa y sí podría estar relacionado al pronto desarrollo industrial del País Vasco.

También la estructura de la consanguinidad parece mostrar diferencias. La consanguinidad estrecha (matrimonios entre tío-sobrina y primos hermanos) está altamente representada en las poblaciones de la Cornisa Cantábrica mientras que en el resto de España, el matrimonio consanguíneo más frecuentemente registrado es el de primos segundos. La explicación de este hecho ha sido doble: 1) Un patrón de población disperso en la España septentrional en comparación con el carácter concentrado existente en el resto de la Península; y 2) La migración a América con regreso posterior de parte de los emigrantes a sus lugares de origen. Esta última es una de las razones más fuertemente esgrimidas para interpretar los significativos valores de matrimonios entre tío-sobrina en el norte de España. Está contrastado que en otras poblaciones peninsulares e insulares analizadas, esta unión consanguínea parece registrarse en frecuencias casi imperceptibles.

En el momento presente, el fenómeno de la consanguinidad alcanza niveles muy bajos en cualquier población occidental analizada, pero no llega a manifestar valores nulos. Morton (1955) ya demostró que en las

poblaciones humanas no se espera que esta práctica marital pueda desaparecer incluso en aquellas sociedades industriales económicamente favorecidas. Lebel (1983) encontró en el estado de Wisconsin en el año 1981 una tasa de consanguinidad de 1/1300. En la España central se registraron en 1979 como promedio una tasa de 1/67.

Como conclusión general, podemos señalar de nuevo que la consanguinidad humana es un fenómeno donde la interacción entre Biología y Cultura es muy elevada. Sin embargo las consecuencias biológicas derivadas de esta práctica marital no son lo suficientemente fuertes para que conduzcan a cambios importantes, al menos en la estructura genética de la gran mayoría de las poblaciones humanas. Sin embargo el fenómeno de la consanguinidad muestra algunos aspectos que pueden ser frecuentemente discernidos a lo largo de la historia de la humanidad. El hombre supera con relativa facilidad los obstáculos naturales a los que se enfrenta, pero el sobrepasar las reglas sociales de conducta que él mismo se ha impuesto, llega a serle mucho más difícil. Cuando esto ocurre, es en momentos históricamente excepcionales, cuando surgen cambios importantes en aquellas reglas que el hombre se había dado y que habían permanecido estables durantes largos años.

BIBLIOGRAFÍA

BARRAL, I., CAVALLI-SFORZA, L. L. y MORONI, A. 1962. «Frequencies of pedigrees of consanguineous marriages and mating structure of the population» en *Ann. Hum. Genet.* 25: 347-377.

BITTLES, A. H. 1980. «Inbreeding in Human Population» en *Biochemical reviews. Golden Jubilee. v.*, 50: 108-116.

CALDERÓN, R. 1989. «Consanguinity in the Archibishopric of Toledo, Spain, 1900-79. I. Types of consanguineous matings in relation to premarital migration and its effects on inbreedmg levels» en *J. biosoc. Sci.*, 21: 253-256.

CALDERÓN, R., PEÑA, J. A., MORALES, B. y GUEVERA, J. I. 1993. «Inbreeding Patterns in the Basque Country (Álava Province, 1831-1980)» en *Hum. Biol.*, 65: 743-770.

GÓMEZ, P. 1980. «Consanguinity: Geographical variation and temporal evolution in the north of the Iberian Peninsula, 1918-1968 (León, Spain)» en *Int. J. Anthropol.*, 4: 119-124.

JORDE, L. B. y PITKANEN, K. J. 1991. «Inbreeding in Finland» en *Am. J. Physc. Anthropol.*, 84: 127-139.

LEBEL, R. R. 1983. «Consaguinity studies in Wisconsin I. Secular trends in consanguineous marriages 1843-1981» en *Am. J. Med. Genet.*, 15: 543-560.

McCULLOUGH, J. M. y O'ROURKE, D. H. 1986. «Geographic distribution of consanguinity in Europe» en *Ann. Hum. Biol.*, 13: 359-367.

MORALES, B. 1992. «Estructura de la consanguinidad en la Diócesis de Sigüenza-Guadalajara (1855-1980): variación histórica, microgrográfica y genealógica» en Ph. D. Thesis. Universidad del País Vasco, Bilbao, Spain.

MORONI, A. 1962. «Frequenza dei matrimoni consanguinei in Italia» en *Att. Ass. Genet. Ital.*, 7: 94-103.

MORONI, A. 1964. «Evoluzione della frequenza dei matrimoni consanguinei in Italia negli ultimi 50 anni» en *Atti Assoc. Genet. Ital.*, 9: 207-223.

MORONI, A. y MENOZZI, P. 1972. «La consanguineita umana in Sicilia» en *Ateneo Parmense*, 8: 3-39.

MORTON, N. 1955. «Non randomness 'm consanguineous marriages» en *Ann. Hum. Genet.*, 20: 116-124.

MORTON, N. E., CROW, J. F. y MULLER, H. J. 1956. «An estimate of the mutations damage in man from data on consanguineous marriages» en *Proc. Nat. Acad. Sci. USA.*, 42: 855-863.

OREL, H. 1932. «Die Verwandtenehen in der Enzdiözese Wien» en *Arch. Rass. Gess. Biol.* 26: 249-278.

PETTENER, D. 1985. «Consanguineous marriages in the Upper Bologna Appennine (1565-1980): Microgeographic variations, pedigree structure and correlation of inbreeding secular trend with changes in population size» en *Hum. Biol.*, 57: 267-288.

SERRA, A y SOINI, A. 1959. «La consanguinité d'une population» en *Population*, 14: 47-72.

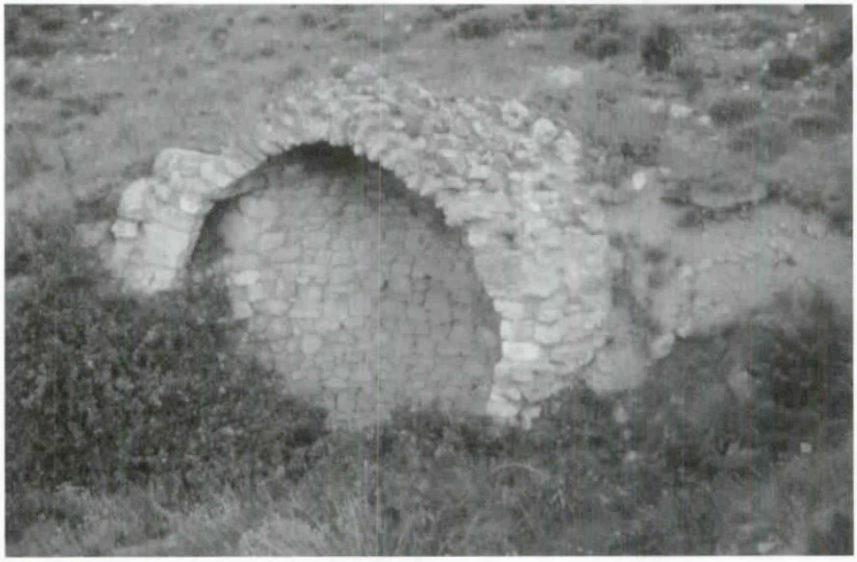
SUTTER, J. y TABAH, L. 1948. «Fréquence et repartition des marriages consanguins en France» en *Population*, 3: 607-630.

SUTTER, J. y GOUX, J. M. 1962. «Evolution de la consanguinité en France de 1926 a 1958 avec des données récentes détaillés» en *Population*, 17: 683-702.

TWIESSELMANN, F., MOUREAU, P. y FRANÇOIS, J. 1962. «Evolution du taux de consanguinité en Belgique de 1918 à 1959» en *Population*, 17: 241-266.

VARELA, T. A., LODEÍRO, R. y FARIÑA, J. 1997. «Evolution of consanguinity in the Archbishopric of Santiago de Compostela (Spain) during 1900-1979» en *Hum. Biol.*, 69: 517-531.

✠ ✠ ✠



Arquitectura popular: nevera. Cuevas de Cañart (Teruel).
Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 1999.

FE DE ERRATAS

En el nº 9 de *Temas de Antropología Aragonesa* aparecieron, en el artículo de Betty Pérez, «Antropología de la nutrición», las siguientes erratas:

P. 115, línea 14, columna izda.: debe leerse *cognoscitivo.*

P. 120, línea 1, columna dcha.: eliminar figura 2.

P. 123, línea 5: la referencia es *Frisancho 1981.*

P. 125, fig. 2: su texto debe ser *Evaluación de la composición corporal mediante el método de escala 0, en niños de 7 años. Niñas (izquierda), Niños (derecha).*

P. 126, al final de la segunda columna: debe insertarse el texto *En la figura 2 se representa el perfil obtenido en una población infantil venezolana de 7 años.*

P. 127, línea 30, columna dcha.: la referencia que dice fig. 3 corresponde en realidad a la p. 130.

P. 128, línea 22, columna izda.: la referencia debe ser *Pérez et al. (2000).*

✠ ✠ ✠

Arquitectura popular: pared de piedra seca. Somontano de Barbastro (Huesca).
Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 2000.

EL INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

El Instituto Aragonés de Antropología es una asociación científica fundada el 1 de noviembre de 1979 en Huesca a raíz del *I Congreso Aragonés de Antropología* celebrado en Tarazona (Zaragoza) del 4 al 6 de septiembre de ese mismo año. Desde entonces ha aglutinado a un nutrido número de estudiantes e investigadores de diferentes áreas de conocimiento y ciencias antropológicas que han realizado múltiples actividades y han publicado buena parte de sus trabajos en la revista *Temas de Antropología Aragonesa* y la colección «Monografías». A finales de 1990 se traslada la sede a Zaragoza y pasa a ser miembro de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), y a partir de mayo de 1993 tiene su actual ubicación en la Universidad de Zaragoza, institución con la que mantiene un convenio de colaboración desde octubre de 1995. El Instituto Aragonés de Antropología organizó en abril de 1993 el *I Coloquio Antropología para la sociedad* en colaboración con la *FAAEE* y ha participado en diversos encuentros, exposiciones y jornadas científicas. A las actividades propias del *Instituto Aragonés de Antropología* hay que sumar la concesión anual de los *Premios IAA* (Individual e Institucional) desde 1993, la edición de la colección «Artularios» y en septiembre de 1996 la organización del *VII Congreso de Antropología Social* en colaboración con la *FAAEE*, cuyas actas están publicadas en 8 volúmenes. El Instituto Aragonés de Antropología continúa activo editando sus publicaciones, colaborando con otras instituciones de su ámbito y ampliando sus proyectos de difusión de los estudios antropológicos y los trabajos de campo etnográficos. El IAA cuenta en la actualidad con más de 210 miembros, que son estudiantes y titulados de diversas carreras universitarias de diplomatura y licenciatura, estudiantes de tercer ciclo, profesionales de la antropología, la enseñanza primaria, secundaria y universitaria así como entidades culturales y otras personas interesadas. Los socios del IAA reciben gratuitamente la revista anual *Temas de Antropología Aragonesa* y el *Boletín del Instituto Aragonés de Antropología*. Para solicitar ser socio del IAA sólo es preciso que nos haga llegar su dirección postal y le remitiremos el impreso de solicitud de inscripción para que nos lo envíe cumplimentado.

FINES DEL IAA

El *Instituto Aragonés de Antropología* se define como Asociación sin ánimo de lucro con los siguientes fines:

a) Investigación de todo aquello que esté relacionado con la cultura aragonesa y su sociedad.

b) La difusión de la Antropología como ciencia social, tanto desde su dimensión teórica como aplicada.

c) La interrelación entre las personas que, de una u otra manera, se interesan por la Antropología.

Para la consecución de los citados fines, el *Instituto Aragonés de Antropología* promoverá las siguientes actividades:

• Cursos y seminarios de trabajo y metodología.

• Reuniones de trabajo y coordinación.

• Creación de Grupos de investigación.

• Dotación de becas, concursos o certámenes.

• Convenios de colaboración con instituciones de ámbito autonómico, estatal o internacional.

• Creación, gestión y ampliación de un fondo documental (en cualquier soporte: gráfico, bibliográfico, magnetofónico, fonográfico, videográfico, informático, etc.).

• Divulgación de las actividades e investigaciones a través de publicaciones:

– Boletín del IAA.

– Revista *Temas de Antropología Aragonesa.*

– Colección de monografías.

– Ediciones facsimilares.

– Edición de vídeos, cintas magnetofónicas o cualesquiera otros soportes de difusión de la información.

• Organización de conferencias, debates, presentaciones de libros, jornadas, exposiciones, congresos o cualquier otra actividad similar.

• Creación y dotación de premios y reconocimientos públicos a personas y entidades que destaquen por su labor en pro de la Antropología.

• Correspondencia e intercambios con otras instituciones y asociaciones.

La concesión de los *Premios IAA* (*individual* e *institucional*) se viene celebrando anualmente desde 1993 con el fin de fomentar la presencia de la Antropología en Aragón y de reconocer la labor que en este sentido han realizado determinadas personas, colectivos e instituciones. En 1993 se otorgaron a *D. Severino Pallaruelo Campo* y a la *Universidad de Zaragoza*, en 1994 a *D. Ángel Gari Lacruz* y a la *Asociación de Gaiteros de Aragón*, en 1995 a *D. José Luis Nieto Amada* y a la asociación *Amigos de Serrablo*, en 1996 a *D. Juan José Pujadas Muñoz* y a *Heraldo Escolar*, en 1997 a *D. Julio Gavín Moya* y al *«Grupo Somerondón» de la Universidad de Zaragoza,* en 1998 a *D.ª Josefina Roma Ríu,* en 1999 al *Instituto de Estudios Altoaragoneses* y en 2000 a *D. José Antonio Labordeta* y al *Ayuntamiento de Abizanda (Huesca).*

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

El Instituto Aragonés de Antropología edita actualmente la revista *Temas de Antropología Aragonesa* y las colecciones «Monografías» y «Artu-

larios», además de un boletín interno. La revista *Temas de Antropología Aragonesa*, una de las de mayor tirada de España y la única en Aragón que se dedica exclusivamente a la antropología, está subvencionada por el Dpto. de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, es gratuita para los socios del Instituto Aragonés de Antropología y se intercambia con las revistas de otras instituciones afines. En la colección «Monografías» se publican trabajos de investigación sobre temas concretos tratados con mayor amplitud que en la revista *Temas de Antropología Aragonesa* y la colección «Artularios» está concebida para proporcionar instrumentos técnico-metodológicos que ayuden a la realización de trabajos de campo etnográficos. El *Boletín del Instituto Aragonés de Antropología* ofrece a los socios y simpatizantes del IAA informaciones de ámbito interno y otras noticias de interés. Asimismo, el Instituto Aragonés de Antropología organizó junto con la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) el VII Congreso de Antropología Social (Zaragoza, 16-20 de septiembre de 1996) cuyas actas están disponibles en 8 volúmenes correspondientes a los simposios desarrollados.

A continuación se expone los sumarios de estas publicaciones e información adicional, todo ello actualizado hasta el año 1999 inclusive.

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA

Temas de Antropología Aragonesa, 1
Huesca, IAA, 1983. Reimp. Zaragoza, 1994, 198 pp.
ISBN: 84-500-9003-2. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

GARI LACRUZ, Ángel: «El Instituto Aragonés de Antropología».
BENITO, Manuel: «El origen de nuestros pueblos».
CAVERO CAMBRA, Benito: «El dance de Sena».
COLOMINA LAFALLA, Pedro, LOMILLOS SOPENA, Gloria y FRANCO DE ESPÉS, Carlos: «Llamadores faliformes en Ribagorza».
COMAS DE ARGEMIR, Dolores: «Ganaderos, boyeros, pastores, obreros... Estrategias económicas en el Pirineo de Aragón».
HARDING, Susan: «Introducción a la historia social de un pueblo del Somontano».
PALLARUELO CAMPO, Severino: «Las masadas de Sobrarbe (I)».
PÉREZ, Lucía: «Dance de Mora de Rubielos».
ROMEO PEMAN, M.ª Carmen: «Fiestas de mayo en la Sierra de Albarracín».
ÁLVARO ZAMORA, María Isabel: «La cerámica en el ciclo humano (la amplia funcionalidad de la cerámica aragonesa)».
SÁNCHEZ SANZ, M.ª Elisa: «Festividades y costumbres de Primavera en la comarca de Calatayud».

De Marco, José Antonio y Vicente, Guadalupe: «Apunte sobre antropología social. Metodología».
Ortiz Osés, Andrés: «Jung y la antropología».

Temas de Antropología Aragonesa, 2
Huesca, IAA, 1983, 207 pp. ISSN: 0212-5552 (agotado).

Acín Fanlo, José Luis y Satué Oliván, Enrique: «Vida pastoril en una mallata de Sobremonte».
Biarge, Fernando: «Las casetas pastoriles de la falsa bóveda del Valle de Tena».
Gorría Ipás, Antonio Jesús: «Desplazamientos demográficos temporales desde el Valle de Ansó al Pirineo francés».
Lisón Huguet, José: «El ciclo de la vida en el Valle de Benasque. La Juventud».
Pallaruelo Campo, Severino: «Casa, matrimonio y familia en una aldea del Pirineo Aragonés».
García Guatas, Manuel: «Cuestiones etnológicas en la obra del pintor Marín Bagües».
Sánchez Sanz, M.ª Elisa: «Roscas, dulces y panes rituales en Teruel».
Lafoz Rabaza, Herminio: «El ciclo festivo de Ainzón (Zaragoza)».
Alvar, Julio: «El romance de la Loba Parda en Aragón (exposición de un método)».
Gil Encabo, Fermín: «Literatura periodística y los tópicos regionales en el siglo XIX (Notas para una historia crítica de la imagen de los aragoneses)».
Nieto Amada, José Luis: «La bioantropología del Valle del Ebro».
Ortiz-Osés, Andrés: «Modelos antropológicos».

Temas de Antropología Aragonesa, 3
Huesca, IAA, 1987, 319 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

Álvaro Zamora, María Isabel: «Notas para el estudio del mueble popular: lo culto y lo popular en el mobiliario pirenaico».
Barrett, Richard: «Jerarquía y relación social en un pueblo español».
Benito, Manuel P.: ««Las abuelas»: mito, leyenda y rito».
Cabezón Cuéllar, Miguel, Castello Puig, Ana y Ramon Olivan, Tirso: «Nuevas aportaciones a la alfarería oscense: la tinajería de Nueno».
Castán, Adolfo y Esco, Carlos: «Algunos grabados de tipo religioso en abrigos del Altoaragón».
Fribourg, Jeanine: «La literatura oral, ¿imagen de la sociedad?».
Gómez de Valenzuela, Manuel: «Dos cencerradas en el Valle de Tena en el siglo XVIII».

MOTT, Brian: «Coplas y dichos del Valle de Gistau. Un reflejo de la vida de aquel paraje montañés».

LLOP I BAYO, Françesc: «Por circunstancias del tiempo, las fiestas hay que cambiar... Notas sobre el cambio de fechas de las fiestas, y su sorprendente repetición, en un pueblo de la Comunidad de Calatayud».

PESQUÉ LECINA, José Miguel: «Unas trepas de Muel».

SERRANO DOLADER, Alberto: «Importancia de la palabra como elemento motivador de una comunidad. Caspe, XVIII-primer tercio del XX. Ejemplos de Las Misiones (discurso religioso) y Centros Públicos de reunión (discurso pagano)».

CONTE CAZCARRO, Anchel: «Alimentación y nivel social en el Aragón rural medieval (siglos XII-XIII)».

ROMA RIU, Josefina: «Una reflexión más sobre el Carnaval».

SÁNCHEZ SANZ, M.ª Elisa: «La censura popular en Aragón».

SERRANO PARDO, Luis: «Tarjetas postales costumbristas. Entre el tópico y la fantasía».

L. ARANGUREN, José Luis: «Para un diálogo sobre división del trabajo antropológico-cultural».

DE MARCO, J. A.: «El laberinto de la cultura».

ORTIZ-OSÉS, Andrés: «La sabina y su simbolismo».

CAZCARRA, Pilar: «Desde la escuela».

Temas de Antropología Aragonesa, 4

Huesca, IAA, 1993, 312 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

GARCÉS ROMEO, José: «Conmemoraciones religiosas en torno a la muerte en la sociedad tradicional serrablesa».

GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel: «Vestidos y ajuares en el Valle de Tena (1627-1759)».

GRACÍA VICIÉN, Luis: «Algunos juguetes tradicionales altoaragoneses».

MONESMA MOLINER, Eugenio: «Carbón vegetal».

SATUÉ OLIVÁN, Enrique: «Sobre religiosidad del montañés tradicional».

DE LA TORRE, Álvaro: «En torno al Alacay».

VICENTE DE VERA, Eduardo: «El Romance de Marichuana: posible transmisión e importancia etnológica».

SÁENZ GUÁLLAR, Francisco Javier: «El estudio de los santuarios desde el punto de vista de la medicina popular. El caso de la provincia de Teruel».

SÁNCHEZ SANZ, M.ª Elisa: «Viajeros por Teruel. Una introducción a su estudio».

MAINÉ BURGUETE, Enrique: «Relaciones hombre-mujer. Estudio etnográfico de una pequeña localidad de las Cinco Villas (Fuencalderas)».

GARCÍA TAPIA, Nicolás: «Aragón en «Los veintiún libros de los ingenios»».
GARI LACRUZ, Ángel: «Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral».
GONZALVO VALLESPÍ, Ángel: «Historias de vida debidas».
PRAT I CAROS, Joan: «El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas».

Temas de Antropología Aragonesa, 5
Zaragoza, IAA, 1995, 223 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

LACASTA, Javier, GONZÁLEZ SANZ, Carlos y DE LA TORRE, Álvaro: «Arcadio de Larrea *in memoriam*».
GAIGNEBET, Claude: «El calendario de la brujería».
COMAS D'ARGEMIR, Dolors: «¿Existe una cultura pirenaica? Sobre las especificidades del Pirineo y el proceso de cambio social».
GONZÁLEZ SANZ, Carlos: «La victoria de la risa. La victoria de la naturaleza. Análisis de dos cuentos maravillosos recopilados en Aragón».
JULIANO, Dolores: «Utopía y mujer».
MANEROS LOPEZ, Fernando: «Sombreros y tocados en la indumentaria masculina aragonesa».
MATEOS ROYO, José Antonio: «Daroca en los siglos XVI y XVII: la ciudad frente a la peste».
NIETO AMADA, José L.: «Antropología y medicina».
ROMA, Josefina: «Cels Gomis y su trabajo en Aragón».

Temas de Antropología Aragonesa, 6
Zaragoza, IAA, 1996, 288 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

GALLEGO RANEDO, Carmen: «Crónica de un Congreso».
LISÓN TOLOSANA, Carmelo: «Antropología y antropólogos ante el milenio».
GREENWOOD, Davydd: «La investigación-acción en las ciencias morales y políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa».
FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy: «Hacia una relectura biográfica de Joaquín Costa».
IN MEMORIAM JULIO CARO BAROJA.
IBOR MONESMA, Carolina: «Peinados femeninos tradicionales en Aragón».
MURILLO GARCIA, José Luis: «Los «choperos» de Villamayor de Gállego».
SÁENZ GUALLAR, Francisco Javier: «Tradición culta y tradición local: el cura hechicero de la novela *La Venta de Mirambel* de Pío Baroja».
TAUSIET CARLÉS, María: «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad».
TERRADAS I SABORIT, Ignasi: «La radicalidad de Goya».

Temas de Antropología Aragonesa, 7
Zaragoza, IAA, 1997, 208 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

SANZ HERNÁNDEZ, Alexia: «Construyendo el silencio colectivo o la cara oculta de la memoria».
BERGUA, J. Ángel: «El economicismo y el biologicismo. Discursos y estrategias argumentales en el conflicto del agua».
RIVAS, Félix A.: «Construcciones pastoriles en Cinco Villas».
BAJÉN GARCIA, Luis Miguel y GROS HERRERO, Mario: «La decadencia de los gaiteros en Aragón».
ROMA, Josefina: «Francisco Carreras Candi y sus escritos sobre Aragón».
MURILLO GARCÍA, José Luis: «Los «choperos» de Villamayor de Gállego».
MATEOS ROYO, José Antonio: «El fenómeno festivo en la Daroca del siglo XVI: prácticas cotidianas y ceremoniales públicos».
MARTÍNEZ TEJERO, Vicente: «Notas sobre medicina popular aragonesa».

Temas de Antropología Aragonesa, 8
Zaragoza, IAA, 1998, 304 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

GONZALEZ SANZ, Carlos: «Revisión del Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses: correcciones y ampliación».
TAUSIET CARLÉS, María: «Brujería y metáfora: El infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII)».
ROMA, Josefina: «Aragón en el objetivo. Los fotógrafos del Centro Excursionista de Cataluña: 1890-1939».
ÁLVAREZ HALCÓN, Ramón M.: «La industria del nácar de Margaritifera auricularia en Aragón y la gestión ambiental».
CUESTA, José María: «La organización socio-económica campesina del Pirineo».
ORTIZ-OSÉS, Andrés: «Juego y simbolismo. El simbolismo deportivo y la mitología política».
PUJADAS, Joan J.: «Antropología social y ciencias antropológicas: algunos elementos para el debate».

Temas de Antropología Aragonesa, 9
Zaragoza, IAA, 1999, 190 pp. ISSN: 0212-5552. PVP: 1.500 pts./9 €

GONZÁLEZ SANZ, Carlos: «*La Sota Tuna*. Los naipes como procedimiento de creación literaria y representación del caos».
GAVÍN GONZÁLEZ, Gonzalo: «La leyenda de Asteruelas y Catalina Riamonte».
VERGARA MIRAVETE, Ángel: «Folklore musical y memoria pública».

SANTISO SANZ, Raquel: «Las grandes superficies comerciales en Zaragoza. Una mirada antropológica».

MORET COSO, Hèctor: «Algunas notas a propósito de los géneros breves en la literatura popular y tradicional».

PÉREZ, Betty: «Antropología de la nutrición».

MANEROS LOPEZ, Fernando: «Pendientes usados en Aragón: ensayo de una tipología».

MONOGRAFÍAS

PALLARUELO CAMPO, Severino (1984) *Las navatas. El transporte de troncos por los ríos del Alto Aragón*. «Monografías», 1. Huesca, IAA, 88 pp. ISBN: 84-600-3417-8 (agotado).

CABEZÓN CUÉLLAR, Miguel, CASTELLO PUIG, Ana y RAMON OLIVAN, Tirso (1984) *La alfarería en Huesca (Descripción y localización)*. «Monografías», 2. Huesca, IAA, 123 pp. ISBN: 84-398-2661-3. PVP: 1.000 pts./6 €

MAIRAL BUIL, Gaspar (1995) *Antropología de una ciudad. Barbastro*. «Monografías», 3. Zaragoza, IAA, 319 pp. Colabora: Centro de Estudios del Somontano. ISBN: 84-606-2440-4. PVP: 2.100 pts./12,62 €

HARDING, Susan (1999) *Rehacer Ibieca. La vida rural en Aragón en tiempos de Franco*. «Monografías», 4. Zaragoza, IAA, 200 pp. ISBN: 84-931139-0-5. PVP: 2.200 pts./13,22 €

ARTULARIOS

GONZÁLEZ SANZ, Carlos (1996) *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*. «Artularios», 1. Zaragoza, IAA, 155 pp. ISBN: 84-921530-5-9. PVP: 900 pts. (agotado).

ACTAS DEL VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

(Zaragoza, 16-20 de septiembre de 1996)
Zaragoza, IAA/FAAEE, 1996.
Simposios I al VIII (8 vols.)
ISBN: 84-921530-4-0 (obra completa)

I Simposio: De *la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*.
Coordina: E. Aguilar Criado. 247 pp. ISBN: 84-921530-4-1. PVP: 2.000 pts./12 €

II. Simposio: *Etnolingüística y análisis del discurso*.
Coordina: J. L. García García. 199 pp. ISBN: 84-921530-4-2. PVP: 2.000 pts./12 €

III. Simposio: *Antropología del trabajo.*
Coordina P. Palenzuela Chamorro. 215 pp. ISBN: 84-921530-4-3. PVP: 2.000 pts./12 €

IV. Simposio: *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días.*
Coordina J. Contreras. 219 pp. ISBN: 84-921530-4-4. PVP: 2.000 pts./12 €

V. Simposio: *Familia, herencia y derecho consuetudinario.*
Coordina D. Comas d' Argemir. 219 pp. ISBN: 84-921530-4-5. PVP: 2.000 pts./12 €

VI. Simposio: *Antropología social de América Latina.*
Coordina C. M. Caravantes García. 189 pp. ISBN: 84-921530-4-6. PVP: 2.000 pts./12 €

VII. Simposio: *Procesos migratorios y relaciones interétnicas.*
Coordina A. Kaplan Marcusán. 177 pp. ISBN: 84-921530-4-7. PVP: 2.000 pts./12 €

VIII. Simposio: *Epistemología y método.*
Coordina. A. González Echevarría. 191 pp. ISBN: 84-921530-4-8. PVP: 2.000 pts./12 €

DISTRIBUCIÓN

Ícaro Distribuidora S.L.
Ctra. Valencia, km 14,500
Polígono «El Plano», C/ A, nave 39
E-50430 María de Huerva (Zaragoza)
Tel.976 126333 / 976 126349 / fax 976 126493
e-mail: icaro@diandel.com

Librería Pórtico
C/ Muñoz Seca, 6
E-50005 Zaragoza
Tel.976 557039 / 976 350303
fax 976 353226
e-mail: portico@zaragoza.net

Horario del IAA: Lunes y martes de 17 h a 20 h. Resto: contestador automático.

Instituto Aragonés de Antropología
Edificio de Servicios de la Universidad de Zaragoza
C/ Domingo Miral, 4; E-50009 Zaragoza
Tel.976 761000 ext. 3622
e-mail: iaa@posta.unizar.es; http://www.unizar.es/iaa/index.html

Domingo Miral, 4
Edificio de Servicios - Universidad de Zaragoza
E - 50009 Zaragoza (☎: 976761000 / Ext. 3622)

SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN

Si desea pertenecer al Instituto Aragonés de Antropología, cumplimente y entregue personalmente o por correo este impreso a la dirección del IAA. Su solicitud será respondida por correo tras ser comunicada a la Junta Directiva del IAA.

APELLIDOS: ..... NOMBRE: .....
FECHA Y LUGAR DE NACIMIENTO: .....
DIRECCIÓN COMPLETA: .....
TELÉFONO/FAX/E-MAIL: .....
DATOS ACADÉMICOS: .....
ACTIVIDAD PROFESIONAL: .....
TRABAJOS DE CAMPO: .....
TEMAS Y ÁREAS GEOGRÁFICAS DE INTERÉS: .....

De conformidad con lo establecido en la Ley Orgánica 5/1992, le comunicamos que estos datos se incorporarán a un fichero informatizado del IAA.

Por la presente solicito a Vd. ser admitido en el Instituto Aragonés de Antropología en calidad de socio.

Atentamente,

Fecha y firma

SR. PRESIDENTE DEL INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

Ficha de domiciliación bancaria

NOMBRE, APELLIDOS Y DNI: .....
DIRECCIÓN: .....
ENTIDAD BANCARIA: ..... SUCURSAL: .....
DIRECCIÓN: .....
LOCALIDAD: ..... PROVINCIA: ..... CP: .....
CÓDIGO CUENTA CLIENTE (20 DÍGITOS): .....

Muy Sres. míos:

Ruego que, hasta nueva orden y con cargo a mi cuenta, se sirvan abonar los recibos de cuotas que presente a cobro el INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA (cuota anual: 3.000 pts./18 €).

Atentamente les saluda,

Fecha y firma

NORMAS EDITORIALES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. LOS TRABAJOS se enviarán a la Secretaría Técnica de la Revista (*Temas de Antropología Aragonesa*, C/ Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios Universidad de Zaragoza, 50009 ZARAGOZA). Los artículos deberán ser inéditos y no estar aprobados para la publicación en otra revista. Podrán estar redactados en cualquiera de las lenguas habladas en Aragón. Habrán de ser aceptados por el Consejo de Redacción.

2. Los originales se presentarán MECANOGRAFIADOS (por una sola cara en DIN A4), a doble espacio. Cada página tendrá 30 líneas de texto, y una anchura de caja de 60 espacios. Siempre que sea posible se ruega sean presentados en soporte magnético (preferentemente discos de 3» 1/2, generados en microordenadores IBM, Compatibles o Macintosh) acompañados de su correspondiente copia impresa (es aconsejable envíar en documento aparte las notas del texto). Cada disco irá etiquetado con el nombre de autor/es, el título del trabajo e indicación del tratamiento de textos utilizado.

3. Los trabajos deberán presentar una ficha en la que figure el título, nombre de autores, dirección, teléfono, situación académica, nombre de la Institución Científica a la que pertenece(n), lugar de trabajo y fecha de envío del trabajo a la revista.

4. Cada artículo deberá acompañarse de un resumen de 10 líneas:

—Título del trabajo (un máximo de 8 palabras)
—Nombre y apellidos de autor/es
—Resumen y palabras clave
—Traducción al inglés del título, resumen y palabras clave
—Desarrollo del trabajo

5. Las ilustraciones (cuadros, mapas, gráficos, tablas, figuras,...) que acompañen al texto se numerarán de forma correlativa tanto si se trata de dibujos como de fotografías, bajo el término «figura». Los originales deberán numerarse solamente en lápiz por la parte posterior, indicando autor y título del artículo. Los pies de las figuras se insertarán en su lugar correspondiente dentro del trabajo y además se listarán en una hoja aparte conteniendo un breve pie o leyenda. Si las ilustraciones no fueran propias, los autores deberán obtener aprobación, antes del envío, para su reproducción.

6. Las citas textuales irán entrecomilladas, siempre que no ocupen más de tres líneas. Si lo superan, deberán escribirse sin comillas, pero dejando un margen de 10 espacios dentro del propio texto.

7. Las citas bibliográficas dentro del texto serán así: (Velasco, 1988: 15).

8. La bibliografía se presentará alfabéticamente al final del artículo. Por ejemplo:

BARLEY, N. 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.

LISON, C. 1991. «Una gran gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)» en *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus Universitaria. pp. 33-57.

9. Los autores recibirán gratuitamente 25 separatas y un ejemplar del número de la revista en el que se publique.

10. El Consejo de Redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos y lo comunicará a los autores en un plazo máximo de 6 meses, indicando el volumen y número en el que se publicarán. Los originales no aceptados serán devueltos a la dirección del remitente.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración de Teodoro Gascón para uno de los cuentos de S. Calleja, «Las tres sonrisas» 13

Valeriano Bécquer, «Costumbres de Aragón. La salida de la escuela», El Museo Universal *(15-X-1865)* 16

Ilustración de Teodoro Gascón para uno de los cuentos de S. Calleja, «El palacio encantado» 21

Ilustración para el cuento «El tío Cerote», en Romualdo Nogués, Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, *(2.ª ed.), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887* . . . 24

Arquitectura popular: caseta de pastores de piedra seca. Sobrarbe (Huesca). Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 2000 26

El autor, D. Arcadio de Larrea Palacín 30

Ilustración de Ángel S. Tomás para una edición de «La cabra montesina» de iniciativas Aragón, S. Coop. 34

Ilustración para el cuento «Blanca Rosa», en Romualdo Nogués, Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, *(2.ª ed.), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887* . . . 38

Ilustración de Ángel S. Tomás para una edición de «Un perrico me quitó un chufletico» de iniciativas Aragón, S. Coop. 51

Arcadio de Larrea Palacín 58

Ilustración para uno de los cuentos de S. Calleja, «Un dentista original» 63

Ilustración de Teodoro Gascón, reproducida como cubierta de la obra Cuentos, recontamientos y conceptillos aragoneses *de Juan Domínguez Lasierra (Zaragoza, Librería General, 1981)* 71

Antiguo carromato. Jaulín, 1999. Foto: Pedro Cativiela Díez 76

Caseta Sargantanas 81

Caseta en piedra seca 84

Caseta en piedra seca 87

Fig. 1. *(1) Dallas. (2) Horcas de madera. (3) Dorga y martillo. (4) Copolón y piedra de afilar* 96

Fig. 2. *Dorga y martillo* 96

Fig. 3. *«Rastrillo» de madera* 97

Fig. 4. *Cincha y vertubillo* 98

Fig. 5. *Tarria* 99

Fig. 6. *Garroteros (separadas del «baste»)* 101

Fig. 7. *Portera y subidor* 103

Fig. 8. *Escalera con sus «barotes»* 106

Fig. 9. *«Rastillo» (comedero)* 109

Fig. 1. *Debut de las primeras peñas (la Zoiti; 1956. La San Martín; 1958)* 117

Esquema. 1. *Proceso y factores de creación de las Peñas en Huesca* 121

Fig. 2. *Escudos de las peñas desaparecidas (escudo de la San Martín, estampas del escudo encontradas en los documentos guardados en el Archivo del Ayuntamiento de Huesca: San Jorge, los Gaiteros y los 30)* 125

Fig. 3. *Escudos de las peñas oscenses actuales (la Zoiti. La Alegría Laurentina. La Parrilla. Los Que Faltaban)* 134

Esquema 2. *Transición estructural en una peña* 135

Esquema 3. *Sistema de afiliación de líder y traslado de su cuadrilla de amigos a la peña* 147

Esquema 4. *Clasificación de los socios de la peña y grado de identidad «peñista»* 148

Esquema 5. *Creación de identidad de las peñas oscenses* 150

Valle de Tena (Huesca), 2000. Foto: Pedro Cativiela Díez 160

Fig. 1. *Las mujeres utilizan más las zonas verdes pero normalmente lo hacen desde su papel de cuidadoras* 183

Fig. 2. *Se constata una mayor presencia de las mujeres en comercios, escuelas, centros de salud y otros servicios* 185

Fig. 3. *Las mujeres utilizan y dependen más del transporte público* 187

Fig. 4. *Tenemos una pobre herencia de calles con nombre de mujer y las elegidas eran generalmente santas, reinas o vírgenes* 195

Fig. 5. *La mirada de la mujer puede aportar pautas para construir una ciudad más humana, cercana a la vida cotidiana y sensible a los problemas y necesidades diarios* 198

Arquitectura popular: nevera. Cuevas de Cañart (Teruel). Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 1999 214

Arquitectura popular: pared de piedra seca. Somontano de Barbastro (Huesca). Foto: Ramón M. Álvarez Halcón, 2000 216

SUMARIO / *SUMMARY*

Chascarrillos aragoneses y cuentos folklóricos / *Aragonese witty anecdotes and folk tales,* por Maxime Chevalier.

Cuentos de Aragón / *Tales of Aragon,* por Arcadio de Larrea Palacín.

Seis cuentos de mujeres, populares en Aragón / *Six woman folk tales in Aragon,* por Arcadio de Larrea Palacín.

Arquitectura de piedra seca en el Maestrazgo / *Dry masonry architecture in El Maestrazgo,* por Miguel Ángel Beltrán Tena.

El cultivo de la hierba y el redallo en el Valle de Tena, hasta la llegada del tractor / *Hay harvesting in the Tena Valley up to the time of the introduction of the tractor,* por Juan José Guillén Calvo.

El fenómeno de las Peñas Recreativas en la ciudad de Huesca / *Phenomenon of the Recreational Peñas in the City of Huesca,* por Hiroko Takenaka.

«Extranjero» y «ciudadano», ¿dos categorías antagónicas? / *«Stranger» and «Citizen», two antagonistic categories,* por Carmen Gallego Ranedo.

Apuntes para una Antropología Urbana de Género / *Notes for a gender urban Anthropology,* por Raquel Santiso Sanz.

La consanguinidad humana. Un ejemplo de interacción entre biología y cultura / *Human consanguinity, an example of interaction between biology and culture,* por Rosario Calderón.

Instituto Aragonés de Antropología
Edificio de Servicios de la Universidad de Zaragoza
C/ Domingo Miral, 4; E-50009 Zaragoza
Tel. 976 761000 ext. 3622
e-mail: iaa@posta.unizar.es; http://www.unizar.es/iaa/index.html

9 770212 555056

Con la colaboración de

GOBIERNO DE ARAGON
Departamento de Cultura y Turismo