temas de antropología aragonesa

N.º 2

instituto aragonés de antropología

Foto de la cubierta:
Fraga. Fragatino. 1928.
R. Compairé

temas de antropología aragonesa

N.º 2

INSTITUTO ARAGONES DE ANTROPOLOGIA
Domingo Miral, 4
Edificio de Servicios
Universidad de Zaragoza
50009 ZARAGOZA

instituto aragonés de antropología

temas
de antropología
aragonesa

Revista semestral del Instituto Aragonés de Antropología.

Apartado de correos n.º 159 Huesca, diciembre 1983

Dirige: Junta del Instituto Aragonés de Antropología.

Diseño: José Luis Jiménez Cerezo

Coordinación y maquetación: José Luis Acín Fanlo y Milagros Corvinos Corvinos.

Prohibida su reproducción.

Los autores asumen la plena responsabilidad de sus trabajos.

I.S.B.N.: 84-500-9003-2

D. L.: Z-891-83

Cometa, S. A. Ctra. Castellón, Km. 3,400 - Zaragoza - 1983

INDICE

Presentación 5
Vida pastoril en una mallata de Sobremonte, por José Luis Acín Fanlo y Enrique Satué Oliván 9
Las casetas pastoriles de falsa bóveda del Valle de Tena, por Fernando Biarge 30
Desplazamientos demográficos temporales desde el Valle de Ansó al Pirineo francés, por Antonio Jesús Gorría Ipas 40
El ciclo de la vida en el Valle de Benasque. La juventud, por José Lisón Huguet 51
Casa, matrimonio y familia en una aldea del Pirineo Aragonés, por Severino Pallaruelo Campo 62
Cuestiones etnológicas en la obra del pintor Marín Bagüés, por Manuel García Guatas 80
Roscas, dulces y panes rituales en Teruel, por M.ª Elisa Sánchez Sanz 92
El ciclo festivo de Ainzón (Zaragoza), por Herminio Lafoz Rabaza .. 106
El romance de la Loba Parda en Aragón (exposición de un método), por Julio Alvar 121
Literatura periodística y los tópicos regionales en el siglo XIX (Notas para una historia crítica de la imagen de los aragoneses), por Fermín Gil Encabo 134
La bioantropología del Valle del Ebro, por José Luis Nieto Amada .. 170
Modelos antropológicos, por Andrés Ortiz-Osés 180
Noticiario 193
Indice de ilustraciones 205

Cuando el pasado mes de junio salió a la luz el n.º 1 de Temas de Antropología Aragonesa, se asumió el compromiso de que fuera editada cada seis meses; esta es la razón de aparecer el 2.º número en el mes de diciembre.

Reiteradamente afirmamos que no nos parecía correcto solicitar subvenciones para publicaciones; que creíamos mucho más coherente una política cultural por la que cada Institución o Entidad se comprometiera a la adquisición de un número determinado de ejemplares apoyando de este modo la edición y contribuyendo a dar a conocer aspectos culturales aragoneses, así como la propia revista. Hasta la fecha han respondido a esta llamada la Consejería de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón, la Diputación Provincial de Huesca y la Caja Rural Provincial de Huesca.

La acogida por los medios de comunicación social ha sido muy satisfactoria, e igualmente ha sucedido con instituciones y revistas de otras regiones y países, con los cuales se han iniciado intercambios. Los fondos acumulados por este procedimiento van a permitir, en no mucho tiempo, disponer de una biblioteca especializada, completada por la aportación de otros fondos editoriales.

En el mes de julio fue necesario llevar a cabo la segunda edición del n.º 1, alcanzando así la cifra de 2.000 ejemplares. Con el n.º 2 se ha llegado a los 2.500, que la sitúa en la punta editorial de revistas sobre temas específicos de Aragón.

La revista se puso a la venta, además de en las tres provincias aragonesas, en Madrid, Barcelona, Pamplona, País Vasco y varias ciudades del Sur de Francia.

En este segundo número solicitamos la aportación de críticas y sugerencias en cuanto a los diversos aspectos de la revista.

Para una mayor comprensión de la estructuración interna de la revista queremos explicar brevemente la ordenación de los artículos. Como se dijo

en el número anterior, en cada una aparecerán artículos de las tres provincias aragonesas que irán ordenados por referencia alfabética con el siguiente orden: Huesca, Teruel, Zaragoza y Aragón. Dentro de cada apartado por orden alfabético de autores. A continuación se incluye otro destinado a artículos teóricos o de metodología, diferenciándose de los anteriores en su presentación, por ir a una sola columna.

La revista termina con el noticiario completado a partir de este número con las novedades bibliográficas de ámbito nacional.

Los trabajos que superen los 25 fo''os, podrán incluirse en la «Serie Monográfica» del Instituto Aragonés de Antropología, cuyos primeros títulos aparecen en los próximos meses (*Las navatas* —Severino Pallaruelo— y *La alfarería en Huesca* —Miguel Cabezón, Ana Castello y Tirso Ramón—).

En cuanto a las ilustraciones se consideran como una fuente de información tan importante en muchos casos como el texto, apoyándolas con referencia de lugar, autor y fecha, incluyendo el correspondiente índice de ilustraciones.

Queremos manifestar nuestro agradecimiento al Museo Pirenaico de Lourdes por su aportación gráfica de Briet, al archivo Compairé por las fotos cedidas, y a todos los colaboradores que con sus trabajos permiten llevar a cabo la revista «TEMAS DE ANTROPOLOGIA ARAGONESA».

INSTITUTO ARAGONES DE ANTROPOLOGIA
I.A.A.

Fraga. Abuela y nieto. 1928. R. Compairé.

VIDA PASTORIL EN UNA MALLATA DE SOBREMONTE

JOSÉ LUIS ACÍN FANLO
ENRIQUE SATUÉ OLIVÁN
«Amigos de Serrablo»
Instituto Aragonés de Antropología

PLANTEAMIENTO DE LA EXPERIENCIA

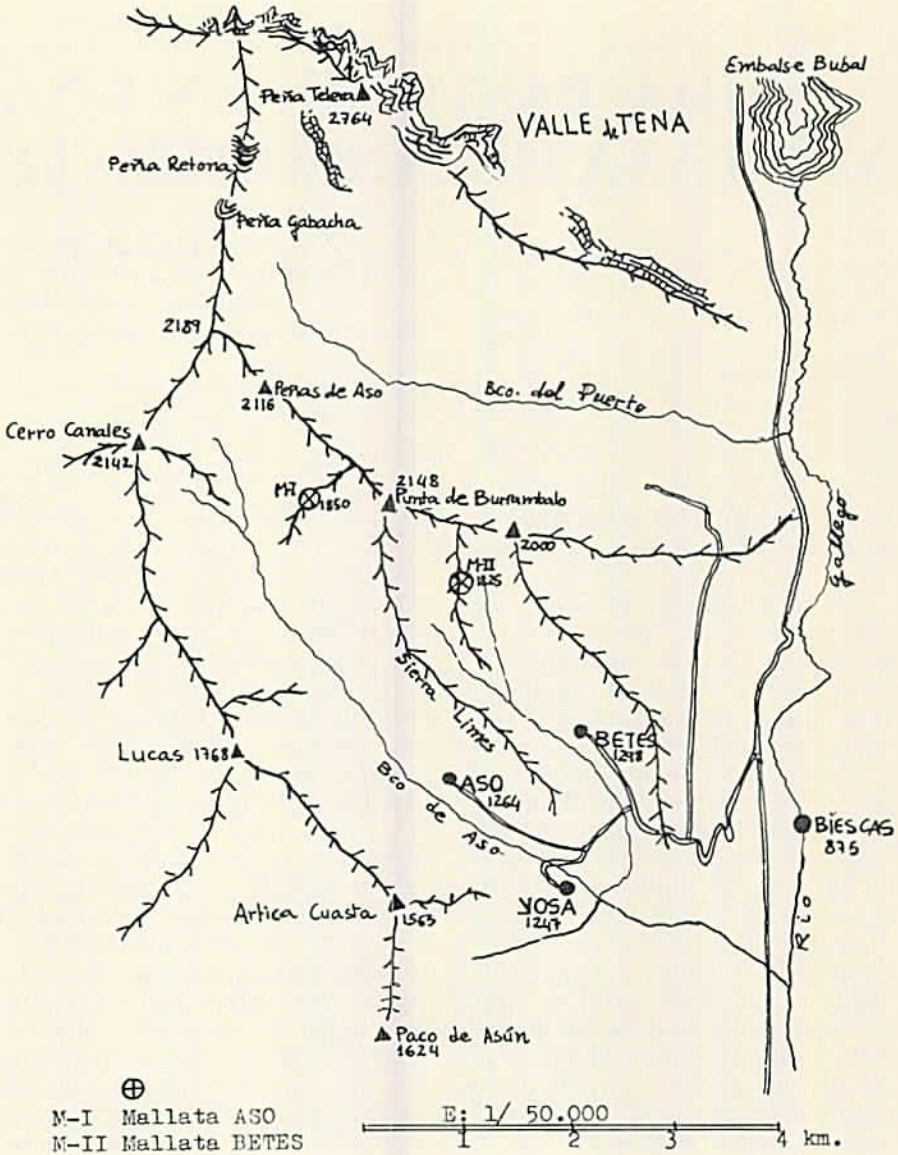
Dentro del mundo pastoril, quizás sea la estancia alpina uno de los aspectos menos estudiados, a pesar de su gran valor etnográfico. Han incidido en este sentido: la relativa dificultad física para acceder a las «mallatas» y el que cuando ha hecho presencia la motivación ya no se disponía de pastores que viviesen en los pastos estivales —y mucho menos de forma representativa—.

Desde 1981 venimos realizando un análisis de mallatas —esencialmente desde Oza hasta el río Ara—; de ellas muy pocas tienen vida, y sólo la de Aso contaba con el suficiente arcaísmo en todas sus manifestaciones como para dedicarle un estudio presencial.

Su animador —Antonio Oliván Orús— tiene 61 años, es soltero y natural de Aso de Sobremonte («Casa Cabalero»); sirve —desde 1968— para «Casa Juana», también de Aso. Su comprensión hacia nuestro interés, y alta sabiduría popular, lo convierten para nosotros en persona ideal.

En el verano del 82 estuvo con el ganado de Aso y Betés en la «güega» fronteriza del Formigal, como rebaño «logao» a Sallent; a los dueños les traía más cuenta alquilar puerto que utilizar el suyo, con problemas de comunicación, sequía e inseguridad para el pastor; aquí empezó nuestro contacto con él.

Antonio pronto se jubiulará, y su presencia en el puerto de Aso cada vez se hará más aleatoria e improbable, por lo que urgía la realización de esta convivencia. Convivencia que duró dos días y en la que tuvimos la suerte de observar concentrados fenómenos que suelen darse con mayor dispersión; con lo cual el reportaje gráfico y oral ha sido más completo.



Ubicación de las «mallatas». E. Satué.

INTRODUCCION ETNOLOGICA AL FENOMENO

Si había una actividad que diese carácter cíclico a la vida de la montaña, ésta era la ganadería; el engranaje de actividades era perfecto, apiñándose en torno a la dualidad «Puerto - Tierra Baja». Dos momentos: el que giraba alrededor de la bajada y el del regreso a los pueblos, acumulaban una desbordante actividad pastoril que en el orden artesanal se verán acompañados de dos máximos de producción (cañablas en el primero y utillaje de mallata en el segundo).

En Tierra Baja, y a mediados de mayo, un montañés consultaría el firmamento:

«Cuando os Fustes —Pléyades—
salen a l'hora dá cena,
fuera pastores de tierra ajena.»

Era el momento de retornar al Pirineo. Los pueblos poco pudientes no habrían superado demasiado la Hoya de Huesca, otros en cambio lo habrían hecho hasta la margen derecha.

Aso constituía cabaña por sí solo —3.000 cabezas—, Betés y Yosa formaban otra —500 cada uno— junto a algunos «atajeros» o propietarios de menguada cabaña que se unían concertadamente a la bajada. Antonio estuvo tras la Guerra Civil con el ganado de Aso en más de 15 montes de Tierra Baja: Binaded, Lanaja, San Mateo de Gállego, Torralba, Poleñino, Valfarta, Chiprana. ...Todo dependía de los «ajustes». Casa Botero de Betés, bajó 30 años seguidos a Torralba, subiéndose de allí el heredero una «choven».

Tras el regreso que acontecía a final de mayo, la actividad se amontonaba fabrilmente: esquilar, «femar» campos con «cletaos», «desbezar» a los corderos, «sanjuanar» el rebaño, realizar la cópula para San Pedro, preparar la mallata del puerto, etc. La dimensión equinoccial hacía desbordar la vitalidad de la montaña y así el montañés, amparado en subyacientes ritos paganos, acudía a Santa Orosia, Santa Elena, se «sanjuanaba», etc. A partir de ahora y durante los meses de agosto y septiembre, se daba dentro del ciclo pastoril la vida más postergada, pero al mismo tiempo más consubstancial con la esencia altiva, independiente y sabia con la naturaleza del montañés: la vida en la mallata del puerto.

Si el pueblo no podía pagar a un pastor ajeno, se establecía la «ronda», por la que cada 50 ovejas tenía que cuidarlas un día cada casa.

La «Sanmigalada» señalaba el inicio de otro ciclo, y éste era el momento de contratación de los pastores para Tierra Baja, las ferias de Biescas del 12 de septiembre y del 18 de noviembre —para los rezagados— era momento oportuno, aunque también era corriente que los tensinos bajasen a Serrablo casa por casa para buscar pastores (a los que con cierto aire displicente denominaban «guirrios»); por otra parte también se contrataba en el mercado dominical de Biescas.

Y así de esta forma, en la primera quincena de noviembre, tras haber arreglado las esquillas de Nay, haberles puesto badajo

—«embatajar»—, haber puesto «enrruella» al lomo de los ganados —de color negro si había difuntos en la casa. Sobrepuerto—; se iniciaba la bajada a Tierra Baja:

«Si a la hora d'a cena ves as Cabretas
—constelación en forma de lágrima invertida—,
fuera pastores a tierra ajena».

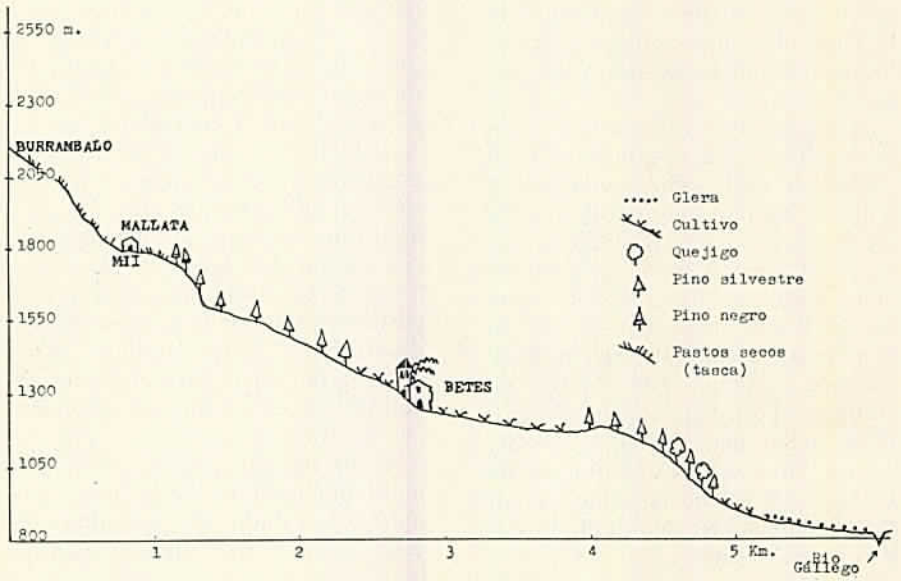
Teniendo en cuenta que las ovejas habrían de partir para la Purísima, se descendía por los mesones del eje de Monrepós, jugando con este factor y el del clima. De esta forma, mientras la montaña se sumía en el letargo invernal y quedaba despoblada de tiones, había que ir en busca de los últimos resquicios de vida a Tierra Baja.

«Mallatas». Su tipología

Mallata y cubilar pueden parecer sinónimos, sin embargo la diferenciación es clara: la primera hace alusión al lugar donde el ganado pasa la noche estival en la tasca alpina, compuesto por caseta pastoril y corral de pared de losa o enmarcación aproximada de bojes; el cubilar no es más que un prado generalmente insertado en pinar, donde el ganado «hace tiempo» al subir o bajar de los puertos.

Ambas palabras tienen correspondencia a los dos lados de la cordillera: «cubilar» entronca con el término gascón «couyala». Mallata, que fue recogida en el área pirenaica de Bareges por Gerhard Rholfs con la acepción «mallado», proviene del latín «macula», que hace alusión a la malla protectora que extenderían los pastores para proteger al rebaño de las alimañas.

Hoy la caída sociodemográfica y ganadera del Pirineo —que luego analizaremos— han dado al traste



Sistema vegetativo en la zona de Sobremonte. E. Satué.

con este eslabón del ciclo pastoril.

El refugio pastoril de la «mallata» tiene un alto interés filogenético en cuanto nos señala lo que sería el primer estadio en la casa pirenaica (refugio-borda-casa).

Merece la pena resaltar que la evolución estructural de estos refugios no está en relación directa con la riqueza de la comunidad pastoril que las animó, sino más bien se relaciona con su ubicación geográfica: empleo de materiales, etc. Así en la misma época, los pastores de Ansó se refugiaban en los extraplomos de Estanés o Aguas Tuertas, mientras que las comunidades más humildes de Sobremonte o Sobrepuerto construían minibordas aisladas en la tasca porque el medio no le daba otro amparo, generando una solución arquitectónica más innovadora.

Esto nos habla en parte del constante carácter marginal de lo pastoril, aún en las comunidades más ricas, donde el pastor siguió sumido hasta la aparición de la industrialización en un arcaísmo inamovible, basado por otra parte en la fuerte jerarquización de la institución de la casa.

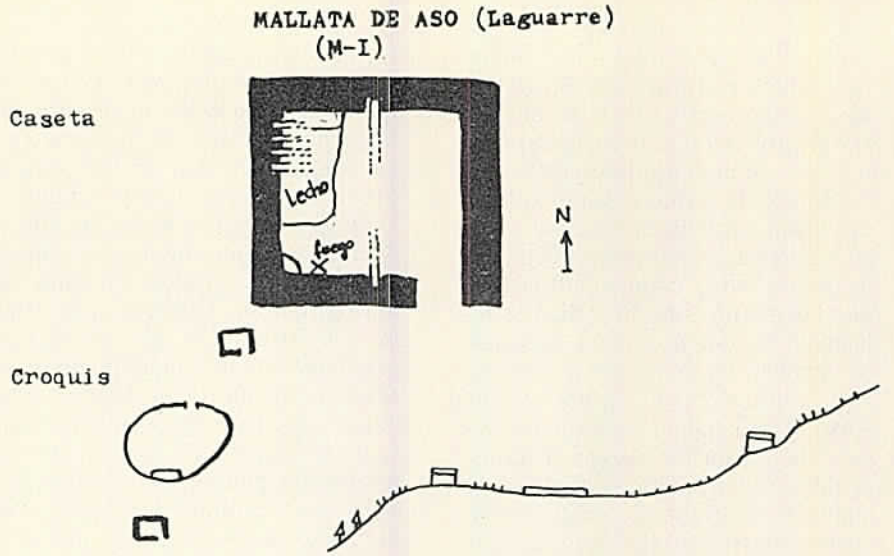
Aclarado esto, señalaremos la distinta tipología de refugios de mallata que hemos encontrado desde el comienzo del Viejo Aragón hasta el Ara, para así insertar en ella a las visitadas recientemente de Aso y Betés (M-I y M-II):

1) No es arriesgado suponer —aunque no lo hemos constatado— de que al igual que los pastores del Aubisque a comienzos de siglo —Museo de Aucun—, otros lugares del Pirineo Francés —Museo de Lourdes— o en el Pirineo Catalán —recogido por Violant i Simorra en Villalonga, Gerona—; nuestros pastores no tendrían en un comienzo refugio de mallata fijo, sino que dormirían en una especie de arca transportable en andas.

2) En los altos valles, donde la dinámica glaciar tuvo gran empuje y arrastró a grandes bloques, es normal que los pastores aprovechasen su extraplomo cerrándolo parcialmente con un tapial de lajas: Estanés, salida de Aguas Tuertas, Formigal, etc. Este fenómeno también se da al amparo de las valmas que forman las pudingas de Santa Orosia, en el camino de Yebra. Por supuesto, estos refugios nos dan una de las condiciones de vida más dura.

3) También en los puertos más altos abunda un refugio que casi se mimetiza con el terreno por su excaso alzado, se trata de un habitáculo muy reducido donde apenas cabe un lecho, víveres y fuego sin tiro, todo ello cubierto por maderos, placas de «tasca» y «sirrio» (excremento de ovino). Generalmente se ubican en lugares dominantes que la erosión glaciar ha dejado como testigo: Oza, Estiviella; Acumuer, Ibón de Bucuesa; Sallent, Formigal, etc.

4) Este tipo está generalizado en aquellos puertos adosados a las Sierras Interiores, donde la geología flysch hace presencia, proporcionando abundantes lajas. Su ubicación oscila entre los 1.500 m. —Mallata Lopera en Barbenuta— hasta los 1.800 m., Mallatas de Aso y Betés —M-I y M-II—. Se asemejan a una borda de reducidas



«Mallata» de Aso. E. Satué.

proporciones, a veces sin puerta de madera, con capacidad escasa para lecho, «espedero» y fogón generalmente sin tiro (M-I), protegido el techo por una losa en triedro esquinal o en todo caso con una pequeña aspillera (M-II). El techo responde a la misma estructura básica de la casa: soporte cuadrangular que descansa sobre los muros —«zapateras»— y de ellas arrancan las «juntas» que reposan en la «viscalera» o viga vértice, sobre este conjunto se extiende una trama de pino o boj, denominado «rexa» y que reposa bajo la «tasca» rematada por losas.

Suele tener adosado un pequeño «casetón» denominado «aguilero», refugio diurno de los corderos recien nacidos: Mallata Lopera, Cuello de Cortillas, etc. El rebaño suele dormir disperso, aunque los bojes suelen enmarcar el corral, tampoco es raro que éste sea de pared conteniendo compartimentos para los pueblos que a él acuden: así en el puerto de Soaso de Linás vemos un corral tripartito de superficie proporcional al ganado que puede aportar cada pueblo, que por este orden es: Linas, Broto, Fragen.

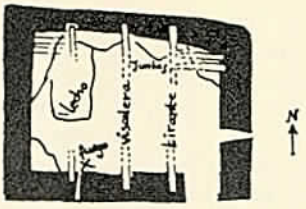
A este modelo de refugio pertenecen los de Aso y Betés visitados, el primero con corral pequeño para ordeñar a las cabras, caseta para corderos recién nacidos insertada en él y ganado que duerme desguarnecido en una planicie entre el corral y el refugio. El corral de Betés se divide por un lado en área de caballar y bovino, y por otro de ovino, con un «muidor» o pasillo estrecho para ordeñar.

5) Un apartado bastante atípico lo constituye la mallata visitada en Peña Cancias, atrincheramiento abierto en la pudinga y cubierto al

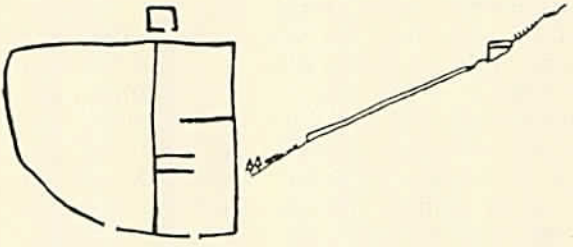
MALLATA DE BETES

(M-II)

Caseta



Croquis



«Mallata» de Betés. E. Satué.

final; otro lo formarían los refugios de cúpula realizada por aproximación de hiladas, generalmente de toba o «tosca»; su distribución parece provenir del viejo mundo mediterráneo (desde Francia y Mediterráneo peninsular donde son abundantes); quedando la Canal Longitudinal vacía de estos ejemplares que se concentran en la cabecera del valle de Tena y Sierras Exteriores: Canal de Izas, Formigal, Lasieso y San Martín en Biescas, Caldearenas, Nueno, Arcusa, etc.

INTRODUCCION GEOGRAFICA AL ENTORNO

Sobremonte es un pequeño valle glaciar colgado, subsidiario del que existió en el Gállego; su cabecera parte de las estribaciones de Peña Telera y su dirección es NW-SE. En la proximidad de su talud terminal se encuentran sus tres pueblos, de los que se decía —exagerando bastante por cierto, en relación al entorno—: «Aso, Yosa y Betés; Dios nos libre de estos tres».

El valle, que cabalga sobre las Sierras Interiores, comparte la formación flysch — o alternancias sedimentarias marinas—. La barrera orográfica oriental se denomina Sierra Limes, que según Antonio Ubieto hace alusión a un límite expansivo altomedieval y que alberga a nuestras dos mallatas.

La altitud y la orientación hacia el núcleo atlántico hace de este valle una zona más húmeda que el resto de Serrablo (más de 2.000 l/m² en el puerto); abundando en los pinares el helecho, aspecto que no se da por ejemplo a la misma

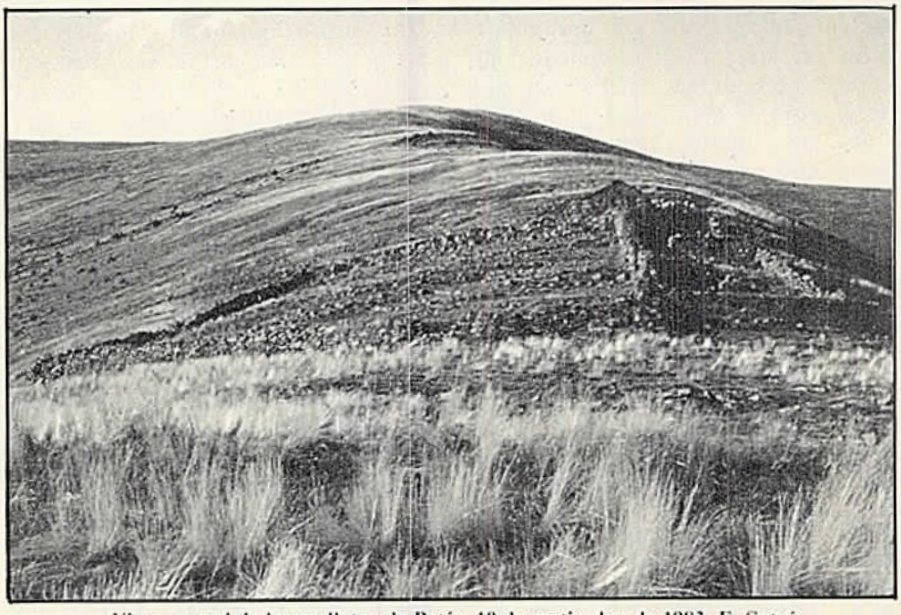
altura en Erata, Oturia, Santa Orosia (margen izquierda del Gállego).

El río que recoge las aguas de Aso y Betés se denomina Aras, que por contener la raíz preindoeuropea «ar» lo relaciona con agua (Arga, Ara, Aragón, etc.).

En el perfil que acompañamos se observa la gradación altitudinal de la flora. Los pastos alpinos parten inmediatamente por debajo de las mallatas (sobre los 1780 y hasta los roquedos y canchales calizos de Peña Telera).

Estos son algunos de los topónimos que rodean a la mallata de Aso, su abundancia y arcaísmo nos habla de la antigua importancia para los habitantes de estas alturas: Laguarre, As Costeras, Foya Lacunas, Mallata Alta, Burrambalo, Petrusco, Sarrataclau, Planarraya, Costaufiero, Os Yerros, A Facera, Trasapena, Valposata, Icun, Estacho Plano, Mallata Cubilella, Lera, O Forondón, Mallata Lupons, fuentes d'o Petruso, A Facera, Juan de Freda, de l'Onso, A Chuleta, Burrambalo y Valposata.

Aso contaba en el siglo XV con 27 fuegos, Betés con 6 y Yosa con 7; hasta el censo de Madoz en el XIX se produce un incremento global notorio, seguido de un estancamiento hasta 1940, período que recogerá la máxima pujanza económica y ganadera del valle. A partir de esta fecha la dinámica socioeconómica general ha reducido sus habitantes en total a un centenar, con un envejecimiento muy alto.



Vista general de la «mallata» de Betés. 10 de septiembre de 1983. E. Satué.

EL CICLO PASTORIL ALPINO

En los capítulos precedentes hemos intentado esbozar todo lo que conlleva en sí el trabajo del pastoreo y sus fechas más relevantes, además de una introducción geográfica al entorno que condiciona y concretiza el pastoreo en la zona serrablesa denominada «Sobremonte». Llegado es el momento de apreciar todos esos aspectos en un caso particular: la «mallata» de Aso de Sobremonte y la persona que lo hace posible —en líneas generales, con toda la «pureza» de antaño—: Antonio Oliván Orús.

«Subida» (pueblo y «bajantes»)

Con este epígrafe hacemos alusión al fenómeno trashumante de la ganadería montañesa hacia la «tierra baja» —llegando, a veces, hasta la ribera del Ebro o incluso sobrepasándola—. Estancia, que abarcaba toda la época invernal por estos lares, para iniciar la «subida» en las postrimerías de mayo, generalmente hacia el veinte —aunque en ocasiones se iniciaba en los primeos días de junio—, soliendo coincidir con la retirada de las nieves.

En primer lugar, hay que considerar el intercambio que suponía la trashumancia entre los pobladores de la «tierra baja» y los moradores del Pirineo; así, Violant i Simorra comenta como se estableció *«una economía agropecuaria o ganadera entre la gente de la tierra baja y de la montaña, de la cual se benefician mutuamente por medio de la trashumancia o éxodo de los rebaños de ganado lanar, en el intercambio de los pastos»* (1). Hecho éste a considerar —como tendremos ocasión de ver posteriormente— si tenemos en cuenta que la vida diaria en la montaña se fundamenta, primordialmente, en la ganadería.

Como hemos comentado, iniciaban el regreso al lugar de origen entre el veinte de mayo y principios de junio, dependiendo, fundamentalmente, de los pastos que restasen: «si estaba mal», por práctica carencia de comida y agua, tenía que subir de inmediato; si no, podían permanecer unos días más en espera del mejor tiempo reinante y de la total desaparición de las últimás nieves. Para lo cual, antes tenían que satisfacer el denominado rito de paso o, igualmente, el de estancia en los pastos de la «tierra baja»; es decir, tenían que pagar la cantidad estipulada por el amo de estos pastos de la «tierra baja» para que este último diera su permiso de salida o, de lo contrario, la «cabaña» tenía que permanecer en sus tierras (por norma general se establecía de la siguiente forma: la mitad de la cuantía a su llegada y la otra mitad al tiempo de salir). Es, en definitiva, a lo que hace alusión Violant i Simorra (2) al comentar los ritos de paso o de «pagar la manta» —en la zona de Bielsa y Gistaín—, para lo cual tenían que desembolsar cierta cantidad por car-

(1) Violant i Simorra, Ramón, *Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia*, en «Pirineos», núm. 8, Zaragoza, 1948. Reeditado en: *Obra Oberta, 2*, Barcelona, Ed. Alta-Fulla, 1979.

(2) Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, Madrid, Ed. Plus-Ultra, 1949, pp. 391-392.

Detalle de la caseta pastoril de la «mallata» de Aso, antes de la suelta. 11 de septiembre de 1983. J. L. Acín.

Vista general de la «mallata» de Aso. 11 de septiembre de 1983. E. Satué.

go; en este caso concreto, y al ser de estancia, la cuota era por el número de cabezas que poseyera la «cabaña».

Realizado lo anterior, se daba paso a uno de los momentos más duros que conllevan la trashumancia, como es el de regresar con toda la «cabaña» hasta su lugar de origen (incrementada, además, por las muchas crías habidas durante este período en la «tierra baja») (3), labor que les podía llevar entre los siete y ocho días.

— *Esquile y demás faenas antes de subir a la «mallata»*

Una vez que se arribaba a Aso de Sobremonte —pueblo al que pertenecía la «cabaña» y al que nos referimos en estas líneas—, permanecían en él hasta Santiago aproximadamente, realizando varias tareas. Estos días se aprovechaban para esquilar las ovejas, ya que si no se realizaba, perdían la lana; esta faena ocupaba a todo el pueblo, pues se ayudaban entre todas las casas que lo componen (asimismo, en alguna ocasión, se allegaban las gentes de los pueblos vecinos: Yosa y Betés), estableciéndose una especie de rito al efecto (o, si lo queremos, para ganar tiempo): esto es, si uno iba a ayudar al de otra casa, ésta tenía que prestar su apoyo al primero, o de lo contrario le pagaban por el trabajo realizado. Mientras duraba el esquile en una casa, los ayudantes comían y cenaban en la misma (sirviéndose, al parecer, unos «buenos ranchos», según palabras de Antonio) (4).

Era, también, el momento de

(3) Violant i Simorra, Ramón, *Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia.*

(4) Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español.*

marcar el ganado (acerca de las marcas haremos alusión más adelante) para diferenciar el montante de cada casa, y se ordeñaban las ovejas, para lo cual se trasladaba la «cabaña» hacia la zona denominada «yerbalecheras», puesto que aquí se producía más leche.

Por las mismas fechas, a principios de junio, se separaban los «mardanos» (corderos, padres) del resto del ganado hasta San Pedro —29 de junio—, día en que se volvía a juntar con la «cabaña» para que «se tomaran», es decir, el «ya se amarecen» (las denominaciones dadas son las siguientes: «marecer» —ganado lanar—, «turir» —vacuno— y «buquir» —cabras—). De esta forma, tras pasar casi cinco meses en las cumbres, llegando el momento de bajarlas a la «tierra baja» y una vez conseguida la arribada a ésta, volvían a tener nuevas crías, soliendo coincidir hacia los fines de noviembre motivado por el movimiento del trayecto —«al andar se alantan»—. Algunas ya «parían» en el camino, y otras —la gran mayoría— una vez sitas en su destino («ahora está la fuga, ya están pariendo»).

Pero retrocedamos de nuevo a la época en que el ganado estaba por los «bajantes» —período veraniego—, preparando el día de la subida a las cumbres. Otra de las faenas que se realizaba consistía en separar las crías del invierno pasado de las madres para «esbezarlas» (destetarlas); por un lado quedaban las ovejas —madres— y por otro las crías con los sementales —padres— durante veinte días o un mes, hasta San Pedro que las volvían a juntar para que de nuevo «se amarecieran» con la finalidad de otra nueva cría.

Como ya se ha comentado, permanecían por los «bajantes» hasta San Pedro (aunque las vacas las subían hacia el veinte de mayo, el ganado lanar se llevaba para la Magdalena —22 de julio— o para Santiago —25 de julio—), llevándose la «cabaña» por las noches de un campo a otro para «fiemarlos» (con sus «sirrios» —excrementos— en los «cletaos» —campos vallados—) (5). Al pastor que las guiaba se le llevaba por la noche la cena y por la mañana el almuerzo y la merienda, y así hasta que quedaba «fiemao» el campo, momento en el que se trasladaba a otro, donde se volvía a repetir la faena.

A partir de la fecha antes mencionada de finales de julio, comenzaba la «subida» hacia las cumbres donde se conservaba el pasto más fresco. El ganado subía solo y todo junto, perteneciendo a distintos años —ya diferenciado por las distintas marcas—; posteriormente, y una vez que la «cabaña» había llegado, subía el «recao» (por «recao» se entiende las personas que subían al pastor todo lo que necesitara, siendo por norma general los dueños) estableciéndose una especie de orden jerárquico: es decir, primero iba el que más cabezas de ganado lanar poseía y después le

(5) «*Una vez aposentados en sus casas respectivas estos rebaños, redean los campos por las noches con el objeto de estercolarlos con su excremento...*». Violant i Simorra, Ramón. *Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia.*

seguían los demás, siempre según sus posesiones (6).

Estancia en la «mallata» (ciclo diario)

Una vez ya instalado en la montaña —dentro de su caseta pastoril— el pastor comenzaba su desenvolvimiento rutinario de cada día durante casi tres meses; es decir, hasta finales de septiembre o principios de octubre, que las trasladaban de nuevo a los puertos o a los «bajantes». En la actualidad lleva, en total, 800 cabezas pertenecientes a tres amos, diferenciadas por sus respectivas marcas («A», «B» y «AP», de las cuales posteriormente aludiremos). Antes el ganado era «churro» (producía mucha lana, aunque vasta), siendo en la actualidad una mezcla de «churro» más «ansotano», con lo cual la lana es de mejor calidad.

Antonio se suele levantar al nacer el día, hacia las siete de la mañana. Va a buscar agua y leña para, después, hacer el almuerto; seguidamente, coge los corderos pequeños y los encierra para que no se pierdan (por la noche, los vuelve a juntar con la madre). A continuación sigue con la limpieza de la caseta y la «friega» del caldero.

— *Reses muertas o enfermas*

Si, por un casual, encuentra a la mañanada un cordero pequeño muerto, coge uno de una oveja que

(6) *«Una vez formados los hatos y guiados por sus respectivos pastores, salen del pueblo o masía para reunirse con otros en los sitios o lugares consagrados por la tradición, donde se forman los grandes rebaños comunales para dirigirse a los pastos altos».* Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, p. 422.

«Mallata» de Aso. Oveja y recién nacido en la «pedera» antes de «soltar». 11 de septiembre de 1983. E. Satué.

tenga dos para que, de esta forma, la primera no se quede sin cría. Para ello, lo primero que hace es quitarle la piel al cordero muerto y se la coloca al nuevo con la finalidad de que la madre de la cría muerta no lo rechace («para que al cordero lo coja mejor»). A continuación, ata la madre a la «pedera» (tronco de madera clavado en la tierra donde se coloca la cuerda que sujeta a ambos) para que no se escapa la madre y se cumpla el acto de mamar. En estas circunstancias, se tiene que «dar vuelta» continuamente para que la oveja no se tumbe y no chafe al cordero, o por si la cría está suelta, para que no se escape. No obstante, si no hay cría de repuesto, se ata a la madre que se ha quedado sin cordero dándole uno de otra oveja, y, de esta forma, éste mama de dos madres (son los denominados «corderos doblaos», desarrollándose mejor).

Asimismo, si se moría alguna res —y si valía para comer— se «espellejaba» o quitaba la piel y se hacía «salón» —carne seca parecida a la cezina, que recibe tal denominación porque se salaba con la finalidad de curarla y para que la mosca no penetrara. Se seguía el siguiente proceso: ponían al animal, ya sin piel y sin el menudo (tripas), en la «viscalera» (madero principal que cruza dentro de la caseta) y se iban sacando costillas y demás huesos sin hacer agujeros en la carne (para que no se le fuese la sal); a continuación, se frotaba con vinagre y ajo —mejor sabor y seca antes—, después se plegaba bien y se colocaba en un saco uno o dos días. Se dejaba el hueso de la extremidad trasera para colgarlo una vez seco, y cuando se «joreaba» (airearse), estaba presta para comer entre los tres o cinco primeros días siguientes. En esta zona, el mejor lugar para que se seque es el monte de Biescas, donde hay hoquedades que evitan la rapiña de los animales y además evita la «entrada» de la mosca (la penetración conlleva la pérdida).

Otro factor a atender por los pastores —como adujo Antonio— es que la res no se les vuelva «modorra» (7) (aquellas a las cuales

(7) Enfermedad consistente en la fase larvaria que se desarrolla en óvidos, bóvidos, lepóridos —conejos— y hombre, conocida con el nombre de «Coenurus cerebralis» y que produce la enfermedad llamada torneo o modorra de las ovejas, siendo de consecuencias graves y produciéndose en aquellos rebaños cuyo perro pastor está parasitado por la «Taenia multiceps».

«Mallata» de Aso. Transportando las crías en las alforjas a la salida. 11 de septiembre de 1983. J. L. Acín.

«se les deshacen los sesos y llegan a perder casi la vista»), reconocibles porque empiezan a dar vueltas sobre sí mismas y que, además, contagian a las demás («vale más tener un lobo en el ganao que una modorra, que se pega»). Para diferenciar a la «modorra» se les marca en el lomo con excrementos chafados por una piedra.

— *Salida hacia los pastos*

Una vez que ha dado la vuelta a toda la «mallata», y a visto las posibles anomalías, llega la hora de la suelta; en la actualidad suele ser hacia las diez cuando la hierba ya está seca, puesto que si conserva «mojadura» se les hace en el hígado lo que denominan «bichargüelo» (8) y, por lo tanto, el animal «lleva mala vida». La «cabaña» se encamina hacia las alturas porque «el ganao sube con el sol, más fresco; si hace frío bajan». Tras soltarlas, se impone la vigilancia para que no ocupen otro monte. (Antes, en los montes de Aso de Sobremonte, había dos rebaños, uno en cada «majada», los cuales se sorteaban; uno soltaba por una parte y el segundo por otra distinta, hasta que se juntaban —«cambiar las vueltas»—). Asimismo, tiene que tener cuidado de que las crías no se «envayen», es decir, que los corderos recién nacidos no se pongan en contacto en la alforja al trasladarlos, ya que puede ocasionar el rechazo de la madre.

«La vida en los puertos veraniegos, aparte de los días de tormenta, tan peligrosas para el ganado, suele ser tranquila y apacible, y más ac-

(8) ¿Posible «Fasciola hepática»?

«Mallata» de Aso. Antonio Oliván Orús preparando unas sopas de pan. 11 de septiembre de 1983. J. L. Acín.

tualmente, en que han desaparecido casi por completo los lobos y los osos» (9). Aunque Violant i Simorra nos describa este período veraniego de tal forma —y aunque tenga razón—, no deja de poseer sus faenas. A la salida de la «cabaña» hacia los pastos se echaba en el «zurrón» tocino, pan, «salón» —si había— y la bota de vino, alimentos con los que «pasaba» el día; asimismo, tenía «casetones» para cobijarse por el monte en caso de mal tiempo.

La comida se hacía por el mediodía, «cuando te da tiempo el ganao». El regreso a la «mallata» se efectuaba por la tarde, teniendo en cuenta que sólo se puede alejar de ésta hasta el mediodía para ir bien de tiempo en la vuelta; si van muy deprisa, fundamentalmente cuando hace mucha calor que buscan lugares que den sombra o se ponen en montones —apiñadas—, hay que «requedarlas» —retenerlas— («si hace mucha calor ya salen durmiendo», es decir, «amarrotadas»). Se llegaba a la «mallata» al anochecer, «mirando de coincidir el tiempo»; ahora bien, si están hartas regresan ellas antes. Por la noche, al no haber ovejas a punto de parir, y al volver éstas solas, cuando llegaba se hacía la cena caliente de caldero, generalmente patatas y sopas, patatas con arroz,...

El lecho consiste de una piel en el suelo y una o dos mantas para taparse. No obstante, durante toda la noche tenía que estar pendiente para que no se escapara el ganado, acompañado del perro que duerme al pie del pastor.

Los del «recao», que suelen subir periódicamente hasta la «mallata», le llevaban como alimentos tocino, sebo rancio y vino —anque poco—.

— *Artesanos y conocedores del medio*

Para distraerse en sus ratos libres o en aquellos en que no existe ninguna tarea, se suele ejecutar cañablas laboreadas, cuya madera proporcionan diversos árboles —zona del pie— (10). En ellas, como en otras piezas —cucharas, cerilleros...— ejecutaban toda clase de dibujos, desde los geométricos —estrellas, círculos, etc.— hasta representaciones animadas, pasando por los temas florales o de temática varia. Asimismo, eran buenos conocedores del tiempo, basándose para la predicción en la posición —por ejemplo— de la luna o en otros aspectos que se divisen en el cielo, como las siguientes:

«Si pues colgar el caldero en a punta da luna,
ventolera segura».

o este otro caso

«Si a luna está tripa arriba,
agua segura».

— *Las «saleras»*

Cada veinte días o cada mes se lleva a la «cabaña» a la orilla del río —cerca del pueblo— para dar-

(9) Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, p. 424.

(10) Se extraía del pino negro —«que coge muy bien» y es fácil de doblar—, fresno, «salzamorra» —sauce—, acirón, avellano, cerecera y nogal —ramas jóvenes—.

les la sal. La ubicación de esta acción se debe a la evitación del esfuerzo y porque existen lajas producidas por la erosión fluvial, propias para depositar la sal y, también, porque tras comer la sal se debe dar agua. La sal evita la ingestión de tierra, pues llegan a morirse si esto último sucede. Finalmente, hay un especial cuidado con las ovejas que se encuentren preñadas, puesto que si ingieren mucha sal puede producirse el aborto. Terminada la faena se retorna a la «mallata», a los pastos y al devenir cotidiano.

— *Animales domésticos y dañinos*

El tipo de perro que portan con la «cabaña» es francés, mastín («lebris»), teniendo varias denominaciones dependiendo de su color:

«Mallata» de Aso. El pastor dándoles la sal. 11 de septiembre de 1983. J. L. Acín.

«moro» —negro—, «royo», «raboso», «rabosa» y «canela». Generalmente se les alimenta de pan y rara vez ingieren otros alimentos, a no ser las sobras del rancho. Obedecen ante algunas voces de mando o ceños («¡ven por aquí!» o «¡ma, ven aquí!»); entre los ceños sobresale el consistente en poner la mano en alto (que representa «¡quieto ahí!»). «Perros hay muy buenos pero también muy malos, que algunos no quieren aprender». Por norma general, les enseña acostumbrándolos a las tareas, siendo imprescindible que sean fieles y buenos trabajadores, ya que de otra forma pueden ser peligrosos. «Si un perro tiene afición —son muy listos— ya va solo; si, por un casual, va muy fuerte se le llama, y si no obedece se le propina un estirón de orejas para que coja miedo».

Igualmente, usa de varios gritos para llamar al «ganao» por si se desmanda o va por otros lugares, como «¡qui!», «¡eh!», «¡ma qui!» o «¡toma qui!»; también mediante silbidos.

Por la noche, el ganado recogido en la «mallata» y tras cenar viene el sueño, pero se debe estar pendiente ante los animales dañinos: lobos y osos. Estos últimos acechaban en noches de mucha oscuridad, con «boiras» (nieblas) o si amenazaba o había tormenta. Para la protección se hacía fuego (a base de pequeñas hogueras) para espantarlos o bien porque el «ganao lo marcaba» al ponerse inquietos. Los perros mastines ejercían la defensa, y para tal fin iban protegidos por un collar de puntas. No obstante, tanto el oso como el lobo ya se

«Mallata» de Aso. Las marcas ya no poseen símbolos arcaicos. 11 de septiembre de 1983. J. L. Acín.

han extinguido por los montes de Aso; el segundo desapareció a principios de siglo por la «esterlina» (es decir, «si moría algún bicho le ponían bola» y, tras arrojarla por distintos sitios, «se iban muriendo»), encontrando el último lobo muerto en la zona denominada «Lupons».

— *Marcas*

Finalmente —para concluir este apartado del período veraniego— haremos alusión a las marcas de propiedad. En la actualidad ya no representan símbolos arcaícos y de difícil interpretación en muchos casos, sino que consisten en la primera inicial del amo (así, en este caso concreto —y como se ha visto— se diferencia por las señales «A», «B» y «AP»). Atrás quedan una serie de signos, que pueden arrancar de la más remota historia, de diversos temas: antropomórficos (zig-zag o marcas ganaderas, a las que se les ha asignado cierta relación con las pinturas del arte cuaternario), astrales (círculos, rosas, estrellas, cruces, espirales y esvásticas, como posibles cultos o haciendo hincapié en el ciclo solar) y otras representaciones (como zig-zag y rombos) (11).

Bajada

La vuelta a la «tierra baja» se solía realizar hacia Todos los Santos o por el diez de noviembre, de-

(11) Para más información y detalle, véase: Violant i Simorra, Ramón, *Posible origen y significado de los principales motivos decorativos y de los signos de propiedad usados por los pastores pirenaicos*, en «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares», vol. XIV, Madrid, 1958. Reeditado en: *Obra Oberta, 4*, Barcelona, Ed. Alta-Fulla, 1981.

pendiendo del clima («a lo mejor te sacaba de aquí la nieve; a veces te cogía la nieve y tenías que bajarla con un metro de nieve»). Hasta ese día de noviembre se recorría los pinares en los que había «glan» —bellotas— y, posteriormente, se dejaban cinco o seis días en el campo, llevándolas el último día de estancia en la montaña a un «prao» para darles de comer bien; esto último tenía una función lógica, ya que en el trayecto hallarían pocos pastos.

Antes de regresar a la «tierra baja», se hacían cenas pastoriles en cada casa «fuerte» o bien en aquellas que eran propietarias del «ganao». Después el momento, al igual que a la subida, se hacía más duro por las características habidas entre los caminos y pasos de «cabañera». El trayecto presentaba varias dificultades; las más temidas: la «tronada» (tormenta) o tener que hacer noche en mitad del campo sin poder llegar a una posada.

— *Jerarquías*

Para terminar, no se puede pasar por alto las jerarquías existentes en la «cabañera»; por norma general iban siete u ocho pastores, más «mayoral» y «repatán». El «mayoral era el más antiguo y el que más experiencia tenía («el de mayor cultura»; «que supiera hacer números»), y el encargado de decir dónde y qué se cenaba, de haer «estremas» (hacer tiempos para cenar y comer o para descansar un día) y de pagar los pasos. El «repatán» era el ayudante del anterior (12).

«Estos vaivenes periódicos de arriba a abajo y viceversa de los rebaños y pastores, representan los actos más importantes de la vida pastoril; ya que nos han perpetuado, por vía tradicional, las primitivas formas del pastoreo: nomadismo y trashumancia» (13).

SOCIOLOGIA DEL HECHO ETNOLOGICO

El mundo pastoril se ha nutrido en esencia del TIONAJE, mano de obra sufrida, que no gastaba y que vertía tanto interés como el dueño en «hacer casa». Cuando la industrialización brindó salidas al tión, la institución de la Casa se vino abajo, junto a esto, el mundo pastoril quedó muy limitado por la puesta en marcha de los regadíos intensivos de Tierra Baja.

La ganadería se orientó hacia la producción intensiva, principalmente de bovino. Las cabañas ovinas marginales que han sobrevivido han tenido que prescindir de los viejos esquemas, ningún pastor acepta ya la vida espartana de los puertos tal como antaño se daba.

Antonio es un fósil viviente: ama las incomodidades de la mallata sobre la vida relajada, pero tutelada, en casa de los dueños durante el resto del año; se considera con la suficiente sabiduría ganadera para no ceder ante las ideas del amo, al que si es preciso le piensa proponer la «cuenta»; aunque el dueño

(12) Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, pp 387-390.

(13) Violant i Simorra, Ramón, *Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia.*

bien sabe que no va a encontrar otro como él.

Si bien, el estado socioeconómico de Antonio deja algo que desear, no le falta razón al amo cuando dice que el Estado los tiene abandonados: problemas de escolarización para sus hijos; luz que apenas les llega —cuando se está produciendo a 4 Kms.—; mínimo apoyo en infraestructura: créditos, refugios, pistas, orientación, etc.

Aunque es cierto que comparar no sirve de mucho, a veces es enriquecedor: la cabaña ovina del lado francés ha sufrido una regresión del 84 %, pero el mínimo que queda se explota racionalmente; sólo hay que ver a los jovencísimos pastores de la Escuela de Tarbes haciendo quesos en los «cuyalas» de Aspe, con televisión y, si es necesario, suministro por helicóptero. Aquí la tradición se ha articulado con el progreso.

Habrá influido entre otras razones una auténtica Ley de Montaña, que aquí parece va a quedarse en unas hojas inútiles.

Nos preguntamos si la Administración estará planificando y coordinando la reconversión que el individualista montañés habrá de realizar de nuevo hacia el ovino, ante la entrada en la C.E.E., donde el Pirineo Hispano será muy competitivo.

El día en que renazcan las montañas será el momento en que el montañés podrá «permitirse el lujo» de asumir y autopotenciar su historia cultural bajo el signo del progreso. Entonces Antonio será recordado.

Bibliografía

Introducción etnológica

Satué, E., *El arte de nuestros pastores pirenaicos*, «Andalán», n.º 364-365.

Las mallatas de Oza a Cancias, «Jacetania», n.º 98.

Esquillas de Nay, «Jacetania», n.º100.

Hacia Tierra Baja, «Serrablo», n.º42.

La piedra del agua, «Serrablo», n.º36.

Arquitectura del Pirineo Aragonés, «Jacetania», n.º 102.

Introducción geográfica

Garcés, J. y Satué, E., *Sobremonte*, «Serrablo», n.º 36.

Monserrat, P., *La Jacetania y la vida vegetal*.

Pardo, G., *Rasgos geológicos de Serrablo*, «Serrablo», n.º 8.

El ciclo pastoril alpino

Satué, E., *Un pastor de Sobremonte*, «Jacetania», n.º 101.

La piedra del agua. «Serrablo», n.º 36.

La cañabla, obra cumbre de la artesanía pastoril, «Serrablo», n.º 44.

Villarrasa i Vall, Salvador, *La vida dels pastors*, Gerona, Imp. Maideu (Ed. Arxiu Museu Folklòric de Sant Pere de Ripoll), 2.ª ed., 1981.

Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, Madrid, Ed. Plus-Ultra, 1949.

Violant i Simorra, Ramón, *Obra Oberta, 1*, Barcelona, Ed. Alta-Fulla, 1979. Artículo *Síntesis etnográfica del Pirineo español y problemas que suscitan sus áreas y elementos culturales*, pp. 133-200.

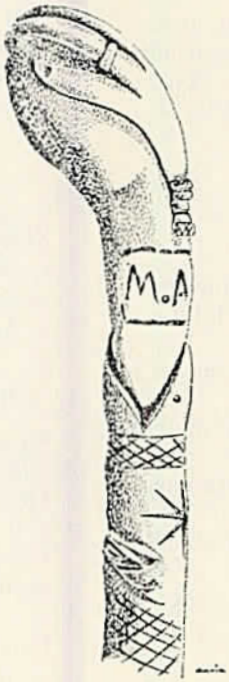
Violant i Simorra, Ramón, *Obra Oberta, 2*, Barcelona, Ed. Alta-Fulla, 1979. Artículo *Notas de etnorafía pastoril pirenaica. La trashumancia*, pp. 163-182.

Violant i Simorra, Ramón, *Obra Oberta, 4*, Barcelona, Ed. Alta-Fulla, 1981. Artículo *Posible origen y significado de los principales motivos decorativos y de los signos de propiedad usados por los pastores pirenaicos*, pp. 283-376.

Sociología del Hecho Etnológico

Esteva, C., *Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón*, «Rev. Antropología», Barcelona, 1978.

Pujadas, J. y Comas, D., *La casa en el proceso de cambio del Pirineo Aragonés*, «Cuadernos de Investigación», Logroño.



Sabiñánigo (Casa López). Bastón de boj (artesanía pastoril). 1976. J. Gavín.

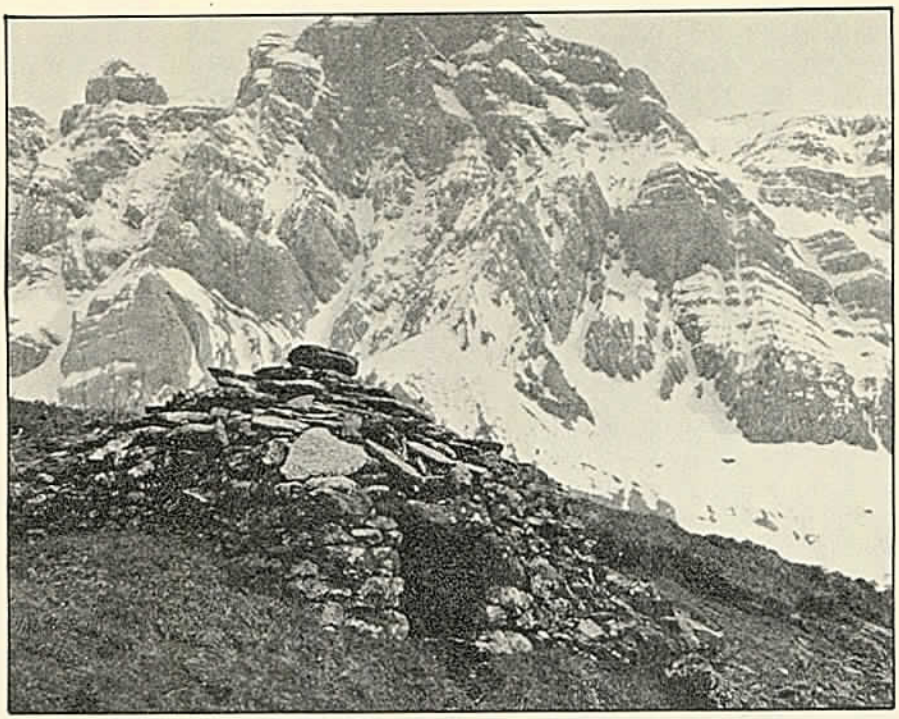
Bielsa. Seleccionando ganado. 1925. R. Compairé.

LAS CASETAS PASTORILES DE FALSA BOVEDA DEL VALLE DE TENA

FERNANDO BIARGE

Viajar al Valle de Tena es siempre grato. No voy, a estas alturas, a ejercer de «aponderador» porque la novia tiene buen nombre, familia de pro, patrimonio, presencia, «fermosura» y donaire. Solícitos admiradores, en todo tiempo y lugar, han completado una amplia lista de cualidades y virtudes, bastante extensa y diversificada por cierto, a modo de «pliega» de doncella que fuera a contraer matrimonio fuera de la casa troncal. Capaz, caso de leerse en voz alta, de sacar los colores a cualquier doncella con menos prosapia y personalidad. Sí me voy a permitir, como una más de las cuentas del rosario de sus misterios, no sé si gozosos o gloriosos, llamar la atención sobre un modesto tema, casi inédito en nuestra zona, el de las casetas de piedra seca y falsa cúpula, agrícolas y pastoriles, que añaden un grano de arena más a la «dote» y constituyen para el Valle de Tena casi una excepción en la pura franja pirenaica y una acumulación excepcional en esas latitudes.

Cuando se revisa la arquitectura popular, es curioso observar la abundancia de construcciones auxiliares dignas de atención, como inmediata respuesta al medio. Las construcciones de planta circular y cubierta de falsa cúpula han sido repetidamente tratadas para el País Vasco y Navarra por autores como Aranzadi, Barandiarán, Urabayen y Leizaola; para Cataluña por Rubio, Torres Balbás y Violant y Simorra; para Asturias (Las Brañas) por Krüger; para Santander por Lastra y Carlos Ruiz; para Salamanca por Inmaculada Jiménez; para Castellón por Olga Anabitarte, para Baleares, etc... No hay hasta el momento, que yo sepa, una comunicación con respecto a la región aragonesa. Ello nos da pie para, con toda modestia, intentar una aproximación a su distribución en la provincia de Huesca, con especial mención al interesante foco del Valle de Tena.



Sandiniés. Puyaldo (n.º 1). 14 de abril de 1982. F. Biarge.

Como recoge Leizaola, estas construcciones están difundidas por Europa, Asia y otros continentes. Su área preferente es la mediterránea. Y su antigüedad, remota. En España hay una cierta abundancia, con nombres diferentes según las zonas: en Tortosa, borges; en Tarragona, barraques; en Valencia, cacherulos; en Lérida y Gerona, cabanes; en Aragón, casetas; en la Alta Navarra, cabañas o txabolas; en la Rioja alavesa, casillas; en el País Vasco, arkoak o arkupe; en Santander, chozos; en la Mancha, bombos; en Portugal, chafurdas o casarotas.

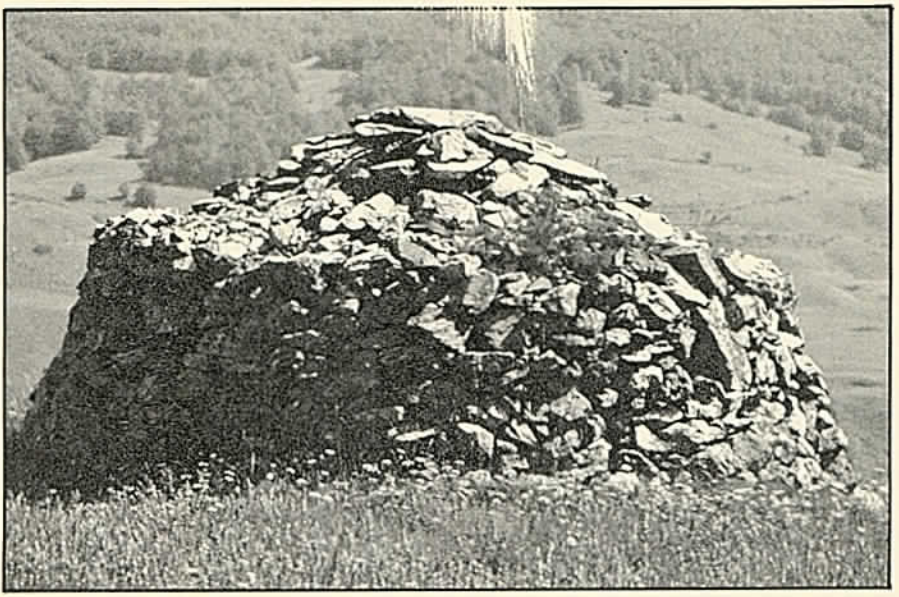
Para Aragón, y en la seguridad de su distribución por la provincia de Teruel, por aparecer ampliamente representadas en sus limítrofes de Tarragona y Castellón y, en particular, en el Maestrazgo, junto a los tapiales de piedra como separación de los cultivos en pendiente, y a los «valones» o cercos circulares de piedra que rodean algarrobos y olivos, aprovechando los materiales de un terreno, por demás pedregoso, en la provincia de Huesca aparecen cuatro zonas claramente diferenciadas. El Valle de Tena, en primer lugar, con marco geográfico reducido y funcionalidad pastoril. El Valle de Hecho, en segundo, acompañando a las últi-

mas viñas, por encima de Embún, y ejemplares reducidos de tipo ganadero; los valles de Aquilué, Gállego medio y «Guarguera», en un semicírculo al Sur de Sabiñánigo y en el Sobrarbe, el área Colungo, Lecina, Eripol, Paúles y Castellazo. Hemos constatado también ejemplares en Lapenilla-Clamosa que podrían asimilarse a la última zona y en Angüés y Lastanosa, y Nueno ya en el Somontano y Tierra Llana, lejos de cualquiera de los límites establecidos.

Las casetas del Valle de Tena, como tipo arcaizante de abrigo pastoril, forman una unidad funcional al servicio preferente de la actividad ganadera. Bien sea como refugio del pastor durante la estancia veraniega y otoñal en los pastos de montaña o, en casos extremos, para guardar y proteger el ganado menor. Son edificaciones rústicas, no exentas de ingenio, y habilidad constructiva, obra de gente del país especializada que, a la salida del invierno y en la primavera, a comunal, arreglaban caminos, acequias, tapiales y muros de piedra, construían casetas y mejoraban las que hubieran podido dañarse o perjudicarse en el transcurso de la estación fría. No se conoce que vinieran de fuera a realizarlas ni que se cobrara jornal, ni que constituyeran oficio especial como el de «barricaire» catalán.

En Sallent de Gállego, en concreto, como término clave por su abundancia y calidad de construcción, van indisolublemente unidas al concepto majada, como lugar donde pernoctaba el ganado y los

Sallent de Gállego. Plana del Vico (n.º 4). 12 de julio de 1981. F. Biarge.



Sallent de Gállego. La Pecariza (n.° 1). 14 de julio de 1981. F. Biarge.

pastores pasaban largas temporadas y están ubicadas preferentemente en las zonas de mejores pastos. Así, en un planteamiento radial respecto al pueblo, lo rodean casi por completo, en un círculo perfecto, a una distancia o radio medio superior a la hora de andar. Las majadas (y sus casetas consiguientes) se sorteaban anualmente en el lugar denominado Zarrambucho, a orillas del Gállego y próximo a una pequeña capilla-pilar hoy aún existente dedicada a San Antón, entre los ganaderos de Sallent y Lanuza por el sencillo sistema de retirar de un sombrero (en alguna ocasión, boina) el nombre de las partidas después de haber cantado el nombre de la casa. Se ocupaban estacionalmente, por lo general, como abrigo nocturno. Aun quedan en Sallent muchas mujeres que, de niñas, recuerdan haber llevado la comida y recogido los restos, a los pastores que guardaban los rebaños de las respectivas casas. Los cambios socioeconómicos, y el Valle de Tena es símbolo y pionero, les han hecho perder su función originaria y, hoy, en situación precaria muchas de ellas y en constante degradación, sufren las inclemencias de un clima duro, sin contemplaciones para con estas reliquias, testigos mudos y relictos de unos modos de hacer del pasado casi inmediato pero distante en medios, objetivos y mentalidad. Tanto como pueden serlo, para cualquiera de los muchos visitantes, esquiadores, turistas o veraneantes, otras costumbres como la de permitir cortar hierba,

tres días antes de la fiesta de agosto y antes de entrar el ganado, una dalla por casa, en el auténtico Formigal, magnífica zona de pastos, por encima del Corral de las Mulas. O la espera, a primera hora de la mañana, en el puente del Gállego, al toque de las campanas para ir, en comunidad, a recoger a La Selva los lotes de leña del común correspondientes a cada casa. O la limpieza a común de las acequias, comenzando siempre por la desembocadura, para evitar disensiones. La carnicería a comunal de Tramacastilla, la comida comunitaria de Hoz de Jaca, cofradías y sociedades de vecinos.

Las casetas utilizan normalmente losetas de piedra caliza. Los muros son de mampuesto en seco, ligeramente enripiado. La falsa cúpula está construida por el sistema de avance progresivo hacia el interior de las hiladas de lajas sucesivas hasta lograr casi cerrar el círculo donde va situada la falsa clave. Las hiladas que forman la bóveda están dispuestas de manera que constituyen una poligonal que vuela hacia el interior. Las losas están dispuestas en forma atizonada y son contrapesadas desde el exterior para soportar su vuelo mensular. La falsa bóveda así construida suele tener por el exterior una forma hemisférica algo achatada. La cúpula de piedra se protege exteriormente por una cubierta de tierra apisonada que tiene como principal objetivo mejorar el aislamiento térmico y acuoso. Resulta a veces incluso divertido contemplar las magníficas plantaciones en la techumbre de alguna de las casetas, casi como si estuvieran peinadas al estilo «afro». El portal de acceso es relativamente alto y rectangular, con marco formado por las mismas paredes laterales y una o varias piedras, de una sola pieza, a modo de dintel. El suelo interior es de tierra apisonada. El humo se escapa por la parte superior o «clave» de la falsa cúpula. Ningún ejemplar tiene ventas y sí aparecen en algunos varios huecos interiores a modo de aparadores o alacenas. Su orientación no es fija. La más frecuente es la Sudeste. Por lo general, rehuye la Sur, abiertamente, con probabilidad por las tormentas de verano, con viento de bochorno. Toda la piedra es seca, sin unión de ningún tipo de argamasa, hábilmente trabajada y, en ocasiones, ligadas interiormente con piedras más pequeñas. Su altitud respecto al mar se concentra entre los 1.150 y 1.750 metros con un máximo en el nivel 1.300 a 1.500 metros.

Se presentan de forma cilíndrica o cuadrada, con claro predominio de la primera y exenta o excavada en la pendiente, con el ahorro de la pared de fondo y una mayor adpatación al terreno con el que se mimetiza, con su inmejorable camuflaje. Hay tres con fecha grabada en el dintel 1.873, 1.875 y 1.868. Cien años de funcionalidad que la insolidaridad del momento hará arruinar sin buscar una adaptación a los nuevos tiempos. Si tienen la paciencia y el gusto de encontrar algún ejemplar en el valle comprueben, en pleno verano, la diferencia de temperatura y el agradable frescor de su interior. Es claro que mantenerlas en servicio no

creo sea tan sólo de interés para los más o menos amantes del pasado, sino que por lo que añaden al paisaje, por su interés, rareza y primitivismo por su severidad de líneas constituyen, por sí mismas, un motivo más y no el menos interesante, de ese viaje que en una u otra estación todos realizamos al Valle de Tena.

Las casetas localizadas en los términos municipales y partidas siguientes:

Sallent de Gállego

La Pecariza, 4; los Albornos, 1; las Lagnas, 3; Articalengua, 7 (por encima de la urbanización de chalets de Formigal, la zona más densa, de la que se destruyeron 5/6 ejemplares); Socotor, 1; el Forato, 1; Greña, 1; Pociecho Muerto, 2; Caraposando, 2; Sandicosa, 1; Tresarrato de Pondiellos, 3; Guérdules-Frondón, 2; Prado Migalé, 1; Escudillón, 3; Olla del Pasino, 2; Plana del Vico, 4; Culivillas, El Vacarizal, 1; Tornalizas, Corralones, 2; Fortúngabás, 1.

Lanuza

Las Crampas, 1; La Rioleta, 1.

Sandiniés

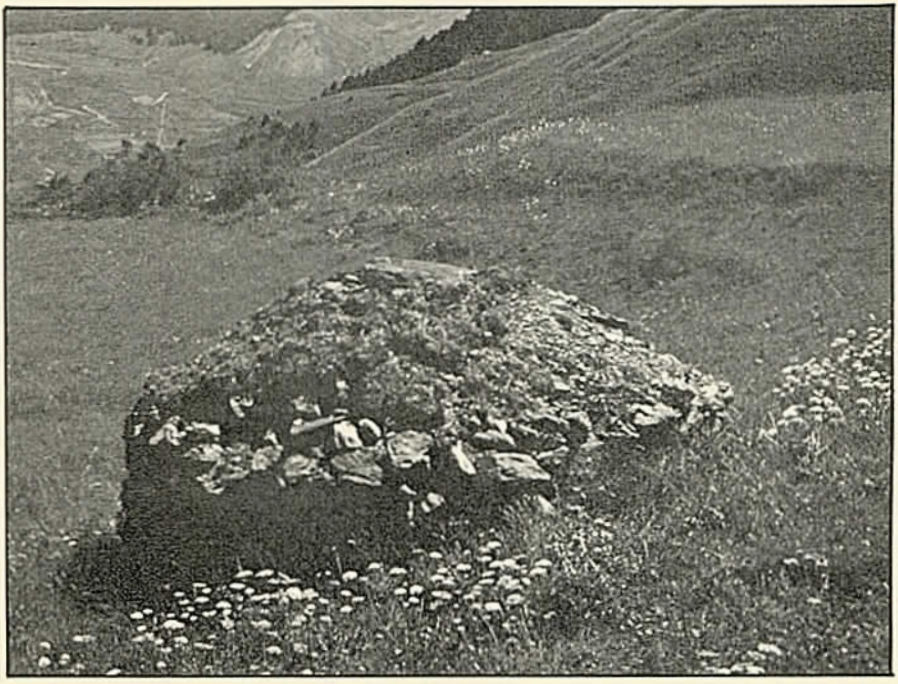
Puyaldo, 2; Calcines, 6; prados bajos, 2.

Tramacastilla

Las Casiachas, 3.

Piedrafita de Jaca

Las planas, 2



Sallent de Gállego. Tresarrato de Pondiellos n.º 2. 19 de agosto de 1983. F. Biarge.

Hoz de Jaca

Orilla del pantano de Búbal, 2.

Panticosa

La Travenosa, 3; La Ripera, 2.

Escarrilla

Tarmañones, 2.

Si estimamos que hemos podido apreciar directamente dos de cada tres posibles existentes, las 68 de la relación (más las 5/6 destruidas con sus preparaciones de prados cerrados en Formigal) nos dan para un área geográfica relativamente pequeña, un número de 100/120 casetas que consideramos muy apreciable e interesante. De las 68 comprobadas personalmente en los veranos de 1981-82 y 83, 24 están en buen estado, 20 en regular y 24 hundidas, «espaldadas» e irrecuperables. 11 cumplen una función con componente agrícola y 57 ganadero/pastoril.

Las medidas de las tres más interesantes son:

Altura máxima: 2,56, 2,80, 2,18.

Diámetro interior: 2,30, 2,45, 2,60.

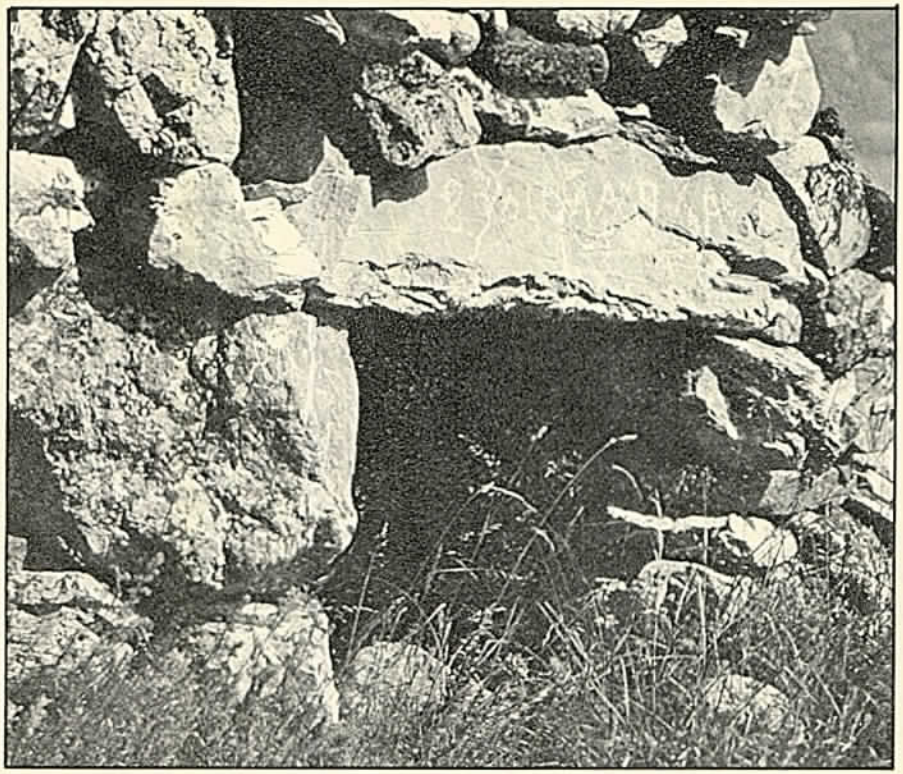
Grueso de muro: 0,88, 0,62, 0,75.

Circunferencia exterior: 13,50, 13,25, 13,00.

Sallent de Gállego. La Pecariza (n.º 3). 21 de julio de 1980. F. Biarge.

Dintel entrada: 1 × 0,60, 1,13 × 0,75, 1 × 0,60.

con situación en La Pecariza, Sandiniés y Articalengua respectivamente. De la primera, para dar una idea de la capacidad, el diámetro interior es de 2,30 hasta la altura de 1 metro. A 1,40 metros, el diámetro es de 1,90. A 1,90 de altura, el diámetro es de 1,30 y la altura total es de 2,56 metros.



Sallent de Gállego. La Pecariza. Fecha 1868. 15 de julio de 1981. F. Biarge.

Bibliografía

País Vasco

Aranzadi, Telesforo de, 1919. *Apriscos recientes a modo de Tholos prehistóricos en el Aralar Navarro.* R.I.E.V. Tomo X, pp. 72 a 82. Varias fotografías.

Barandiarán, José Miguel de, 1928. *Contribución al estudio de los refugios en el País Vasco.* Anuario de Euskofolklore, tomo VIII, pp. 43 a 47. Varias fotografías.

Urabayen, Leoncio, 1929. Geografía Humana de Navarra. La Vivienda. Editorial Aramburu, tomos I y II. Pamplona.

Leizaola, Fermín de, *Las txabolas cupulares en Euskalerría.* Revista Pirenaica. Federación Vasca de Montaña. N.º 115, abril-junio, 1979. pp. 54 a 60. Varias fotografías.

1981. *Las txabolas cupulares.* I Congreso Español de Antropología. Actas, volumen I, pp. 775 a 784. Varias fotografías.

Cataluña

Rubió, Juan, 1914. *Construcciones de pedra en sec.* Anuario de la Asociación de Arquitectos de Cataluña.

Torres Balbás, Leopoldo, 1933. *La vivienda popular en España.* En «Folklore y costumbres de España». Tomo III, pp. 217 a 221. Barcelona.

Violant y Simorra, Ramón, 1954. *Las barraques de viña, de pared en seco, del Plá de Bagés (Barcelona).* «Estudios Geográficos». Volumen XV, n.º 55, pp. 189 a 200. Centro de Estudios Pirenaicos del C.S.I.C. Zaragoza. «El Pirineo Español», 1949. Editorial Plus Ultra, pp. 156 a 159. 1981, «Obra completa, 4», Editorial Altafulla, El Pedrís, 9, pp. 267-282.

Asturias

Kruger, Fritz, 1949. *Las Brañas. Contribución a la historia de las construcciones circulares en la zona astur-galaico-portuguesa.* Boletín del Instituto de Estudios Asturianos. Excma. Diputación. Oviedo, n.º VIII. Diciembre, pp. 151 a 160. Varias fotografías.

Santander

Lastra Villa, Alfonso de la, 1970. *Chozos circulares pastoriles en Cantabria.* Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz. Diputación Santander, pp. 151 a 161. Varias fotografías.

Ruiz Aguero, Carlos, *Chozos circulares.* Revista Narría, n.º 12 de diciembre de 1978, pp. 6-8. Varias fotografías.

Castilla-León

Peña Basurto, Luis, 1956. *Hallazgos prehistóricos y etnográficos en Castilla la Vieja.* Homenaje a D. Joaquín Mendizábal Cortázar. Sociedad de Ciencias Aranzadi. Publicación n.º 12, pp. 336 a 343. San Sebastián. Varias fotografías.

Jiménez Arqués, M.ª Inmaculada, 1979. *Contribución al estudio de la arquitectura popular del área Salamanca-Ledesma-Vitigudino.* Revista Narría, n. 15/16, setbre.-dicbre., 1979, pp. 5-8.

Jiménez Arqués, M.ª Inmaculada, *Construcciones populares en los montes Torozos.* Revista Narría, n.º 21 de marzo de 1981, pp. 7-9.

Rioja

Elías Pastor, L. y Moncasa de Borbor, R. *Arquitectura popular de la Rioja.* Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1978.

Levante

Seijoo Alonso, F. G. *Arquitectura rústica de la región valenciana.* Instituto de Estudios Alicantinos, 1978.

Anabitarte Urrutia, Olga y Timón Tiemblo, M.ª Pía, 1980. *Castellón. Otros aspectos de la arquitectura popular: casetes, norias y bancales.* Revista Narría, n.º 17, de marzo de 1980.

Portugal

Veiga de Oliveira, Ernesto, 1969. *Construcciones primitivas en Portugal.* Centro de Estudios de Etnología. Lisboa.

Alto Cinca. Caseta. Foto de la 1.ª década de 1900. L. Briet?

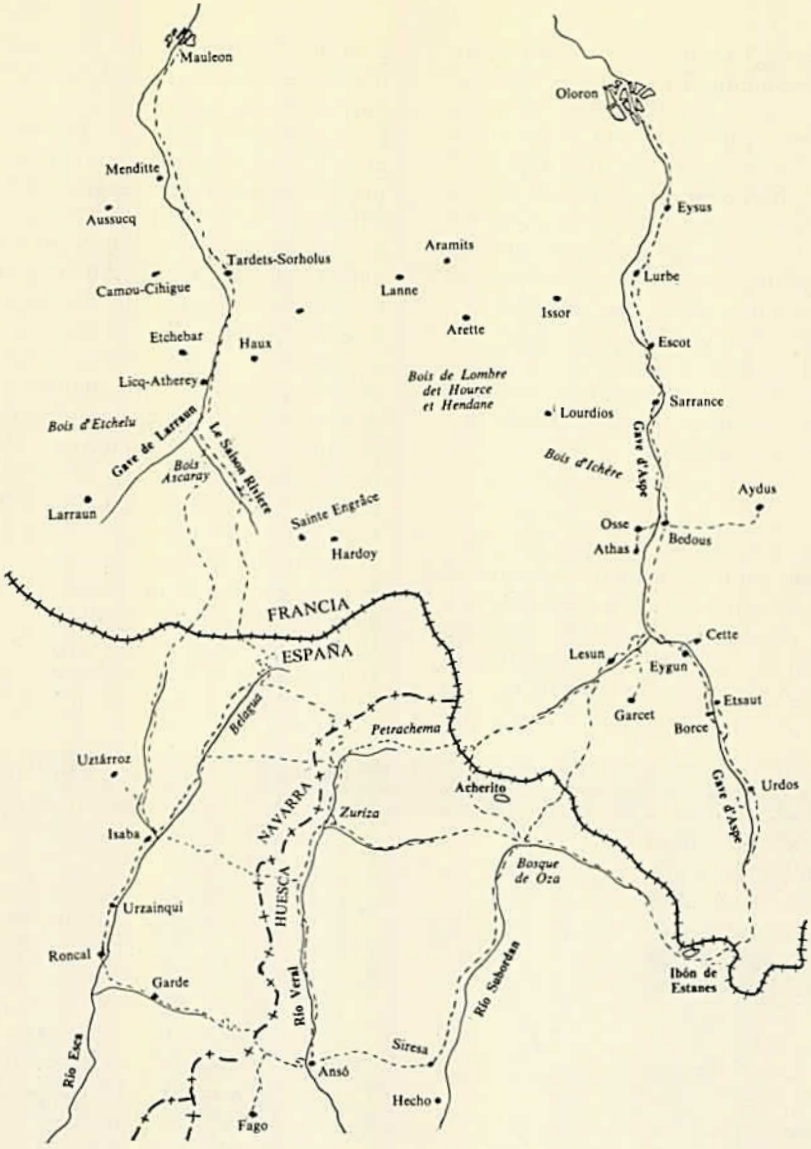
DESPLAZAMIENTOS DEMOGRAFICOS TEMPORALES DESDE EL VALLE DE ANSO AL PIRINEO FRANCES

ANTONIO JESÚS GORRÍA IPAS
Instituto Aragonés de Antropología

El presente trabajo constituye una aproximación al estudio de un fenómeno migratorio típico en las sociedades tradicionales del medio pirenaico. Trataremos de conocer el contexto en el que se desarrollan unas emigraciones temporales —también llamadas «golondrinas»— que se dirigen desde el Pirineo español al Sur de Francia, así como cuáles son sus causas y consecuencias. Para su estudio hemos intentado reconstruir dicho fenómeno en el valle de Ansó, pero se desarrolla con caracteres semejantes en el conjunto de los valles pirenaicos.

Con frecuencia se afirma que las comunidades de montaña alcanzan rápidamente su techo de población y que una vez alcanzado se ven obligadas a expulsar los excedentes. Esto es así en una sociedad sin progreso técnico, donde los recursos tienen un techo que no puede ser rebasado por la población. Si el techo se alcanza (y aquí estamos de acuerdo con CLAVAL, 1969) sobreviene una crisis demográfica (acompañada las más de las veces de otra ecológica), cuya manifestación más suave es la emigración o el desplazamiento de una parte más o menos importante de la población. Este esquema es perfectamente válido para las áreas de montaña muy ligadas en su supervivencia a las actividades relacionadas con el sector primario, cuyas técnicas se han apoyado en un proceso de adaptación cultural al medio ambiente y han demostrado sobradamente su eficacia, pero carecen de suficiente elasticidad para ampliar progresivamente la barrera de los recursos.

En este sentido, las emigraciones «golondrina» han sustituido la ca-



Signos

++++++ Frontera

+—+—+ Límite provincial

——— Curso fluvial

------ Camino de herradura o senda

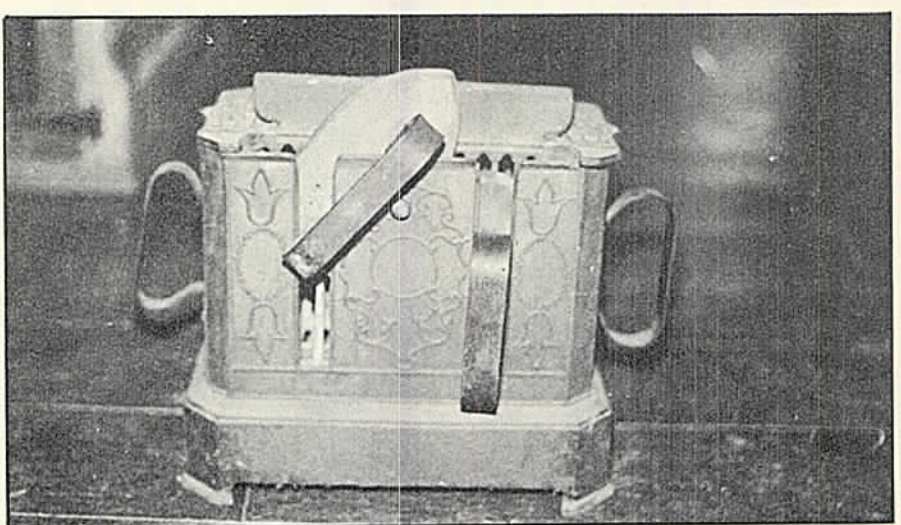
Escala: 1 : 400.000

rencia del progreso técnico, y permitían mantener en los valles pirenaicos unas densidades demográficas elevadas, sin necesidad de recurrir a la sobreexplotación del medio físico, que hubiese precipitado la crisis hombre-recursos en el ecosistema pirenaico. Sus efectos no sólo se limitaban a mantener techos demográficos, sino que, al comportarse como auténticos canales de aculturación (ESTEVA-FABREGAT, 1971), favorecían las renovaciones técnicas y culturales de los núcleos pirenaicos.

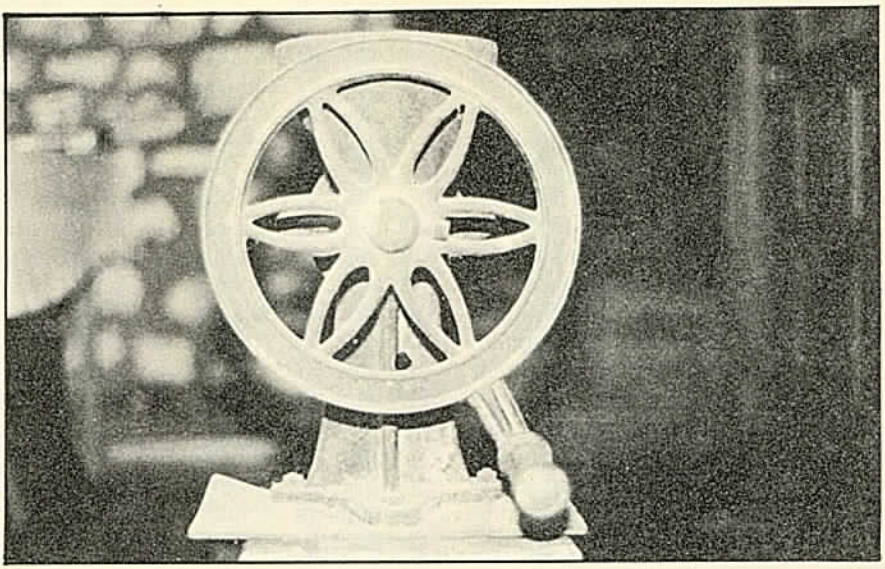
* * *

Durante siglos, los núcleos rurales de ambas vertientes pirenaicas han estado más unidas entre sí que con sus respectivos llanos, y dando lugar al desarrollo de importantes tratados de facerías y la formación de una cultura pirenaica de rasgos comunes a ambos lados de la cadena. Existe una correlación entre los mayores techos demográficos del Pirineo español y los períodos de relaciones más intensas con sus vecinos franceses. En la segunda mitad del siglo XIX se alcanza la máxima población conocida en el Pirineo (GARCIA RUIZ, 1980) y éste es el momento de relaciones más intensas entre ambas vertientes.

Así como se van obstaculizando estas relaciones traspirenaicas disminuye sensiblemente la densidad demográfica en los valles del Pirineo español. FILLAT (1980) relaciona la crisis de los pueblos altoaragoneses con una doble acción; el Tratado de Límites de 1862 y la gran apertura de los pueblos franceses a sus respectivos llanos. Esto supone el cierre económico de las transacciones de cabecera, que, unido a la mayor comodidad con



Ansó (Museo etnológico). Calentador de planchas de origen francés. Septiembre, 1983. A. J. Gorria.



Ansó (Museo etnológico). Picador de carne de origen francés. Septiembre, 1983. A. J. Gorria.

que los pueblos montanos franceses se desplazan hacia sus llanos, hace que se pierda progresivamente el interés por mantener los intercambios con los pueblos altoaragoneses. De esta forma se concentra el interés económico en los núcleos industriales del llano francés y hasta ellos deberán trasladarse los excedentes de mano de obra altoaragoneses que no pueden ser absorbidos —en el invierno— por la artesanía familiar.

Tras el Tratado de Límites, la política del Gobierno francés se orienta hacia la promoción de cabeceras comarcales en las faldas de la cordillera. Algunas de estas ciudades, próximas al valle de Ansó (Mauleón y Oloron), se especializan en la fabricación de alpargatas, y su competitividad les lleva hasta la exportación a mercados sudamericanos, Argentina fundamentalmente.

En la vertiente española, por el contrario, no hay una potenciación de las cabeceras comarcales de la Depresión intermedia, que hubieran podido actuar como receptores y trasmisoras de los impulsos innovadores. Tampoco se mejora la red de comunicaciones entre áreas urbanas intermedias y rurales, dando así luz verde a la despoblación rural (BIELZA DE ORY, 1971 y 1977). Por otro lado, en el momento en que estas ciudades adquieren un papel relevante, no siempre salen beneficiados los núcleos rurales montañosos. Este es el caso de Jaca y su comarca. Dicha ciudad ha ido sustituyendo progresivamente sus funciones de capital comarcal, encaminadas a servir a la población rural próxima, por otras fun-

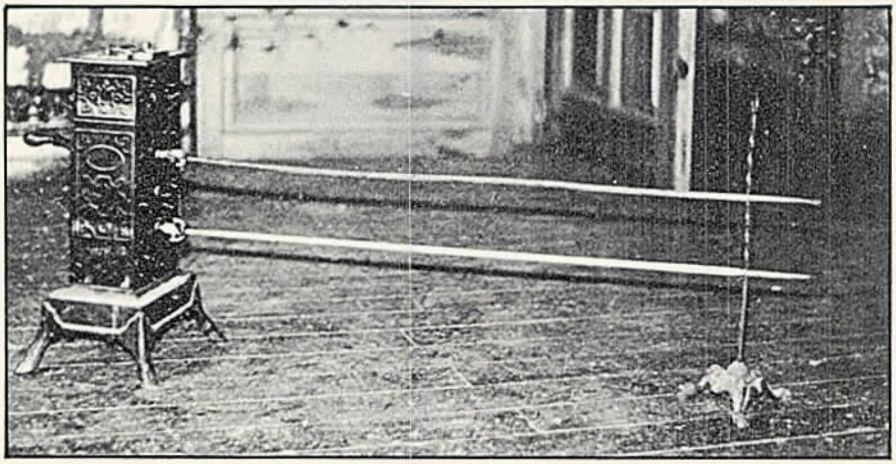
ciones de capital turística, menos catalizadoras, sin duda, de las actividades agropecuarias tradicionales (GARCIA-RUIZ, 1978).

A pesar del freno que supone el Tratado de Límites, todavía se mantienen, aunque sensiblemente reducidas, las relaciones traspirenaicas. Las transacciones comerciales tienen su continuidad en el contrabando, que alcanza su máximo de actividad durante la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX. Asimismo, los emigrantes estacionales continúan pasando el invierno en Francia, quizá con más frecuencia que antes de 1862, ya que al potenciarse ciudades industriales al pie de los Pirineos franceses se incrementan los puestos de trabajo, a los que acuden desde la vertiente española.

Pero esta intensificación de las emigraciones temporales no puede sustituir los beneficios que quedaban en el valle antes de sufrir las consecuencias del Tratado de Límites. De ahí que descienda la curva demográfica (ver gráfica), aunque la población del valle todavía conserva una densidad interesante hasta 1935.

Es a partir de la Guerra Civil cuando se produce el más riguroso control fronterizo en la historia del Pirineo, que supuso la desaparición total del contrabando. Como veremos más adelante, las emigraciones «golondrina» estaban directamente relacionadas con dicho contrabando. Con su desaparición ya no tiene tanto interés pasar el invierno en Francia. La consecuencia será un nuevo descenso de los techos demográficos, además de precipitarse. La ruptura de las estructuras tradicionales pirenaicas y la decidida orientación e integración en unos modelos socioculturales alóctonos, cada vez más semejantes y dependientes del mundo urbano-industrial.

* * *



Ansó (Museo etnológico). Asador de origen francés. Septiembre, 1983. A. J. Gorría.

En la sociedad tradicional del valle se han distinguido con claridad dos grupos: uno de ganaderos trashumantes «fuertes» y otro (más débil económicamente) de pequeños ganaderos y agricultores. Estos últimos eran los que debían recurrir, con frecuencia, a pasar las temporadas invernales en Francia. En el valle ansotano las condiciones ambientales no son aptas para el desarrollo agrícola. El relieve, modelado por la erosión fluvial, limitaba los campos agrícolas, que se reducían —hoy ni eso— a pequeños campos en el fondo del valle o colgados a modo de terrazas por las laderas. A los condicionantes físicos hay que añadir la imposibilidad de aplicar una tecnología desarrollada. Así se encarecía la producción agrícola que necesitaba muchas horas de trabajo para obtener escasos rendimientos. Tras un año de malas cosechas, todas estas familias que dependían de recursos agrícolas se veían obligadas a pasar el invierno en Francia como único medio de subsistir.

Pero el rasgo que define estos movimientos migratorios es su marcado carácter femenino. Téngase en cuenta que en ningún momento de la historia del valle las mujeres han acompañado a los pastores en la trashumancia, período en el que aquéllas permanecían inactivas y solas en el pueblo. Por otra parte, la estructura familiar de «La Casa» tradicional ansotana constituía una unidad socioeconómica indivisible (PUYADAS Y COMAS, 1975), que reunía hasta tres generaciones. Estas generaciones estaban representadas por otras tantas familias nucleares: «los abuelos», «los amos» y «el heredero», generalmente casado, además de los hermanos y hermanas solteros. Como consecuencia se juntaban más de tres mujeres —entre madre, hijas y nuera— en edades de desarrollar actividades laborales. Esto hace suponer que, aunque determinadas familias no tuviesen necesidades económicas que les obligasen a emigrar, las mujeres jóvenes se irían a Francia, como medio de romper con la monotonía del largo y solitario invierno pirenaico.

En el caso de las solteras que proyectasen contraer matrimonio, les era preciso pasar uno o más inviernos en Francia para reunir un ajuar. Muchos de estos utensilios eran de difícil adquisición en la vertiente española de los Pirineos, tanto por la falta de mercados próximos como por la escasez de dinero en muchas economías familiares que se orientaban hacia el autoabastecimiento. En este sentido la emigración a Francia era el único medio de conseguir dichos bienes de consumo.

Hemos visto que en estos desplazamientos participa fundamentalmente la población femenina y con menos intensidad los hombres y algunas familias completas. A través de ellos se pretendía cubrir tres objetivos: pasar el invierno, ahorrar y conseguir mercancías necesarias y de difícil adquisición en el medio rural español. En cualquier caso, estas migraciones «golondrina» hay que entenderlas dentro del contexto de dificultades que suponía traer a los núcleos pirenaicos productos

del llano. Así como en función de los problemas de subsistencia que encierra el Pirineo para mantener densidades de población altas, bajo un sistema económico de explotación tradicional.

EL CICLO MIGRATORIO

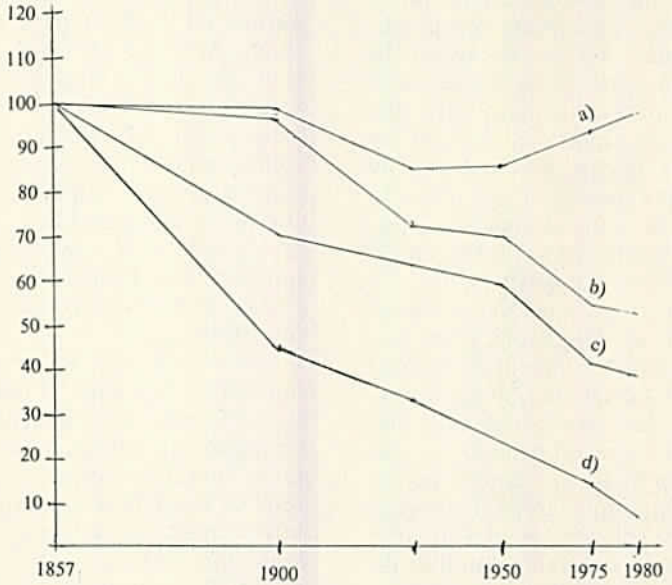
Como hemos señalado, está directamente ligado a las estaciones climáticas, lo cual corrobora la dependencia del hombre hacia el medio físico. Con la llegada del otoño comienza un éxodo estacional que deja casi vacío el valle. El folklore ha sabido captar sus dimensiones y expresa con claridad la situación en que queda el pueblo:

Adiós, paco d'Ezpelá
y polidas eslenaderas
as mozas s'en van t'a Francia
y os mozos t'a Ribera.

Si el estado de ánimo permitía bromas o crítica, se solía añadir a esta copla dos versos más, dirigidos irónicamente a aquéllos o aquéllas que no necesitaban salir a trabajar fuera:

os que no valen pa nada
se quedan en esta tierra.

EVOLUCION DEMOGRAFICA CON BASE 100 EN 1857



a) Población département des Hautes-Pyrénées
b) Población del Valle de Hecho
c) Población de Ansó
d) Población de Fago

Fuentes: I.N.E.
Ministére de l'économie et des finances
Elaboración propia

Ansó. Caldero y «ferrada» de origen francés. Septiembre, 1983. A. J. Gorria.

Una vez terminadas las fiestas patronales comenzaban los preparativos de los dos grandes desplazamientos demográficos: trashumancia y emigraciones a Francia. Desde muy antiguo estas fiestas que se debían celebrar el 20 de enero, día de San Sebastián, fueron trasladadas al 21 de septiembre. Las causas parecen evidentes, en invierno apenas quedaba nadie más que los ancianos, alguna mujer y los niños. Desde finales de septiembre hasta la primavera era el período en que los jóvenes y adultos de ambos sexos permanecían lejos del pueblo.

Adiós Ansó de mi vida
cuándo te volveré a ver
cuando as ojas de os arbols
vuelvan a reverdecé.

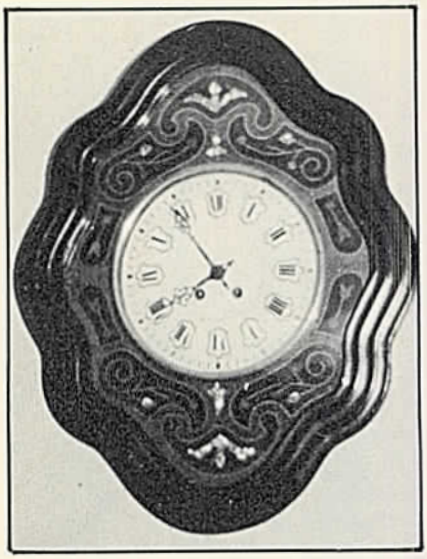
La alegría del retorno también ha quedado recogida por el folklore. Cuatro versos la sintetizan y convierten en superfluo cualquier comentario:

Abrí puertas y ventanas
y asomaros a mirá
que baja por O Concello
toda a flo de o lugá.

Solamente añadiremos que esta jota pone de manifiesto la importancia de la intensidad de la emigración femenina. El Concello está dentro de la ruta que lleva a Mauleón, y esta vía era transitada casi exclusivamente por las mujeres.

* * *

Los hombres y las mujeres coincidían en sus lugares de destino y,



Ansó. Reloj de pared de origen francés. Septiembre, 1983. A. J. Gorria.

aunque emigrasen familias enteras, éstas debían separarse al llegar a Francia. Los hombres se desplazaban, en un principio, hasta Las Landas (cerca de Burdeos), y a partir de la segunda década del siglo actual se quedaban en los bosques de Urdos, Borce y Lescun. En el valle ansotano también se contaba con recursos forestales, pero sólo a partir de 1927-30 puede hablarse de explotación industrial, momento en que se asiste a la planificación de las talas madereras potenciada por la política del General Primo de Rivera. Por su parte, la población femenina se dirigía hasta los núcleos urbanos situados al pie de la cadena (Olorón y Mauleón) donde se dedicaban a la fabricación de alpargatas y al trabajo doméstico.

Las rutas de estos viajes están recogidas en el mapa. No obstante, sólo se seguían en el viaje de ida. En el regreso, las rutas no eran fijas, se trataba de eludir el control de los guardias para pasar todo lo que se traía como contrabando. Dicho retorno alcanzaba caracteres odiséacos al pretender eludir tanto a los guardias, de uno y otro lado, como los obstáculos del medio físico. Hay muchas anécdotas que cuentan alegremente, la burla de los controles. Otras, menos afortunadas, lamentan cómo tuvieron que dejar en el camino el producto de ocho meses de trabajo.

La ruta más frecuentada era la occidental. Para llegar a Mauleón por Belagua se necesitaban dos días de camino, pasando la noche en «La Caserna» (una mezcla de borda-posada-aduana), ya en territorio francés. Allí habían de sufrir, con toda seguridad, el control de los gendarmes franceses. Para pasar la aduana (en el viaje de retorno) se escribía al pueblo indicando la fecha de salida y un lugar de encuentro. A este lugar acudían los hombres desde el pueblo a recoger las mercancías que pasaban «monte a través», generalmente de noche. Las mujeres continuaban con los objetos de menos valor e interés para los guardias, pasaban la noche en «La Caserna» y continuaban al día siguiente hasta el pueblo.

Este ejercicio ha originado una buena serie de leyendas que han convertido en un fenómeno mítico al contrabando pirenaico. Pero el contrabando no consistía en ir exprofeso a comprar mercancías y

después intercambiarlas o venderlas, aunque también se daba esta modalidad. Se trataba, más bien, de pasar los ahorros invernales invertidos en bienes de consumo.

En ningún momento estas emigraciones tuvieron como objeto el trabajar por un salario. El valor del franco era inferior al de la peseta y no tenía interés económico hacer el cambio. De ahí que los salarios se destinasen, en su totalidad, a la adquisición de bienes. Cuando los trabajadores no tenían necesidad de comprar algo, preferían depositar los ahorros en bancos franceses, antes que traerlos, debido al mencionado escaso valor del franco. El ejemplo que mejor ilustra esta situación nos lo ofrece el caso de un emigrante de «La Solana» (1), a cuyo pueblo no llegaba la carretera (las únicas pistas de acceso se realizaron una vez despoblado el valle, para facilitar algo tan importante como la caza) y que decidió invertir los ahorros en una bicicleta (seguramente la primera del valle) para dar vueltas por la plaza del pueblo, antes que traer el dinero.

(1) Valle trasversal al río Ara, al Sur de Broto.

Bibliografía

Bielza de Ory, V., *Crecimiento demográfico e industrialización de las pequeñas ciudades del somontano navarro-aragonés*. «Pirineos», 102, pp. 35-52, Jaca, 1971.

Bielza de Ory, V., *La población aragonesa y su problemática actual*. Ediciones Librería General, Zaragoza, 1977.

Claval, P., *Essai sur l'évolution de la Géographie de Besançon*, 162 pp., 12, París, 1969.

Esteva-Fabregat, C., *Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón*. «Etnica. Revista de Antropología», 2, pp. 9-78, Barcelona, 1971.

Fillat, F., *De la trashumancia a las nuevas formas de ganadería extensiva. Estudios de los valles de Ansó, Hecho y Benasque*. Memoria para optar el grado de ingeniero agrónomo. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, 1980.

García-Ruiz, J. M., *Evolución urbana y desconexión regional: el caso de Jaca y del Alto Aragón*. «Estudios Geográficos», 39, pp. 539-550, Madrid, 1978.

García-Ruiz, J. M., *Demografía y organización del territorio en el Alto Aragón*. «Actas del I Congreso de Antropología», pp. 107-120, Barcelona, 1980.

Pujadas, J. J., y Comas, D., *La casa en el proceso de cambio del Pirineo Aragonés*. «Cuadernos de Investigación (Geografía e Historia)», tomo 1, n.º 2, pp. 51-62, Logroño, 1975.

Ansó. Contrabandista rico. 1923. R. Compairé.

EL CICLO DE LA VIDA EN EL VALLE DE BENASQUE. LA JUVENTUD*

JOSÉ LISÓN HUGUET

«¡Yo, de chaval, a los dieciséis años, si me veía mi padre hablar con una chica...! ¡me daba una vergüenza...! ¡Y a las chicas más aún...! Si las veían bailar con un chico que a los padres no les gustara, ya no salían de casa!»

El modo de relacionarse los chicos y las chicas era el baile de los domingos, los días de Carnaval y, si eran del mismo pueblo, cuando ellas iban a la fuente a por agua, momento que aprovechaban los chicos para acercarse brevemente a la moza que les interesaba.

CREENCIAS Y SUPERSTICIONES PARA ENCONTRAR A LA OTRA MITAD

Las creencias por parte de las chicas para encontrar novio o tener un anticipo sobre aquél que el destino las deparara fueron varias:

a) Se escribía el nombre de varios chicos en un papel cada uno; se doblaban y se arrojaban debajo de la cama para, a continuación, a tientas, coger uno al azar; aquél sería su marido: «Yo me casé con él y todas mis amigas se han casao con el que les ha resultao».

b) A las doce de la noche del día de San Juan, y para adivinar quién iba a ser el novio, cogían agua de la fuente, «que le hubiera dao el sereno». Le ponían en un puchero y dentro de él un huevo fresco de una gallina negra, previamente abierto o cascado; entonces salía la imagen borrosa, y sólo unas décimas de segundo, del futuro novio.

c) Durante esta misma noche de San Juan, la chica arrojaba, sin que nadie le viese, una moneda al fuego de la hoguera; antes de salir el sol tenía que rescatarla de las cenizas, y cuando pasaba un pobre se la entregaba preguntándole su nombre; el nombre del mendigo sería el de su futuro marido.

* Avance de un estudio sobre el ciclo de la vida basado en notas de campo recogidas en el Valle de Benasque en el año 1979.

d) A primeros de abril, cuando cantaba el cuco «cogúlo», la chica se acercaba lo más posible al animal y pronunciaba en voz baja:

«Cogúlo, cogúlo
por las ancas de tu culo
tú me has de decir
y me has de cantar
cuantos años han de pasar
a casarme»

Tantas veces como cantaba el cuco eran los años que debían transcurrir antes de la boda. Los disgustos ante los cantos reiterados del pájaro eran frecuentes.

e) También para conseguir marido las jóvenes era frecuente el rezo de novenas a San Antonio, o bien acudían en peregrinación a la ermita del Santuario de Guayente para pedir a la Virgen:

«Virgen de Guayent
apáñame el casament
tanto si me conviene
como si no me conviene.»

Los chicos tampoco quedaban al margen de todo este ceremonial:

a) El esperaba a la moza en la fuente, y antes de acercarse a dirigirle unas palabras, le tiraba una piedrecita a la falda del vestido. «El que tira piedrecitas, quiere palabritas».

b) El chico dejaba caer el pañuelo disimuladamente para ver si la chica estaba al tanto y se lo devolvía; lo hacía, a veces, con tanto disimulo que la aludida no se enteraba; si por este motivo lo recogía otra producía «grandes chascos», ya que equivalía a una declaración auténtica.

c) Práctica poco utilizada por el gran respeto que imponía, pero de gran efecto, consistía en pasar una ropa (jersey o camisa) por encima de una serpiente, rozándola: si esta ropa entraba en contacto con la chica, ésta quedaba rápidamente enamorada. De ahí la expresión para aquél que tenía suerte o éxito con las mujeres: «Lleva la serpiente».

d) Otra variante de la anterior era el pasar una aguja larga por la cabeza de una serpiente viva, de ojo a ojo, poner en contacto esa aguja con la propia ropa y que luego ésta tocara a la persona deseada.

e) «En Carnaval le quitaban alguna prenda que a ella le interesaba, y al pedírtela le pedías un beso, y si te lo daba ya estaba arreglado».

Ciertas fiestas también ayudaban a las relaciones entre uno y otro sexo. La víspera de la noche de Reyes se reunían algunos chicos y chicas (menos) en una casa, y colocaban en un puchero, papeletas con los nombres de los chicos, y en otro recipiente los nombres de las chicas; seguidamente «el tonto del pueblo» (el chico más apocado) iba sacando las papeletas de una en una de cada uno de los pucheros, formando así parejas; estos nombres aparecían al día siguiente en la puerta de la iglesia antes de que comenzara la misa, con gran regocijo de todo el pueblo; en el baile de la tarde, el chico tenía que hacer un regalo (turrón, un pañuelo, un pequeño frasco de perfume, etc.) a la chica a la que la suerte le había emparejado. Durante la primera pieza del baile, única a la que les daba derecho el sorteo, la chica podía rechazar el regalo, co-

sa que casi nunca sucedía. Al día siguiente el chico era obsequiado por ella en su casa con unas pastas y algo de vino; de esta forma salieron algunas relaciones, pero «las chicas no iban detrás de los chicos»; «si la pretendían no salía de casa, no se fiaban hasta que el novio se presentaba a los padres.»

EL BAILE Y LA RONDA

A pesar de todos estos rituales, seguía siendo el baile el sitio más seguro para entrar en contacto con la chica que pretendían; pero el chico tenía que estar atento, ya que «las chicas tenían que bailar con el primero que las sacara». Los chicos y las chicas estaban separados uno a cada lado del baile.

«¡Oh! pobre, no, ella no podía decir que no... ¡Ah...! esa ya se la había cargao, aquella a lo mejor ya no bailaba en toda la fiesta; ellos iban y se cogían las que le parecían. Y si le hubiera dao calabazas a un chico, sobre todo del pueblo, no hubiera bailao más en toda la fiesta. Y a lo mejor en todo el año no la hubieran hecho bailar más. Eso de dar calabazas... no se podía; ahora hacen lo que quieren.»

Si alguna chica rompía estas estrictas normas, «el chico le aplastaba un trozo de calabaza en la cara».

Otra forma para declararse era la ronda, por medio de coplas alusivas, que raras veces entonaba el interesado, «a lo mejor el que la pretendía ni siquiera cantaba en el grupo», debido a la vergüenza que se sentía al declararse en público; «a veces se pegaba un año rondando y cantando, no se atrevían a decirle nada a la chica».

Rondaban generalmente los mozos las noches del sábado, pero tampoco era extraño que lo hicieran cualquier otra noche, siempre que las faenas del día siguiente permitieran la trasnochada, acompañados de: guitarra, violín y bandurria.

Como coplas de ronda que he recogido figuran las siguientes:

«Qué es eso que resplandece
a la boca de esa calle?
Los ojos de una morena
que parece que el sol sale»

«Qué es eso que resplandece
en esa ventana de arriba?
Son estrellas, son luceros
o soles del mediodía»

«Las estrellas he contado
la del Norte me dejé;
como era la más bonita
a tí te la comparé»

«He visto sereno y nube
he visto nube y llover
también he visto dejar
después de tanto querer»

«Debajo de tu balcón
dos corazones combaten:
baja niña y quita uno
no permitas que se maten»
«El agua para ser buena
ha de salir de un peñón
y la mujer para el hombre
ha de salir de Aragón»

«Te daré la despedida
con hojitas de limón
en medio de las hojitas
allá va mi corazón»

«¡Ay! que ventanas tan altas
¡Ay! que pasillos tan grandes
¡Ay! que niñas tan hermosas
si me las dieran sus padres»

«Yo quisiera ser yedra
y subir por tus paredes
y entrar por la ventana
para ver el dormir que tienes»

«Todo el día me tienes
atravesando pinares
para ver a mi...
el dormir que tienes»

«Una morena con garbo
puede salir a la calle
y una rubia sin color
donde no la vea nadie»

De matiz satírico:

«Cochina más que cochina
cochina más que las otras
sécate esa materia
que te baja por las camotas» (pantorillas)

«Rezaré la despedida
todas en general
la moza de...
parece un pataral» (excremento de vaca)

Las mozas, al finalizar las jotas de ronda, tiraban como signo de agradecimiento, o para dar su aquiescencia a su pretendiente, ramos de albahaca, que raras veces llegaban a manos del enamorado, puesto que todos se tiraban por el ramo, ramo que se llevaba a casa y que podía dar un gran disgusto al mozo enamorado, pues si al poco tiempo florecía, la sentencia popular era muy dura al respecto: «si la albahaca está florida, la moza está parida».

A la par que se rondaba a la chia en busca de algún gesto o seña, se tanteaba el interés del padre de la chica: se buscaba cualquier ocasión para ofrecerle de fumar; si éste le rechazaba el cigarro la cosa ya estaba muy difícil. Valía más cualquier signo de aceptación del padre de la chica, que la conformidad de ésta.

ACTITUDES DE RECHAZO

La forma de rechazar a un chico, ante las continuas propuestas de éste, era encerrarse en casa; al preguntar él por la chica se le decía que no estaba en la casa. No obstante, la cosa no terminaba ahí, ya que el pretendiente, al sentirse despreciado, colocaba espuertas, maderos, se hacía de vientre, en la puerta de la casa de la chica, o untaba con pez el pomo de la puerta de la casa de ella.

No era muy frecuente, pero se podía dar el caso de que la chica fuera requerida de amores por un chico de otro pueblo: esto era considerado como una ofensa a los del pueblo y una intromisión, siendo los métodos algunas veces muy drásticos, aun a pesar de que el mozo forastero iba acompañado de algunos amigos, a escondidas y de noche. Los amigos se escondían mientras la pareja platicaba. Estos visitantes procuraban protegerse con una especie de puños de hierro, con vergas, que eran hilos de alambre con plomo en las puntas (algunas de estas vergas se forraban con tela y se llevaban enrolladas en la faja); palos de fresno con puntas de clavos de herrar a las

caballerías; y también alguna pistola.

«A un hermano de padre murió de un palizón que le dieron, allí en... que iba a ver una chica allí; se ve que se gustaban, pero había chicos de allí que la pretendían también o no sé qué y le dieron un palizón y morir que hizo».

«En... se mataron tres o cuatro, hace cincuenta años por eso». Las posibilidades de tipo físico cesaban cuando el chico entraba por primera vez en casa de los padres de ella.

LA «BALLADERA»

Esta especie de patronazgo que los chicos imponían a las chicas de su mismo pueblo desaparecía durante los días de la Fiesta Mayor, en que los mozos forasteros podían bailar con las chicas de la localidad «balladeras», y que generalmente solían ser «las más feas», para la primera pieza del baile.

«Cuando llegaban los mozos forasteros, se les invitaba a bailar por parte de los mozos del pueblo, y para mejor los mozos del pueblo cogían una «balladera» y se la daban al forastero y otra a otro forastero; a todos le daban la «balladera», ese día los obsequiaban... pero sólo una vez... yo antes me las he pasao de todas y si no te daban la «balladera» no bailabas, y si te la ibas a sacar y si era una chica que querían... A mí ma pasao, allí en... aquí cerca: fuimos tres chicos de allí del pueblo, nos dieron una «balladera» a cada uno, sí, lo peor que había en el baile, a mí me dieron una que las alpargatas que yo llevaba me las quitaba a pisotones... pero luego, después, te habían dao la libertá de bailar, entonces nos cogimos de lo mejor que había... ¿Qué pasó?... que estábamos con ellas, nos pusimos a bailar, casi de los primeros... primero salió uno del pueblo, enseguida nos metemos nosotros, como no te juntabas con ellas tenías quéspabilar y ¿qué pasa?... que nos pararon la música y nos dijeron que si queríamos bailar con aquellas chicas, que no bailaríamos, que antes nos darían una paliza... ¡Ah! sí, a mí me ha pasao eso...»

LA SOLTERIA

La soltería fue bastante frecuente en los hijos que no estaban destinados para herederos, siendo objeto de burlas. Los domingos, como distinción de su estado, llevaban en la solapa de la chaqueta: una rosa, un clavel, o un ramo de albahaca, con un significado muy explícito: «tengo, busco, quiero».

La causa de la gran cantidad de solteros que hay hoy en día en todo el valle ha sido debido principalmente a la intromisión de los padres y a la negativa a casar a sus hijos-as con alguien de una casa inferior a la de ellos en el aspecto económico. Otras causas que también han contribuido a este último son:

— La negativa de los hijos a aceptar el cónyuge impuesto por los padres.

— La mala fama de que gozaban algunas madres de los herederos.

— El vivir aún en casa muchos

hermanos del heredero y, todavía peor, las hermanas.

— El lugar que ocupaba el heredero en la administración de la casa, pues no era dueño de nada hasta la muerte del «viejo»; esta situación los desanimaba.

EL NOVIAZGO

Condición imprescindible para los mozos de aquella época antes de comprometerse o ser comprometidos, era haber efectuado el servicio militar. Para algunos era la primera y única posibilidad de salir del valle; al servicio militar llegaban sólo sabiendo leer y escribir y las cuatro reglas. No tenían noticias de ningún tipo, ni, por supuesto, de política. Los jóvenes que entraban en el sorteo bajaban a Castejón de Sos en ese día; algunos mozos se encontraban trabajando en Francia. Efectuaba el sorteo el secretario del Ayuntamiento y es lógico comprender el júbilo y la alegría de los que se libraban del servicio militar, y el resto, pocos días después, tras el sorteo general en Huesca, se enteraba a quien el azar había destinado a Africa, lo cual era considerado «como una mala suerte»; «como una desgracia».

Cuando partían para el servicio pasaban a despedirse por todas las casas del pueblo y recibían algo de dinero.

Como dato anecdótico me parece interesante señalar que «al mozo, los más ancianos, le recomendaban subirse a un monte muy alto y contar cuantas estrellas mejor, así sacaría un número muy alto y se libraría del servicio militar».

Cuando los padres de ambos jóvenes veían con buenos ojos las relaciones entre sus hijos, principalmente entre los no herededos, se hacía el compromiso formal, generalmente en primavera; durante el invierno las grandes nevadas solían aislar los pueblos del valle. Ese día, el día de la declaración oficial, el novio, ayudado por los amigos, plantaba delante de la puerta de la casa del padre de la novia un árbol, generalmente un pino. Una vez que habían finalizado la plantación salía el padre de ella y los invitaba a pastas y vino.

Pero aun a pesar de la enorme riqueza folklórica que como hemos visto podía suponer y, por qué no, de romanticismo, el inicio de relaciones de un sexo con otro, eran los padres, principalmente en las casas ricas, los que arreglaban el matrimonio de los hijos herederos y muchas veces también el de los no herederos, forzando la voluntad de los hijos, importando única y exclusivamente la dote que pudiera aportar a la casa al futuro posible contrayente. Trataban de emparentar a los hijos, si eran herederos, con una casa rica y a las hijas con algún heredero ya fuera de la localidad o de otra aldea.

Se dice de casos que, por ejemplo, una chica que ya tenía novio elegido por ella, la quería casar su padre con el heredero de una casa rica; entonces se escaparon los dos a Francia, donde permanecieron una temporada, al cabo de ésta volvieron y ya nadie les puso impedimentos para la boda, a la que,

por supuesto, no acudió nadie. Por la noche tuvieron que ver cómo la comunidad les obsequiaba con una gran cerrada; de esta manera se sancionaba la osadía de haber hecho caso omiso a una serie de valores tradicionales en la aldea.

Práctica usual fue el acudir los padres a la Feria de Castejón de Sos o a la Vilaller, acompañados de sus hijos-as ricamente ataviados para tratar de entablar diálogo con los padres de otros hijos, que también allí acudían con las mismas intenciones; al tercer y último día de la Feria, si los padres habían encontrado algún heredero-a para sus hijos, iniciaban las negociaciones para un posible ajuste de la boda. Los posibles futuros esposos, a cuyas espaldas se realizaban estas negociaciones, estaban reunidos con sus amigos-as, en espera de la decisión de sus padres.

Por lo general, la gente se casaba entre los del mismo pueblo, y también de las aldeas próximas; fue frecuente el casarse entre primos hermanos a fin de aumentar todavía más la fortuna de la casa o por lo menos conservarla. Se ignoraba el peligro que esto suponía. Se pedía permiso al Obispado de Barbastro, cosa que se solucionaba en unas pocas semanas; «los de..., nació no sé a qué tiempo y como entonces nacían y no iban a las clínicas, por lo que la tuvieron no sé, si un mes, envuelta en algodón en una caja de zapatos, allí, donde la tenían, nació antes de tiempo».

Los padres con hijos-as casaderas que no habían acudido a las Ferias anteriormente citadas, bien por imposibilidad o porque no les agradaba este método, encargaban a una serie de personas que les buscaran un buen partido para su hijo-a. Estas personas, por lo general, fueron:

a) Los sastres, puesto que iban por los pueblos del valle trabajando para las casas ricas y penetraba por el interior de ellas, estando por lo general los que mejor informados acerca de la potencia económica de la casa.

b) Los comerciantes ambulantes, en su recorrido, para que entraran en contacto con las casas.

c) Los pastores, durante la trashumancia también arreglaban algunos casamientos.

Los primeros tratos entre los futuros suegros se hacían siempre en casa del padre de la chica. En esta primera reunión no estaban presentes ni los futuros novios, ni las amas de las respectivas casas. Fue bastante frecuente la presencia en estos primeros tratos del «ponderadó», que trataba de limar las diferencias económicas entre ambas partes y ponderaba ante la futura novia, después de la reunión, las cualidades físicas y morales del que iba a ser su marido, así como de lo bien que iba a estar en su nueva casa y la excepcional importancia económica de ésta. Este «ponderó» no cobraba absolutamente nada; a lo sumo, se le invitaba a la boda.

El regateo y el rompimiento de negociaciones estuvo siempre presente, teniendo que volver a mpezar a buscar por otra parte al futuro-a contrayente.

Si las negociaciones habían ido por buen camino, se fijaba el día

de la petición oficial de mano, en donde, por lo general, si los pueblos estaban algo distantes, era la primera vez en que se veían los futuros esposos siempre vigilados de cerca por sus respectivas madres; en ese día las dos casas, para celebrar el acontecimiento, preparaban un gran banquete a base de cordero en casa de los padres de la novia; al término de la comida se fijaba la fecha de la boda y partían en dirección a Benasque o a Boltaña para realizar las capitulaciones matrimoniales ante el juez, siempre y cuando la pareja fueran a ser los herederos inamovibles desde ese momento, ya que también se podía celebrar la boda bajo la promesa oral de que la pareja sería nombrada legalmente como heredera; en este caso, no se realizaban las capitulaciones matrimoniales; sin embargo, esta última faceta no fue muy frecuente.

LAS CAPITULACIONES MATRIMONIALES

En estas capitulaciones matrimoniales se detallaba minuciosamente lo que aportaban las dos casas y las obligaciones de cada una de las partes. Por una parte los padres del novio nombraban a éste como heredero, hecho que había servido, a su vez, para sacar amplio provecho económico a los padres de la novia.

El hijo se comprometía a vivir con su mujer e hijos, cuando los tuviese en casa de sus padres. A asistir a éstos en caso de enfermedad; a trabajar para la casa; a decirles un número determinado de misas a sus padres, cuando murie ran, etc.

Los «viejos» solían quedarse al guna pequeña parcela de cultivo e propiedad, para disponer de ella en caso de necesidad, para dotar otra hija, etc.; el resto pasaba a lo «chóbes» (el joven matrimonio), d iure, pero no de facto, los cuales s no llegaban a entenderse con lo «viejos» y abandonaban la casa, seguían siendo los herederos; no obstante los «viejos» siempre quedaban como usufructuariuos de todo hasta su muerte.

A los demás hijos (hermanos-as del heredero) se les dotaba asignándoles una cantidad en metálico, que a veces respondía a la condición económica de la casa, pero en la mayoría de las ocasiones la cantidad asignada era tan exigua, que sólo tenía valor como justificación moral de los padres. Una vez recibida la dote éstos renunciaban a la casa, y ya automáticamente quedaban desligados de ella. «La emigración a América ha sido frecuente donde han hecho fortuna tanto hombres como mujeres» (éstas ya más recientemente). No obstante, estos hijos no herederos seguían-siguen unidos a la casa, y en caso de dificultades han enviado dinero, y si las noticias de los que habían partido tardaban en llegar, la gente de la casa no asistía al baile, ni a ningún tipo de fiesta hasta haberlas recibido.

Hoy en día se puede observar cómo los hijos no herederos en su día, y que abanonaron la casa prefiriendo emigrar a la ciudad, han evolucionado en todos los aspectos más que el que en su día quedó co-

mo heredero en la propiedad familiar.

Los hermanos del heredero que decidían quedarse en casa, se les conoce con el nombre de «tións», quedaban obligados a trabajar sin recibir ningún tipo de compensación económica a cambio: trabajaban por el vestido y por la comida y recibían por parte del heredero alguna pequeña cantidad de dinero para tabaco, o para ir de vez en cuando al bar. «Los tiones han sido en muchos casos muy mal considerados en las casas donde se han quedado»; eran los que se soportaban los trabajos más duros, y ellos han sido los que con su denodado esfuerzo han contribuido a sostener y aumentar la casa e impedir que esta concepción de la casa esté dando hoy todavía sus últimas bocanadas en esta zona. «El trabajo peor y la comida peor era pal tión».

También se conocen algunos casos de estos «tións»? que habiendo comenzado con sus pequeños ahorros obtenidos haciendo de criados en otras casas en los años de su juventud, llegaron a poseer grandes cantidades de ganado.

Siguiendo con nuestro relato de las capitulaciones matrimoniales «era tan serio como la ceremonia en la iglesia»; aunque, como también es lógico suponer, a la corta, «estos matrimonios arreglados originan frecuentes riñas entre los nuevos esposos».

De la otra parte, también eran frecuentes los problemas; el padre de la novia que había capitulado entregar una cierta cantidad de dinero, solía retrasarse algunos años, originándose por esto, las más de las veces, continuos pleitos y enemistades.

Actualmente ya no se suelen hacer las capitulaciones matrimoniales hasta que los padres, ya mayores, ven próxima su última hora; en muchos casos se legaliza la herencia tras su desaparición, pues si la legan secretamente en vida, mediante testamento, les implica un mejor trato por parte de los futuros herederos en la vejez, puesto que los malos tratos pueden provocar la revocación del testamento a favor de otro hermano presente en la casa o ausente.

Si los padres mueren sin testar, nombra heredero un consejo de familia constituido por dos de los parientes más próximos, generalmente un hermano del padre y otro de la madre o, en ausencia de ellos, dos primos hermanos, uno de cada parte, ya que la extensión del concepto de familia en la zona llega hasta el primer grado de parentesco.

Se aprovechaba el casar hijo heredero y su hermana con hija y heredero hijo respectivamente; esto implicaba el ahorro del desembolso económico de las dotes... «Mamá vino a casa y de casa marchó otra allí; hicieron a cambios; hicieron la boda el mismo día; ella se ve que ni trajo ropa a casa y la otra tampoco llevó pallá; cada cual se quedó con lo que tenían y en la dote igual: ni le dieron a la una, ni a la otra».

Una vez hechas las capitulaciones matrimoniales, la ceremonia eclesiástica tardaba pocas semanas en llegar; en ese breve período de

tiempo el novio regalaba a la novia alguna barra de turrón de guirlache, que compraba por las ferias, cuando llevaba el ganado. Normalmente, si los jóvenes eran del mismo pueblo, se solían ver al atardecer, cuando ella iba a por agua a la fuente; él la esperaba marchando directamente a casa, donde se sentaban al lado del fuego con el resto de la familia de ella, pero esto último, repito, de entrar a la casa se hacía cuando ya estaban hechas las capitulaciones.

Si eran de pueblos diferentes, el novio iba a casa de la novia los martes o jueves y sábados, norma que sigue vigente en la actualidad en algunos pueblos del valle.

Ruptura de relaciones

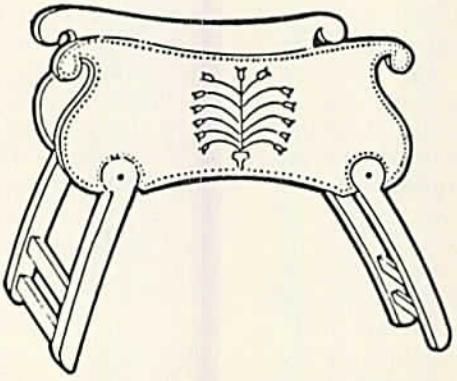
Si alguna de las partes, llámese padres, recelaba del cumplimiento de las capitulaciones matrimoniales o durante ese tiempo encontraba mejor postor, incluso hechas las capitulaciones, se rompía el compromiso firmado, entablándose a continuación ambas familias en pleitos y enemistades interminbales, llegándose por parte de los hermanos de la novia a agredir físicamente al novio «darle un buen santo», el cual había sido totalmente ajeno a este ruptura. Este caso no fue corriente y si alguna vez se rompía el noviazgo fue casi siempre por parte de casa del novio.

Bibliografía

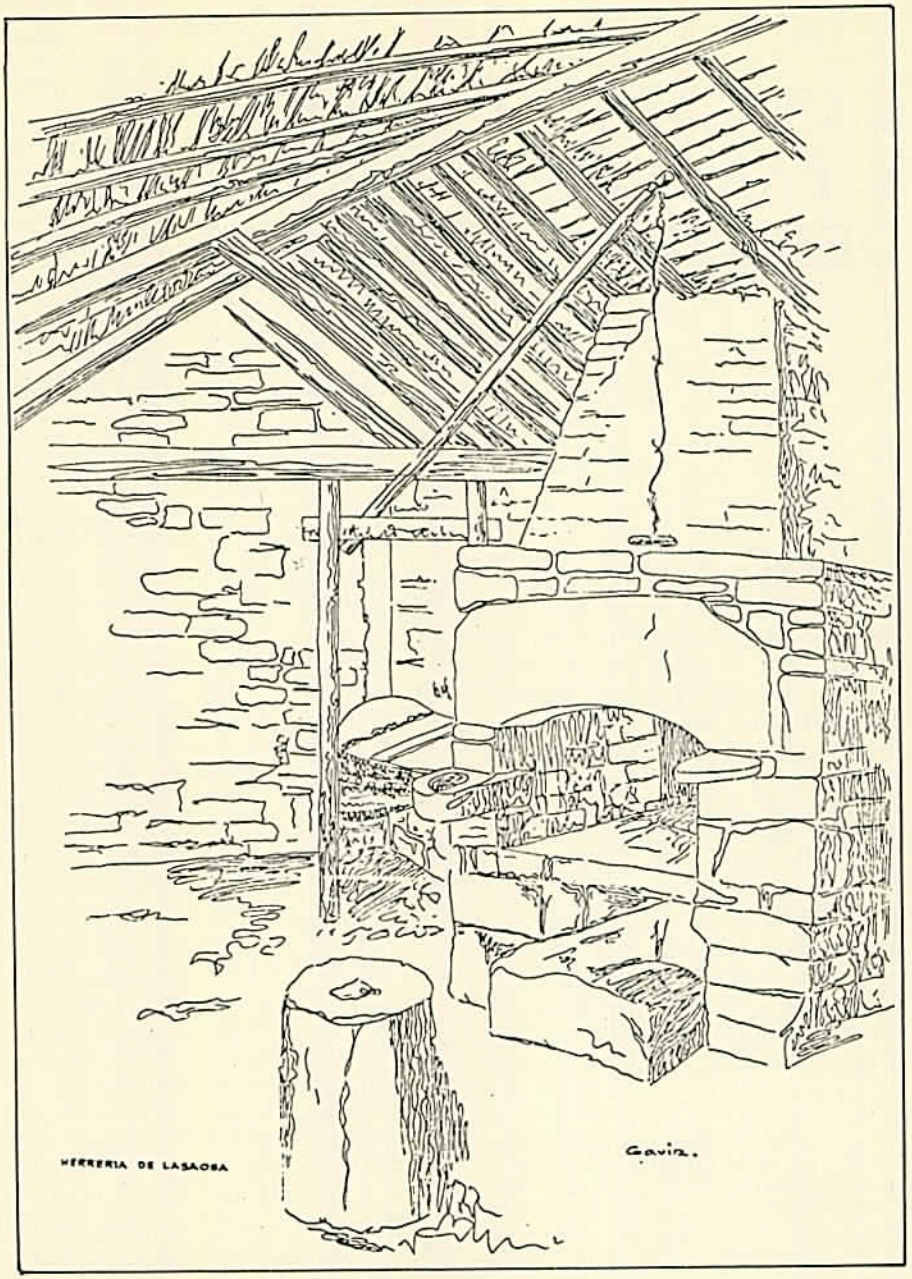
Lisón Huguet, José, *El ciclo de la vida en el Valle de Benasque*, «Andalán», núm. 370, 15 al 31 de diciembre de 1982, pp. 32-35.

Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español*, Madrid, Ed. Plus-Ultra, 1949.

Costa, Joaquín, *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Zaragoza, Guara ed. (reedición), 1981.



Laguarta (Casa Chirone). Silla de novia. 1973. J. Gavín.



Lasaosa. Herrería. 1974. J. Gavín.

CASA, MATRIMONIO Y FAMILIA EN UNA ALDEA DEL PIRINEO ARAGONES

SEVERINO PALLARUELO CAMPO
Sabiñánigo, noviembre de 1983

INTRODUCCION

Morillo de Sampietro o Moriello —como siempre ha sido llamada— es una aldea de Boltaña, villa que encabeza el partido judicial de su nombre y la comarca de Sobrarbe, en el centro del Pirineo Aragonés. La aldea está situada al pie del monte Navaín, emplazada en una alta peña sobre los meandros que forma el río Yesa, a una altura de 984 m. sobre el nivel del mar.

En 1861 vivían 76 personas en Moriello (1) y éste ha sido —con pequeños altibajos— el censo que ha permanecido hasta mediados de nuestro siglo. En 1960 quedaban 35 habitantes, que vivían en 8 casas. En 1970 eran 12 los habitantes, repartidos en 4 casas. En la actualidad, quedan 5 habitantes en dos casas del pueblo, estando deshabitadas 7 de las 9 casas con las que tradicionalmente había contado la aldea.

Hasta 1982, la única comunicación que unía Moriello con el mundo exterior era un camino de herradura que conducía hasta Boltaña en dos horas de marcha. Desde hace algo más de un año existe una mala pista, que permite el acceso con tractores y vehículos todo-terreno. Con la pista llegó también la electrificación, que por sus innovadores sistemas dio mucho que hablar en los medios de comunicación, pero sólo dio alumbrado una semana.

En este medio, extraordinariamente quebrado, la economía ha tenido una base agro-silvo-pastoril, que ha servido para satisfacer las necesidades del autoconsumo.

Se pretende en este artículo estudiar la organización básica de funcionamiento laboral y social de la aldea: la casa. Siendo la casa altoaragonesa un tema tratado en nume-

(1) Esta cifra da Saturnino LOPEZ NOVOA en el anejo sobre los pueblos de la diócesis de Barbastro que acompaña su *Historia de la muy noble y muy leal ciudad de Barbastro y descripción geográfico-histórica de su diócesis*, Barcelona, imprenta de Pablo Riera, año 1861.

rosos trabajos que han venido saliendo a la luz desde hace bastante tiempo, sólo alguna novedad metodológica o algún nuevo enfoque justificaría la aparición de un nuevo artículo sobre el tema. El estudio de la continuidad histórica a lo largo de más de tres siglos de unas mismas instituciones en una pequeña aldea y las fuentes utilizadas para este estudio, pueden constituir la justificación del trabajo.

Las fuentes utilizadas para obtener la información básica que se presenta en estas páginas, son —aparte de las entrevistas con las gentes que viven o han vivido en Moriello— tres archivos procedentes de otras tantas casas de la aldea. Estos archivos —que citaremos como Archivo 1 (A-1), Archivo 2 (A-2) y Archivo 3 (A-3)— están formados por numerosos documentos de todo tipo, desde probanzas de infanzonía, hasta escrituras de compraventa, pasando por recibos, testamentos, acuerdos, cambios, fianzas, cesiones, deslindes, etc., etc. De estos documentos, los que más pueden interesar al presente trabajo son las capitulaciones matrimoniales, los pactos matrimoniales, los nombramientos de herederos, los testamentos, los recibos de pago de dote y las listas de ajuares. En el A-1 se conservan 14 capitulaciones matrimoniales, 8 pactos matrimoniales, 21 recibos de pago de dote, 7 listas de ajuar y 3 nombramientos de herederos, que van —temporalmente— desde 1619 hasta 1962, cubriendo documentalmente más de tres siglos de historia de una casa. El A-2 contiene 6 capitulaciones matrimoniales, 4 pactos matrimoniales, 1 nombramiento de heredero, 2 testamentos y 23 recibos de pago de dote, que comienzan en 1649 y llegan hasta 1.919. En el A-3 abundan las escrituras de venta y los documentos en los que se plasman seculares deudas, pero son escasos los papeles que sirven a los propósitos de este trabajo: sólo hay una capitulación matrimonial y dos nombramientos de heredero en el siglo XVIII.

Habiendo tenido la aldea 9 casas y conteniéndose en los archivos citados todos los datos conservados en tres casas desde el siglo XVIII, las informaciones obtenidas permiten —sin duda— generalizar las conclusiones y mostrar el desarrollo concreto, en una aldea, de unas instituciones que estaban extendidas por todo el Altoaragón.

LAS CASAS

La casa, como forma de organización familiar y laboral, como origen de una personalidad genérica vinculada a un nombre y con todas las características que diversos autores dan para esta institución Altoaragonesa (2), es la célula básica que ordena la vida de la aldea.

Los individuos se nombran añadiendo a su nombre de pila el de la casa a la que pertenecen. El nombre de la casa ofrece a quienes lo escuchan, no sólo en el pueblo, sino también en las aldeas cercanas y aun en toda la comarca si se trata de una casa poderosa, una información precisa sobre el poder, las cua-

(2) Sobre estos estudios véase la bibliografía señalada al final del trabajo.

lidades, la historia o la personalidad de los individuos que pertenecen a ella.

En Moriello, los nombres de las casas responden a nombres de persona o a apellidos. Se llaman casa Cuello, casa Buerba, casa Balantín, casa Campo, casa Bernad, casa López, casa Ventura y casa Martín. Sólo una casa, casa Roquero, tiene un nombre de origen más difícil de precisar.

La ausencia de oficios en la aldea, que por su tamaño no permitía la pervivencia de los mismos, ha evitado la aparición de casas con nombre de oficio, que tan frecuentes son en otros pueblos cercanos (Tejedor, Ramalero, Carpintero, etc.).

En este siglo, el hijo no heredero de una casa de la aldea se casó con la hija no heredera de otra casa; se casaron «solteros». Fueron a vivir a una caseta cercana al río Yesa; separada de la aldea por un desnivel de 300 metros. El hombre era albañil y trabajaba en su oficio por los pueblos de la comarca. A su casa se le llamaba casa «o Piquero», por el oficio de su dueño, pero duró poco, pues muerto sin descendencia el heredero de su familia de orientación, el albañil se trasladó a su casa natal.

El nombre de la mayoría de las casas podemos decir, por lo tanto, que es el nombre del apellido de alguna persona que vivió en ellas.

Julio Caro Baroja, hablando de algunas casas navarras, dice que su nombre quedó vinculado al constructor o restaurador de las mismas (3). Seguramente en Moriello ocurrió lo mismo y los nombres de la mayor parte de las casas son los de los antiguos amos que construyeron

(3) Julio CARO BAROJA, en *Etnografía histórica de Navarra.*

Moriello de Sampietro, emplazamiento de la aldea. Agosto de 1976. S. Pallaruelo.

o restauraron los edificios que han llegado hasta nosotros con sus nombres. Sin embargo, el tema plantea problemas de difícil solución.

Tomemos como ejemplo para explicar estos problemas casa Bernad. El origen de la casa es difícil —cronológicamente— de fijar. Por los documentos guardados en la misma, sabemos que ya existía en el siglo XVI, pues se conservan unas capitulaciones matrimoniales de principios del siglo XVII en las que el amo nombra a su hijo, recién casado, heredero universal de su casa y sus bienes en Morillo. Sin embargo por aquel tiempo la casa debía llevar otro nombre, pues no aparece en la misma ningún Bernad hasta 1751, año en que Juan Bernat viene de la aldea de Gallisué para casar con Teresa Santiesteban, heredera de la casa. Seguramente, este Bernat o alguno de sus sucesores restauraron el edificio o lo levantaron nuevo y la casa tomó el nombre del Bernat constructor o restaurador. Sin embargo, el edificio actual es obra de mediados del siglo XIX, fechado con exactitud por los documentos que en la casa se guardan y por las indicaciones gravadas en los dinteles. Cuando se levantó este edificio ya no era Bernat el apellido del amo de la casa y, sin embargo, la casa siguió llamándose Bernat. Aquí está el problema, ¿por qué en un momento dado una casa ya existente cambió de nombre y después, aunque un heredero con distinto apellido cambió el edificio, el nombre ya no cambió? ¿Se debió a que el destacado papel jugado por algún Bernat en la casa de este nombre ya no volvió a repetirse o se debió a que unos momentos de la historia fueron más propios que otros para fijar los nombres de las casas?

Parece que, en Moriello, la época en que se fijaron los nombres de la mayoría de las casas fue el siglo XVIII.

En una escritura de aprensión de bienes del año 1764, aparecen los nombres de 5 propietarios de Moriello: Juan Bernat, Antonio Buerba, Ventura Escuaín, Pedro Cuello y Francisco López. Aquí están nombres y apellidos que han llegado hasta nuestros días para designar cinco de las nueve casas de la aldea. Algunos de estos apellidos eran recién llegados al pueblo y se perdieron en dos generaciones. Sin embargo, los nombres de las casas continuaron iguales. Los sucesores de Ventura Escuaín entregaron a mediados del siglo XIX su vivienda para pagar una deuda. Levantaron un edificio nuevo que todos siguieron llamando casa Ventura. Los sucesores de Pedro Cuello levantaron un edificio de nueva planta a principios del presente siglo y la casa siguiló llamándose Cuello, a pesar de que este apellido sólo lo fue de dos generaciones de amos de esta casa en el siglo XVIII. A finales de este siglo estaban ya fijados todos los nombres de casas que han llegado hasta nuestros días. Sólo una cambió su nombre a comienzos del siglo XIX. Se trata de la casa llamada Valentín, que recibió este nombre por el año de la misma Valentín Mairal, que vino del lugar de Ceresa, para casar con la heredera, en 1805. Esta casa antes se había

llamado «Pedro Duesso» y antes «Cassa Galicia», según consta en un documento sin fecha que puede datarse en los últimos años del siglo XVIII.

El nombre de la casa —dejando ya las cuestiones sobre su origen y sus cambios— designa no sólo el edificio, sino también la familia que lo habita, los criados y pastores —si los había— y todo el patrimonio y los bienes. Así, hablando de campos, se dice, por ejemplo, «O Basón de Buerba» u «O Molinazo Martín», para referirse a los huertos que la casa Martín o la casa Buerva tienen en las partidas llamadas Basón y Molinazo. O se dice «as crabas de campo» o «as güellas de Roquero» para referirse a los ganados de cada casa.

Entre los habitantes de una aldea tan pequeña y cerrada, el nombre de cada casa evocaba la riqueza de la misma, las habilidades, cualidades o defectos que se atribuían a sus miembros y sus formas de comportamiento: evocaba la extensión de sus tierras y la cantidad y calidad de sus ganados. Cuando en Moriello o en otra aldea cercana se hablaba de Fulano de Tal casa, se le suponían ya —con sólo nombrar la casa— habilidades, virtudes, defectos o poder que se vinculaban a la casa a la que pertenecía.

Y esto ocurría no sólo con las personas. Cierta vez me regalaron un gato en una casa de Moriello; cuando lo bajé a otra aldea cercana y los vecinos me oyeron llamar al gato por su nombre, me dijeron: «lo bajas de casa..., porque ellos siempre ponen a los animales nombres raros». También hubieran distinguido de qué casa era el pan, el queso o los embutidos, porque cada casa tenía sus peculiaridades transmitidas desde un pasado de lejanía indefinida.

Se cumple con exactitud el dicho que recoge Jean Poueigh en el Pirineo francés:

«... Cado maisou,
sa faiçou.»
(cada casa, su manera) (4)

El nombre de la casa evocaba, como ya se ha dicho, también esto, «las maneras» propias de una comunidad familiar que eran transmitidas de generación en generación.

LA FAMILIA

Las familias de Moriello constituían una variante de la familia extendida típica. Estaban formadas por dos o más matrimonios nucleares con los hijos de ambos matrimonios y los hermanos. Dichos matrimonios eran de dos generaciones y emparentados por línea masculina o femenina descendente.

La herencia recaía en uno solo de los hijos, aquel que los padres libremente señalaban. Dentro de la casa la escala jerárquica estaba muy clara y se respetaba rigurosamente.

Si la destrucción durante la última guerra civil del archivo de la parroquia y del registro civil de Boltaña es un escollo en el que choca cualquier investigación sobre temas familiares en Moriello, su pérdida constituye una falta irrepa-

(4) Jean POUEIGH, en *Le folklore des Pays d'Oc. La tradition occitane.* Ed. Payot, Paris, 1976.

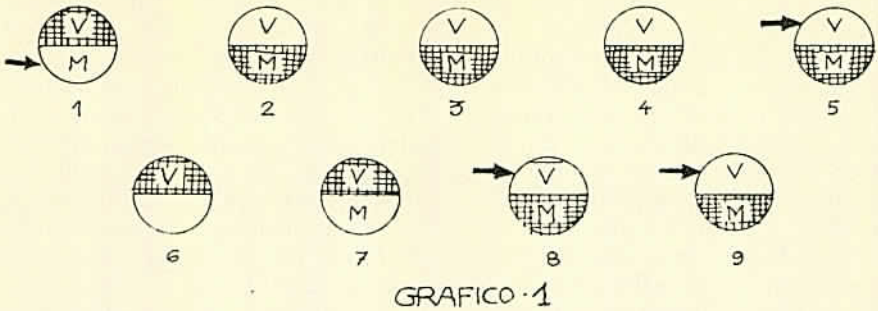


GRAFICO · 1

Matrimonios de la última generación de los amos que han habitado las casas de Moriello. Cada círculo es una casa en la que el semicírculo con trama indica si era varón (V) o mujer (M) el que había heredado el patrimonio. El semicírculo blanco señala el cónyugue que casó con el heredero/a. Las flechas indican los cónyuges venidos de otras aldeas.

rable para el estudio de los matrimonios. Para recoger estos datos hay que recurrir a las entrevistas personales, que tiene límites cronológicos muy estrechos a la información aportada por documentos familiares privados.

La endogamia era la práctica más frecuente, sobre todo en ciertas casas, porque el buscar pareja en la aldea o fuera de la misma parece que podía relacionarse con el poder de cada casa.

El gráfico número 1 nos muestra los matrimonios formados por las dueñas y los amos últimos que ha tenido cada casa. Las casas se han clasificado según un orden aproximado relacionado con su poder en los momentos en que todas —o la mayor parte de las casas— estaban habitadas. Las flechas indican el origen geográfico de los cónyuges casados con el heredero o heredera de cada casa. En las casas en las que no aparece el pueblo de origen del cónyuge, éste era natural de Moriello.

En la aldea se apreciaban —por diversas causas— la endogamia y las uniones cosanguíneas. El buscar cónyuge en tierras lejanas era sospechoso. «El que lejos va a casar, o va engañado o va a engañar», decían, y este refrán era un símbolo de la resistencia a admitir forasteros o a permitir la marcha de jóvenes que iban a otros lugares en busca de pareja.

Pero volvamos al gráfico n.º 1 —ya citado— en el que aparecen los matrimonios de las últimas casas de Moriello. Cuatro han traído su pareja de las aldeas cercanas y otros cuatro han buscado su cónyuge entre otras casas de la aldea (el amo de la novena casa permaneció soltero). Este 50 %, tratándose de una población que no llegaba a los 100 habitantes, suponía un elevadísimo índice de endogamia.

Observemos el gráfico número 2, que corresponde a la generación anterior. Aquí aparecen fenómenos indicadores de una endogamia más exacerbada. Sólo dos matrimonios son exógamos. En el resto —los endógamos— aparecen características

que merecen destacarse. Uno de ellos se formó por la unión del heredero de una casa con una sobrina carnal nacida en la misma casa. Otro matrimonio era el formado por la heredera de una casa con un joven expósito que en su infancia fue acogido en la propia casa de la heredera y criado en ella.

De lo dicho y de la relación entre la endogamia y el poder económico de cada casa parece que pueden desprenderse varias conclusiones:

1.º La endogamia era corriente entre las casas de tipo medio de la aldea. Este aprecio a la endogamia se extremaba hasta el punto de buscar cónyuge en la propia casa si era posible hallar en ella miembros del otro sexo con quienes se pudiera contraer matrimonio por su grado de parentesco.

2.º Los cónyuges endogamos se buscaban entre las casas de estatus parecido. Nadie deseaba ir como «joven» a las casas de estatus inferior, pero algún miembro de estas casas podía casarse con la heredera de otra casa de estatus superior.

3.º En casas de estatus inferior —y seguramente debido a la oposición de los jóvenes del pueblo a casarse en las mismas— se daban matrimonios exógamos.

4.º En la casa que representaba el mayor poder económico de la aldea, los matrimonios eran siempre exógamos. El mapa del gráfico 3 nos muestra los lugares de origen de los/las cónyuges de los/las herederos/as de las últimas 15 generaciones de esta casa.

En más de trescientos años, sólo dos herederos de esta casa han buscado su cónyuge entre los jóvenes de la aldea. En uno de los casos, en 1774, el contrayente trajo un título de infanzonía y una considerable dote. Esta tendencia exógama de la casa más poderosa debe explicarse por el deso de hallar una pareja que trajera una dote elevada y superior —por lo tanto— a las posibilidades de cualquier otra casa de la aldea.

De igual manera, los hijos no herederos de esta casa procuraban, al contraer matrimonio, hacerlo en casa de otras aldeas de patrimonio similar al de su familia de orientación.

Las relaciones matrimoniales no

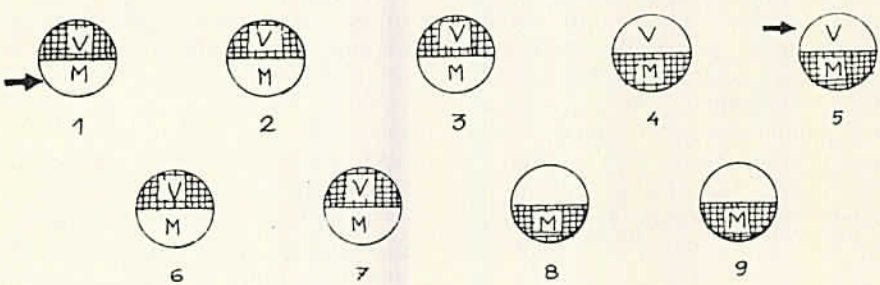


GRAFICO-2

Matrimonios de la penúltima generación de los amos que habitaron las casas de Moriello. Los signos tienen el mismo significado que en el gráfico 1.

endógamas de Moriello se establecían, sobre todo, con aldeas del valle de Puértolas y del Valle de Vió.

Era frecuente que los matrimonios se realizaran con personas de una casa de la que ya procedía algún antepasado. Esta costumbre se debe, seguramente, a la afición a los enlaces consanguíneos y a las facilidades que las casas de los parientes de otra aldea daban para el contacto entre los jóvenes que acudían a ellas para las fiestas y permanecían en las mismas los días que duraban los festejos.

Eran los padres quienes designaban con quién había de casarse cada uno de sus hijos o hijas. Esta asignación era sobre todo una operación económica. Si se trataba de casar al hijo o hija heredero, había que buscar para futuro cónyuge a quien pudiera aportar una dote más elevada. A los otros hijos debía buscárseles acomodo en otras casas, casándolos con herederos de poder parecido al de su familia de orientación. Debía considerarse que cuanto mayor fuera el poder de la casa en que casaba, mayor dote tenía que pagar el padre o el heredero de su familia de orientación.

Lógicamente, estos problemas de dote desaparecían si el cónyuge se encontraba en la propia casa. Los casos de matrimonio entre miembros de la misma familia y de la misma casa eran frecuentes, como ya se ha indicado. Los noviazgos eran de corta duración y se iniciaban cuando los padres de los contrayentes habían pactado las condiciones del matrimonio.

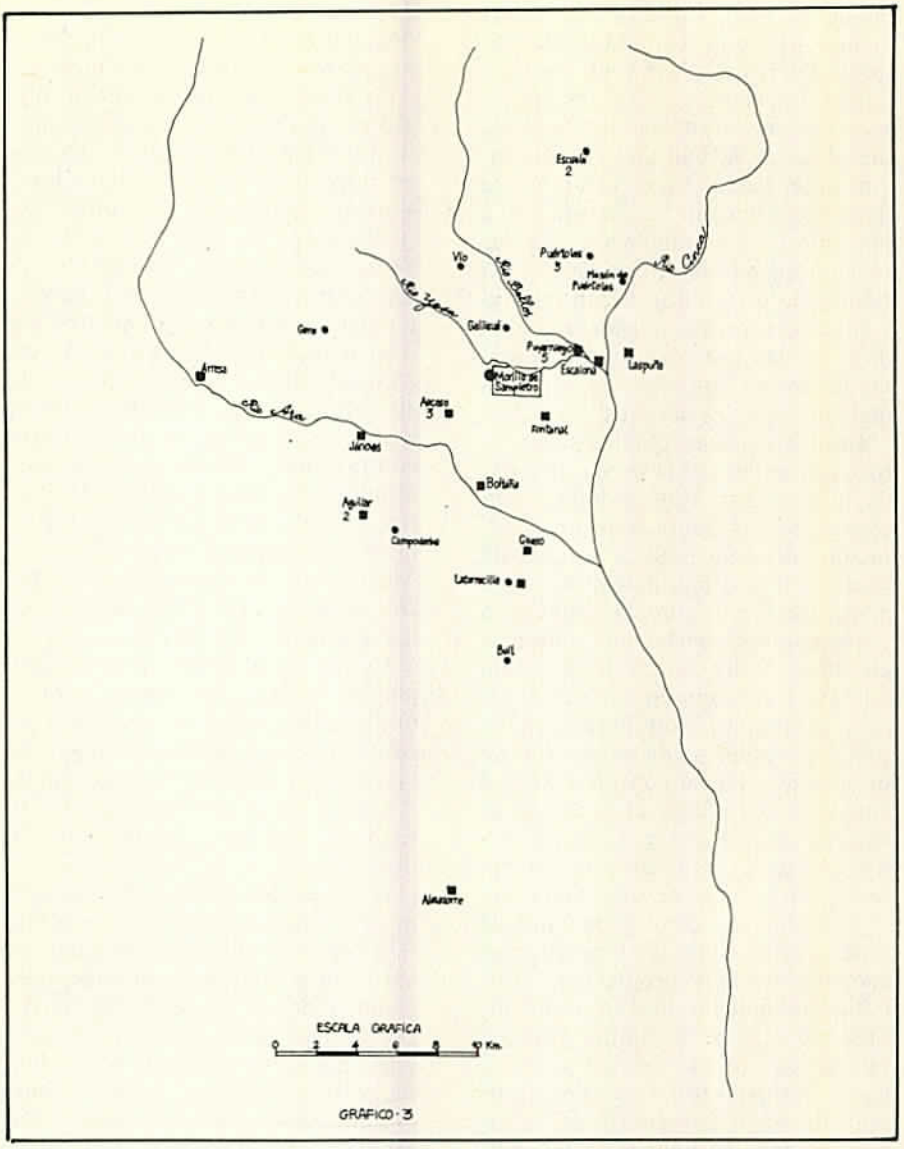
Si el matrimonio era endógeno, los padres se reunían en cualquiera de las dos casas para acordar —sobre todo— la cantidad de la dote y los plazos de pago de la misma.

Si el futuro cónyuge era de otra aldea, la reunión para negociar y firmar los pactos procuraba hacerse en terreno neutral, en algún lugar —casa, hospedería o ermita— situado entre las dos aldeas. Si no exitía algún lugar apropiado de esas características o no parecía ninguno adecuado a los padres que iban a negociar los pactos, la reunión se celebraba en cualquier lugar del monte a medio camino entre los pueblos de los futuros contrayentes. Un ejemplo de este último caso es la «Cédula de Pactos y condiciones para el matrimonio entre Miguel Campo y Lanau y María Soro y Puértolas», «... hecha el 29 de noviembre de 1890 en los términos de Morillo».

Como ejemplo del primer caso pueden citarse los pactos para el matrimonio entre un heredero de Morillo y una joven del lugar de Gere, en el Valle de Solana, que se firmaron en el mesón de Latre, situado a la misma distancia de las dos aldeas.

A veces, los pactos, en casos de matrimonios exógamos, se negociaban también en casa de alguno de los futuros cónyuges, en general en el lugar del contrayente no heredero, al que debía aportar la dote, pues era en torno a este tema donde se centraban las negociaciones.

Para estudiar estos pactos matrimoniales será interesante reproducir alguna «cédula de pactos». La que a continuación aparece es la ya citada, firmada en el mesón de Latre:



Mapa en el que se señalan los lugares de origen (con un círculo) de los/las jóvenes que casaron con los/las herederos/as de una misma casa de Moriello, entre los años 1619 y 1920. Con un cuadrado se señalan los lugares en los que casaron los/las jóvenes nacidos/as en la misma casa y durante el mismo período. Los números colocados junto a los nombres indican la frecuencia de los matrimonios, si no hay número se entiende que sólo un cónyuge tuvo su origen o su destino en la aldea.

«Cédula matrimonial que espera contraerse entre ambas partes, de la una, José Campo, vecino de Morillo de Sampietro, y de la otra María Capalvo, vecina de Gere. Primeramente: el dicho José Campo para ayuda del matrimonio trae su persona y bienes habidos y por haber como heredero legítimo y a la María Capalvo le dan y donan sus padres en dote la cantidad de 1.000 pesetas en esta forma, en el día del matrimonio 500 pesetas y las restantes 40 pesetas por cada plazo en cada un año hasta fin de pago, y el último lo que cupiese. Con más los vestidos y ajuares que se dirán: vestidos, 10 y el de su llevar. Camisas 12. Pañuelos 24. 3 aproetadores. 3 mantillas. Medias 18 pares. Alpargatas 4 pares. Zapatos 4 pares. Ropas de cama, 1 colcha, 1 manta o cobertor, 4 sábanas, 4 almohadas, 1 colchón y 1 jergón. 3 zagalejos y dos pares de enaguas. Hecha fue la presente cédula en el mesón de Latre a 5 de abril de 1884 a presencia de los testigos que al final firman. Nota: también una tabla de manteles, 4 servilletas y 1 enjugamanos.»

Como se ve, bajo el título del documento, que anuncia que se trata de los pactos en los que se fundará el matrimonio que va a contraerse, se citan dichos pactos, fruto —sin duda— de una larga negociación: al contrayente su padre lo nombrará heredero universal, y a la contrayente sus padres le darán una cantidad en concepto de dote, que se pagará la mitad el día de la boda y el resto en varios plazos. Después aparece la lista de los vestidos y ajuares que llevará la contrayente. Por fin, bajo la fecha y el lugar donde se han redactado estos pactos, firman los padres de los futuros contrayentes y dos testigos que certificarán la veracidad de estos pactos. Los novios no firman. Ellos no son dueños de nada y nada pueden negociar. Probablemente no estuvieran siquiera en la negociación, y a veces ni se conocían tan siquiera antes de que sus padres decidieran casarlos.

Tras los pactos, vendrá muy pronto la boda y, después, las condiciones pactadas se llevarán, junto a otras, a las capitulaciones; pero antes de examinar estos apartados será conveniente detenerse más en dos aspectos ya negociados: la dote y el ajuar.

Uno de los contrayentes aportaba al matrimonio —además de su persona— la casa y el patrimonio. Su padre lo nombraba heredero universal: se casaba «en casa». Otro de los contrayentes aportaba lo que en dinero o especie o en ropa le daba su familia de orientación: se casaba «ta casa...» (aquí el nombre de la casa cuyo heredero contraía matrimonio).

El valor de la dote variaba según el poder de la casa de origen y de la casa de destino, y constituía objeto de una negociación, tanto la cantidad como los plazos de pago. Siendo el dinero muy escaso, las casas de estatus inferior pagaban o recibían, generalmente, la mayor parte de la pequeña dote en animales o en grano.

Del examen de las capitulaciones, los pactos y los recibos de pago y cobro de dote que ya se han indicado en la introducción de este

trabajo, y que se refieren a los tres últimos siglos, podemos concluir lo siguiente: la dote, como ya se ha dicho, podía pagarse en dinero, en animales o en grano, en lana, cáñamo u otros productos. Lo más frecuente era pactarla en dinero y luego ir pagando en especie, que calculando su valor por el precio y la cantidad, iba completando la cifra fijada. Parece que hasta el siglo XIX predominaba el pago en especie y que a lo largo de este siglo se fue imponiendo el pago en dinero, siendo ésta la forma de pago casi única durante los últimos años.

Nunca se pagaba la dote con tierras, porque la partición de la propiedad agrícola iba contra la base misma del sistema, que intentaba —por encima de todo— garantizar la transmisión indivisa del patrimonio familiar. Sólo un caso he hallado de pago de dote mediante tierras, y este caso presenta particularidades muy propias que lo convierten en excepción.

Un ejemplo de dote en especie, en 1735, la encontramos en un documento por el que el novio, que casaba con la heredera de una casa de Morillo, se compromete a llevar: «nobenta libras jaquesas las quales le manda y dona Joseph Bernat su hermano en el día de la misa nupcial cinquenta libras, y diez y siete sueldos jaqueses en dineros, o, dinerados que son en venticinco obejas de hijos, en borregos cinco en primales cinco. Carneros dos, borregos tres, y lo restante asta cumplimiento de las dichas nobenta libras jaquesas se han de pagar de cinquenta en cinquenta reales en cada un año asta fin de pago».

Sin lugar a dudas una buena dote representaba la seguridad de romper cualquier posible barrera que se opusiera al matrimonio. La heredera que citaba en el documento anteriormente, enviudó muy pronto, y en 1737, es decir, dos años después de contraer su primer matrimonio, la encontramos casada de nuevo con un hombre mucho más viejo que ella, venido de la aldea de Escuain, situada sobre las gargantas del río Llaga, bajo los altísimos escarpes de Castillo Mayor. ¿Qué impulsó a esta mujer joven a casarse exponiéndose a las críticas por un matrimonio contraído apenas enviudar? Conozcamos la dote que traía su viejo esposo y tal vez hallemos allí la explicación: «El dicho Florian trahe en adote todos sus bienes assi muebles como sitios habidos y por haber en las especies siguientes Pte. trahe ciento y vente cabezas de ganado menudo de lana, y son obejas setenta a vente y un sueldos jaqueses valen setenta y tres libras y diez sueldos jaqueses. Carneros vente a trenta y un sueldos jaqueses valen trenta y una libra jaquesa. Borregos diecinueve a catorce sueldos jaqueses valen trece libras y seis sueldos jaqueses, que todo suma ciento trenta y una y nueve sueldos jaqueses.»

En tiempos más recientes, la dote tendía a pagarse en dinero. Ya en 1858, el pdre de Antonia Lanau, de La Torrecilla —aldea del viejo Sobrarbe situada al sur de Aínsa—, ofrece para su hija, que casó en Moriello, «quince onzas de oro y media en el dia del matrimonio, siete onzas, la restante cantidad, de

ocho duros cada uno y el último año como le cupiere».

En las casas de economía más debil la dote se ha pagado, aún en nuestro siglo, en grano o animales. no he conseguido recibos de estas dotes, pero me las han evaluado en no más de media docena de cabras u ovejas, e incluso menos.

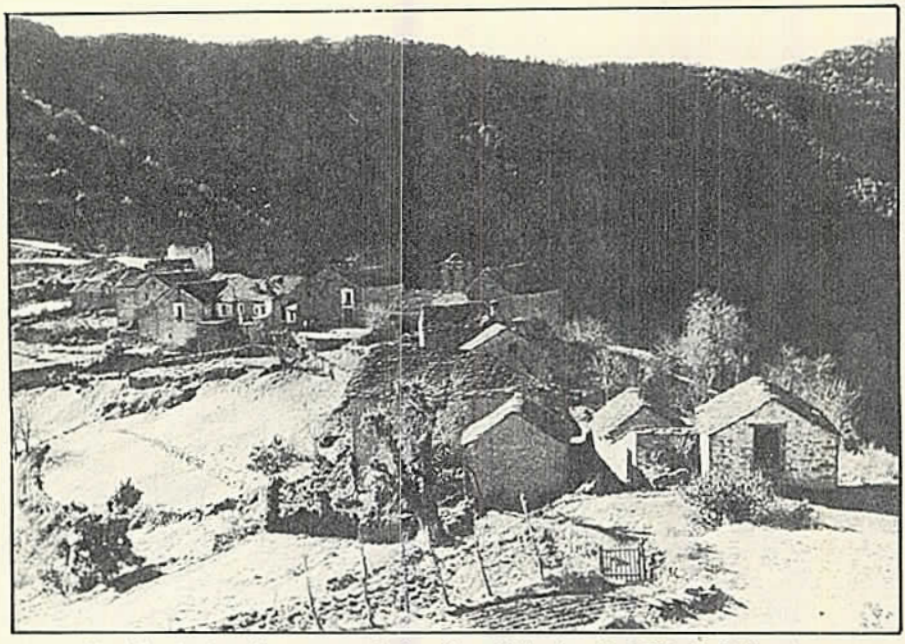
Otra cuestión importante radica en el origen de la dote: ¿quién la pagaba? En la respuesta a esta pregunta podemos hallar datos para entender el verdadero concepto que de la casa se tenía en Moriello: la dote era pagada por la «casa» de la que procedía el contrayente no heredero. No importaba quién fuera el heredero de la casa ni las vicisitudes que esta herencia hubiera sufrido. La casa era como el tronco de un árbol que reparte savia a todas las ramas —que dota para el matrimonio a todos los hijos allí nacidos— aunque el árbol sea trasplantado. Siendo la casa natal el origen de la dote, el encargado de pagarla era el amo de la casa. Normalmente, este lugar lo ocupaba el padre contrayente, o si el padre había muerto era un hermano o hermana del contrayente —designado por el padre como heredero— quien pagaba.

En algunos casos se encontraban en una casa dos matrimonios de la misma generación. Uno era el formado por el heredero y su mujer —«O choven y a choven»— y otro el formado por algún hermano del heredero casado en casa sin herencia. En este caso el heredero de la generación siguiente debía pagar no sólo la dote de sus hermanos sino también la de sus primos y primas. Así ha sido en algunas casas en el siglo presente y así fue en el pasado. En 1671, cuando Antonio Santiesteban casa con Isabel Campodarbe, heredera de una casa de Moriello, se comprometen a dotar a los hermanos de la misma y también a sus primas que viven en la

Desde finales del siglo pasado, las posibilidades de lograr un empleo asalariado temporal en el Sur-de Francia durante el invierno, o en las construcciones hidroeléctricas de la comarca, modificaron —en parte— las fuentes de obtención de dinero, y por lo tanto de origen de la dote. En 1924 un joven de Morillo aporta «mil quinientas pesetas en moneda francesa» ganadas por él en trabajos realizados en Francia.

El ejemplo que se acaba de citar es uno de los varios hallados en la documentación consultada, en los que aparecen los bienes logrados por uno de los cónyuges por su trabajo como parte de la dote. Este «cabal» del que habla Joaquín Costa en sus estudios de derecho consuetudinario (5) sólo aparece citado con este nombre en uno de los documentos consultados. Se trata de unas capitulaciones matrimoniales, del A-2, firmados en 1766 entre Viturián Castillo y Theresa Duesso. En ellas, se pacta que a un hermano de la contrayente «se le hayan de dar cinquenta cabezas de ganado menudo para cabal a su advitrio»; a otro hermano se le ha «de dar para empezar cabal cuatro cabezas de ganado».

(5) Joaquín COSTA, en *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, ed. Guara, Zaragoza, 1981.



Moriello de Sampietro, casas de la aldea. Diciembre de 1979. S. Pallaruelo.

Como ya se habrá observado en las trascripciones hechas de diversos pactos matrimoniales (vid. SUPRA), la dote se solía pagar en diversos plazos entregando la mitad el día de la boda y el resto en pequeñas cantidades anuales. El pago anual se acostumbraba a realizar coincidiendo con la fiesta del lugar o con alguna feria en la que se encontraba el que pagaba la dote y el que la recibía. Cuando se entregaba cada plazo se entregaba un recibo. De entre éstos, el más importnate era el que señalaba el fin de pago.

En cuanto al ajuar, a veces aparecía detallado en los pactos matrimoniales y en otras ocasiones se detallaba en una lista aparte. Esta lista servía para que la casa de orientación recuperara las ropas si el cónyuge moría sin descendencia. Si esta muerte se producía muchos años después del matrimonio, la familia sólo recuperaba algunas ropas deterioradas y el arca que las contenía. Estas listas de ajuar permiten seguir la evolución en los vestidos de los aldeanos. Uno, que vino a casar a Moriello en 1737, trajo: «Capa, gambetos nuevos cuatro, cuatro chupas nuevas, cuatro ajustadores, cinco camisas, calzones cinco pares, más tela tres varas, una montera y un sombrero, medias diez pares y una escopeta.»

Vistas las aportaciones que al matrimonio llevaba uno de los contrayentes —la dote y el ajuar— pasemos a examinar la aportación del otro, que heredaba la casa.

La herencia —«l'herencio» se de-

cía en Moriello— era siempre indivisa y recaía generalmente en un hijo o una hija del amo de la casa.

Con frecuencia se ha insistido en vincular la costumbre aragonesa de la herencia individsa con el hijo mayor, y esta relación entre herencia y primogénito tal vez resula ajustada a lo que se dio en Cataluña o en ciertos lugares en Aragón. En Morillo, si bien la transmisión indivisa de la herencia aparece como principio inmutable y casi sagrado, la relación entre herencia y primogenitura aparece tan cargada de excepciones que deja de ser la regla general para convertirse en una de las posibilidades —la más frecuente tal vez—, pero sólo una posibilidad. Volviendo a los gráficos 1.º y 2.º ya citados anteriormente, observamos cómo en la mitad de los casos la herencia ha recaído en una mujer. Algunas de estas mujeres han sido hijas únicas y por tanto sus padres no tuvieron otra opción para elegir. Pero otras tenían hermanos mayores que ellas y, no obstante, sus padres las eligieron para herederas. Esta posibilidad de nombrar heredera a un hija a pesar de tener descendientes varones, ha sido siempre considerada. Tomemos como ejemplo para demostrarlo lo ocurrido en Casa Bernad, cuyo archivo es una de las fuentes que he podido hallar para apoyar un estudio diacrónico de las herencias recaídas en mujeres. De las 14 generaciones que se documentan en los papeles hallados en esta casa que van desde 1619 hasta nuestros días, en cuatro ocasiones la transmisión de la casa por herencia recayó en una mujer: en 1671 fue heredera Isabel Campodarbe, que tenía además de otras hermanas un hermano, Jusepe Jaciento Campodarbe. En 1733 se nombró heredera a Theresa Santisteban, que también tenía hermanos; y lo mismo ocurrió en 1774 con Ignes Bernard y en 1826 con Raymunda Cuello.

Como se ve, la transmisión de la herencia por línea femenina era un caso relativamente frecuente. Seguramente para tomar esta decisión influirían en el amo de la casa las cualidades y la dote del que iba a venir como esposo de su hija y también las posibilidades de casar a sus hijos varones con herederas de casas acomodadas.

Con esta decisilón, el amo de cada casa no hacía sino poner en práctica el acuerdo firmado en las capitulaciones matrimoniales: «Un hijo o hija del presente matrimonio será heredero universal de todos los bienes de sus padres, aquel o aquella que sus padres juntos o el que de ellos sobreviva tengan a bien nombrar.»

El conflicto llegaba cuando los padres morían sin haber designado heredero. Entonces entraba en funcionamiento el Consejo Familiar o Junta de parientes —con los dos nombres nos han designado en Moriello esta institución típicamente aragonesa— cuya composición y funciones aparecen en todas las capitulaciones matrimoniales que he consultado en la aldea.

Los casos de actuación de este Consejo —por muerte de ambos padres sin designar heredero— han sido escasos en una aldea de nueve casas como la que estamos estu-

diando. En el Archivo 3 aparecen dos casos de actuación de la Junta de parientes o Consejo de Familia en la misma casa, por fallecimiento de los padres sin nombrar heredero, en 1738 y en 1801. En el Archivo 2 hay un caso y en el Archivo 1 hay también otro caso. Se recuerda una ocasión reciente, que nos servirá de ejemplo para explicar el funcionamiento de este Consejo.

En 1962 vivían en una casa de la aldea dos hermanos solteros de unos cuarenta años cuyos padres murieron siendo niños los dos hermanos citados y sin haber nombrado heredero a ninguno de ellos. Los dos hermanos deseaban la herencia y cada uno se consideraba más capacitado que el otro para sacar adelante la casa. Para resolver la disputa, y tal como preveían las capitulaciones matrimoniales de sus padres, se dejó la decisión sobre este tema en manos del consejo de familia, formado por 4 parientes —los dos más cercanos del difunto padre y los dos más cercanos a la madre también difunta— y por el párroco de Moriello, que resolvería el caso si los parientes dividían en iguales partes sus votos.

Se reunieron junto al párroco dos hermanos del desaparecido amo de la casa y dos hermanos de la que fue su esposa y tomaron una decisión salomónica guiada por el deseo de salvar la casa y de sortear el peligro que más los amenazaba: la ausencia de descendientes. Decidieron nombrar heredero al mayor de los hermanos pero condicionaron el efectivo cumplimiento de este nombramiento, al matrimonio del heredero: si no se casaba en el plazo de un año, el heredero sería el hermano segundo. No hubo matrimonio en el plazo fijado y la herencia pasó al segundo, aunque éste, a su vez, también permaneció soltero.

Si el amo de una casa no tenía descendencia en su matrimonio, buscaba algún niño o niña entre los hijos de sus familiares, lo traía a su casa y lo casaba como heredero en ella.

A finales del pasado siglo, el amo de una casa de Moriello que no tenía descendencia trajo una niña hija de un pariente suyo de la aldea de Sta. Justa, en el valle de Puértolas. Al morir el amo, esta niña, ya convertida en mujer casada, quedó como dueña de la casa. Pero como tampoco dio fruto su matrimonio, hubo de buscar fuera de su casa algún niño en quien recayera la herencia. Supo que en una aldea cercana tenían para guardar el ganado un niño expósito y lo fue a buscar. Me han contado que para traérselo tuvo que pagar «una carga de trigo y dos cabras». Cuando el niño ya llevaba en la casa varios años, la dueña tuvo una hija a la cual, pasados los años, hizo casar con el expósito que recogieron.

En dos casas de la aldea, a principios del actual siglo se dieron casos similares: una hija de los amos de cada casa quedó como heredera de la misma. Estas hijas no contrajeron matrimonio pero tuvieron descendencia y en esta descendencia recayó la herencia. En ambos casos se trataba de casas de estatus bajo, sobre las cuales no he hallado documentación: la transmisión de bienes —sobre los que no siempre

hay títulos legales de propiedad— se hace siguiendo las pautas tradicionales de la aldea, pero en pocas ocasiones se dejaba constancia escrita de pactos, capitulaciones o transmisiones.

Así pues, la herencia indivisa es un hecho constante, y ésta puede recaer en un hijo o una hija, tanto legítimo como ilegítimo. No habiendo hijos, se ha buscado un sucesor entre hijos de familiares o en un expósito acogido en la casa.

Las palabras heredero o heredera se usan muy poco en Moriello. Son los que «se quedan en casa», «se quedan para casa», «se quedan de chovens». El joven —«o choven»— o la joven —«a choven»— son el heredero y su mujer, una vez que se han casado y viven ya en la casa junto al «amo» y la «dueña», que son los padres del heredero o heredera y representan la máxima autoridad de la casa. Estos jóvenes, que cuando mueran sus padres pasarán a ser el amo y la dueña, están obligados a trabajar para la casa, procurar la prosperidad o el engrandecimiento de la misma, dotar a los hermanos si se casan y mantenerlos —sanos y enfermos— mientras vivan en la casa, por cuya prosperidad ellos también deberán procurar.

Los conflictos que se producían entre los miembros de cada casa eran numerosos y de varios tipos.

Estos conflictos, a veces, estaban relacionados con la difícil convivencia de varios matrimonios y sus hijos respectivos en el mismo hogar. También las disputas por la herencia —cuando los padres habían muerto sin nombrar heredero— originaban problemas y claros enfrentamientos. Si el cónyuge no heredero fallecía sin descendencia, había que devolver la dote a la casa troncal de la que procedía el fallecido. Esta devolución solía resultar muy onerosa y engendraba disputas entre la casa que deseaba recuperar la dote y la que tenía dificultades para devolverla. Todos estos y otros muchos problemas han sido similares a los que se han descrito de la casa pairal en Cataluña (6).

CONCLUSIONES

De cuanto se ha dicho sobre la casa y la familia en Moriello, lo que más sorprende, en su permanencia. Si leemos unas capitulaciones firmadas en el siglo XVIII y otras escritas en el XX, nos encontraremos ante documentos idénticos. Igual nos ocurrirá si comparamos los pactos matrimoniales, los nombramientos de herederos y los pagos de dotes. A lo largo de tres siglos esta aldea, cuya base organizativa social y laboral ha sido la casa, ha funcionado sin alterar las normas de comportamiento familiar y social.

Las instituciones han durado mientras la aldea ha durado. No han evolucionado como ha ocurrido en otros lugares, sino que han desaparecido porque la aldea desaparece. No han tenido la posibilidad de adoptar nuevas formas para adaptarse a una sociedad y una econo-

(6) Joan PRAT, *Estructura y conflicto en la familia pairal*, en rev. «Ethnica», n.° 6, Barcelona, 1973.

mía diferentes porque la población ha emigrado.

Cuando los últimos habitantes de esta aldea la abandonen y se convierta en un despoblado como tantos otros del Alto Aragón, habrá desaparecido un núcleo en el que no ha habido evolución: ha pasado de la sociedad tradicional, a la nada.

BIBLIOGRAFIA

Existen numerosos trabajos sobre la «casa» altoaragonesa. Del tema se han ocupado juristas, antropólogos, geógrafos y otras gentes que desde diversas áreas epistemológicas han estudiado el Alto Aragón.

El geógrafo Max DAUMAS, en su obra *La vie rurale dans le Haut Aragon oriental,* C.S.I.C., Madrid, 1976, trata el tema al hablar de las formas de sucesión en el Alto Aragón y la pervivencia actual de las formas tradicionales.

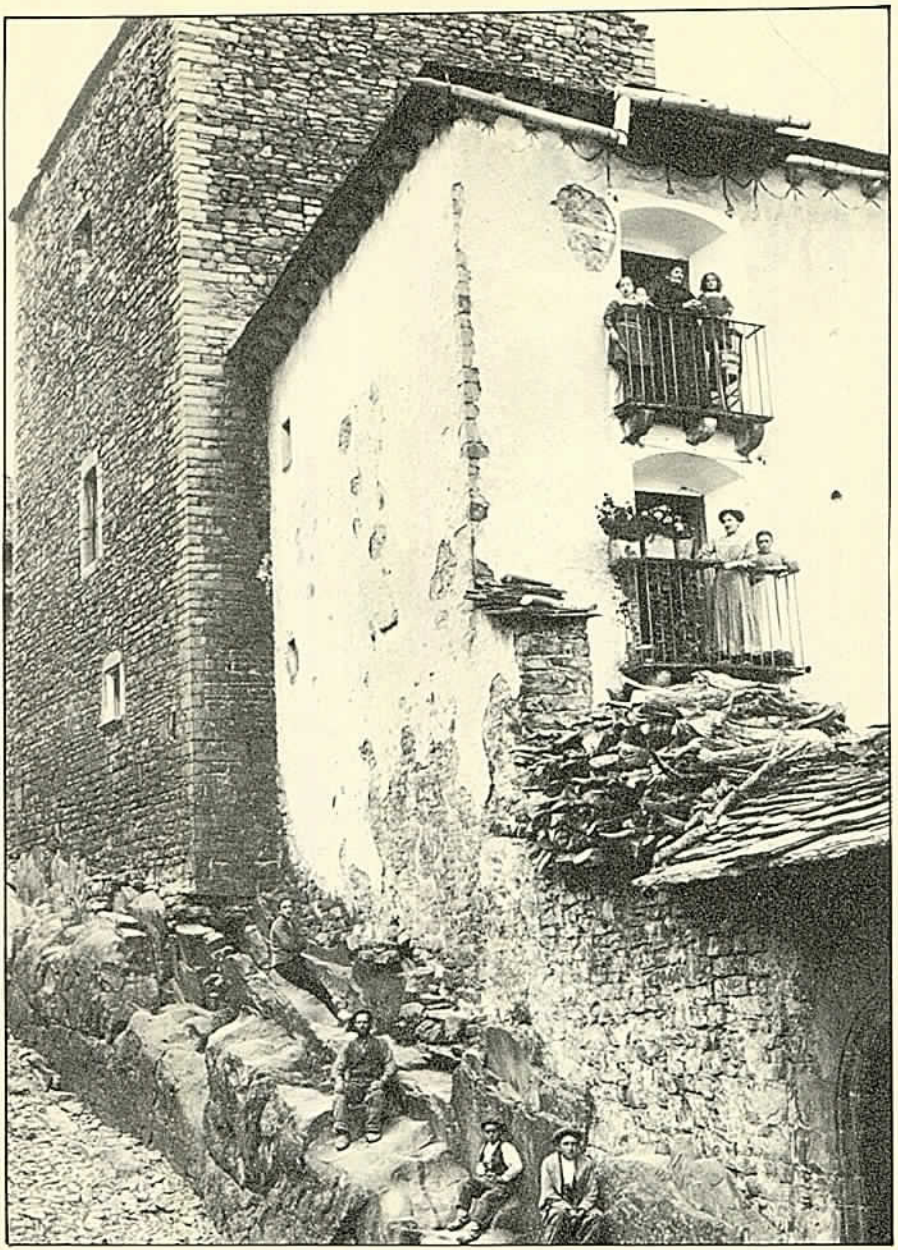
El antropólogo C. ESTEVA FABREGAT en su artículo *Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón,* rev. «Ethnica», n.º 2, Barcelona, 1971, hace un análisis de las causas de la decadencia de la «casa» como institución.

D. Ramón VIOLANT Y SIMORRA describe la organización y el funcionamiento de la casa en su obra *El Pirineo Español,* ed. Plus Ultra, Madrid, 1949.

Desde el punto de vista jurídico son abundantes los trabajos relacionados con la «casa». José Luis MERINO HERNANDEZ, en *Aragón y su Derecho,* ed. Guara, Zaragoza, 1978, ofrece una extensa bibliografía en este sentido.

La obra de Joaquín COSTA desborda el plano estrictamente jurídico y sus aportaciones al estudio de la «casa» en el Alto Aragón ofrecen una visión global de la misma en su obra *Derecho consuetudinario y economía popular de España,* reeditada recientemente —1981— por la editorial Guara, de Zaragoza.

Gésera (Casa Tejedor). «Tito o Don Pedro». 1975. J. Gavín.



Fanlo. Casa del Sr. de Fanlo. 15-septiembre-1910, a las 13 h. y 41 m. L. Briet.

CUESTIONES ETNOLOGICAS EN LA OBRA DEL PINTOR MARIN BAGÜÉS

MANUEL GARCÍA GUATAS
Universidad de Zaragoza

Ha sido el pintor Francisco Marín Bagüés (Leciñena, 1879 — Zaragoza, 1961) el artista más vinculado a la vida rural aragonesa durante los cincuenta primeros años de este siglo. Destaca por sus interpretaciones realistas, a veces con acentuado expresionismo, de las costumbres, los tipos y el paisaje del Bajo Aragón.

En efecto, aunque nació en el pueblo monegrino de Leciñena y se formó en Zaragoza, Madrid, Roma y Florencia e instaló su estudio en la capital aragonesa, sin embargo a partir de 1894 hasta aproximadamente 1955 pasó la mayoría de los veranos en el pueblo de Castelserás (Teruel), sobre todo después de su grave enfermedad psíquica de 1916.

En Castelserás vivía su hermana Juana, casada con Erundino Anglés, y en ese hogar encontró el pintor el reposo necesario para su atormentada psicología y el cuidado material para una vida llena de privaciones y ocasionales ingresos. Sus estancias fueron siempre muy largas; desde comienzos del verano hasta pasadas las fiestas del Pilar de Zaragoza, en que regresaba a la capital.

Marín Bagüés era un hombre parco en palabras, retraído, agudo observador de cuanto le rodeaba, temperamental y con un severo concepto del código de las virtudes cardinales que debían regir las relaciones entre los hombres. Su vida en Castelserás, a juzgar por los testimonios orales recogidos, era metódica en extremo. Pintaba durante horas seguidas en una habitación del último piso de la casa de sus hermanos, realizaba largos paseos por caminos y montes, muchas veces hasta las proximidades de Alcañiz, o recorría los alrededores y empinadas calles del pueblo observando el trajín de los hombres en plena época de las cosechas, y los grupos de mujeres y viejos en los portales y rincones.

De todo ello tomaba numero-

sos apuntes a lápiz, bien en pequeños cuadernitos u hojitas de papel verjurado no mayores de 12,5 × 17,5 cm., de color gris azulado. Rara vez identificaba el motivo o titulaba la escena, aunque sí aparecen firmados con sus iniciales la mayoría, y numerados todos al dorso. Las fechas son escasas, pero la mencionada numeración autógrafa ha permitido agrupar algunas series de dibujos en torno a los años de 1912, 1913-18, 1928, 1942 y algunos otros sueltos de años intermedios, realizados en papeles reaprovechados.

Sin duda lo más importante de la obra de Marín Bagüés es su pintura, sobre todo los grandes cuadros de costumbres regionales, ambientadas en gran número en Castelserás. En su momento ya fueron muy elogiados por la crítica zaragozana, que subrayó la sinceridad y reciedumbre de la «raza» aragonesa, en trance ya de pérdida de su identidad a empujones del progreso (1). La definitiva aceleración de este proceso fue provocada por las consecuencias sociales y culturales derivadas de la primera guerra mundial. Y aunque sea lo más externo de este cambio, hay que recordar la evolución en la moda del vestir que sustituyó el traje urbano de la *belle époque* y la indumentaria tradicional de las zonas rurales por un vestido más funcional y menos diferenciado nacional o socialmente.

Pero de entre toda su obra quiero llamar la atención sobre una breve serie de dibujos que constituyen un ciclo o resumen de los momentos y acontecimientos más representativos del mundo rural aragonés.

LA VIDA, EL OCIO Y LA MUERTE

Son seis dibujos a pluma y tinta china sobre papel blanco, de 23 × 30 cm., signados con el anagrama de Marín Bagüés y, aunque carecen de fecha precisa, pueden ser datados hacia 1920. Los títulos de identificación no son, que sepa-

(1) Frases como las siguientes pueden leerse en las publicaciones de comienzos de siglo, resaltando la calidad artística y la sinceridad del joven Marín Bagüés en la representación de los tipos aragoneses:

«...El mejor de sus cuadros carece de lo que han venido llamando *asunto* nuestros respetables académicos. Representa unas mujeres del pueblo, de marcado tipo aragonés, tipo de raza, que conversan amigablemente... El dibujo es correctísimo, de líneas seguras y firmes que señalan con precisión el carácter del modelo; no necesitaban los personajes del cuadro de su especial indumentaria para ser reconocidos como gente nacida en esta tierra, donde todavía se conservan con cierta pureza los rasgos típicos de una raza digna de perpetuarse...» J. Valenzuela *La Rosa* en «Revista de Aragón», año VI, octubre de 1905, págs. 405-408.

A propósito de las obras presentadas por Marín Bagüés a la Expo. Hispano-francesa de 1908, J. García Mercadal escribía en la «Revista Aragonesa» (Año II, julio-diciembre de 1908, págs. 93-98).

«...Seis son los lienzos que presenta. Su cuadro «Tipos aragoneses», que figuró en la Exposición Internacional de Barcelona en el salón de la Reina Regente, constituyendo tres baturros de indumentaria muy bien estudiada, cuyas figuras, sobriamente pintadas, destacan sobre la pared uniforme de la taberna...»

mos, originales del pintor, sino que proceden del catálogo de la gran exposición póstuma, celebrada en Zaragoza en 1961. Parece ser que fueron redactados como otros de las restantes obras por uno de los albaceas testamentarios y amigo de Marín Bagüés, el abogado zaragozano Mariano Gonzalvo Viamonte. De todas maneras, son suficientemente explícitos por su brevedad y no precisan otras aclaraciones que las de algunos aspectos complementarios.

Bautizo. Es el primero en el orden cronológico-temático de este ciclo de la vida rural aragonesa. Representa a la comitiva después de la celebración de este sacramento, precedida por la madrina con el recién nacido, el padrino arrojando golosinas y dos niñas con una canastilla y una vela y un jarro de cerámica decorada, respectivamente. Les rodean familiares y vecinos, y en el ángulo superior derecho asoma medio rostro del propio Marín Bagüés, desprovisto del tupido bigote a lo kaiser que lució hasta concluir la primera guerra mundial.

Preparando boda. Es el dibujo más impreciso por los motivos e identificación. Ante un fondo en pendiente de Castelserás ha representado a una joven prometida, acompañada por una mujer, seguidas de dos hombres cubiertos con capas con esclavina y sombreros de ala ancha. Marín Bagüés debió querer plasmar la escena de presentación de los novios a las respectivas familias, o sea, la petición de mano, acompañados por un hombre bueno o «aponderador»; personaje que ensalzaba las virtudes de uno de los futuros cónyuges o los caudales de la familia, y mediaba si era preciso en las capitulaciones matrimoniales.

Jota. En este dibujo sitúa de nuevo la escena de bailadores y acompañantes en alto y en primer término con un escenográfico fondo en pendiente que parece corresponder en síntesis a las afueras de Castelserás. La figura de la vieja sentada y recortada en el ángulo inferior izquierdo está copiada de la que aparece ante la puerta del dibujo *Aguaitando*, pero en posición invertida.

Aguaitando. Representa a un grupo de cuatro mujeres ante un gran portal en arco de medio punto. Una en pie hila y otra sentada palpa y observa un melocotón, junto a una cesta y canasto con frutas. El título corresponde a una expresión muy frecuente en Castelserás, derivada del verbo desusado *aguaitar*, pero con la acepción de chismorrear o cotillear. Sin embargo, la escena es bastante ambigua y de rígida composición como para admitir otros títulos. (2)

Guiñote. Se trata de un grupo de hombres sentados alrededor de una mesa, jugando o contemplando una partida de cartas. La escena también se encuentra ubicada en el medio de una calle empedrada y en pendiente. La vieja sentada hacia la

(2) La escena podría titularse también *A la fresca*, como la postal que reproducimos y en la que al menos parcialmente parece que pudo inspirarse; o con una expresión popular en Castelserás como *Triando prescos* = seleccionando melocotones, con la que había titulado ya un cuadro en 1907.

mitad de la calle es igualmente copia de la que aparece a la izquierda en el dibujo *Aguaitando*. El paso cubierto del final de la calle se halla representado en otros dibujos del pintor sobre Castelserás.

Entierro. Completa este ciclo de dibujos con un efecto expresionista, tanto por el modo de representar el tema como por el tratamiento artístico. Ese expresionismo distorsiona lo que podría haber sido una simple escena costumbrista y logra crear un ambiente de tragedia cósmica, deformando los rostros del coro de mujeres plañideras y el mismo fondo atormentado del paisaje. Ni éste puede ser identificado con alguno de Castelserás, ni tal vez la misma escena de entrar de ese modo el cadáver en el cementerio corresponda a los usos y ritos funerarios del pueblo hacia 1920.

LA INTENCIONALIDAD ARTISTICA COMO LIMITE DE LA ETNOLOGIA

No pretendo hacer un análisis etnológico de los temas representados en estos dibujos ni tampoco quedarme en un estricto comentario artístico que sería a todas luces insuficiente para comprender su significado. Más bien quiero reflexionar sobre el alcance de la fidelidad en la representación de la iconografía y costumbres y la amplitud de las manipulaciones artísticas con que pudo elaborar Marín Bagüés dichos temas. Pienso que con estas consideraciones previas se pueden abordar también los abundantes asuntos costumbristas que aparecen en las obras de otros pintores aragoneses.

Como primer paso debo desvelar algunas de las intenciones de Marín Bagüés sobre esta serie de dibujos, extensibles igualmente al resto de su obra en general.

Como puede comprobarse, estos seis dibujos son a pluma y tinta china y de una ejecución minuciosa, tanto en los detalles más secundarios como en los compositivos. Constituyen además la serie de mayor tamaño y más elaborada de todos los dibujos que realizó, porque los concibió para ser usados como calcos para planchas de grabados que no llegó a iniciar siquiera. Durante los años de 1917 a 1920, coincidiendo con un período de crisis personal, grabó algunas planchas con paisajes y escenas fantásticas, pero de resultados técnicos y artísticos desiguales.

Como ya se ha dicho al principio, Marín Bagüés trató con éxito los temas regionales, pero no pretendió hacer crónicas costumbristas ni ilustraciones decorativas de la vida rural. Por el contrario, antepuso siempre los valores plásticos y expresivos a la mera representación de la realidad; aunque nos consta que trabajó siempre que pudo con modelos vivos del propio pueblo de Castelserás, a los que podía hacer posar espontánea y gratuitamente u observar muchas veces las mismas escenas y gestos. Se sabe que los hombres y mujeres que aparecen en estos dibujos eran vecinos y sobre todo familiares, e incluso han podido ser identificados bastantes de

ellos, al menos por sus apodos. (3)

Pero esta confesión de las intenciones del pintor no suponen desvirtuar el contenido etnológico de sus obras, y menos de sus dibujos, que corresponden a una fase de elaboración más espontánea y próxima a la realidad, sino intentar deslindar los límites de la creación artística.

Lo que parece más cuestionable es si en los años en que Marín Bagüés elaboró estos dibujos la indumentaria y costumbres estaban todavía en uso. Las solemnes capas oscuras y sombreros de los hombres, o las tocas y rameados mantones de las mujeres debían usarse aún en días de fiesta mayor o en acontecimientos señalados. Sin embargo, el atuendo de diario de los hombres, tal vez no el de las mujeres, estaría ya en desuso, al menos parcialmente. Pero, sin duda, había visto en los años anteriores escenas y tipos parecidos de los que tomó pequeños apuntes directamente del natural.

LAS TARJETAS POSTALES COMO FUENTE DE INSPIRACION

Pero aparte de que durante los años anteriores Marín Bagüés se hubiera inspirado en el natural, parece ser que para la definitiva elaboración de estos seis dibujos echó mano de otras fuentes gráficas (4); al menos, por lo que hasta ahora conocemos, para dos de estos dibujos. Se trata en ambos casos de tarjetas postales en uso hacia los años de 1910 y de las que el pintor conservaba por lo menos dos sin texto escrito al dorso. (5)

(3) El dibujo *Bautizo* está compuesto parcialmente con figuras del cuadro *El Pan Bendito* (h. 1914), para el que había hecho numerosos apuntes asistiendo a esta ofrenda que se celebraba en Castelserás. El de la *Jota* también recoge numerosos apuntes y estudios previos. Pero la figura de la muchacha bailando de espaldas posó su sobrina Leopoldina Anglés; la vieja sentada en el extremo de la izquierda era la «tía Somedigas». También fueron reconocidas las restantes figuras, así como dos del dibujo *Aguaitando.*

(4) Además de los apuntes que tomó Marín Bagüés en años anteriores, bien de figuras o paisajes, en el dibujo *Entierro* puso como fondos unos cúmulos de nubes que guardan bastante parecido compositivo con las del fondo del cuadro *El Pan Bendito*, y a su vez están en la línea expresivo-decorativa de las de algunos cuadros de Zuloaga. La misma figura de la vieja acurrucada que aparece en lejanía entre los enterradores recuerda mucho figuras similares de Nonell o del período azul de Picasso. Como ejemplo de una fuente literaria que pudo servirle de inspiración para un cuadro costumbrista como *Carrera de pollos*, pintado en 1953, pero cuyo boceto en color está fechado, aunque parezca insólito, en 1913, se puede citar un cuento o narración breve que con el mismo título había publicado Luis López Allué en el periódico «Heraldo de Aragón», el 8 de febrero de 1909, y cuya escena situaba el narrador en el imaginario pueblo oscense de Mora de Sevil, pero que Marín Bagüés ambientó en Leciñena.

(5) Estas tarjetas postales y otros muchos papeles personales de Marín Bagüés, desechados a su muerte, fueron recogidos por don Jesús Bergua Camón, quien generosamente puso a mi disposición todo este material, así como otros datos que había archivado sobre el pintor, cuando realicé la tesis doctoral. Ahora él y su esposa, doña María Teresa de Funes, han cedido gentilmente estas tarjetas postales para ilustrar este trabajo. Las reproducciones fotográficas de las mismas han sido hechas por el fotógrafo zaragozano don Luis Serrano, coleccionista también de temas gráficos relacionados con Aragón. Las restantes ilustra-

Llevan los siguientes títulos: *Aragón. Partida de guiñote* y *Aragón. A la fresca.* En ambas va impreso el nombre del autor, que corresponde a *L. Escolá. Zaragoza* (6). La primera es en blanco y negro, con el número 84, y la segunda en color, a mano, muy difuminado. Las dos postales conservan al dorso la numeración respectivamente 380 y 381, escrita a lápiz por el propio Marín Bagüés. Debieron ser impresas y puestas a la venta en la década de 1900 a 1910.

Comparando el dibujo *Guiñote* con la postal homónima, se aprecia que el grupo de baturros alrededor de la mesa es muy parecido compositivamente, y que en ambas escenas hay el mismo número de figuras, aunque con distinta distribución. Más aún, la figura sentada de espaldas en primer término de la postal es la misma que aparece en el centro del grupo del dibujo, pero con un leve ladeamiento del cuerpo. Sin embargo, el blusón, la cabeza rapada y la silla son idénticos. También se observan ligeras coincidencias en otros detalles secundarios como la forma de anudar algunos pañuelos a las cabezas o los jarros y escudillas para beber el vino. La sustitución más importante que introdujo Marín Bagüés en el dibujo fue la del fondo o decorado de la escena.

En el dibujo *Aguaitando* los parecidos con la tarjeta postal titulada *A la fresca* son más débiles y discutibles, pero la figura de mujer, sentada a la izquierda en ambos casos, coincide en el gesto, aunque sustituyéndole la cabeza y añadiéndole en el dibujo la acción de palpar la fruta, que le obligó a Marín Bagüés a rectificar con evidente incorrección las proporciones del brazo. Si los parecidos entre la postal y este dibujo pueden verse muy forzados, no hay que perder de vista que es de toda la serie el de composición más rígida y de menos fondo y figuras.

El uso de estos préstamos iconográficos, tan populares y difundidos como fueron las tarjetas postales, no deprecia la intencionalidad y resultados artísticos de los dibujos. Más bien confirman una práctica normal entre los pintores de todas las épocas, que tal vez debió ser más frecuente de lo que parece entre los pintores costumbristas de comienzos del siglo XX, después de que la fotografía alcanzara esta gran difusión. No se trataba de copiar postales, sino de inspirarse o adaptar los procedimientos compositivos que les suministraban las *instantáneas* de estas reproducciones fotográficas para luego manipularlos en el estudio con cambios en la disposición de las figuras —con rostros diferentes— o en los

ciones proceden de mi obra: *Francisco Marín Bagüés (1879-1961). Exposición conmemorativa del centenario de su nacimiento.* Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza, 1979.

(6) Según aparece impreso al dorso de las fotografías de estudio, L. Escolá se presentaba o anunciaba como: «Profesor-maestro del taller de fotografía y reproducciones foto-químicas de la Escuela de Artes y Oficios de Zaragoza. Fotógrafo de la Casa Real. Premiado con Medalla de Plata en la Exposición Aragonesa de 1885-1886». El hecho de ser fotógrafo de la Casa Real le otorgaría el privilegio de usar el escudo real que aparece impreso al dorso de estas dos tarjetas postales. Llevan también el título: «España. Unión Postal Universal».

objetos y fondos procedentes de apuntes previos. Así trabajaba en algunas ocasiones el mismo Marín Bagüés, tal como mostramos con algunos dibujos de épocas anteriores, cuyas figuras o motivos le sirvieron años más tarde para estas obras. Hay constancia documental de que estudiaba y corregía muchísimo las composiciones de sus cuadros, y que incluso le costaba bastante esfuerzo disponer con originalidad las figuras, llegando incluso a repetir algunas en obras de épocas distintas, pero al menos para los rostros hizo casi siempre estudios o retratos del natural.

El repertorio iconográfico y artístico que para los pintores costumbristas han podido suponer las tarjetas postales está todavía por descubrir, pero a buen seguro que en un futuro ampliará necesariamente el campo de investigación hacia aspectos tan sugestivos como el de las influencias entre la fotografía y la pintura y el nivel de autenticidad etnológica de las creaciones artísticas o fotográficas. Así como el de la democratización iconográfica provocada por la masiva comercialización y difusión de las tarjetas postales.

F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz (8,5 × 13,5 cm.) h. 1912.

F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz (7 × 13,5 cm. aprox.) h. 1912.

Bautizo. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

Preparando boda. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

Entierro. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

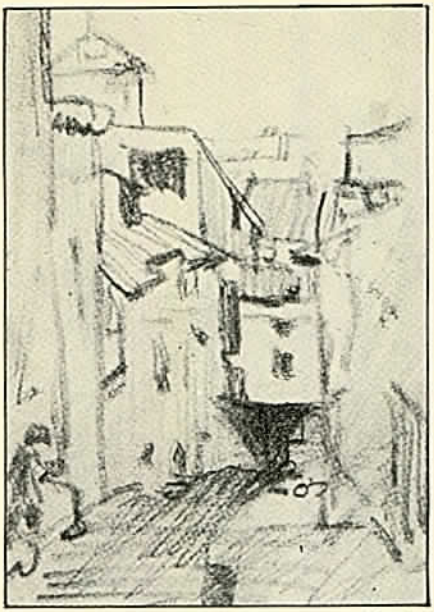
Jota. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

Aguaitando. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

Aragón. A la fresca. Tarjeta postal coloreada a mano. Fotografía de L. Escolá. Zaragoza, h. 1900-1910. (Foto Luis Serrano)

Guiñote. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china, h. 1920.

Aragón. Partida de guiñote. Tarjeta postal en blanco y negro. Fotografía de L. Escolá. Zaragoza, h. 1900-1910. (Foto Luis Serrano)



F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz (13,5 × 8,5 cm.) h. 1912. Apunte de una calle de Castelserás.

F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz (8,5 × 13,5 cm.).

Costumbres de Aragón. Jugando al guiñote. Tarjeta postal en blanco y negro. Sin pie de autor. H. 1900-1910. (Foto Luis Serrano.) Esta tarjeta pertenecía también a Marín Bagüés y apareció, como las anteriores, entre los papeles desechados a su muerte. Al dorso lleva un texto de contenido familiar escrito por su hermana Carmen, fechado en Zaragoza el 30 de marzo de 1911. Se la dirigió a Florencia, donde se encontraba como pensionado de la Diputación de Zaragoza. La geométrica composición del grupo, así como del perro echado en el centro y a ambos lados el hato y la vara cruzada con el mango del azadón, le restan el carácter de «instantánea» propio de la fotografía y convierte la escena en un préstamo compositivo de la pintura costumbrista.

ROSCAS, DULCES Y PANES RITUALES EN TERUEL

M.ª ELISA SÁNCHEZ SANZ

LA ELABORACION DEL PAN

Los granos de trigo, centeno y maíz, convertidos en harina y amasados en pan, deben remontarse, cuando menos, a los estadios neolíticos en los que se produjo un cambio en la alimentación humana, pasándose de la simple recogida de tallos al cultivo de cereales de una forma organizada. La invención de molinos de mano y el uso de arados ayudó a ello.

Pero quizá hoy estemos asistiendo a los últimos coletazos de la elaboración de un pan hecho en casa con harina propia y cocido en hornos abovedados. No obstante, algunas sociedades tradicionales siguen amasándose su propio pan, de harina de trigo. Es posible, incluso, que en épocas de penuria económica hayan aprovechado los «cachurros» —plantas espinsoas que nacen del abrojo en los barbechos— porque debidamente molidos han servido también como harina para elaborar el pan.

En el municipio de Mora de Rubielos (Teruel) todavía hemos podido ver cómo los miércoles las mujeres acuden al horno municipal con las canastas de la masa para terminar su preparación y cocerlo. Estas son sus fases:

1. Preparación de la masa. A primeras horas de la mañana, la mujer es la encargada de cerner la harina sobre la «amasadera» o artetesa ayudándose de un cedazo. Seguidamente, se pone agua a calentar hasta conseguir una temperatura que pueda ser resistida por la mano. Al agua ya caliente se le añade sal, que habrá de colocarse mediante un lienzo para evitar las brozas e impurezas. Después, la mezcla de agua y sal se vierte en la artesa de madera al mismo tiempo que se pone la levadura o trocico de masa o «masijo» que se guardó de la vez anterior.

2. Amasado. Se comienza ahora a trabajar la masa, dándole vueltas al mismo tiempo que se va incorporando con las manos nueva harina. «Se le van dando vueltas para

que la masa sola vaya tomando harina, metiendo el puño bien lleno de harina en la masa para que coja ella lo que quiera» (1). «Cuanto mejor trabajada esté la masa, mejor sabrá el pan», porque «si la masa no lleva correa se caerá al levantarla, y la masa tiene que pegarse a los dedos» (2).

3. Reposado. Una vez preparada la masa, se saca de la artesa y se coloca sobre una tela blanca de lino (la «masera») y se mete en una «canasta» de mimbre, y la cesta se cubre con un tejido de lana blanca y azul (el «mandil») y «se deja hacer» (3), no sin antes haber bendecido el pan haciendo tres veces la señal de la cruz sobre la masa de pan (4). El tiempo de reposado suele variar de invierno a verano oscilando entre dos y dos horas y media.

Una vez que la masa ya está dispuesta, las mujeres acuden al horno —salvo las masoveras, que tienen «masador» en la masía—. Aquí, en Mora de Rubielos el pan se hace cada ocho días, pero como sólo hay un horno comunal, el miércoles que es el día reservado para esta labor, tienen que hacer turnos de seis mujeres cada hora.

Vienen desde sus casas portando las «canastas», de cuatro asas, apoyándosela en la cintura o trayéndola entre dos. Llegadas al horno, lo primero que se hace es pesar la masa, para lo que se toma una cadena allí existente y enganchándola a dos de las asas de la canasta, la hornera la pesa en una romana, porque el pago que se hace al horno es de cinco pesetas por cada kilo de masa.

Destapan la canasta cubierta con el «mandil» y colocan la masa sobre la gran mesa del horno. La extienden y terminan de trabajarla para ir dando, definitvamente, forma a los panes. De la canasta sacan también el «pandero» con la harina, la aceitera, la «raidora» para cortar, y el «molde».

Proceden ahora a «labrar la masa». Cortan con la «raidora» un pedazo de masa dejando cubierta la restante. Toman harina del «panadero» que espolvorean sobre la masa y comienzan a «heñir» el pan, es decir, voltean varias veces la masa entre las manos, la golpean contra la mesa, se la pasan de una mano a otra y la oprimen con las palmas de las manos. La masa va adquiriendo una forma redondeada («mollete») que van colocando («encajonando») en el «mandil», formando pequeñas casillas para que no se toquen dos «molletes» entre sí, y se van tapando cada vez que se introducen uno nuevo para que no pierda humedad.

Luego, se toman las «palas» de llevar los panes al horno y sobre ellas se colocan los «molletes», de dos en dos, para ir dando la forma última a los panes. Primero «se chafan» con la palma de la mano, se echan unas gotas de aceite, y se les aplica el «molde» para que, además de servirle como decora-

(1) Consuelo Catalán Ros. Masada de la Fuenlozana. Mora de Rubielos. 12 de agosto, 1983.

(2) Idem. 3 septiembre 1982.

(3) Idem. 3 septiembre 1982.

(4) Diciendo al mismo tiempo: «Este pastón que se crezca un montón». Panadera de Mora de Rubielos. 4 agosto 1982.

Mora de Rubielos (Teruel). Masada de La Fuenlozana. La señora Consuelo va a comenzar a «heñir» la masa. 12-agosto-1982. E. Sánchez (S.A.E.T.).

ción tiene por misión práctica pinchar el pan, para que la levadura termine de subir en el horno. Antes de introducirlos, las mujeres marcan sus panes para reconocer cada los suyos (así el «pizco», el «pizco roto», la «poya», el «gurrino», etc.). Ahora ya, le entregan las «palas» a la hornera y ésta los mete al horno para cocerlos. Cuando salen, se dejan apoyados contra la pared en otra mesa, se «escoban» y se guardan en la canasta.

Tipologías: Para la alimentación diaria se toman panes y dulces. Los panes se emplean en las comidas y en las meriendas que los hombres llevan al campo. Los dulces se toman acompañando el café por la mañana o como postre.

Panes

— *Circulares:* llamados simplemente «panes» o «bollos».

- decorados con seis círculos en la zona superior.
- decorados con tres líneas semejando porciones.

— *Cuadrados:* llamados «cañadas».

- decorados con líneas oblicuas.
- decorados con abombamientos.

Dulces

Los hacen las mujeres de Mora después de haber hecho los panes. Emplean la misma masa pero enriquecida, añadiendo más aceite y azúcar.

— *Circulares:* llamados «tortas». La masa se extiende sobre la «pala» una vez se ha afinado bien con un rodillo. «Se la chafa», se le echa un chorrito de aceite que se extiende bien por toda la masa con la mano y por fin se «pintan» o decoran siempre con motivos geométricos (existen quince dibujos distintos). Se estira la masa «para que levanten» y se pican con la raidora. Se marcan, se aderezan con un poco de azúcar y pasan al horno.

— *Semicirculares:* llamados «sequillos». Se emplea la misma masa, pero al «chafarla» se procura que quede más fina para que el círculo se haga más grande que el de la torta. Este círculo se parte por la mitad haciéndose dos semicírculos que vuelven a «chafarse». Se rocían con aceite, se «pintan» (también con dibujos geométricos), se estiran, se pican, se marcan, se

espolvorean con azúcar y pasan al horno.

Con los restos de masa se les hace a los niños pequeñas figuritas, principalmente gallos, cestas y «coronas».

EL PAN RITUAL

Sin embargo, esta apreciación de la elaboración del pan en la zona de Mora de Rubielos, nos hizo recopilar una serie de panes que se comían con varios motivos (desde el meramente gastronómico hasta el hecho de guardar pan de un año para otro). Pero contamos todavía con escasos datos.

Consideramos, por tanto, que panes rituales son todos aquéllos que, elaborados de la misma manera que el pan de a diario, incluso con los mismos ingredientes y hechos por las mismas mujeres —aunque con formas distintas— se convierten, a través de la bendición eclesiástica, en un alimento sagrado, utilizado para contrarrestar enfermedades o para rellenarse del beneficio mágico que implica su obtención. Son, en muchos casos, panes regalados, panes colgados del cuerpo del santo, panes recogidos en la puerta de la iglesia o de la ermita, etc. Panes, en suma, con virtudes especiales.

Estos panes, además de adoptar distinas formas:

— roscas, roscos roscones (5)
— tortas (6)
— molletes
— estrellas
— figuras antropomorfas
— figuras zoomorfas

- gallo
- paloma
- tortuga
- toro

tienen distintas funciones:

— En el ciclo de la vida humana:

- infantiles
- juveniles
- de boda
  - fecundantes
  - fálicos
  - profilácticos
  - perpetuos
- de muerte

— *En el ciclo festivo:*

- en festividades concretas para acompañar la fiesta
  - familiares
  - municipales
  - roscas de pascua
  - hornazos
  - panes de pastores
  - ofrenda recibida por la gente
  - con valor simbólico
- en festividades concretas con carácter de ofrenda
  - ofrenda al santo
- en festividades concretas con valor curativo
  - contra enfermedades

(5) Panes o bollos con forma redonda y rolliza que deja en el centro un espacio vacío y los roscones son panes en forma de rosca muy grande.

(6) Masa de harina con huevo, aceite, mosto, etc., con forma redonda que se cuece a fuego lento.

1. EN EL CICLO DE LA VIDA HUMANA

1.1. Panes infantiles. Llamados infantiles a todos aquellos panes que se les regalaba a los niños. Con las sobras de la masa, el día que se cocía, las madres les hacían a los críos pequeñas figuritas de pan que ellos consideraban como un obsequio. Solían adquirir varias formas según fuesen:

- circulares
- antropomorfos
- zoomorfos

Y según estas formas podían regalarse a las niñas o a los niños. En general los circulares y los zoomorfos eran propios de ambos sexos. Sin embargo, entre los antropomorfos habían dos tipos: los muñecos y las muñecas que, lógicamente se les entregaban a los niños o a las niñas, respectivamente.

Por lo que a los panes circulares se refiere, los más característicos son las «roscas», y sobre todo las «coronas» que hemos visto hacer en Mora de Rubielos.

En cuanto a los antropomorfos, hemos visto como las mujeres de Híjar hacían a sus hijas las llamadas «madamas» o un pastelillo casero que las niñas colgaban en el ramo de olivo que llevaban a bendecir el Domingo de Ramos. En Alcañiz se les da el nombre de «figuretas», y existía la diferencia entre la «moncha» (muñeca portando una cestita) y el muñeco al que se le representan de forma muy marcada sus genitales.

Por lo que a los zoomorfos se refiere, sabemos igualmente que en Híjar se hacían los «toricos» con forma de buey y también se colgaban del ramo. Del mismo modo, se hacían «gallos» decorados con azúcar y anisillos de colores. En Alcañiz se han hecho «palometas» con las alas expladas, así como tortugas. Y a lo mejor estas «tortugas» quieran representar las que quizá, según nos comentó un anciano de Alcañiz, hubo en la Estanca.

1.2. Panes juveniles. Consideramos aquí todos aquellos relacionados con el noviazgo o con las formas de iniciarlo.

Aunque todavía no tenemos datos recogidos en otras zonas, sabemos que en Híjar la novia regalaba a su prometido un «gallo», de mayor tamaño que el enunciado antes, el Domingo de Ramos, y que se lo merendaban juntos. Por su parte, también el novio, en Híjar, el Domingo de Pascua le regalaba a la novia un «roscón de dos o tres pisos» (según las posibilidades) o la «tortada» que se comía ese domingo por la tarde en casa de la novia.

1.3. Panes de boda. Tienen unas características propias, ya que al repartirlos a pedacicos entre los asistentes o al comerlos los propios contrayentes se adquieren unas cualidades especiales.

Así, por ejemplo, hay panes de boda con poderes fecundantes, que al ser consumidos por parejas jóvenes provocan en ellas un efecto de amplia descendencia, teniendo varios hijos, lo que era muy importante en sociedades tradicionales donde se demandaba fuerte mano de obra.

Han existido otros panes con formas fálicas —así entre los va-

queiros de Alzada— que habían de ser consumidos únicamente por la novia.

Los panes profilácticos conceden un poder higienizante que conceden a la pareja limpieza y pureza.

Los panes perpetuos, una vez bendecidos en la iglesia el día de la boda, eran guardados por la novia durante toda la vida.

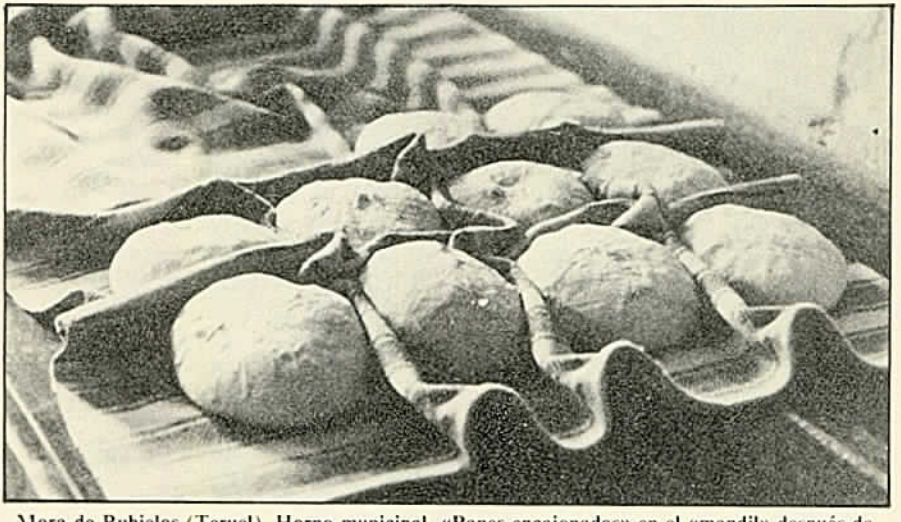
Otros panes, por fin, se asocian a las llamadas «carreras del bollo», en las que a una voz del padrino, todos los mozos se echaban a correr, siendo el que primero llegase el que tenía derecho a morder el primero del pan, repartiéndolo después entre todos los asistentes.

1.4. Panes de muerte. Son aquellos panes que se consumen durante el velatorio de los difuntos. El hecho de «pasar a la otra vida» o de «pasar a mejor vida», suponía alegría cristiana en la propia familia del muerto, quien lo celebraba invitando a todos los miembros de la comunidad con una comida o con bocados de pan y con vino.

2. EL CICLO FESTIVO

2.1. En festividades concretas para acompañar la fiesta. — Consideramos familiares todos aquellos panes que, sin ser bendecidos en la iglesia se consumen entre los miembros de una familia, ofreciéndoles también a los vecinos o a los forasteros que pasan por esa casa. A veces, se confunden con los dulces y la repostería.

Así ha sido muy general para Navidad el hacer tortas de mosto con trozos de higos, cortezas de naranja y almendras tostadas. En Villarroya de los Pinares se hacen las «harinosas», o pasta hecha con harina cocida, nueces molidas, miel, vino blanco y aguardiente.



Mora de Rubielos (Teruel). Horno municipal. «Panes encajonados» en el «mandil» después de haber sido «heñidos». 7-agosto-1981. E. Sánchez (S.A.E.T.).

Para San Antón, en Mirambel, se hacen las «tortas de alma» o «coquetas» hechas a base de una pasta con harina, aceite, aguardiente y azúcar, y el «alma» se hace con calabaza y miel. Se consume entre las familias, y con ellas se obsequia, también, a los jinetes de la comitiva de la Santantonada. Estos últimos dulces se hacían para San Blas en la Cañada de Verich y en Cuevas de Cañart. Para San Valero se comen en la Codoñera rellenos, igualmente, de mermelada.

Para Pascua de Resurrección, en Jabaloyas, además de la clásica rosca propia de este día, se suelen tomar tortas dormidas, mantecados y roscos de anís.

— Hay otros panes que tienen un carácter local y municipal, y suelen ser todos aquellos que o bien regala una cofradía o el Ayuntamiento, o son regalados por los pastores. Así, los municipales son aquellos panes, benditos o no, que la corporación municipal encarga al horno público o a otro pueblo, que el Ayuntamiento paga y que entrega o reparte entre todos los vecinos del lugar, así como entre todos los forasteros que se encontrasen allí.

En Fuenferrada, para San Antón, ha sido costumbre que el Ayuntamiento ofreciese a todos los varones mayores de 14 años, una ración de pan untado con ajo tostado a las brasas.

La víspera de San Juan, en Galve, se cantaban «albadas» y se repartía pan y dos cucharadas de ajo arriero.

Para Santa Isabel, en Allepuz, los vecinos suben en romería a la ermita, y a la mitad del camino el Ayuntamiento entrega un panecillo, un huevo duro y vino.

Para San Cristóbal, en Jabaloyas, a la bajada de la romería que se hace a la ermita del Santo, el Ayuntamiento ofrece cordero frito, pan y vino.

Por San Lorenzo, en Muniesa, se come una vaca en la plaza, y el Ayuntamiento ofrece vino y pan.

— Las «caridades» son unos panecillos, a veces muy pequeños, que se reparten para todos los vecinos del pueblo. Están originadas en el pan de pobres, y en muchas romerías se les sigue ofreciendo a los romeros.

En Villel, el 28 de mayo, a quien va a la romería de la Fuensanta, se le entrega un pan con forma de estrella y vino.

En Mosqueruela, se celebra la fiesta de la Caridad o de la Virgen de la Estrella, bendiciéndose los roscos de la Caridad. «Las encargadas de realizar el amasado eran y son las mujeres e hijas de los concejales y del alcalde, así como las de los procuradores. Estas, a su vez, podían invitar a sus vecinos o familiares a esta operación, llevándoles después a comer a sus respectivas casas. El día era el viernes anterior a la Caridad. El horno se reservaba para estos menesteres, por lo que ninguna mujer podía acudir ese día a cocer su pan. La masa se hacía en el Ayuntamiento, donde había unas enormes artesas y una gran chimenea donde se calentaba el agua. Esta masa era, simplemente, harina con levadura «bien sobada» (bien amasada) a la

que se añadían granos de anís. Todas las mujeres llevaban esta masa en canastas de mimbres, y hacían los rollos en el horno, llevándolos después de cocidos al Ayuntamiento, donde eran bendecidos antes del día de la fiesta» (7). Es después, en la Fuente Aparicio, subiendo al santuario, donde se entrega el pan de Caridad.

Para el mes de mayo, en Libros, en la fiesta del Cerro, se va en procesión hasta las eras, se bendicen los campos y se reparte pan, sardinas saladas, vino y olivas.

Los de Híjar acuden en romería a Santa Quiteria, en Samper de Calanda, y al final de la misma se hace entrega de un pan y un vaso de vino, diciéndose: «Del pilón, medio pan, racataplán», hecho que tiene lugar el tercer día de Pascua de Resurrección.

— Por lo que a las roscas de pastor se refiere, hemos visto en dos «Embajadas de Moros y Cristianos» turolenses la existencia de un grupo de personajes llamados «graciosos» o pastores que no son sino un mayoral, un rabadán y un zagal, que reparten en el día de su fiesta patronal unas grandes roscas, carentes de sal y de levadura pero muy apreciadas por las gentes, quienes a codazos se abren un hueco para recibir su pedazo, en un intento de rellenarse de todo ese carácter mágico que le adjudican a la rosca. Incluso los pastores van creando una atmósfera de expectación. Así, en Alcalá de la Selva, el 8 de septiembre, fiesta de la Virgen de la Vega, estos pastores que fingen bajar del monte, de guardar sus ganados, comen primeramente su merienda consistente en pan, tortilla y pimiento, y después empiezan a repartir la torta con estas palabras:

Mayoral

Vamos a repartir la torta
todo con buena intención
un pedazo cada uno.
Allá va, en todas direcciones
que ninguno tenga queja
con estos buenos pastores.

Y en otra localidad próxima, en El Castellar, en las fiestas de la Virgen del Pilar, también se repiten los mismos hechos y su diálogo es éste:

Rabadán

¡Oh! qué persona más buena
la que nos ha dado esto.

Mayoral

Esto no es para nosotros
ahora os diré lo que haremos.
Las hacemos a pedazos
y a todos obsequiaremos
tirando sin distinción
a todos que de aquí vemos
sea pobre o sea rico
sea de fuera o del pueblo.

Zagal y Rabadán

Así quedaremos bien
que de estos son nuestros deseos.

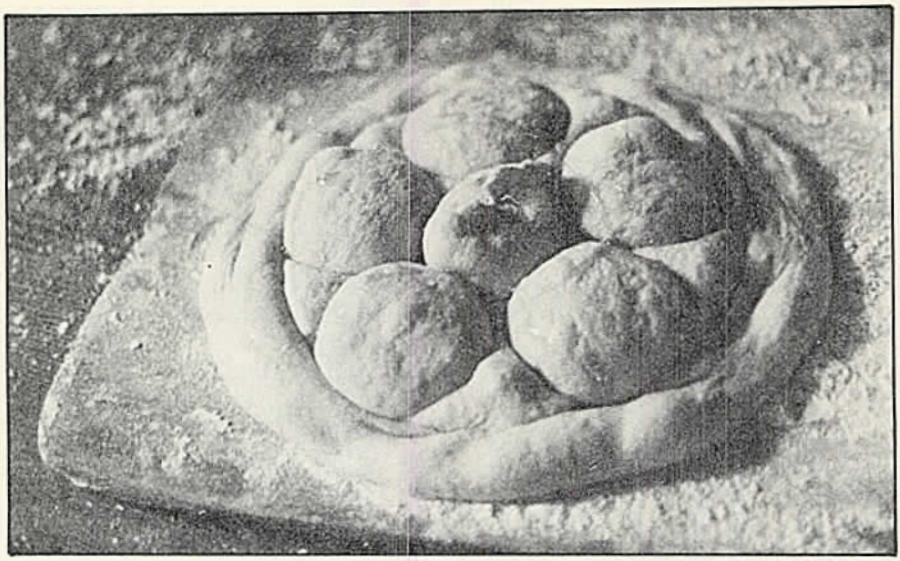
Mayoral

Allá va el primer pedazo
pa los de Cabra, Mora y Rubielos.

Rabadán

P'al Castellar y Forniches
y también pa los cabreros.

(7) Eduardo Gargallo Monforte. La Romería de la Estrella —Mosqueruela—. Teruel. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Serie Etnología, 3, 1982. Pág. 24.



Mora de Rubielos (Teruel). «Pan» o «bollo» marcado con el «pizco roto». 12-agosto-1982. E. Sánchez (S.A.E.T.).

Zagal

Esta pa los de Alcalá
que no se hallen descontentos,
Linares y Valdelinares,
Monteagudo y los demás pueblos
y si a alguno no le toca
para el año venidero.

Todavía en Caudé, para San Roque, en la fiesta de los Pairos, el «bobo», una especie de botarga, llevaba un gran morral hecho de cuerdas, en que llevaba un rosco de pan dulce y en la loa que pronunciaba —la fiesta se ha perdido hace más de medio siglo— para condenar a los Pairos, entre otras cosas les decía:

Bobo

Si me descuido hace poco
ya me queríais robar
este rollo tan hermoso
para poder merendar.

— Otros panes son las roscas de Pascua, llamadas así porque se toman el Domingo de Resurrección. En casi todas las ocasiones van rellenas con huevos duros, ya que, al parecer, el huevo quiere simbolizar la vida nueva, la resurrección de Cristo. Suele salir a tomarsen al campo, como una merienda, recibiendo distintos nombres según zonas. A veces, en su interior, además de huevos duros, se incluyen trozos de chorizo o de longaniza. En ese caso, reciben el nombre de «hornazos», y la palabra parece estar relacionada con la de «fornicar», que ya no se prohibía tras haber pasado la Cuaresma. En Villarroya de los Pinares la «rosca de Pascua» puede ser dulce o salada, en cuyo caso se acompaña con huevos y tajadas de la olla. En Valdealgorfa la «rosca de Pascua»

se decora con huevos duros, bocados de cerdo, longaniza, conejo en adobo y chorizo. En Ráfales los niños las van pidiendo por el pueblo, y las roscas se comen en el río o en alguna fuente próxima al lugar el lunes de Pascua.

— Hay otro grupo de panes que se llevan a bendecir a la iglesia y que los mayordomos, los clavarios o las «panbenditeras» son los encargados de repartírselos a la gente. Los suelen pagar y encargar los mayordomos.

Así, en Cuevas de Almudén, durante la misma, se bendicen unos trocitos de pan (que encargan al panadero de Escucha) dulce y terminada la misa, el «Mayor» y su mujer reparten entre los vecinos, él a los hombres y ella a las mujeres, el día de San Antón.

En Anadón, la segunda semana de mayo se acude en romería a la Virgen de la Silla, y a la vuelta los romeros son recibidos por los del pueblo y por los mayordomos que les entregan panes redondos.

También hay un grupo de localidades (que traspasan los límites provinciales) que, coincidiendo con las fiestas patronales, eligen varias chicas solteras que suben pan a bendecir a la iglesia y que como tales reciben el nombre de «panbenditeras». Las hay en Castelserás, donde salen en procesión el día de San Sebastián portando cestillos en la cabeza donde llevan el pan bendito. También en Escatrón (Zaragoza), el día de Santa Agueda, otro grupo de muchachas, vestidas de labradoras escatroneras y con mantones de manila llevan sobre sus cabezas cestos de mimbre o de paja de centeno llenos de pedazos cuadrados de pan dulce, poniendo en el fondo tejas o planchas de metal para equilibrar el cesto. La procesión se organiza desde la casa del mayordomo, y llegadas a la iglesia se bendice y se reparte entre las gentes. En Mazaleón, a comienzos de septiembre, salen ocho chicas solteras que han de ser parientes del alcalde o de los concejales. El cesto de rafía formando rosas o estrellas, de colores azul, rosa o 'beige' se llama «panistre» (de pujar el pan beneit). Suben en procesión hasta la iglesia, dejan los cestos en la sacristía y después de la homilía pasan a recogerlos para ponerlos alrededor del altar para que el sacerdote bendiga los panes. Son dulces y se cortan a «cuadricos» y se ponen sobre papeles de seda de colores y se colocan sobre piedrecillas envueltas que les sirvan de contrapeso. Terminada la misa se da una vuelta a la iglesia y se reparte el pan. A los vecinos que están de luto se les lleva a su casa para que ese día no haya ningún vecino sin pan. En Híjar, para el 24 de septiembre, para celebrar la Virgen del Carmen y la de los Arcos, también tenía lugar una procesión del Pan Bendito, en la que una larga fila de chicas llevaban cestos con grandes panes para bendecirlos y se portaban o sobre la cabeza o entre los brazos.

— El pan de diario, a veces, llega a adquirir un valor simbólico. Por ejemplo, en Jabaloyas, cuando con ocasión de las fiestas de los «mayos» y las «mayas» se emparean los jóvenes, las chicas tenían que mostrar su conformidad con la

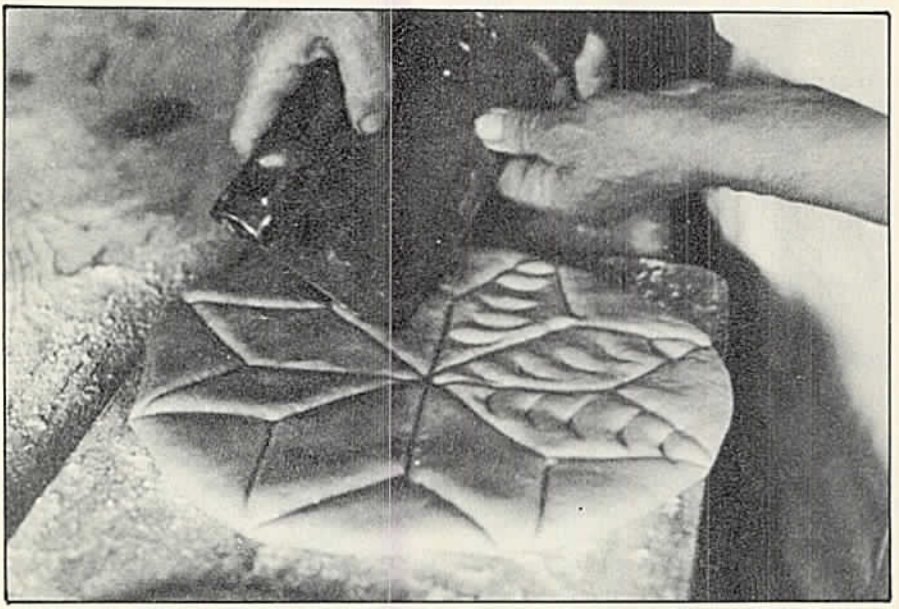
pareja surgida. De ahí que si al día siguiente la mujer llevaba una docena de huevos indicaba que estaba de acuerdo con el «mayo» que le había tocado, y si sólo llevaba un pan es que no le gustaba.

2.2. En festividades concretas con carácter de ofrenda. Son aquellos panes con forma de rosca o «rollo» que las gentes hacen o encargan, pero que sin intermediarios ofrecen directamente al Santo como promesa para compensar algún favor debido al mismo.

En Cuevas de Cañart a San Antón se le cuelga una torta grande y se le pasea en procesión, y a San Blas se le pone una gran torta redonda atada con una cinta entre las manos.

En Caminreal, el 16 de agosto, los mayordomos encargan un gran rollo, los adornan, se bendice en la misa y se coloca en la peana del Santo durante la procesión que después se rifará y repartirá, quedando el beneficio a favor del santo.

En Ferreruela de Huerva los vecinos ofrecen a San Roque roscos, magdalentas, ciruelas, uvas, cirios... con los que decoran el Santo (en muchos casos el compromiso es llevar un kilo de la especie que sea por cada kilo del peso de una persona que estaba enferma). Una vez terminada la procesión, los curas, el Ayuntamiento y los bailadores que acompañan al Santo durante la procesión suben a tomarse el «refresco» (comer todas las ofrendas que se le habían hecho a San



Mora de Rubielos (Teruel). Horno municipal. «Decorando la torta». 12-agosto-1981. E. Sánchez (S.A.E.T.).

Roque pagando la bebida el Ayuntamiento).

2.3. En festividades concretas con valor curativo. Son todos aquellos panes relacionados con las enfermedades, principalmente el mal de garganta. Reservado concretamente a San Blas, abogado contra los males de garganta, pensándose que todo cuanto el Santo toca, alivia las dolencias, las evita y consuela las aflicciones. De ahí que el día de su fiesta se ingieran alimentos (sobre todo pan) bendecidos por que purifican y evitan las anginas, la tosferina, el «garrotillo», etc. Suelen ser panes redondos, y este día se bendicen en la iglesia tortas, roscos, panes y grano, además de cebada para las caballerías (hecho que en otras localidades también se hace para San Antón, patrón de los animales).

En Lechago este día se bendicen roscos. En Griegos, panes y luego se comía gazpacho. En Peracense se hacía un «rollo» que se bendecía y colgaba del cuello del santo con una cinta y se le sacaba en procesión y el «rollo» se guardaba para si algún vecino enfermaba de la garganta durante el año podérselo dar a comer.

CONCLUSIONES

De todo lo que antecede podemos extraer los siguientes aspectos:

1. Que la ingestión de panes responde, la mayoría de las veces, a una forma de integración social, que se traduce en una invitación o en un obsequio. Hay, incluso, una especie de comensalidad comunal haciendo partícipe a todo el pueblo de las virtudes especiales que contenga cada pan. Es más, a los animales, en algunas ocasiones, también se les desmigaja pan bendito en su comida para que se aprovechen, igualmente, de las ventajas que les pueda reportar.

2. Que a través del pan se produce un contrato verbal entre la divinidad y la persona que hace la ofrenda (tantos kilos de pan como pesa la persona para la que se pide salud).

3. Que la costumbre de llevar pan a bendecir en cestillos sobre la cabeza de jóvenes solteras no es única del Bajo Aragón. También existen hechos semejantes en otras localidades:

— Móndidas de San Pedro Manrique (Soria).

— Doncellas de Santo Domingo de la Calzada, de Sorzano y de Cervera del río Alhama (La Rioja).

— Doncellas Cantaderas de León, etc.

4. Que el pan se le dota de unas cualidades y de unos valores especiales:

— El pan de diario puede adquirir un valor simbólico cuando una chica se lo presenta a su «mayo». Eso indica que la joven no está enamorada del mozo que la pretende.

— Si una divinidad especializada en evitar males de garganta entraba en contacto con un pan, éste quedaba automáticamente bendecido y listo para conceder salud. De ahí que muchos de ellos se guarden y sólo se empleen para contadas enfermedades.

— Han existido, también, los panes protectores, y en muchas ca-

sas se guardan panes bendecidos para que durante el año no falte el pan.

— Fórmulas de respeto hacia el pan las conocemos desde muy pequeños, en que se nos hizo besar el pan cuando se caía al suelo o nos prohibían ponerlo boca abajo porque «era poner boca abajo a Dios».

5. Que la importancia del pan la vemos incluso en estos aforismos:

— «A las doce, el que no tenga pan que retoce».

— «El que tiene hambre, con pan sueña».

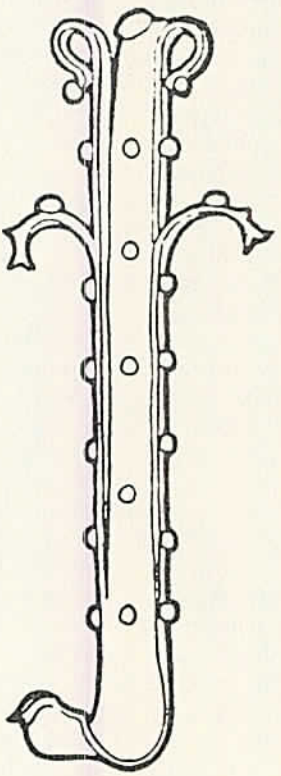
— «A buen hambre no hay pan duro».

— «A falta de pan, buenas son tortas».

— «Por el pan corre el galgo».

— «Pan de Dios, pan de Cristo, cuánto hace que no te he visto y ahora que te veo, te daré un buen muerdo».

— «De buena masa, buen pan sale», etc.



Javierre del Obispo (Casa el Herrero). Calderizo. 1975. J. Gavín.

Ayerbe. En el horno. 1930. R. Compairé.

EL CICLO FESTIVO DE AINZON (ZARAGOZA) (1)

HERMINIO LAFOZ RABAZA

Ainzón, con sus 1.313 habitantes, es un hermoso pueblo enclavado en el Valle del Huecha (o la Huecha, como allí se le conoce), afluente del Ebro, a 64 Km. de la capital. Su terreno, por ser de vega, no está muy accidentado: destacan las pequeñas elevaciones de Cabezo Grande, Cruz Alta, Cerocuplen, Peicaballo y Bolloncillos. No llueve mucho (465 mm. anuales) y los vientos dominantes son del norte («cierzo») y del suroeste, conocido como «regañón». Su riqueza es la agricultura, con un cultivo especializado como la vid, en cuya elaboración para su transformación en vino basa gran parte de su economía desde finales del siglo XIX.

En otro lugar tenía ocasión de esbozar brevemente lo que, desde mi punto de vista, representa la fiesta, con un tiempo determinado, dentro de un contexto cultural tradicional: «Es un hecho que hoy en día tenemos una visión del tiempo en nuestra civilización urbano-industrial distinta a la que es característica de las sociedades agrarias tradicionales: si nuestra concepción del tiempo es lineal, la que predomina en dichas sociedades agrarias es la concepción cíclica» (2).

Por otra parte, viene a decir Xesús Taboada Chivite, que en el aspecto sociológico las fiestas entrañan un variado complejo de elementos etnográficos del más alto valor como campo de relaciones sociales, de diversión y de intercambio económico. Muchas de las expresiones primigenias que, aunque degradadas a través de un largo proceso de aculturación, conser-

(1) Este trabajo está basado en las informaciones de José Miguel Sánchez, M.ª Lus Val, M.ª Isabel Ruiz, M.ª Antonia Bayona, M.ª Angeles Adell, Monserrat Alloza, Katia Pablo, Juan Carlos Ramón, M.ª Jesús Val, Carolina Borobia, Elena Bayona e Isabel Saz, todos alumnos del Instituto de Bachillerato «Juan de Lanuza», de Borja. A todos, con mi reconocimiento y mi recuerdo.

(2) Lafoz, H. *El ciclo festivo de invierno (Somontano barbastrense).* «El Ribagorzano», n.º 10. Diciembre, 1981.

van componentes nítidos de primitivismo (3).

Veremos, pues, aquí, como en todas partes, las principales fiestas del año; unas cristianas (Semana Santa), cristianizadas otras (S. Juan, S. Sebastián, etc.), y profanas (Carnaval).

1. CICLO DE INVIERNO

En el Ainzón tradicional quizá el más importante por el volumen de celebraciones que contenía, todas con el denominador común del fuego.

Se abría con la fiesta de la Noche Buena (24 de diciembre), recogiéndose entre las informaciones plenamente el ritual del «leño de Navidad», como en otras tierras aragonesas (4). Noche hogareña, se hacía cena familiar, con una hoguera de madera de olivo o almendro, hasta la misa del Gallo. Los restos de la hoguera se esparcían por los corrales «para matar el piojuelo de las gallinas y conejos» (ceniza del tronco: valor profiláctico; también valor fertilizante).

En la última noche del año se mantiene la vieja costumbre de la cuestación de los niños y jóvenes por las casas mientras cantan villancicos. Reciben a cambio mostillo, higos secos, almendras y nueces.

La víspera de S. Antón (17 de enero) se solían hacer hogueras en todos los barrios del pueblo. Las gentes se congregaban alrededor asando patatas, etc. Se habla incluso de saltos de la hoguera y de trabucazos. Con zambombas y pucheros se cantaban canciones como ésta:

San Antón, cuando era viejo
le cortaron el pellejo,
le hicieron un tambor;
toca, toca, San Antón.

Las hogueras, según cuentan, se hacían con leña «en las casas donde hay animales, para que el Santo las proteja». A los animales se les daba una vuelta alrededor de la hoguera.

Sobre ese día, recuerdan que el gran animador, en «tiempo inmemorial», por supuesto, era un cura que regentó la parroquia durante muchos años. Disfrutaba con los grandes trabucazos, y a los mozos les compraba la pólvora. En una ocasión, le regaló al intrépido Sanz una lata de pólvora, con la condición de que la metiera entera en el trabuco. Sanz aceptó el regalo y, cargando el trabuco por la boca, vació la lata entera. Disparó en medio de la plaza y sonó una detonación enorme, como un cañonazo, escapándosele el arma de las manos yendo al suelo, donde dio varias vueltas. El «sin miedo» Sanz resultó ileso milagrosamente, pero se rompieron los cristales de los balcones.

Hoy, aunque se hacen hogueras, se ha perdido la tradición de los trabucazos.

S. Sebastián (20 de enero) es el patrón del pueblo. Se subía el Santo en procesión con collares de ros-

(3) *Etnografía Galega (Cultura espiritual).* Vigo, 1972.

(4) Sánchez Sanz, M.ª Elisa. *El ciclo festivo en la provincia de Teruel.* «Kalathos», n.º 1. Teruel, 1981, pp. 113-132. Vid. p. 114.

cos y se disparaban trabucazos (los mozos que entraban en quintas) como en el día de S. Antón, al principio, en la mitad y al final de la procesión. Hemos recogido algunos dichos como los siguientes:

San Sebastián se casó
con una de La Joyosa,
y al poco se descasó
porque no tenía cosa.

y también:

Echar campanas a bando
que viene San Sebastián
por el camino de Borja,
vestido de militar

El mes de febrero, de intensa actividad festiva en el calendario tradicional, se iniciaba con La Candelera (2 de febrero). Antes, y ahora, se repartían candelas en la iglesia que, después de bendecidas, se llevaban a casa y se encendían cada vez que había tormenta, pues se creía que así se apaciguaban y no caían rayos en las casas ni había granizo. El día de S. Blas (3 de febrero) se llevaban alimentos a la iglesia para bendecirlos. Antes de comerlos se rezaba un padrenuestro y un avemaría, protegiéndose de esta manera contra las enfermedades de la garganta. También se bendecían en este día los pastos.

Aunque resulte curioso, los informadores no recuerdan que se celebrase la fiesta de Santa Agueda (5 de febrero).

El Jueves Lardero es llamado el *día del palmo* por la costumbre, que aún se mantiene, de comer un palmo de chorizo con pan al aire libre. Se dice: «El Jueves Lardero, se echa la morcilla al puchero».

Como cierre al invierno, una de las fiestas profanas más extendida: el Carnaval. En Ainzón se confeccionaban disfraces que podían adoptar varias formas según los elementos de que se hacían: a) *caracoles*: las mujeres buscaban todo el año «por las bodegas» cáscaras de caracoles que cosían luego a los vestidos como adorno. Al andar se movían, produciendo un sonido como de repiquetear de castañuelas; b) *cañas*: en vez de caracoles se cosían cañas cortadas en trozos iguales; c) *algodón*: adorno que se llamaba «monte nevado». Las caretas y antifaces se hacían de carbón o de tela.

La Murga era otro de los elementos típicos del Carnaval ainzonero. Se componía de 25 a 40 personas (se recuerda que Catarecha salía el primero con el estandarte) que, disfrazadas «estrafalariamente» y con «gaitas de calabaza», recorrían las calles cantando canciones y diciendo chascarillos. Después de la Murga salían unas carrozas donde iban la Reina de los Licores y el Rey de los Predicadores.

2. CICLO DE PRIMAVERA

Tras la algazara del Carnaval viene la Cuaresma, época de penitencia que desembocará en la celebración de la Semana Santa, fiesta cristiana por excelencia, aunque, a veces, con ciertos toques paganos.

La Semana Santa se inicia con el Domingo de Ramos: misa y chicos con ramos de olivo llenos de golosinas... Confesión y comunión colectivas y procesión por el puente de S. Andrés y la plaza. Se bende-

cían las habitaciones de la casa con agua bendita, diciendo:

Agua bendita
(de) Dios consagrada,
límpiame el cuerpo
y sálvame el alma.

La Semana Santa propiamente dicha transcurre, pues, en medio de las celebraciones consabidas: cofradías (como la de la Sangre de Cristo, que el Domingo de Pascua sus cofrades se comen el cordero pascual), procesiones, etc. Las campanas dejan de sonar. Sólo las «carras» (carracas, instrumentos de madera) rompen el silencio (¡para ahuyentar a los judíos!)

Mayo es un mes extraordinariamente mágico, que se abre el día 3 con la fiesta de la Cruz de Mayo, en que salía una procesión y se bendecían los campos. Varios son los dichos que se recogieron en Ainzón y que hablan de las propiedades de este mes:

Agua de mayo,
crezca mi pelo
cuatro varitas
de terciopelo.

Marzo airoso,
abril lluvioso,
traen a mayo
florido y hermoso.

o «El agua de mayo hace nacer el pelo».

S. Juan (24 de junio) es una fiesta muy relacionada con las plantas y las fiestas que tienen, en general, este día una virtud profiláctica; su significación amorosa es una consecuencia del carácter mágico. Los mozos llevaban a las mozas que les gustaban flores que robaban de los balcones (los dueños iban luego por todas las casas buscando sus tiestos). A las poco agraciadas o a las antipáticas, les llevaban cardos. En las puertas se ponían flores y ramas, cerezas, té y manzanilla.

3. CICLO DE VERANO

Las fiestas de verano se centraban, y aún se centran, en dos momentos: en agosto, en torno a las fiestas de la Virgen (día 15), S. Roque (día 16) y San Roquico (día 17), y, en septiembre, en torno a la fiesta de la exaltación de la Cruz (14 de septiembre), más conocida por las fiestas del Santo Cristo.

El día 15 de agosto se iba a la fuente Garranguero a comer los roscones, en grupos de amigos. El día 16 se comían los bonetes (bolletes, bollos caseros) en la Torre Campos; el 17, se comían las *culecas* en la fuente Gracia.

Después de comer, los mayores jugaban a las cartas y los niños al escondite u otros juegos. Posteriormente, mientras las mujeres preparaban la cena, los hombres se iban a las bodegas. Después de cenar, todos juntos acudían a la plaza para bailar. Las mujeres casadas se podían quedar en el baile hasta que quisieran, mientras que las mozas debían retirarse antes de que encendieran las luces, para no causar mal efecto.

La fiesta de la exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre) es, sin ninguna duda, el centro del ciclo festivo anual de Ainzón. En el pasado más reciente, la veneración del Santo Cristo de Ainzón parece tener su origen en una leyenda que

recoge el presbítero D. Emilio Palacín, coadjutor que fue de la villa, en su *Novenario al Santísimo Cristo*, escrito en 1869: «Según refieren algunos escritos antiguos, mandó este pueblo hacer tan santa imagen, y convenido el artífice, lo trazó aunque no con la debida perfección. Pasados algunos días se presentaron los vecinos del lugar de Ambel para tratar con el mismo artífice de otra imagen semejante, y viendo la ya ejecutada para esta villa, consiguieron vencer al artífice a que se les vendiera y tallase otra para esta iglesia. Ganáronle al efecto, y procuraron muy luego ponerse en camino con la santa imagen. Iban estos muy gozosos hasta que, pasadas diez leguas, arribaron a la división de caminos, siéndoles preciso dejar el que conducía a este pueblo, para tomar el que se dirigía a Ambel. Llegado a este punto, paró repentinamente el carro en que iba tan devota imagen, causando la mayor admiración ante los que la acompañaban; pero la turbación subió de punto cuando, poniendo las fuerzas más extraordinarias, veían ser enteramente vanas por estar inmóvil la carroza. La villa de Ainzón, sabedora del caso, salió con un numeroso concurso, y viendo ser aquella la imagen fabricada para su iglesia, convino con los de Ambel (viendo frustrado su intento), se inclinase la carroza hacia este pueblo. Practicando así, movió sin auxilio de fuerzas extraordinarias, hasta llegar a las puertas de esta iglesia, en donde la colocaron e hicieron una hermosa capilla que hoy se admira notablemente renovada».

Esta leyenda se recoge también en la llamada «Canción del Santo Cristo».

I

Pues que quisiste elegir
esta villa por morada,
compadécese de mí,
dueño divino del alma.

La devoción de este pueblo
os fabricó reverente,
y al artífice imprudente
a Ambel se vendió sin celo,
pero tu piadoso anhelo
no consintió en la demanda.

II

Paróse el carro en que iba
vuestra soberana hechura,
y todo Ambel se apresura
a sacarle con porfía.
Pero vos, con melodía,
vencisteis su fuerza vana.

Compadeceos de mí, etc.

III

Salió este pueblo celoso,
animado de concurso,
y a pocas fuerzas que puso
movió el carro presuroso,
dando a entender, cariñoso,
ser de este pueblo la palma.

Compadeceos de mí, etc.

IV

Desde aquí empezó a gozar
esta villa vuesto anhelo,
dando a entender que este suelo
lo queriais singular,
pues bien puede blasonar
de verse tan ensalzada.

Compadeceos de mí, etc.

V

Un capuchino baldado
os visitó con fe pura
y por ser el segura
al punto quedó curado,
y por esto celebrado
estáis en Borja y Aranda.

Compadeceos de mí, etc.

VI

En la fábrica del templo
disteis a un hombre la vida,
que cayó desde arriba
sobre un remo, ¡qué tormento!
Pero el pobre, muy contento,
se levantó con fe sana.

Compadeceos de mí, etc.

VII

Eres con toda esta plebe
en lluvias tan celestial,
que apenas haces señal
para sacaros ya llueve.
Dígalo el de veintinueve,
pues ya os hacían la cama.

Compadeceos de mí, etc.

VIII

Por cierto, será un perdido
el que por aquí pasare,
Señor, y no le pesare
de haberos tanto ofendido,
sabiendo que está ofrecido
en esto la eterna palma.

Compadeceos de mí, etc.

IX

En bienes espirituales
os pide nuestra fe ardiente,
que seáis Vos tan clemente
como sois en temporales
para verte en los reales
de vuestra eterna morada.

Compadeceos de mí,
dueño divino del alma.

Cuentan los ancianos que el día 13, la víspera, iban los mozos al monte y se traían cargas de leña, con las cuales hacían en la plaza una gran hoguera que duraba hasta el día siguiente. El día 14, los mozos también, traían un mayo de un soto y lo plantaban en la plaza Mayor, colocaban un roscón en la punta y untaban de grasa el tronco, debiendo subir por él para lograr el roscón.

El resto de la fiesta tenía y tiene un carácter religioso: misa con sermón, novena y rosario cantado por las calles, que iba acompañado antiguamente por el gaitero. Hoy es la Banda Municipal la que lo hace.

Ahora bien, la tradición que más caracteriza estas fiestas es, sin duda, el dance del «paloteao». Se cree que pueda tener su origen en el siglo XVIII, aunque posiblemente sea anterior. En realidad son dos dances: el de Santa Elena (que es la patrona del pueblo) y el del Moro, que se representaban uno el día 14 y otro el día 15 de septiembre, y acababan con unos dichos venerando al Santo Cristo y otros, entre los mismos paloteadores, bastante picarescos. Por su interés y por estar inédito, reproduzco a continuación el texto de ambos dances y dichos:

Cristiano

¿Qué es esto, noble auditorio?
¿Qué función es la que espera
la ilustre villa de Ainzón
tras de acabar esta guerra?
¿Por qué angustia y dolor 5
melancolía y tristeza?
¡Eso no! ¡No es posible
en esta tierra!
A que aspira con fervor
y de regocijo llena 10
es (a) dar gracias repetidas
a la Majestad Inmensa
de Jesús Crucificado
en esa Cruz de madera.
Imagen muy milagrosa 15
en esta villa y aldea
hermosa sabiduría
luz divina de la tierra,
refugio de pecadores
que en su capilla se encuentra. 20

Y ahora tocaré otro punto
porque de éste ya he dado cuenta

Moro

Pues, bueno, vamos a ver
dé principio a su carrera,
porque el tiempo se nos pasa 25
y no hay que hablar de la guerra,
ni de cosas de las cruces
ni de conventos e iglesias.
Hable usted para dar gusto,
de jóvenes y doncellas. 30
No me toque usted la fe
porque si a ese extremo llega,
seré como Diocleciano
que en los tiempos de la guerra
con la sangre del cristiano 35
pensó regar esta tierra.

Cristiano

Pues yo cristiano he de ser
y moriré en defensa de ella.
Atención, señores míos
que la cosa ya comienza. 40

No hay que temer por la vida,
siempre que por Dios se muera.
Hoy vengo a darle gracias
a esa cruz de madera,
en la que murió Jesús, 45
que pendiente está de ella.

¡Sin temor ni cobardía
yo he de defender mi ideal:
soy cristiano y lo seré,
mas que la vida perdiera! 50

¿No es mejor amar a Dios
que no a las doncellas bellas,
como aquellas que sabemos
escándalo de la tierra?

Moro

¿Sabe usted lo que dice 55
contra mi esposa, mi bella,
mi dulce y hermosa jardinera?
Mujer que con su semblante
tiemblan los cielos y tierras
y con su belleza destruye 60
cuantas acciones de guerra
se presentan a su lado
en defensa de la Iglesia?

Cristiano

¿Pues de qué familia sois?

Moro

¡De la de Corroás, Rey de Persia! 65

Cristiano

Luego, ¿tú eres aquel
que tuvo la Cruz inmensa
de Jesús crucificado
por catorce años envuelta?

Moro

¡Siempre he sido y seré 70
tirano contra la Iglesia!

Cristiano

Pero ¿no te valía más
mirar por la vida eterna,

cuando este mundo es un soplo
y los bienes aquí se quedan? 75
Mira que el día del juicio
mala sentencia te aguarda.

Moro

¿Es usted juez de mi causa?

Cristiano

¡Lo soy! ¡Y con gran conciencia!

Moro

Pues dígame usted quién es. 80

Cristiano

Soy Heraclio, hombre de ciencia
el que condujo la Cruz
al grande Jerusalén
donde vos la tenéis envuelta.
Y estoy en defensa de ella. 85

Moro

Pues yo estaré siempre en contra
mientras no cambie de idea.

Cristiano

Y yo en favor de la Cruz
mas que se emprenda la guerra.

Moro

¡La tiene usted declarada! 90
La cuestión, ¿p'a cuando queda?

Cristiano

¡Ha de ser entre los dos!

Moro

Eso, como usted quiera.
Yo tengo muchos soldados
que vendrán en mi defensa, 95
concluirán con las cruces,
con los conventos e iglesias,
y derrotarán sus tropas
aunque por millares vengan.

Cristiano

Tampoco yo tengo miedo, 100
siempre que la Cruz tuviere.
¿Hay alguno, por ventura,
que diga dónde se encuentra?
Yo con ella venceré
(a) cuantos enemigos vengan. 105

Santa Elena

Heraclio, no hay que temer,
si tenéis valor y fuerza.
Yo os diré dónde está.
Hay otras cruces con ella.

Cristiano

Entonces... ¿cómo se sabe? 110

Santa Elena

Si se comienza la guerra,
uno u otro morirá,
y entonces se hará la prueba.

Cristiano

Pues dígame usted dónde está.

Santa Elena

Derribad ese castillo, 115
y hallaréis sobre la tierra
tres cruces que están envueltas;
de las tres, es una de ellas.

Moro

¡Eso si que no consiento!
¡Antes comienzo la guerra! 120

Santa Elena

¡Heraclio, no hay que temer,
que yo estoy en tu defensa!

Moro

¡A las armas, mis soldados,
que se apodera la Iglesia!

(Suenan dos disparos)

Cristiano

¡Defensores de la Cruz, 125
que comienza la guerra,
y con ella venceremos
(a) cuantos enemigos vengan!

(Disparan - canto)

Corroás, ¿qué condiciones?

Moro

El primero que caiga de ambas [*partes* 130
se dará por vencido

(Disparan. Cae un moro)

Cristiano

Corroás, ¿te das por vencido?

Moro

Sí, Heraclio.

Cristiano

Soy Heraclio,
hijo del gobernador de Africa, 135
y puesto que ha quedado por mí la
batalla,
voy a derribar este castillo.

(Lo hace)

Moro

Heraclio, puesto que tantos milagros
ha obrado la Cruz potente,
haz el favor de sanar 140
a este soldado valiente,
y yo mil gracias os daré,
y mil veces repetidas,
y también seré capaz,
por la Cruz (de) perder la vida. 145

(Santa Elena va dando las cruces al cristiano. Este pone una a una sobre el pecho del moro, diciendo cada vez:)

Cristiano

¡Cruz Santa!,
puesto que tantos milagros
has obrado en esta vida,
yo te pido por favor,
que a los muertos des la vida. 100

Moro muerto

(Se levanta después de la tercera vez)
De las tinieblas oscuras
vengo a la luz del día,
y a la Cruz del Salvador
doy gracias repetidas.

Cristiano

Esta es la Cruz que en batalla 155
vence con tanta alegría,
en la que murió Jesús
y a los muertos da la vida.

Moro

Heraclio, estoy convencido
que es el árbol de la vida. 160
A tus plantas, pues, me rindo;
disponed de la cuartilla.

Desde hoy doy mi palabra,
de hacer el cambio de vida:
no pensar en cosas vanas, 165
sino en la Imagen Divina
de Jesús Crucificado
y visitar su Capilla.

Cristiano

Ahora bien claro has visto
lo que antes yo decía: 170
es mejor amar a Dios
que no andar con chiquillas.

Moro

Y ahora, ¿qué hacemos?

Cristiano

Darle gracias repetidas
a Jesús Crucificado, 175
verdadero Pan de Vida,
refugio de pecadores,
fuente de agua cristalina,
que en todas nuestras dolencias
nos sirve de medicina. 180

Moro

Mil gracias os doy, Señor,
con el corazón entero.
He vivido en el error
y ahora soy cristiano vuestro.
A tus plantas, pues, me rindo, 185
como Vos, manso cordero,
aceptar el Sacrificio
que fue por su Padre Eterno,
dio principio a su carrera,
pasando por mil atropellos... 190

Cristiano

Corroás, no digas más,
ya está el pueblo satisfecho.
Ahora, que den las gracias
todos nuestros compañeros
a Jesús Crucificado, 195
pendiente de ese madero.
Mas antes digamos todos,
y en altas voces gritemos:
¡Viva la Cruz Sacrosanta!
¡Viva por los siglos eternos! 200

Dichos del dance de Santa Elena

En un jardín delicioso 1
nuestros padres encontraron
regado por cinco ríos
cristalinos, y poblado
de toda clase de frutos
sabrosos y sazonados
matices; y, sobre todos,
sobresalía allí un árbol
más hermoso que ninguno,
por el mismo Dios plantado;
árbol del bien y del mal
desde entonces fue llamado...

El Señor les prohibió 2
y les dijo: repestadlo,
y no comáis de ese fruto
bajo el más grave pecado.
Eva, nuestra pobre madre,
olvidando aquel mandato,
alzó su mano y comió,
seducida por el diablo,
y también Adán comió,
sin respetar lo pactado.
¡Cuántas lágrimas y penas
desde entonces ha costado,
a la pobre humanidad
por causa de aquel pecado!

Muchos años transcurrieron 3
conservando aquella promesa,
que a los hombres anunciaban
los patriarcas y profetas.
Y por fin llegó el instante
de que el Señor dispusiera
con su gran misericordia,
bajar del cielo a la tierra.
Y tomando carne humana
de aquella hermosa doncella
nació para darnos vida
y quedarse Virgen ella.
Los ángeles anunciaban
al mundo feliz nueva.

Desde niño, buen Jesús, 4
naciste con mala suerte
en un pesebre en Belén,
entre animales silvestres.
Vuestra madre dolorida
se encontró en tan duro trance
sin unos tristes pañales
para cubrir vuestras carnes.
Unos humildes pastores
que presenciaron el hecho,
dieron ropa a vuestra madre
para cubrir vuestro cuerpo.

Envidiosos los judíos, 5
y de duro corazón,
esperaban un Mesías
que fuera hablador,
y que al frente de sus tropas
no hubiera pueblo o nación
que ante ellos no se rindiera
por la fuerza del terror.
Por eso lo despreciaban
y en su terrible furor,
buscaban el darle muerte,
tratándolo de impostor.

¡Oh, Cruz feliz y dichosa, 6
mil veces bendita seas!
Tu rompiste el pecado,
las horrisonas cadenas.
Por ti nos viene la vida,
Tú eres la esperanza nuestra,
y aunque siga las doctrinas
que tus brazos nos enseñan,
no morirá para siempre,
que verá la vida eterna.
Tú eres amor, libertad,
faro de la inteligencia,
que a todos los sabios iluminas,
al investigar la ciencia.

Tú eres de los desgraciados, 7
el consuelo de la indigencia,
que les hace ser dichosos
en medio de una pobreza.
¿Quién habrá que no te adore?
¿Quién habrá que no te quiera?
Tú, Señor, que desde el cielo
ves lo que pasa en la tierra,
bendice este humilde culto

que, con fe viva y sincera,
esta villa te dedica,
con fe y esperanza llena.
Y perdona nuestras culpas
por tu infinita clemencia.

Desde niño, buen Jesús 8
naciste con mala suerte.
Como en la historia se ve,
naciste en un pesebre,
moriste crucificado
en la gran Jerusalén.
¡Cuántas fatigas pasaste
en aquella horrible situación!
Y a todos, Tú, perdonaste,
pues de tan mala acción,
Vos, Jesús amoroso,
os pido de corazón
que nos des mucha salud
a todos los hijos de Ainzón.

Dance del moro

Moro

Por Alá y su Profeta,
que habita en el quinto cielo,
que el valor y la osadía
que en los cristianos observo,
he de castigar en breve 5
con este cortante acero,
si se ponen al alcance
de mi brazo sarraceno.

Yo segaré sus cabezas
como si fueran corderos; 10
no dejaré uno con vida,
sea joven, sea viejo,
y esta sed de mi venganza
a los míos dará ejemplo,
y entraremos en batalla 15
con tal coraje y denuedo,
que no habrá quien nos resista,
y de todos triunfaremos,
quitando toda esa raza
de cristianos que aborrezco. 20

(Con tono suave)

Antes de que salga la aurora
coronada de jacinto,
quiero como general,
y como invicto caudillo,
recorrer mis centinelas, 25
por si acaso se han dormido;
que el general que no vela
al frente del enemigo,
él podrá ser valeroso,
arrogante o entendido, 30
más se expone (a) que algún día,
lo pillen desprevenido.
Mas dormir sin precaución,
no entra nunca en mi designio.

(Se da una vuelta por sus soldados)

Hoy, que celebra el cristiano 35
con fiestas y regocijos,
a aquel que nació en Belén,
que ellos llaman Dios Divino,
ese Profeta de Alá,
que llamamos Jesucristo, 40
he de llegar por si tiene
en este fuerte castillo
algún soldado valiente
que quiera luchar conmigo
y si no, a su general, 45
pues que a él le toca a su brío
el salir a la batalla
y si humillarle consigo,
yo reprimiré su orgullo
y haré que su regocijo 50
se le vuelva en gran pesar
por el grave desatino
de estar en mis propias barbas
alegres y divertidos.

(Desenvaina el sable y toca el castillo)

(Con fuerza) *¡Ah de este fuer-*
[te castillo! 55
¡Salid cuantos estéis dentro,
que a todos os desafío!
¡Salid si queréis batalla,
y si no, huid y dejad el sitio,
que os aguarda un león 60
en volcanes encendido!
Ya que tuvisteis valor
y tan osado brío,

de tener en mis reales
esta a quien culto no rindo, 65
tomadla para salir
a la batalla conmigo.
Si no quereis salir
en este retrato mismo
en que tanta estima tenéis 70
me he de vengar altivo,
convirtiéndolo en pedazos,
de coraje enfurecido

(Va la estampa con el sable en alto. El cristiano le detiene el brazo)

Cristiano

Detén tu mano sacrílega,
detente bárbaro impío, 75
que si en tu loca arrogancia
llegaste tan atrevido
a desafiar a cuantos
defienden la ley de Cristo,
no es posible por más tiempo 80
oír tanto desatino
que tu boca lanza
arrogante y atrevido.

(Con voz persuasiva)

¿Tú no sabes que María
es más pura que el arminio, 85
es una Virgen sin mancha,
es un caudal cristalino,
el consuelo y la esperanza
de todos los afligidos?
Pues a esta Reina Suprema 90
de los ángeles divinos
le pido me dé su amparo
para que sea cuchillo
de cuantos turcos infieles
ultrajan su ser divino. 95

(Con fuerza)

Y ya cansado de oírte
tan soberbio y tan altivo,
vengo a que sepas, tirano,
que pronto hallarán castigo
esas bárbaras razones 100
que me has lanzado atrevido.

(Con tono persuasivo)

Más antes quisiera hablarte
como si fueras amigo,
y dejar para más tarde,
los dos este desafío. 105
El crisiano nunca tiene
a nadie por enemigo,
más bien quisiera sacarte
de las tinieblas y olvido
en que vives desgraciado 110
por no conocer a Cristo.
Vuestra ley no es ley divina,
que es de odio y rencor altivo,
por eso sois tan crueles,
feroces y vengativos, 115
y sólo africanos odios
enseñáis a vuestros hijos.
La nuestra, por el contrario,
nos enseña desde niños
a perdonar las ofensas, 120
a levantar al caído
y no mirar en el mundo
a nadie por enemigo,
pues todos somos hermanos
y por todos murió Cristo. 125
Nuestra ley, es ley de honor,
abnegación, sacrificio...
La vuestra, rencor y muerte,
¿cuál es la mejor, amigo?

Moro

No contesto a esa pregunta 130
porque aquí, por lo que veo,
tratas de huir del combate
porque vas cogiendo miedo.
Yo sólo creo en Mahoma
que es profeta verdadero, 135
y él hará que esta espada
que empuño con ardor fiero,
triunfe de Cristo y los suyos,
a quien odio y aborrezco.

Cristiano

(Con fuerza) *¡Puesto que lo quie-* 140
res, sea!
Pronto tu orgullo soberbio
se ha de ver humillado
para que sirva de ejemplo
al mundo, y, en especial,
a los hijos del desierto, 145
que viven en el error,
como tú, moro perverso.
¡Oh Jesús, Padre amoroso,

Señor y Dios verdadero,
en ti pongo mi esperanza 150
en este trance tan fiero,
guía mi brazo y mi espada
y, cual otro Macabeo,
no haya fuerza que resista
y caigan sus enemigos 155
orgullosos y altaneros.

(Desvaina la espada y se vuelve)

¡Ea, moro, ponte en guardia,
o te mato como un perro!

Moro

Acércate, si eres hombre,
que te aguardo sin miedo. 160

(Riñen)

Cristiano

Habla menos y obra más,
que me enojan tus razones.

Moro

Hablar y obrar
son como el rayo en las ocasiones,
mas... 165
¡Ay de mí, falló la tierra
en que pisaba!

(Cae)

Cristiano

Ya estás vencido, tirano,
y castigada tu infamia,
y si a Dios no te conviertes 170
y de tu senda te apartas,
te he de cortar la cabeza,
y en la punta de esta espada
la he de llevar por bandera
como triunfo de mi hazaña. 175
¡Ea,moro, ruega a Dios
y a su madre soberana!

Moro

¡Oh valeroso cristiano,
acércate, que me muero,
no desoigas del vencido 180
las súplicas y lamentos
que, aunque tarde, reconozco
todos mis pasados yerros,
y quisiera convertirme
a Cristo, Dios verdadero, 185
abjurando mis desatinos,
en este trance postrero.
Ruégale por mí, cristiano,
que de veras te prometo
seré fiel hasta la muerte 190
a ese Dios en quien yo creo.

Cristiano

¿De verdad, hermano,
así prometes hacerlo?

Moro

¡Pronto, pronto, que me muero!

Cristiano

¡Santo Dios Omnipotente, 195
que miráis desde el cielo
este caso sin igual
que a mí me trae suspenso,
que tanto os pide
en este horrible momento, 200
que al tocar tu santa imagen
este moribundo cuerpo
quede sano y se levante!
¡Hazlo así, Dios eterno!

(Le pone la estampa encima. El moro se levanta)

Moro

¡Oh Santo Cristo de Ainzón! 205
a vista de tal portento,
¿quién habrá que no conozca
dentro de su fuero interno
que sólo Dios es capaz
de resucitar a los muertos? 210
Yo me sentía morir,
hace tan sólo un momento,
mis ojos ya se nublaban,
faltábame el aire a mi pecho,
mas al sentir esa imagen 215
posarse sobre mi pecho,
invadió todo mi ser
un resplandor tan intenso
que disipó las tinieblas
que envolvían mi cerebro. 220
A ti sólo, Jesús mío,
a ti sólo te debo,
porque tú eres la salud
y el camino verdadero,

y sin ti la vida es muerte,
y contigo todo es bueno,
y, por eso, desde ahora,
con el corazón confieso,
que eres el Hijo de Dios,
Omnipotente y Eterno.

Cristiano

Al oírte hablar así,
tal gozo inunda mi pecho,
que tu conversión sincera
de todas veras celebro.
Ya que Dios ha querido
que sirviera de instrumento
para obrar este milagro
tan grandioso y estupendo
¡Ven a mis brazos, hermano!,
coge la espada primero
y ante esta imagen bendita
gritemos todos a mi tiempo:
¡Gloria a Dios en las alturas!
¡Viva Jesús Nazareno!

4. CICLO FESTIVO DE OTOÑO

Pocas son las fiestas que se celebran, o que se han conservado en el recuerdo, en este ciclo. Cabe destacar la de la Virgen del Rosario (7 de octubre) que, en un pasado bastante reciente, el tío Bautista, que era cofrade, invitaba a pastas y a vino a las gentes. Entre los días 1 y 2 (Fieles Difuntos y Todos los Santos), las campanas tocaban a muerto constantemente. Los tañedores, según la costumbre, comían tripas, patas y cacahuetes.

Mujer serrablesa. 1945. J. Gavín.

Ayerbe. Tipos de la feria. 1930. R. Compairé.

EL ROMANCE DE LA LOBA PARDA EN ARAGON (EXPOSICION DE UN METODO)

JULIO ALVAR
Instituto Aragonés de Antropología

En la investigación etnológica, abordar el estudio de la «tradición oral» es abordar el fenómeno social con su amplia diversidad: las etapas de la vida, la pluralidad y la homogeneidad, la función y el uso, lo religioso y lo profano, las clases económicas y las profesionales, que se entremezclan de la misma manera que se ensamblan los hechos humanos, dando origen a una serie de «ciencias» con método propio, que van de la Etnosociología a la Etnolingüística, pasando por la Etnomedicina.

Durante el trabajo de campo, con las fichas, los cuestionarios, y los medios audiovisuales reunimos un gran acopio de materiales heterogéneos y complejos que más tarde nos plantearán el problema de la ordenación para una utilización racional en la que no tengamos que perder un tiempo precioso, además de apurar nuestra paciencia con el ir y venir sobre un camino que repetimos a cada instante.

La clasificación ha de ser clara y precisa y el archivo práctico para que dispongamos sin vacilación, en un momento dado, del material que deseamos manejar. Esta primera etapa será costosa, pero nuestro esfuerzo se verá recompensado.

Los medios técnicos nos facilitan el almacenamiento de la palabra recogida, acumulando la «tradición oral» que se repetirá tantas cuantas veces queramos. No obstante, la voz revivida no lo es todo, ya que nos falta el elemento primordial, el informante en carne y hueso, para que nos explique el «porqué» de las cosas, suponiendo que nos lo pueda explicar. El informante nos trasmite algo que conoce, vive y ha heredado, lo mismo que nosotros respiramos, sin preocuparse de más. Por ello conviene transcribir «in situ» lo grabado para precisar o completar lo que quedó registrado.

En las largas horas de trabajo de gabinete, nos secundan eficazmente las fichas y las cuadrículas, sobre

todo en lo que concierne a la cultura material y a la tradición oral. La comprensión resulta rápida y la comparación de los documentos permite una visión clara del tema tratado. También serán de la mayor utilidad en la ordenación del vocabulario y la confección de mapas etnográficos que dicen mucho más que todas las páginas que escribamos.

Al volver a manejar los cientos de textos que tengo de «tradición oral» para preparar el «Cancionero PopularAragonés/80», quise aplicar este método e ir más allá de las necesidades del mapa etnográfico, para no limitarme a los puntos donde se puede dar un fenómeno.

Es muy importante establecer las áreas etnográficas, pero es más importante llegar a descubrir los itinerarios y vericuetos por los que pasa la «tradición oral», que se desplaza con el hombre sin más medio de transporte que el propio individuo. Un elemento oral trasplantado enriquece o produce mutaciones dentro de la conciencia colectiva, cumpliendo una función social. Por consiguiente, debemos hallar los lazos que vinculan las diferentes versiones, agrupando las características que nos ayudarán a asentar las hipótesis que permitan continuar la investigación sin titubeos.

En las líneas que siguen, nuestro propósito se limitará a exponer la metodología empleada para analizar el extendido «romance de la loba parda» y buscar las razones de su expansión por tierras aragonesas.

Presentamos cinco versiones que cotejaremos con la que publicó D. Ramón Menéndez Pidal.

Tema: «Romance de la loba parda». Recogido en: «Flor Nueva de Romances Viejos» (Ramón Menéndez Pidal. Col. Austral, n.º 100. Ed. 1955).

Estando yo en la mi choza
pintando la mi cayada,
las Cabrillas altas iban
y la luna rebajada;
mal barruntan las ovejas,
no paran en la majada.
Vide venir siete lobos
por una oscura cañada.
Venían echando suerte
cuál entrará a la majada;
le tocó a una loba vieja,
patituerta, cana y parda,
que tenía los colmillos
como punta de navaja.
Dio tres vueltas al redil
y no pudo sacar nada;
a la otra vuelta que dio,
sacó la borrega blanca,
hija de la oveja churra,
nieta de la orejisana,
la que tenían mis amos
para el domingo de Pascua.
—¡Aquí, mis siete cachorros,
aquí, perra trupillana,
aquí, perro de los hierros,
a correr la loba parda!
Si me cobráis la borrega,
cenaréis leche y hogaza;
y si no me la cobráis,
cenaréis de mi cayada.
Los perros tras de la loba
las uñas se esmigajaban;
siete leguas la corrieron
por unas sierras muy agrias.
Al subir un cotarrito
la loba ya va cansada:

—Tomad, perros, la borrega,
sana y buena como estaba.
—No queremos la borrega,
de tu boca alobadada,
que queremos tu pelleja
pa' el pastor una zamarra;
el rabo para correas,
para atacarse las bragas;
de la cabeza un zurrón,
para meter las cucharas;
las tripas para vihuelas
para que bailen las damas.

«Este gracioso romance, de pura cepa rústica, auténticamente pastoril, creo que nació entre los zagales de Extremadura, donde hoy es muy cantado al son del rabel, sobre todo en Nochebuena. Los pastores trashumantes lo propagaron por ambas Castillas y León; lo oí cantar hasta en las montañas de Riaño, lindando con la cañada leonesa de la trashumancia. Pero ya en el principado asturiano es completamente desconocido, así como en Aragón, Cataluña y Andalucía; lo cual quiere decir que las tierras que no reciben ganados de Extremadura tampoco recibieron esta composición pastoril.» (R.M.P.).

VERSION I

Tema: «Romance de la loba vieja».
Recogido en: Zamora (Toro).
Circunstancias en que se recogió:

Al estudiar la cerámica en la provincia de Zamora, supe de un pastor de Toro, ya retirado, que confeccionaba flautas y tambores. No solamente hacía los instrumentos, sino que además los tocaba con maestría. Yo pretendía documentar estas técnicas y, como en otras tantas ocasiones, dí con un hombre inteligente, de gran agudeza y enorme capacidad humana. Así mi trabajo fue facilitado y se enriqueció con la fabricación de badajos para las esquilas, una colección de músicas tradicionales y una serie de canciones, interpretadas todas por él, entre las que apareció el «romance de la loba vieja».

Estando yo en mi cabaña
remendando mi zamarra,
vi venir siete lobos
por aquellas emboscadas.
Venían echando suerte
a ver a cuál le tocaban.
Le ha tocado a una loba vieja,
tuerta, manca y jorobada.
Dio dos vueltas al corral
y no pudo sacar nada.
De la tercera que dio
sacó una cordera jarda,
hija de la oveja galana.
—Deja tú ahí esa cordera,
que a ti no te debe nada,
que tengo aquí seis cachorros
con su perrilla guardiana.
—¿Qué sirven tus seis cachorros
con tu perrilla guardiana,
si yo tengo los colmillos
como puntas de navaja?
—¡Arriba, mis seis cachorros,
arriba, perra guardiana!
que si me cogéis la loba,
la cena tenéis ganada,
siete calderos de leche
y la cordera bien guisada.
Y si no me la cogéis,
con la rosca de la cayada.
Han corrido siete leguas
entre montes y montañas;
siete y siete son catorce,
la loba ya iba cansada.

Al llegar a un alto cerro,
al llegar a una explanada,
ha entregado la cordera
a la perrilla guardiana.
—Yo no quiero la cordera
de tu boca baboseada,
lo que quiero es tu pellejo
pa' el pastor pa' una zamarra;
el rabo pa' las correas
y las orejas pa' las mangas.
De los dientes de tu boca,
tenedores para el ama.
—Pastor, ¿vino el lobo?
—No, que no vendría.
—¿Llevó, llevó, llevó?
—No, que no llevaría.
—¿Y de qué ovejas llevó,
de las blancas o de las negras?
—¡Vaya unas preguntas!
llevaría de las coloradas,
como tiene usted tantas.
—Y ¿pa' donde tiró,
pa' el monte o pa' el carrascal?
—¡Vaya unas preguntas!
tiraría pa' la iglesia,
como es tan amigo de rezar.
—¡Vaya un criado más respondón!
—¡Vaya un amo más preguntón!
—¡Ah! pues el domingo te doy la [cuenta.
—El sábado me voy yo.

VERSION II

Tema: «Romance de la loba colorada».
Recogido en: Sabiñánigo (Huesca).
Circunstancias en que se recogió:

El azar hace bien las cosas: así, un día de calor, después de varias horas de trabajo era normal sen-

tarse a la terraza de un bar para descansar y refrescar la garganta. Lo que ya no parece tan normal, y aquí entra plenamente el azar en la investigación, es que el señor del velador contiguo llevara dentro un arca llena de tesoros que nos abrió generosamente. Se ponía el sol, la tarde ya caía y nuestro vecino me preguntó la hora, pues debía retirarse, dada su edad, antes de que fuera de noche. En su acento me di cuenta de que no era aragonés, y entonces entablamos una conversación donde el azafrán, los trigos, el vino y el ganado se mezclaban alegremente. Me contó que había llegado a esas tierras por el año cuarenta, después de abandonar toda una vida de pastor que trocó por la fabril, en esta ciudad donde se había instalado, seguramente hasta sus últimos días. De la Mancha, donde había nacido y vivido su juventud, trajo el arca de la que saltó la «loba colorada».

Estando en la mía choza
hincando las alcayatas,
viede bajar cuatro lobas
por una oscura cañada,
que venían echando suerte
a ver a cuála le tocaba.
Y le tocó a una grande loba
negra, blanca y colorada.
Dio tres vueltas al corral
y otras tres a la barra,
y por último sacó
una corderica blanca.
—¡Arriba, cachorros míos,
arriba, perra de fama!
si me traéis la cordera,
se sos daré pella doblada;
si no me la traéis,
sos daré con la cayada.
Anduvieron siete leguas
y la loba ya iba cansada.
—Toma, perro, tu cordera,
que a mí no me debe nada.
—Yo no quiero tu cordera
que me traes maltratada,
lo que quiero tu pellica
para el pastor la zamarra,
las orejas para dediles
para segar la cebada
y los ojos para candiles
para alumbrar las majadas,
las patas para banquillos
para sentarse las damas
y los huesos para cencerros
para badajo de las cabras.

VERSION III

Tema: «Romance de la loba parda».
Recogido en: Sallent de Gállego (Huesca).

Circunstancias en que se recogió:
Recopilando material en el Pirineo para un libro general sobre la provincia de Huesca, topé con un hombre, pasada la cincuentena, que me dio también verbalmente esta versión heredada de su abuelo, pastor, que se la contaba al amor de la lumbre.

Estando en mi choza
pintando la mi cayada,
las Cabrillas iban altas
y la luna rebajada.
Vide venir siete lobos
por una oscura cañada,
que traían echando suertes
cuál entrába en la majada.
Le tocó a una loba
patituerta, vieja y parda,
que tenía los colmillos
como puntas de navaja.

Dio tres vueltas al redil
y no pudo sacar nada.
A la otra vuelta que dio,
sacó la borrega blanca,
hija de la oveja churra,
nieta de la orejisana,
la que tenían mis amos
para el domingo de Pascua.
—¡Aquí, perro de los hierros,
aquí, perra trujillana!
si me cobráis la borrega,
cenaréis leche y hogaza
y si no me la cobráis,
cenaréis de mi cayada.
La corrieron siete leguas
la loba ya iba cansada.
—Tomad, perros, la borrega,
sana y salva como estaba.
—No queremos la borrega
de tu boca lobadada,
que queremos tu pellejo
pa' el pastor una zamarra,
de la cabeza un zurrón
pa' poner las cucharas,
de la cola una correa
pa' tenerse las bragas
y las tripas pa' vihuelas
pa' que bailen las damas.

VERSION IV

Tema: «Romance de la loba colorada».
Recogido en: Terriente (Teruel).
Circunstancias en que se recogió:

Durante un período de encuestas por la provincia de Teruel, me encontraba en Terriente con una señora que me informaba sobre el ganado lanar con todo detalle, ya que sus padres y ella toda su vida fueron pastores. De la manera más espontánea entró en escena la «loba colorada», al preguntarle yo si conocía alguna historia de lobos.

Estando en la mía choza
pintando la mía gayata,
vide venir siete lobos,
por unas grandes montañas.
Venían echando suertes
a ver a cuál le tocaba.
Ya le ha tocado a la loba
tuerta, manca y colorada.
Dio dos vueltas a la red,
no ha podido sacar nada
y a las tres vueltas que dio,
sacó una borrega blanca,
hija de la oveja negra,
nieta de la cariblanca.
Era la que tenían los pastores
para celebrar la Pascua.
—¡Arriba, siete cachorros,
abajo, perra guardiana!
Si le quitáis la borrega,
tendréis la cena doblada
y si no se la quitáis
os daré con la gayata.
Al llegar a unos rollizos,
la loba ya iba cansada.
—Ahí tenéis vuestra borrega,
buena, sana y como estaba.
—No queremos la borrega
de tu boca mamellada,
que queremos tu peleja
pa' el pastor una zamarra,
los dientes pa' pendientes
pa' entretener las damas,
las muelas pa' castañuelas
pa' entretener la gente.

VERSION V

Tema: «Romance de la lobita patituerta».
Recogido en: Alagón (Zaragoza).
Circunstancias en que se recogió:

En mi trabajo de campo en Alagón, asomó las orejas la loba de la forma más inesperada, puesto que

el informante era hijo de jornalero del campo y él también lo fue hasta los años cuarenta, en que se marchó a la Villa y Corte a ejercer una profesión que no tenía nada que ver con la agricultura. Hoy está jubilado y comparte el año entre su pueblo natal y Madrid.

Sentado en la mía choza,
pintando la mía cayada,
ya vienen siete lobos
en una grande emboscada.
Ya están echando suerte
cuála será su bajada.
Ya le tocó a una lobita
patituerta y jorobada.
Dio una vuelta a la red
y no pudo sacar nada.
La segunda vuelta que dio,
sacó la borrega blanca,
nieta de la oveja churra,
hija de la oveja negra,
que los pastores guardaban
para la noche de Pascua.
—¡Arriba, siete cachorros,
abajo, perra guardiana!
Los perros que oyen eso,
los dientes se les hacen agua.
La encorrieron siete leguas
y las siete barbechadas,
las unas de cuatro surcos,
las otras de tres estaban.
—Toma, perro, la oveja
de mi boca babusiada.
—Yo no quiero la oveja
de tu boca babusiada,
sólo quiero tu piel
pa' el pastor pa' una zamarra,
tu cabeza un zurrón
pa' meter las cucharas.

En las seis versiones tenemos la misma temática: una loba roba

una borrega y los perros del pastor la persiguen y acorralan, pero no les interesa la borrega ni a los mastines, ni al propio pastor. Lo que quieren es el cuerpo de la loba para cubrir unas necesidades muy concretas. Esta similitud no quita para que aparezcan dentro del contexto unas variantes muy significativas, tanto desde el punto de vista etnosociológico como etnolingüístico. Tan sólo la versión I (Toro) tiene una prolongación con la conversación mantenida entre el amo y el criado. Sin embargo, en Alagón hemos oído un diálogo semejante, completamente aislado, sin nada que ver con el romance, según el informante. De todas formas, pensamos en unas posibles influencias. Dicho diálogo dice:

Uno que madrugó,
una cartera encontró.
Y dice el amo:
más madrugó el que la perdió.
—¡Qué amo más respondón!
—¡Qué criado más quisquilloso!
—Mañana te despido.
—Ahora mismo me voy yo.

ESTUDIO ANALITICO

Tomé como referencia el «Romance de la loba parda», publicado por Menéndez Pidal, por tratarse de una fuente exterior a Aragón e indicarnos cómo aparece el romance, su recorrido y sus fronteras hasta el año en que fue recogido.

La versión de la provincia de Zamora está dentro del área de Menéndez Pidal, lo mismo que la de Sabiñánigo, que procede sin duda alguna de la Mancha. Las otras tres versiones seleccionadas en Aragón nos parecieron material suficiente para apoyar nuestras búsquedas y proseguir la investigación sobre el fenómeno de «la loba parda» en Aragón.

.....

Para facilitarnos el trabajo, a cada romance le asignamos una sigla:

Flor Nueva de Romances Viejos ..... F
Toro (Zamora) ..... T
Sabiñánigo (Huesca) ..... S
Sallent de Gállego (Huesca) .. Sa
Terriente (Teruel) ..... Te
Alagón (Zaragoza) ..... A

Luego planteamos una serie de preguntas a las cuales debía contestar cada uno de los romances.

El pastor

1. ¿Dónde está el pastor?
   F / choza
   S / choza
   Sa/ choza
   Te/ choza
   A / choza
   T / cabaña
2. ¿Qué hace?
   F / pinta la cayada
   Sa/ pinta la cayada
   Te/ pinta la cayada
   T / remienda la zamarra
   S / hinca las alcayatas
3. ¿Cuál es el entorno?
   F / una oscura cañada
   Sa/ una oscura cañada
   T / aquellas emboscadas
   A / una grande emboscada
   Te/ unas grandes montañas

Los perros

4. ¿Cómo era la perra?
   F / trupillana
   Sa/ trujillana (¿trupillana?)
   T / guardiana
   Te/ guardiana
   A / guardiana
5. ¿Cómo son los perros?
   F / de los hierros
   Sa/ de los hierros
   S / de fama
6. ¿Con qué se les recompensa?
   F / leche y hogaza
   Sa/ leche y hogaza
   S / pella doblada
   Te/ cena doblada
   T / leche y cordera guisada.
7. ¿Con qué se les castiga?
   F / cayada
   T / cayada
   S / cayada
   Sa/ cayada
   Te/ gayata (= cayada)

La borrega

8. ¿Cómo es?
   F / blanca
   S / blanca
   Sa/ blanca
   Te/ blanca
   A / blanca
   T / jarda (¿parda?)
9. ¿De quién es hija?
   F / de la churra
   Sa/ de la churra
   Te/ de la negra
   A / de la negra
   T / de la galana
10. ¿De quién es nieta?
   F / de la orejisana
   Sa/ de la orejisana
   T / de la cariblanca
   A / de la churra
11. ¿Para quién se guardaba?
   F / los amos
   Sa/ los amos
   Te/ los pastores
   A / los pastores
12. ¿Cómo la deja la loba?
   F / alobada
   Sa/ lobadada
   T / baboseada
   A / babusiada
   S / maltratada
   Te/ mamellada

La loba

13. ¿Cómo es?
   F / vieja, patituerta, parda
   T / vieja, tuerta, manca, jorobada
   S / colorada
   Sa/ vieja, patituerta, parda
   Te/ tuerta, manca, colorada
   A / patituerta, jorobada
14. ¿A dónde va?
   F / redil
   Sa/ redil
   T / corral
   S / corral
   Te/ red
   A / red
15. ¿Por dónde la persiguen?
   F / sierras muy agrias
   Sa/ sierras muy agrias
   T / montes y montañas
   A / siete barbechadas
16. ¿Dónde la alcanzan?
   F / un cotarrito
   Sa/ un cotarrito
   Te/ unos rollizos

17. ¿Qué partes aprovecharán?, ¿y para qué?

a) Cabeza
F / zurrón
Sa/ zurrón
A / zurrón

b) orejas
T / mangas
S / dediles

c) Dientes
T / tenedores
Te/ pendientes

d) Muelas
Te/ castañuelas

e) Ojos
S / candiles

f) Piel
F / zamarra
T / zamarra
S / zamarra
Sa/ zamarra
Te/ zamarra
A / zamarra

g) Patas
S / banquillos

h) Huesos
S / badajos

i) Tripas
F / cuerdas de vihuelas
Sa/ cuerdas de vihuelas

j) Cola
F / correas
T / correa
Sa/ correas

A la pregunta 1 (¿Dónde está el pastor?) aparecen cinco respuestas idénticas, quedando la sexta aislada. Para nuestro fin, no adelantamos nada, al no poder determinar influencias. Ocurre lo mismo con las respuestas 2 (tres variantes), 7 (ninguna variante), 8 (dos variantes), 17 f) (ninguna variante), por lo que prescindiremos de ellas para nuestro análisis. Ahora no dejan de ofrecer un interés sobre todo desde un punto de vista etnolingüístico.

A partir de las contestaciones obtenidas, algunas desdobladas por las variantes, confeccionamos la cuadrícula etnográfica que servirá de pauta para establecer los vínculos entre un sitio y otro y sacar las hipótesis correspondientes.

Cuadrícula Etnográfica: TRADICION ORAL

	CAÑADA	ENMOCADA	TRUJILLANA	GUARDIANA	HIERROS	LECHE Y HOGAZA	DOBLADA	CHORRA	NEGRA	OREJIRANA	AMOS	PASTORES	ALORADADA	BARDIANA	VIEJA	PARDA	MANCA	JOROBADA	COLORADA	REDIL	CORRAL	RED	SIERRAS	COTARRITO	ZURRON	DIENTES	TRIPAS	CORREAS
F	S Sa		Sa		Sa	Sa		Sa		Sa	Sa		Sa		T Sa	Sa				Sa			Sa	Sa	Sa A		Sa	Sa T
T		A		Te A										A	F Sa		Te	A			S					Te		F Sa
S	F Sa						Te												Te		T							
Sa	F S		F		F	F		F		F	F		F		F T	F				F			F	F	F A		F	F T
Te				T A			S		A			A					T		S	.		A				T		
A		T		Te T					Te			Te		T				T				Te			F Sa			

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28

Tema: ROMANCE DE LA LOBA PARDA

Recogido en: FLOR NUEVA DE ROMANCES VIEJOS (R. Menéndez Pidal) F
TORO (Zamora) . . . . . T
SABIÑANIGO (Huesca) . . . . . S
SALLENT DE GALLEGO (Huesca) . . . . . Sa
TERRIENTE (Teruel) . . . . . Te
ALAGON (Zaragoza) . . . . . A

Horizontalmente tenemos los seis puntos que corresponden a las seis variantes del romance, y verticalmente las veintiocho palabras que representan las respuestas de cada uno de los lugares. A simple vista observamos como se relacionan los seis romances a través de los elementos seleccionados.

Antes de proseguir, queremos recalcar que el «romance de la loba parda», con sus variantes de «colorada», se da en Aragón y en las tres provincias. Que llegara antes o después, que D. Ramón Menéndez Pidal haya recogido o publicado (1928) su «Flor Nueva de Romances Viejos», eso es harina de otro costal. Sin embargo, nosotros estamos convencidos de que su aparición es anterior, aunque los medios y tipo de investigación no permitieran descubrirlo. Nuestra afirmación se basa precisamente en el hecho que la trashumancia es un medio de intercambio cultural y se pierde en el tiempo. Si el romance que nos ocupa «los pastores trashumantes lo propagaron por ambas Castillas y León», llegando hasta los límites de Asturias, «en el punto en que termina la cañada leonesa de la trashumancia», tenemos que recordar que los rebaños de Rioja iban a Extremadura, los del Pirineo aragonés bajaban a los Monegros, los de Teruel se adentraban por Castilla... Podríamos completar la red de los caminos en la que los pastores, directa o indirectamente, se comunicaban.

El romance de T tiene muchas menos afinidades con el de F que con el de Sa. Al leer las versiones de T y Sa, nos damos cuenta de que el texto es el mismo, casi palabra por palabra. No obstante, parece muy difícil que el abuelo de nuestro informante lo hubiera recibido de «Flor Nueva de Romances Viejos», cuya primera publicación data, como hemos indicado, de 1928. Si aceptamos la presencia de la «loba parda» en Sallent de Gállego por vía oral y no escrita, se impone estudiar de forma metódica y racional la trashumancia en Aragón para saber cómo llegó hasta allí; al mismo tiempo descubriremos cómo llegaron las otras versiones, su evolución, adaptación, mutilación, enriquecimiento, etc. Desgraciadamente, la investigación etnológica está un poco desamparada y siempre andamos estudiando parcelas que no dejan de ser más que fracciones de una cultura global.

La cuadrícula nos muestra que existe una vinculación mínima entre los tres romances exteriores a Aragón:

T: 2

F

S: 1

En cambio, la relación de cada uno de ellos con los de Aragón es mayor:

	Sa:	16	Sa:	2	Sa: 1
F	Te:	0	T Te:	3	S Te: 2
	A :	1	A :	4	A : 0

Lo expuesto anteriormente nos permite afirmar:

A) El «Romance de la loba parda» se encuentra en Aragón, aunque quede por determinar su fecha de implantación.

B) La versión recogida en Sallent de Gállego está calcada sobre la de «Flor Nueva de Romances Viejos», lo que no excluye que pudo haber contactos con extremeños u otros grupos que sirvieron de eslabón y así se implantó en el Valle de Tena.

C) Terriente en la sierra de Albarracín y Alagón a las puertas de Zaragoza, muestran una marcada presencia zamorana.

D) La influencia manchega es menor en las tres versiones aragonesas; incluso está ausente en Alagón.

Se nos argumentará que estas hipótesis resultan vagas y provisionales, cosa que ya hemos dicho, pero representan un paso adelante en la elaboración de unas conclusiones definitivas, gracias a un método etnográfico. El análisis puramente lingüístico hace abstracción de la utilización de las variantes como sistema de comunicación. Al disponer de un conjunto homogéneo de mensajes con su codificación, podemos deducir las relaciones entre los individuos que intercambian y asimilan la «tradición oral», corroborando así la maleabilidad del ser humano.

El hombre vive a través del tiempo con su pasado cultural, desenvolviéndose en un espacio que se agranda al sembrar lo que lleva consigo y no le supone carga alguna. La cultura no es estable, sino dinámica, con cambios continuos y constantes. Por eso sería un error estudiarla solamente desde el punto de vista institucional, ya que en ese caso prescindimos del individuo como portador y fermento de su propia cultura.

París, septiembre de 1983.

Aineto. Cereales en un rellano. 1929. R. Compairé.

LITERATURA PERIODISTICA Y TOPICOS REGIONALES EN EL SIGLO XIX

(Notas para una historia crítica de la imagen de los aragoneses)

FERMÍN GIL ENCABO

1. INTRODUCCION

1.1. Relatividad y dinamismo de los tópicos

Al apuntar la necesidad de un estudio riguroso que comprobase si «el problema de las dos Españas» podía seguir entendiéndose según propugnaba Menéndez Pidal, como un estigma indeleble y transepocal debido a la «infinita extremosidad» de los españoles, Domínguez Ortiz recordaba que no hay «caracteres nacionales fijos» y que los socioculturales que destacan en una determinada época son los que «dan exteriormente esa sensación de unidad» que propicia la aparición de estereotipos eficientes hasta el punto de modificar la realidad originaria (1). Tan saludable invitación a contemplar al mismo tiempo la relatividad de los tópicos nacionales y su dinamismo, puede muy bien aceptarse y suscribirse cuando lo observado se limita a una región. Y aún cabría añadir que la endeblez de las interpretaciones esencialistas de los caracteres atribuidos, por ejemplo a los aragoneses, sólo es definitiva si permite plantearse cómo operar sobre la imagen que la colectividad tiene de sí misma.

1.2. Una lectura de las fuentes de información a la luz de su época y su técnica

En este sentido, la perspectiva histórico-literaria, sin ser la única, es una de las vías más practicables para intentar tanto la desidentificación como la aceptación consciente. Al tener en cuenta las variaciones experimentadas por los tópicos aragoneses, su formulación actual resulta episódica; al ver en ellos un efecto y una causa simultánea, se

(1) Antonio Domínguez Ortiz, «Reflexiones sobre *Las dos Españas*», *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1973, 247-268; 251-252.

hace casi obligado situarse más allá de su defensa o impugnación mecánicas y, al prestar atención al peculiar soporte informativo en que nos llegan, se obvian en cierta medida las servidumbres del culto cientifista del documento denotativo. La busca del sentido que puedan tener los tópicos aragoneses actuales habrá de emprenderse, pues, en una época donde se aprecien mejor: cambios en su trayectoria y en unas fuèntes que resalten los aspectos que ahora más interesan. Estas serían, frente a las alusiones aisladas y circunstanciales o marcadamente tardías, documentos que acumulasen rasgos vertebrados con la voluntad de definir lo aragonés.

1.3. El suministro de datos en los textos periodístico-literarios

Y tales textos existen en el siglo XIX, cuando, a todas luces, se produce el cambio de la imagen del Aragón moderno a la contemporánea. A lo largo de la pasada centuria se pueden encontrar varios escritos, pensados para su difusión mediante la prensa periódica o sistemas equiparables como las obras por entregas, que constituyen auténticos hitos en la interpretación de los elementos identificadores de los aragoneses. La mayoría de ellos se editan en Madrid y, por lo tanto, tienen como lector potencial a todo español con normal acceso a la cultura y a la información. Suelen situarse en un terreno poco delimitado, a caballo entre la literatura de formas breves, el artículo perodístico, el estudio etnográfico y, a veces, la composición oratoria. Distan tanto de la obra de ficción como del editorial, y comparten algunos rasgos de los relatos de viajes y de las guías y compendios histórico-artísticos al modo del *Aragón* de José María Quadrado junto con otros, más discutibles, del costumbrismo literario (2). Por encima de estas notas, aparentemente desdibujadoras y que quizás expliquen el restringido conocimiento de los textos, la mencionada de propósito definidor es suficiente como conexión interpretativa entre los esbozos etnográficos que se aprecian desde el principio hasta los plantea-

(2) Aunque frecuentemente han sido filiadas como pertenecientes al costumbrismo, carecen de los necesarios componentes temáticos, técnicos e intencionales. En *Los españoles pintados por sí mismos (1843-1844). Estudio de un género costumbrista*, México, El Colegio de México, 1951, de Margarita Ucelay da Cal, es donde se expone con más precisión el marco de los textos que entroncan con este modelo. Por otra parte, no puede sostenerse que, por aludir a la región, representen de forma casi exclusiva el auténtico costumbrismo aragonés, como se desprendería de los trabajos de Evaristo Correa Calderón; *cf.* su «Introducción al costumbrismo español», *Costumbristas españoles*, Madrid, Aguilar, 2 vols., I, 1964 (2.ª ed.), XI-CXL; en especial, XXXIX, CVI y CX-XIII. El rastreo de elementos de ficción novelesca en estos textos y en otros similares suele arrojar un resultado negativo; *cf.* José F. Montesinos, *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*, Madrid, Castalia, 1972 (3.ª ed.), sobre todo, 85-94. En general, cuando no se debe a la ausencia de estudios particulares exigidos desde los planteamientos panorámicos, los errores de adscripción pueden proceder de las diferencias terminológicas entre épocas, como demuestra con las formas breves Mariano Baquero Goyanes en *El cuento español en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1949, Anejos de la *Revista de Filosofía Española*, L; *cf.* pp. 56-74.

mientos antropológicos a que da pie todo un corpus que se extiende de 1839 a 1897.

2. FIJACION, EVOLUCION Y FUNCION IDEOLOGICA DE LOS TOPICOS ARAGONESES

2.1. Tres textos teórico-descriptivos del *Semanario Pintoresco Español*

Un primer bloque de textos vendría conformado por los que se publican en el *Semanario Pintoresco Español*. Entre los abundantes trabajos que aluden a Aragón en esta ilustrada —ése es el sentido de «pintoresco»— y longeva —de 1836 a 1857— revista madrileña, descuellan tres debidos, respectivamente, a Miguel Agustín Príncipe, Vicente de la Fuente y Julio Alvarez y Adé. El primero se propone una descripción de la índole aragonesa; el segundo se atiene más a la coetaneidad y al suministro de datos variados y particulares; el tercero quiere completar el panorama geográfico previo.

2.1.1. El glorioso pasado aglutina a todas las clases sociales

En el verano de 1839, Príncipe publica «Aragón y los aragoneses» (3), artículo con el que comienza y termina una serie sobre la región encargada por Ramón de Mesonero Romanos. Se trataba de un componente más del plan del *Semi-*

Las guerrillas españolas. Almogávar. *Semanario Pintoresco Español*, 21 (22-V-1842), 165.

nario para dar a conocer la España tradicional que iba a experimentar profundas transformaciones debido al desarrollo industrial y al influjo europeo.

Al año de la Cincomarzada, Príncipe, que era de Caspe, tiene que informar sobre su región conjugando la lógica tendencia a la loa con una pretendida objetividad. Sin ser plenamente romántico, dará una visión de Aragón muy condicionada por la inclinación del romanticismo hacia el pasado legendario, histórico, jurídico y cultural de los pueblos. Esto, unido a su liberalismo, explica que, partiendo de elementos negativos como el anquilosamiento de Aragón y de ciertos prejuicios de ajenos contra la región, llegue a formular una teoría de la preeminencia de lo aragonés sobre el resto de España. Para ello, aísla implícitamente lo rural popu-

(3) «Costumbres provinciales. Aragón y los aragoneses (Primer artículo)», *Semanario Pintoresco Español*, 32 (11-VIII-1839), 251-253.

lar como reducto de modos de vida atávicos, destaca lo que los rasgos individualizadores de la región tienen de parapeto frente al carácter uniforme de la sociedad que se industrializa, y propone la compatibilidad de ambos aspectos.

La Guerra Civil, que enfrenta a los carlistas —empeñados en perpetuar el cadáver estamental y absolutista del antiguo régimen apoyándose, entre otros soportes, en la promesa de respetar los privilegios forales— y a los que para sobrevivir políticamente recurren a la ayuda de los liberales moderados —aunque éstos fuesen partidarios de un régimen constitucional que facilitase su propia preponderancia económica, social y política ya formulada en las Cortes de Cádiz—, es una pesadilla nacional de la que no escapa Príncipe (4). Una tercera parte de su artículo está dedicada precisamente a fundamentar la descripción de Aragón a la luz de sus antiguos fueros. La perspectiva parecería accidentalmente arriesgada si se entendiese como un desafortunado encuentro entre el patrón romántico y una guerra donde no por casualidad también entran en juego los modos ancestrales de vida. Pero el, en principio, desinteresado plan de descripción de las «costumbres provinciales» en el que se enmarca «Aragón y los aragoneses», funciona de hecho como una auténtica contraofensiva cultural con la que el liberalismo responde a la utilización sociopolítica de la España tradicional por parte de los carlistas y ultramontanos.

Así, cobraría sentido no sólo la extensión de los párrafos preliminares del artículo, sino también lo que en ellos se promueve, sin mucha relación, con lo que es estricta descripción de Aragón. En primer lugar, piensa Príncipe que el periodismo literario y cultural que practica el *Semanario Pintoresco* es una ayuda preciosa para el control político de un país como España, casi único debido a la «contraposición de caracteres» de sus provincias:

...si para regir un pueblo es una necesidad indispensable tenerle conocido a fondo, creemos que en pocos países puede ser tan provechoso a los gobernantes y legisladores como en el nuestro el estudio de índoles tan diversas (p. 251 *a*).

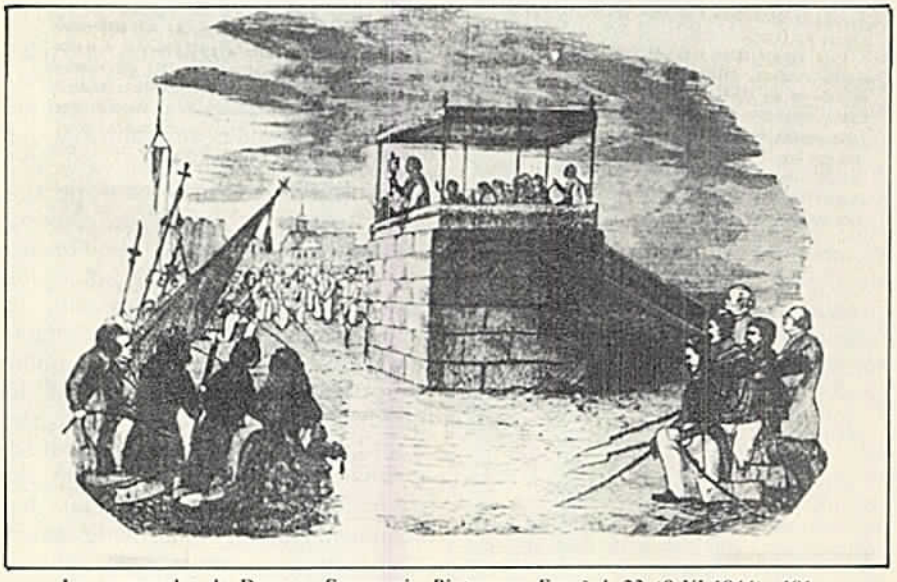
En segundo lugar, las medidas centralizadoras que precisa la burguesía de la industria y el agiotaje no son defendidas abiertamente por Príncipe, pues ello significaría dar la razón en parte al carlismo, ya que suponen la asfixia del sistema agrario feudalizante y el aumento de la presión tributaria sobre los campesinos. Por el contrario, la muerte de lo tradicional queda tácitamente sancionada como condición ineludible para preservar la unidad de España cuando Príncipe esgrime el fantasma de la discordia esencial de los españoles, sólo refrenado geográficamente por los condicionamientos físicos del mar y los Pirineos, y conjurado histórica-

(4) Príncipe firma su artículo el 27 de julio de 1839, un mes antes del Abrazo de Vergara entre Espartero y Maroto (31 de agosto), con que se anuncia la liquidación de la primera guerra carlista, aunque ésta no acabe hasta el 6 de julio de 1840, cuando Cabrera pasa a Francia.

mente por las invasiones comunes sufridas y por vínculos también bélicos frente a los árabes, con los Reyes Católicos y, en tiempos más recientes, por la respuesta genealizada contra Napoleón (5). Es innegable que el tópico de «las dos Españas» está usado aquí de forma interesada: no se menciona el ejemplo de los Borbones del siglo XVIII, centralizadores pero antiforalistas, ni, por supuesto, la contienda carlista. De este modo, se escamotea la disputa de la tradición, un patrimonio teóricamente común pero convertido en elemento disociador. Y, en tercer lugar, los preliminares no serían una prudente escusa engalanada mediante la vehemencia patriótica para justificar el estudio que exigen Aragón en virtud de una excepcionalidad tan acorde con los fines carlistas. Príncipe parece limitarse a dar a conocer la índole tradicional advertida en los aragoneses:

Entre todas las provincias de España, pocas hay, acaso ninguna, cuyo estudio pudiera dar resultados tan importantes como en Aragón. [...] esta provincia ofrece siempre un

(5) «Uno debe ser su [de los españoles] gobierno, una su autoridad tutelar, una su constitución política, unas mismas las bases de su legislación, porque nuestra diversidad de caracteres, cualquiera que sea, no es capaz de destruir la memoria de las vicisitudes pasadas.» (art. cit., p. 251 *a-b*) «¡Execración eterna al que se complazca en fomentar nuestras divisiones! El grito de independencia en cualquiera de nuestras provincias sería el principio de otra nueva serie de calamidades y su consecuencia inmediata, la ruina de todas. ¡No basta que Portugal sea un reino aparte y que Gibraltar pertenezca a la Inglaterra!» (art. cit., p. 251 *b*).



Los corporales de Daroca. *Semanario Pintoresco Español*, 23 (9-VI-1844), 181.

cuadro tan singular y una originalidad tan marcada, que no sólo puede reputarse como un tipo sui generis *entre las demás comarcas de España, sino que puede decirse lo mismo respecto a todos los pueblos del mundo sin que corramos el riesgo de ser justamente desmentidos.* [...] *Aragón, en nuestro concepto, es una de las que más íntegramente conservan su antiguo carácter y el temple de alma que es peculiar de sus hijos* (p. 251 *b*).

Pero cabe preguntarse si la singularidad —al margen de la parte que corresponde a la pasión localista— está en los rasgos objetivos e indiscutibles de Aragón, o en la función que les atribuye el caspolino al sugerir una lectura de lo tradicional que repela el carlismo que se expande desde la próxima Navarra y que se hace fuerte en el Bajo Aragón y, además, rescate toda la España agraria y de hecho feudal para la causa históricamente revolucionaria de la burguesía. En este supuesto, los datos sobre Aragón que Príncipe aporte en el resto del artículo provendrán más de una selección de los ya conocidos que de una observación directa por mucho que el autor diga: «vamos a describir con toda la verdad y exactitud que nos sea posible». Parte de que «el clima, los alimentos, la posición local y los cuadros que presenta la naturaleza» han influido menos en los aragoneses que los condicionamientos político-morales, esto es, «sus fueros», «su admirable institución del Justicia Mayor» y «el asombroso régimen» que tuvieron en el pasado.

Para pergeñar este tradicional «temple de alma» de los aragoneses, Príncipe fija como referencia la impugnación parcial de una descripción previa, la aportada por el cacereño Francisco Gregorio de Salas:

El aragonés osado
Todas las cosas emprende
Con tesón, y las defiende
Con espíritu arrestado:
Testarudo y porfiado,
A nadie cede su gloria
Y para formar su historia
Jamás perdona fatiga;
Y aspira siempre a la intriga.
Al dominio y la memoria. (6)

El recurso adoptado por el caspolino no es superfluo pues, al tiempo que proporciona un aire científico a su escrito con la mención pseudoerudita de los antecedentes dieciochescos del tratamien-

(6) La décima de Salas —sacerdote versificador muerto en 1808 tras cosechar cierta fama— aparece entre las veintitrés que integran el *Juicio Imparcial de la Nación en General y particular por provincias que la componen.* Miguel Herrero García lo daba por anónimo —«Ignoramos el autor de este engendro satírico»— al anunciar la transcripción de la composición «inédita que se conserva entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional, de Madrid». El Ms. 10.912, fol. 159, que reproduce, contiene la décima dedicada a Portugal que no aparece en el Ms. 10.723, fol. 28 y, frente a lo citado por Príncipe, da «El aragonés, callado», «Con espíritu osado», «Y para formarse historia». *Cf.* Miguel Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVIII*, Madrid, Gredos, 1966: 661-669. Lo de la *intriga* debe aludir a la «venganza catalana» o, más probablemente, a los sucesos en torno a Antonio Pérez.

Usos y trajes nacionales. Los aragoneses. *Semanario Pintoresco Español*, 36 (6-XI-1840), 281.

to del tema, oculta al auténtico impugnado: el carlista que monopoliza la tradición (7). Este pertrecho le permite a Príncipe describir, por fin, los rasos del carácter aragonés (8): gravedad exterior, franqueza, audacia (expedición al Mediterráneo Oriental en el siglo XIV, resistencia contra Napoleón, gesta del cinco de marzo de 1838), dignidad (forma de extrañarse los ricos hombres agraviados por el rey, escenas del canje de prisioneros a raíz de la Cincomarzada, trato no violento de la esposa por parte del marido frente a la violencia practicada en otras regiones), tozudez o tenacidad y altivez.

(7) El procedimiento no es desconocido en los textos coetáneos: los creadores del costumbrismo literario español ya lo asientan como lugar común cuando, para encubrir sus auténticas motivaciones ideológicas, declaran que, en gran medida, lo que les impele a describir la genuina realidad del país es la patriótica obligación de rectificar la imagen parcial e inexacta de España dada por los viajeros extranjeros. Por supuesto, a no ser que los textos se lean directamente en busca de anécdotas documentales, tanto en el caso de Príncipe y Salas —que aquí cumple la función de «extranjero»— como en el de los costumbristas y los viajeros, los resultados permiten comprobar que la imagen rectificada es tan selectiva y estereotipada como la impugnada.

(8) Así los compendio en «Literatura en torno a los tópicos aragoneses», *El Día*, 429 (12-X-1983), 36. Como se declaraba en la «Fe de errores» del día siguiente, apareció con autor y título equivocados. Además, éste se abrevió.

La disposición del artículo tiende a resaltar la importancia formal del objetivo declarado a propósito de Salas, pues su reserva para el final —con notable amplitud y prosa más encendida— la reformulación del verso subrayado. El relevante papel de la reprochable *intriga* pasa a ser desempeñado por una altivez molesa —éste sí que es un testimonio epocal manifiesto—, como reconoce Príncipe —«mucho deseáramos ver desaparecer esta cualidad...» (p. 253 a)—, pero justificada por la faceta positiva de los demás rasgos, varias razones históricas en parte esgrimidas al comienzo y dos religiosas:

¿Qué país de España cuenta dos tesoros comparables a la Virgen del Pilar de Zaragoza y a los Corporales de Daroca? (p. 253 b)

No obstante los últimos párrafos vuelven a permitir una lectura más jugosa. Literalmente, constituyen un saludo que responde a circunstancias personales:

...ese pueblo, a quien yo mismo acabo de atribuir las cualidades de una austeridad desabrida y de una noble fiereza, es, sin embargo, sensible a las más dulces y delicadas emociones del corazón: yo he llorado con mis paisanos y mis paisanos han llorado conmigo en una noche harto grata y satisfactoria para mí y que nunca se borrará de mi memoria. (P. 253 b) (9).

Pero el agradecimiento —tan honroso como poco pertinente en el artículo— sugiere un machihembrado armonioso de rusticidad y sensibilidad que no es sino el afloramiento de la tesis básica de Príncipe: Aragón es tradicional por esencia, pero no necesariamente tradicionalista, pues dista tanto de estar caracterizado por los componentes casi ainalescos atribuidos a los siglos medievales como por los refinados que distinguen al probo lector del *Semanario Pintoresco*. Y así lo había declarado previamente:

El aragonés es un medio entre el hombre de la naturaleza y el hijo mimado de la cultura y civilización moderna. (p. 252 a).

2.1.2. *Campesinado tradicional, frente a modernidad urbana*

Príncipe no precisa que los aragoneses que le han hecho llorar pertenecen a una parte muy restringida de sus paisanos: aquella culta y de ámbito urbano que es capaz de teorizar sobre un Aragón sin límites temporales precisos ni ubicación social exacta, pero que, por necesidad, se localizaría en un medio rural e inculto, esto es, en el campesinado coetáneo. Este *lapsus*, proveniente de la subordinación de la realidad a una idea hija y madre del tópico, es el que parece que quiere subsanar Vicente de la Fuente un año después en «Los aragoneses» (10).

(9) Sin duda, Príncipe alude al homenaje que le ofreció el Ayuntamiento de Zaragoza a raíz del triunfo que obtuvo con su primer drama, *El conde don Julián*, estrenado el 18 de diciembre de 1838,.

(10) «Usos y trajes nacionales. Los aragoneses», *Semanario Pintoresco Español*, 36 (6-IX-1840), 281-285. Al frente, lleva una xilografía que debe ser el «dibujo de los trajes de los aragoneses» anunciado en una nota del artículo de Príncipe.

El ímpetu casi romántico de Príncipe deja paso a un cauto conservadurismo en la andadura sosegada del bilbilitano. En vez de la acumulación de alusiones históricas que avalen los rasgos del carácter elegidos, De la Fuente recurre a una pormenorizada descripción realista de modos de vida generalmente vivos: instituciones tradicionales; fiestas populares sacras; productos agrícolas, comercio, industria, ocio (toros, rondas, jotas, juegos); complexión física; atuendo; monedas, pesos y medidas; lengua; límites espaciales... Ahora bien, aunque, por contraste, el informe etnográfico se reviste de objetividad, está enmarcado por consideraciones genéricas y mechado con comentarios. Así, De la Fuente, con más sutileza que Príncipe, logra fijar igualmente rasgos apriorísticos o aplicables a cualquier otra región, como la religiosidad (el autor, además de católico devoto era teólogo) y la laboriosidad (en cierta medida, una manera de congraciarse con el mundo rural).

Por encima de estos aspectos, hay dos de especial relevancia. En primer lugar, De la Fuente menciona la tozudez como algo sobreentendido —también lo hacía Príncipe— cuando se define a los de Aragón, pero la destaca como «base del carácter aragonés, racionaliza tal tópico al desvelar su ambigüedad:

...cierta firmeza del ánimo, que unos llaman constancia y energía y otros terquedad o testarudez, sin considerar si la acción sobre la que recaen tales calificaciones es o no justa y prudente, pues si la acción es tal, el sostenerla será constancia, y si por el contrario será terquedad (p. 282 *a*).

y, con bastante despego del asunto, suple la tensión eliminada mediante un nuevo doblete:

Pero sea esto lo que quiera, lo cierto es que los aragoneses difícilmente retroceden de su propósito, si bien tardan a decidirse, de donde se derivó aquel adagio que dice «al aragonés no dejárselo pensar» (p. 382 *a*).

De igual modo, esta actitud tan pragmática le lleva a asentar otros tópicos a la sombra de la lógica (cuando contrapone como un todo orgánico el carácter grave y serio de los aragoneses a la alegría de la jota olvidando el resto de los bailes que quizá lo desmintiesen), de la asociación fácil («La organización física de los aragoneses parece que

Las guerrillas españolas. Miñón aragonés, 1808. ***Semanario Pintoresco Español*, 22(28-V-1842), 174.**

indica hasta cierto punto su carácter moral...») o de la explotación humorística (el encomiable *explicitismo* con que Príncipe refutaba la *intriga*, en De la Fuente se trivializa: «...apenas han mediado dos o tres contestaciones, siente el que ha replicado a un tiempo mismo un puñetazo y una *mia que te pego*»).

En segundo lugar, De la Fuente, que no siente gran pasión por el romanticismo ni mucho menos —lo parodia cuando trata de las rondas, pero, sobre todo, su actitud básica es antirromántica—, sitúa con nitidez el ámbito de la región estudiada. Partiendo de la realidad de que Aragón es «un país esencialmente agrícola» (p. 382 a) y, tras declarar que sus labradores «están justamente reputados por unos de los más laboriosos de España» (p. 382 b), al acabar el artículo identifica de forma inequívoca al aragonés descrito con el campesino. Y lo hace socavando el andamiaje ideológico de Príncipe, a quien ni siquiera menciona. Como algo inducido del informe previo, censura la «superficialidad» con que se ha tratado el carácter de los aragoneses, pues éstos no serían ni unos «Espartanos modernos» ni unos «africanos de España». Una vez que, gracias al tópico de la rectificación de la imagen, ha captado de nuevo la benevolencia de la clase baja rural, atribuye a ésta la representatividad exclusiva de la tradición y la separa tajantemente del moderno mundo burgués:

La clase acomodada de Aragón, el noble, el comerciante, el eclesiástico, el abogado, etc., son tan ilustrados allí como en el resto de España, y ni su traje ni su porte ni sus modales se diferencian de los de igual clase, y aun exceden en finura a los de otras provincias. Pero éstos son los hijos de la civilización y yo he creído que debía tomar por tipo al aragonés sencillo y primitivo, al hombre de los campos porque, como queda dicho, el país de Aragón es esencialmente agrícola (p. 285 *a-b*).

2.1.3. Lo tradicional, algo exótico y deleznable

Al mencionar lo que geográficamente comprende el Alto Aragón, De la Fuente comentaba de los valles de Hecho y Ansó: «cuyas costumbres y trajes merecen artículo aparte» (11). Esta función viene a cumplir exteriormente en 1853 Julio Alvarez y Adé —natural de Alagón y conocedor de las Cinco Villas— con «Los montañeses de Aragón (12).

A pesar de su brevedad, y a vueltas de una «rescatable» descripción del traje de las chesas —atribuido con algo de confusión a Hecho, Ansó, Jasa, Berdún y otros pueblos—, el trabajo permite apreciar que el móvil ahora manejado es testimoniar la existencia de formas tradicionales de vida, reducidas a la condición de fósiles venerables si sirven para demostrar que no todo es moda francesa, pero despreciables si hay que aceptarlos como propios.

La burguesía se siente prácticamente consolidada como protago-

(11) Ar. cit., p. 284 *b*.

(12) *Semanario Pintoresco Español*, 5 (30-1-1853), 36-37; grabado.

Tipos españoles. Chesos de Aragón. *El Museo Universal*, 4 (26-1-1862), 29.

nista político-social del siglo XIX. Eso explicaría el trato que Alvarez otorga a la tradición. Ni se plantea si debe restringirse al mundo rural: lo da por supuesto. Lo significativo en este momento es que al campo aragonés no se le ensalza involucrándolo en las glorias históricas, como hacía Príncipe, ni se le contempla con la relativa dignidad de Vicente de la Fuente, observador de los usos todavía en vigencia, sino que se le degrada hasta reducirlo de manera casi exclusiva a su faceta poco menos que infrahumana de los tópicos vigentes en 1839 y 1840.

El fenómeno, observable en Alvarez pero general en la época, significa nada menos que la balanza se inclina justo del lado contrario que en el caso de Príncipe: la burguesía no tiene reparos en servirse abiertamente de lo rural y popular para autodescribirse indirectamente. En la medida en que lo rústico sea grotesco y desagradable a la vista —así se califica el vestido descrito—, mísero y mezquino —así, respectivamente, el estado del Alto Aragón y sus tierras de labor que explica que sus gentes recurran al contrabando para sanear la economía— y, de forma particular, las mujeres, que podrían mostrar algo de delicadeza, sean de «aspecto varonil» —porque realizan faenas agrícolas—, en esa misma medida el que informa y el que le lee reunirán las virtudes opuestas que caracterizan al hombre urbano, civilizazo y «sensible».

El mundo tradicional no sólo no preocupa ni se ve con ojos indife-

rentes, sino que parece que es odiado en razón directa de los demonios familiares que recuerda a la burguesía. Si la animosidad contra Francia aglutinaba claras actitudes tradicionalistas en el siglo XVIII y un confuso españolismo en la Guerra de la Independencia —las mentes despejadas como Feijoo y Larra sopesan los pros y los contras del influjo francés—, ahora es una pose anquilosada con la que el conservadurismo quiere acallar su conciencia culpable achacando rutinariamente la destrucción de la tradición a un país extranjero:

A pesar del imperioso dominio e influencia que la voluble y caprichosa moda ejerce desde allende la nación vecina, trasmitiéndonos sus rarezas y difundiéndose profusamente por nuestra patria, parece imposible que hallándose limítrofes con aquella los montañeses del Alto Aragón [...] *no se hayan alterado ni sus trajes ni sus costumbres* [...]. *Antes de que los veamos perdidos para siempe, queremos tener la satisfacción de que queden aquí consignados reproduciendo el dibujo de sus grotescas vestimentas...* (p. 36 *a*).

Pero el ritual de la galofobia queda al descubierto cuando Alvarez deja ver que la descripción no se debe a una indagación querida y buscada, pues, al tiempo que se jacta del exotismo de la pieza de museo capturada, parece excusarse por haber entrado en contacto con tal inmundicia;

La casualidad me deparó no hace mucho tiempo la ocasión de ver en Luna una cuadrilla de estas chesas [...]. *La casualidad, repito, me hizo aprovechar esta coyuntura...* (p. 36 *b*).

2.2. Transición: transferencia de los valores tradicionales del labrador a la élite urbana y vinculación de pilarismo y belicismo

Como transición entre estos artículos y los demás, también publicamos fuera de la región puede tomarse «Un mes en Aragón. Zaragoza II», de Francisco de Paula Madrazo, publicado en 1852 en un periódico zaragozano (13). Sin que este último dato le segregue de los otros artículos, es uno de esos textos preciosos que permiten documentar las hipotéticas fases intermedias que explican cambios tan notables en los tópicos como el que tiene que sufrir el *intrigante* Aragón del siglo XVIII hasta convertirse en el hoy vigente. Lo que escribe Madrazo viene a ser, precisamente, un ensayo general de la formulación actual de los tópicos e interesa tanto por el alza de determinados valores como por la simplicidad y la falta de precauciones con que trafica con ellos y establece su jerarquía.

El artículo pretende dar cuenta, aproximándose al relato de viaje, de lo visto en Zaragoza en unos momentos en que ha disminuido momentáneamente el fervor revolucionario que desembocará en el levantamiento progresista del 17 de

(13) *El Avisador*, 722 (15-XI-1852), 1-3. En la Hemeroteca Municipal de Zaragoza, donde se conserva, falta el número 712 (5-XI) que quizá contuviera la entrega I.

Tipos españoles. Aragonés. *El Museo Universal* (1859), 88.

julio de 1854 contra el Gobierno de Madrid. Madrazo la había visitado como «viajero inexperto», en 1842, durante otra fase de activo esparterismo que también había llevado a un levantamiento de igual signo el 17 de septiembre de 1843. En este contexto, Madrazo quiere agradecer públicamente —adulando de una forma que no tiene nada que ver con el gesto de Príncipe— las recientes atenciones recibidas de sus importantes anfitriones intentando convecerles —y a los dirigentes nacionales y a sí mismo— de que todo lo que se dice de la potencialidad revolucionaria de los zaragozanos es falso, exagerado o cuando menos, algo episódico que no tiene que ver con el pasado, pues si bien han adquirido con justicia «su fama de denodados y valientes en la guerra, en las épocas de paz, en los períodos normales, son los hombres más dóciles del mundo» (p. 1 *c*).

El burdo procedimiento seguido por Madrazo consiste en negar la realidad zaragozana y manipular los tópicos aragoneses para adscribirlos a la causa antirrevolucionaria:

Nada, según dicen sus autoridades, es más fácil que gobernarlos. La lealtad y la honradez que se reflejan en aquellos semblantes tostados por el sol de los labradores aragoneses son la base de su carácter... (p. 1 *c*).

La víctima propiciatoria para sugerir que quien es revolucionario no es aragonés o, si es aragonés, es un mal nacido —versión local del lugar común tradicionalista que convierte en antiespañol a cualquier partidario del progreso— resulta ser el campesino, ya reducido a comodín para usos similares. Llegado a este punto, la mecánica argumental de Madrazo no puede detenerse e involucra lo que con tanto cuidado había separado De la Fuente. Aunque esta nueva virtud esencial del pacifismo revolucionario provenga de las autoridades, Madrazo tiene que localizarla en la reserva del mundo rústico. La componenda a que le conduce la lisonja perceptuada por su código particular de hombre «sensible», quizá no le permite observar que improvisa demasiado al realizar la transferencia, pues entre el rústico intemporal y

los dirigentes ciudadanos de ese momento conservador no parece haber otro vínculo que el de las modalidades fónicas del lenguaje:

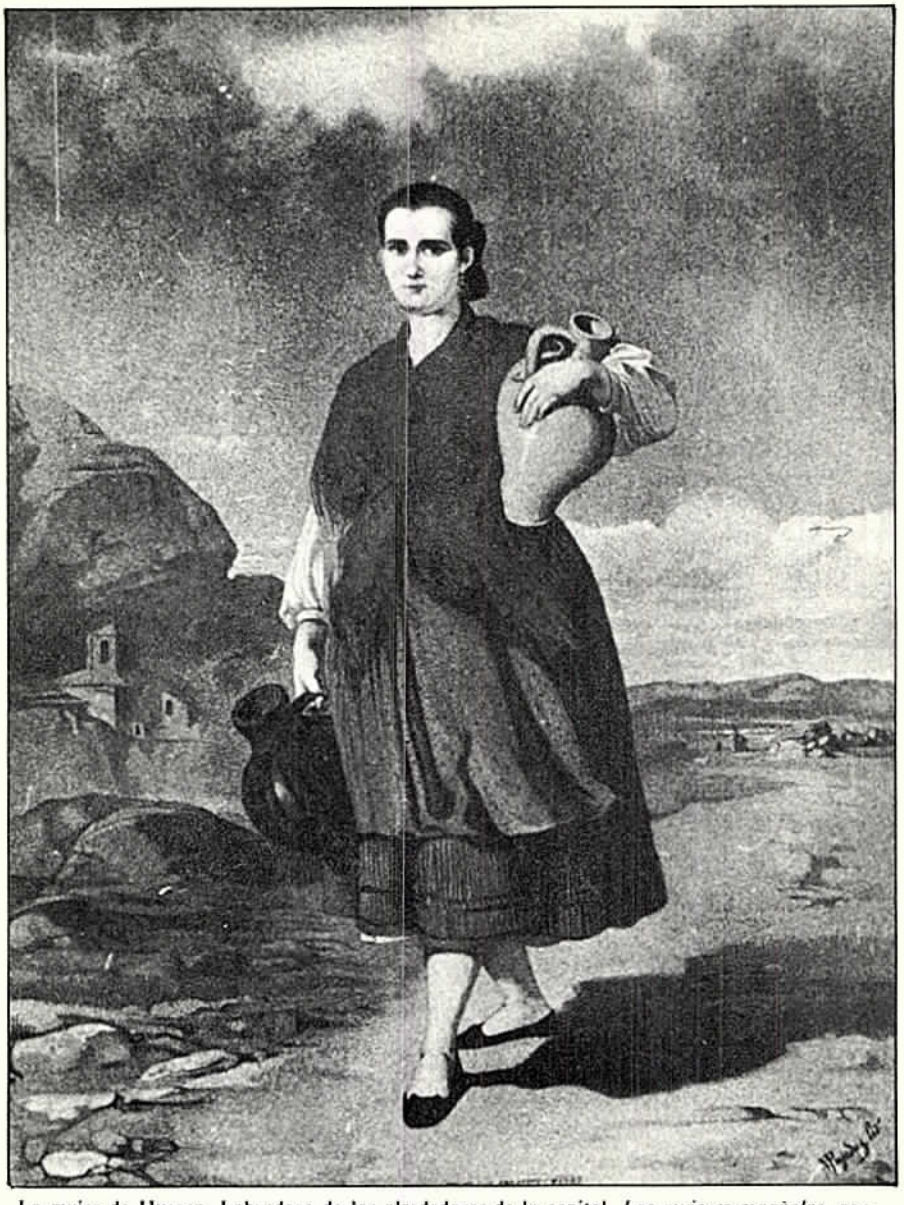
...y esa lealtad, y esa franca honradez de los hombres del campo, que se revela hasta en el acento, se encuentra con las mismas señales en las clases más elevadas de la aristocracia aragonesa (p. 1 *c*).

Con todo, Madrazo está cometiendo la imprudencia de igualar a la «aristocracia» con los hombres del campo y, para subsanarla, procede a clarificar la jerarquía social. Y esta vez es a costa de privar el rústico de los valores teóricamente más cotizados por el autor e, incluso, de los específicamente aragoneses. El campesino deja de ser la reserva espiritual de la región al compartir la misión con las clases urbanas media y baja. Además, la clase alta, sin renunciar a la parte que le toca en la ostentación y custodia de los rasgos tradicionales, no prescinde del control de los modernos,

Si los sentimientos de nobleza y de honradez se reflejan desde luego en el semblante del labrador, del artesano, del comerciante y en las clases populares todas, la clase elevada, lo que podemos llamar la aristocracia aragonesa, reúne, a esos sentimientos hidalgos, a una generosidad sin límites, una franqueza y una figura en altogrado simpáticas (p. 2 *a*).

Si Madrazo escamotea la Zaragoza progresista y logra situar el carácter tradicional aragonés en una clase social que, teóricamente y desde que así lo advirtió De la Fuente, no puede tenerlo, es lógico que ya no dé como origen de los valores aragoneses las glorias históricas, como Príncipe, ni los usos rurales cotidianos, como el bilbilitano, ni los montañeses todavía no avasallados por la moda francesa, como Alvarez, sino que los atribuya a la devoción a la Virgen del Pilar. Lo que Príncipe aludía de pasada para resaltar las bases de la altivez aragonesa y lo que De la Fuente mencionaba en el contexto del gusto romántico por la devoción popular basada en leyendas de vírgenes aparecidas, en Madrazo no sólo se hipertrofia, sino que —sin que Príncipe ni De la Fuente lo practicasen ni insinuasen— se vincula de forma indisoluble con la Guerra de la Independencia, utilizada ahora para suplantar cualquier acción armada progresista y más inmediata protagonizada por los zaragozanos:

La devoción de los zaragozanos a su Virgen del Pilar raya en lo maravilloso. Esta Virgen es para ellos todo: su consuelo, su amparo, su orgullo y hasta su gloria. Con la virgen milagrosa dentro de sus muros, no temen nada: ni los estragos de la peste, ni los horrores de la guerra, ni las amarguras del hambre. Aunque vieran sitiada su ciudad por los más agerridos ejércitos del mundo, la historia contemporánea les dice que con la protección de la Virgen son invencibles y saldrán airosos de la prueba. Este entusiasmo verdaderamente santo explica su heroísmo sin igual en 1808 (p. 2 *a*).



La mujer de Huesca. Labradora de los alrededores de la capital. *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas* (1873).

2.3. Aragón, cifrado en lo femenino

En los años que siguen a la revolución de septiembre de 1868, en la que se ponen de manifiesto las aspiraciones y las limitaciones de la burguesía progresista antes de introducirse en el túnel de la Restauración, el federalismo, combinado con el iberismo y el hispanismo llega a convertirse en reclamo trivial de empresas editoriales.

2.3.1. La mujer descrita por el hombre

Así ocurre con *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas,* entre cuyas entregas de 1873 hay un artículo dedicado a cada una de las provincias aragonesas (14). En las tres —que ni son costumbristas como el modelo del volumen ni pueden pasar por folklóricas— campean a su aire los tópicos ya reseñados, como si fuesen escurridizas entelequias, unos obsesivamente insistentes, otros con trayectorias que se ignoran mutuamente. Sólo en el último de los artículos se ahonda decididamente en la formulación que reflejaba Madrazo. No obstante, los tres poseen el marchamo epocal de estar referidos, como los que cerrarán este panorama, al elemento femenino. El detalle no es tan banal pues arroja luz sobre la función que Madrazo otorgaba a la Virgen del Pilar y aun sobre una nueva interpretación de los valores del mundo rural, al que se recurre en momentos de tesiones ideológicas y nacionales.

2.3.1.1. Los usos amorosos y las clases sociales. (El ciudadano galante viaja por Huesca.)

«La mujer de Huesca» (15), del sevillano Manuel Juan Diana, posee un marco narrativo —el autor se presenta como viajero que sale de Madrid y vuelve a la capital— que permite incorporar en forma de anécdota varias costumbres presenciadas. Al margen de este artificio, el artículo es un amasijo de viejos tópicos anti-rústicos, pinceladas folklóricas no específicas ni de la mujer ni de Huesca y constantes reducciones al aspecto amoroso de lo que debería caracterizarse geográficamente. Aunque dice atenerse a la «clase media» por ser la más significativa, desprecia lo más diferenciador que le ofrecía la montañesa —a la que trata como treinta años antes hiciera Alvarez— y casi acaba por identificar la mujer elegida con la rústica del resto de la provincia. Siempre en torno al ritual amoroso, la mayor parte de lo encerrado en el marco del viaje alude al traje, al *festejo* de *majos* y *majas,* a las enramadas de la noche de San Juan, a las rondas de fin y comienzo de año y a la persecución de los recién casados. Todo ello es una taracea de costumbres —pero sin tratamiento costumbrista— que

(14) *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas...,* Madrid-La Habana-Buenos Aires, Imprenta y Librería de Miguel Guijarro, 3 vols.: I, 1872; II, 1873; III, 1876. Forma parte de la familia de *Los españoles pintados por sí mismos* (1843-1844), estudiada por Ucelay; *cf.* nota 2.

(15) Ob. cit., II, 13-31. Lámina ante p. 13 y ante p. 25.

confirma el expolio de la tradición perpetrado por Madrazo con la clase baja y hace sospechar que en esta época los tópicos manejados hasta mediados de siglo están petrificados y lexicalizados por inercia. Cada vez que se intenta describir a Aragón a partir de ahora, la observación de lo tradicional queda en segundo lugar frente a las generalidades suprageográficas, los latiguillos y menciones convencionales del ciudadano despreocupado, la admonición cívico-moral o, más sencillamente, la utilización como fuente objetiva de textos que eran interpretaciones. Así, la huella de Alvarez cuando se habla de Hecho y Ansó; así, detalles quizá provenientes de De la Fuente pero desquiciados: Diana llega a dar como marchamo de las noches festivas oscenses la imagen de la moza «con un cántaro, colocado en pie sobre la cabeza, en dirección a la fuente».

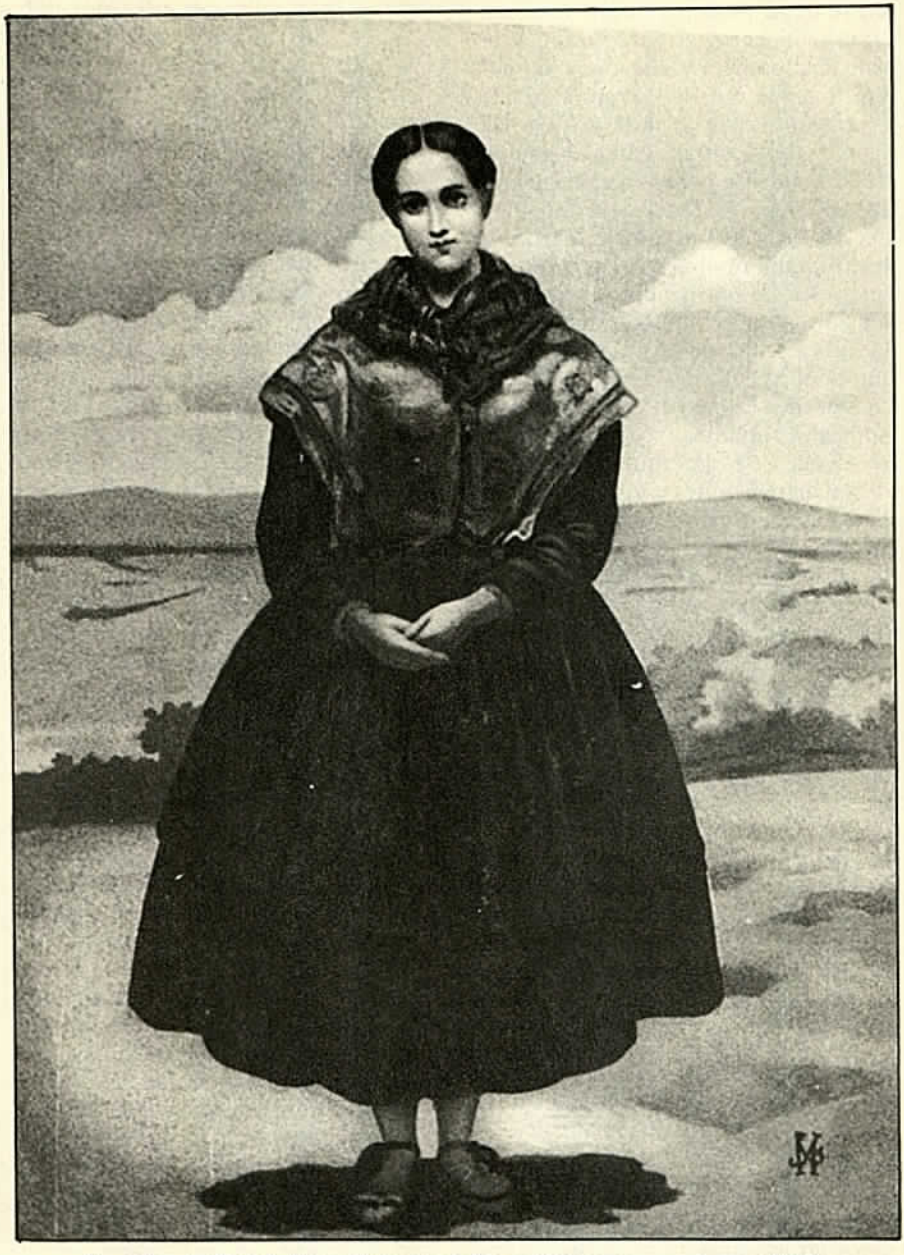
La preocupación de Diana, pues, más que reubicar los valores tradicionales, es demostrar que posee la preciada sensibilidad urbana —al estilo de Madrazo, pero más cursi— para conectar con las mujeres que no son ni «acomodadas» ni «sumamente pobres». Resultado: en el texto pesa más la galantería hacia las lectoras que la descripción de algo que pudiera interesar, por desconocido, a las no oscenses.

2.3.1.2. El filtro de la moral religiosa. (Teruel, a salvo del «socialismo demagógico».)

«La mujer de Teruel» (16), el artículo de José Muñoz Gaviria y Maldonado, vizconde de San Javier, todavía es más inconsistente que el de Diana. Ni siquiera tiene la peculiar estructura que proporciona una mediocre divagación ni suministra información básica, aunque sea por trasposición de la de otras provincias o por adjudicación de la que convendría a todas.

De sus dos partes, marcadas explícitamente, la primera es una consideración general sobre la mujer como entelequia a la luz de lo que el autor utilizaría de la historia, la erudición bíblica y la moral religiosa para hablar de cualquier otro tema. De la segunda parte dará cuenta la simple enumeración de los aspectos tratados: límites geográficos de la provincia de Teruel; notas históricas para deducir el carácter de la turolense, no definida en sí misma sino como transición o síntesis de la zaragozana —energía y valor tópicos para todo Aragón— y de la valenciana —reducción a la belleza—; anécdotas históricas que quieren probar lo referente al valor; demostración de la sensibilidad para el amor mediante el endose de la leyenda de los Amantes de Teruel y la historia de los amores entre Aldonza de Entenza y Berenguer de Azlor, argumentos que Muñoz dice ser paladinas evidencias de la «exquisita sensibilidad y el apasionado temperamento de las mujeres de la provincia de Teruel»; alusión a instituciones benéficas como La Casa de Misericordia y el Hospital fundado por Magdalena de la Cañada; pobreza industrial de Teruel y predominio de la agricultura, en cuyas faenas la mujer ayuda al hombre;

(16) Ob. cit., II, 413-425. Lámina ante p. 413.



La mujer de Teruel. *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas* (1873).

breve descripción del traje, también transición entre el zaragozano y el valenciano; nueva alusión a la pobreza industrial de Teruel y a que la mujer ayuda al hombre en las faenas del campo; caracterización de la turolense como madre cariñosa, religiosa y atenta a la escolarización de sus hijos; mención de lo bien dotada de maestros y maestras que está la provincia de Teruel; alusión a una industria incipiente, la fabricación de «encaje de hilo» tampoco exclusiva, pues es imitación de la de otras provincias; sumarios apuntes sobre el aspecto físico de la mujer, del que destacan el «gracejo en la conversación, graciosamente acentuada en el deje aragonés»; tras esta perogrullada, el carácter, aplicable a cualquier mujer tal como la desea el autor y la mención de que es aficionada a la jota. El artículo se cierra con dos observaciones. La primera quizá quiere ser muy esclarecedora: «la clase acomodada de la sociedad es tan instruida como trabajadora y honrada la clase media y el pueblo»; la segunda aún dice menos de la turolense pero mucho más del autor: «Teruel es una de las pocas provincias donde las ideas socialistas y demagógicas no han herido aún las delicadas fibras de la mujer.»

2.3.1.3. La virilidad de la mujer aragonesa. (Pilarismo contra emancipación a propósito de la zaragozana.)

El artículo de Emilio Castelar sobre «La mujer de Zaragoza» (17) posee más relieve que los dos anteriores. Su trabazón, nacida de los arrestos oratorios del autor, le confiere un fuste ideológico que deja casi ultimada la imagen de la zaragozana, del zaragozano y de los aragoneses —Castelar, como otros, los involucra—, que manejarán como moneda corriente y realidad objetiva las sucesivas generaciones que necesiten tales presupuestos como «señas de identidad». No es que el tribuno dé con una veta inexplorada que arroje luz definitiva sobre el tipo de la aragonesa, sino que provoca este espejismo como consecuencia de que su pensamiento epocal y de clase ya ha decidido qué versión hay que ofrecer de sí mismo.

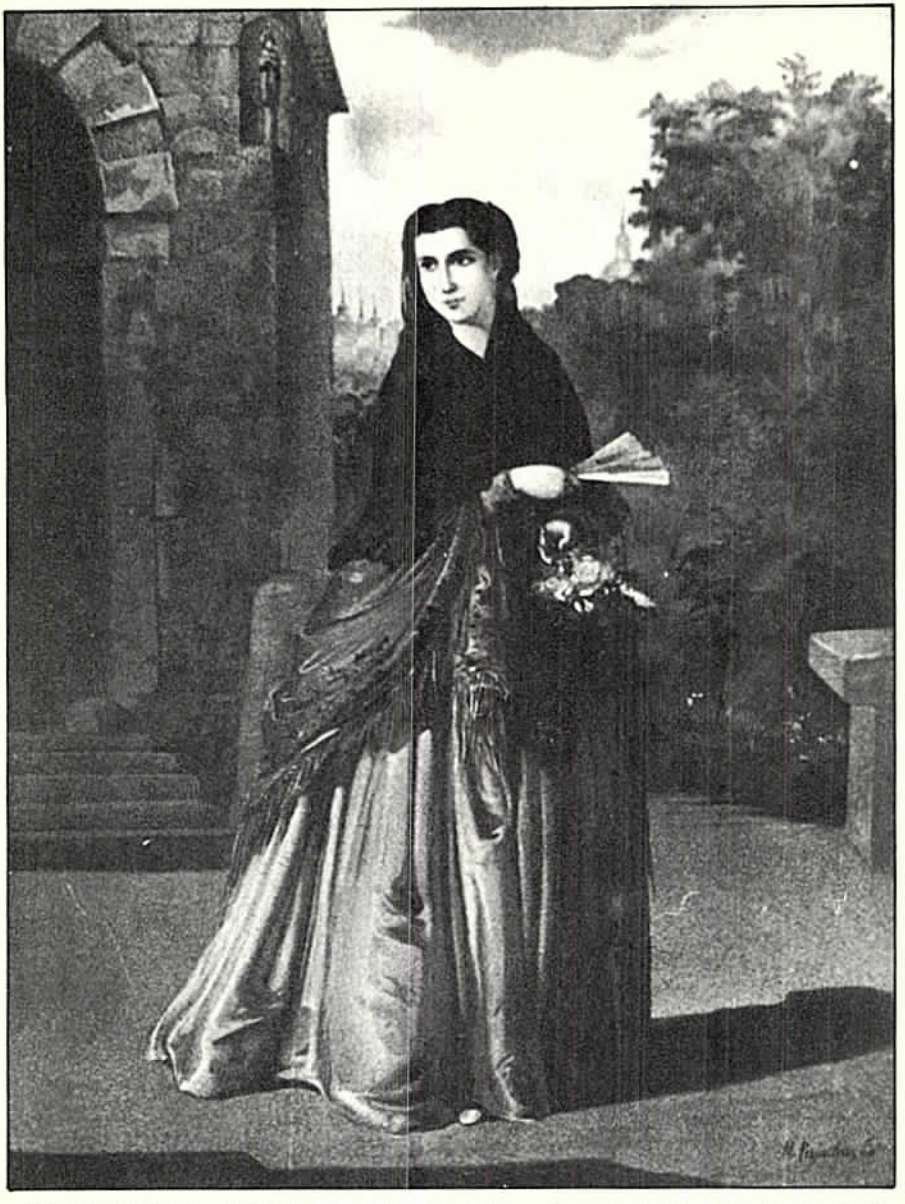
Bastante distanciado de la convencional galantería de Diana y de la frívola improvisación de Muñoz, Castelar se parapeta en el cientifismo desde el comienzo para explicar el carácter aragonés —no el de la zaragozana— a la luz de lo que la historia de los primeros pobladores de la Península le propicia. Frente a la titubeante fijación del objeto en el caso de Diana —una mujer de la «clase media» que es y no es rústica— y al socorrido criterio de zona de transición geográfica con que Muñoz amaña el suyo, Castelar convierte en objetividad tranquilizadoramente unívoca el *contraste* como rasgo básico del aragonés. Soluciona así la ardua papeleta personal —y quizá la insalvable calificación que Alvarez daba a la chesa— de tener que decir en el meollo del artículo que la mujer zaragozana y,

(17) Ob. cit., II, 525-541. Lámina ante p. 525.

en general, la aragonesa adolece de falta de sensibilidad y es más bien varonil mediante habilísimas argumentaciones, circunloquios, excursos y anécdotas que hilvana en torno al determinismo geográfico y al derecho aragonés. Pero también logra dar airosa salida a lo que la prehistoria de este pseudofolklore había establecido sobre Aragón. En esta ocasión, aúna la erudición y las consideraciones todavía no tópicas que Príncipe y De la Fuente manejaban en el *Semanario Pintoresco* al hablar de las gestas antinapoleónicas con alguna nota —como el gracejo comparable al de Andalucía— sobre la mujer para cifrar en lo femenino —ya no es lo rústico— el depósito de las virtudes raciales. De este modo, Castelar reformula, amplía y consolida el sesgo tradicionalista y los elementos anejos sobrevalorados que predominan en la imagen de Aragón salida fundamentalmente de los textos publicados fuera de la región.

Si se orillan mínimos detalles sobre los rasgos físicos, el carácter y, quizá, diversiones como la jota, nunca dados por sí mismos sino porque la inercia obliga a mencionarlos y Castelar los ahorma a sus fines, el artículo no trata de la zaragozana ni aun de la aragonesa; antes bien, de los valores adjudicados por el conjunto nacional —entiéndase, de momento, por la burguesía que gobierna España desde Madrid con el apoyo de la provincial— a Aragón.

El esquema es simple pero posee una peculiar coherencia interna que le hará pervivir: puesto que el pie forzado de la colección en que escribe es la mujer y el del artículo encargado lo peculiar de Aragón cifrado en la entelequia del *contraste* —que surge, más que de los rasgos propios, de la nitidez con que se han fijado otros tópicos regionales como el meridional, el septentrional y el mediterráneo—, Castelar parte de la idea de la mujer aragonesa como feminidad definida por el contraste. Puesto que la imagen tradicionalista de Aragón se reduce a lo enérgico del carácter —Príncipe y De la Fuente lo relativizaban y adobaban—, las gestas antinapoleónicas —confusa clave de nacionalismo, galofobia y antimodernismo que desbancaba al progresismo y a la Cincomarzada— y la religiosidad pilarista —dada en el *Semanario Pintoresco* a la luz del *Volkgeist* y no como devoción única—, Castelar desarrolla su concepto de la región en torno al de la Virgen y la guerra. Puesto que las circunstancias le obligan a centrarse en la mujer pero hablar de sus trajes, costumbres y lo demás esperable le debe parecer no significativo frente a las grandes «verdades oficiales» con que se tratará de cubrir la desmesurada oquedad de la Restauración, Castelar, con lógica simple, novedosa y amparada en los encantos del *flatus vocis*, viene a proponer a la aragonesa como la virago, correlato de una virgen a la que —al ser piedra angular de todo lo que tenga que ver con Aragón y, por lo tanto, y aunque no se indique explícitamente, con la definitoria faceta bélica de la aragonesa— se le puede asociar el adjetivo de «guerrera». Ambos elementos y el atractivo do-



La mujer de Zaragoza. Menestrala de la capital. *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas* (1873).

blete que forman encontrarían su explicación en el filtro cómodamente determinista y con apariencia de indiscutible hermenéutica que Castelar aplica a la historia de Aragón: lo ibero-femenino-religioso colisiona con lo celta-masculino-guerrero, de manera que la región queda definida por la devoción a la Virgen del Pilar; el hombre, algo mermado debido a su «sentido político, que parece patrimonio de los débiles» (p. 526), y la mujer quintaesenciada en las heroínas de la guerra de la Independencia.

Pero, sopesando los matices del artículo, si esta lógica no se discute desde dentro —puesto que la convicción es previa y sus fases no se declaran—, se puede apreciar que las dos grandes «verdades» a que, de hecho, queda reducido Aragón no tienen tanta prosapia ni excelsitud, pues puede que la hábil interpretación de lo celtíbero se la haya dictado a Castelar no el estudio objetivo de la historia remota, sino circunstancias más prosaicas y, en parte, recientes. Así, la voluntad de borrar de la memoria colectiva las páginas revolucionarias de la historia de Aragón mediante el señuelo de otras gestas anteriores, a las que sería más fácil aplicar un pilarismo básicamente galófobo y españolista o, lo que es lo mismo, antimoderno; así, la necesidad de censurar —ya que no es posible extirparlo— el germen de libertad de la mujer aragonesa frente al hombre que el derecho foral propicia y el de iniciativa para la acción violenta frente a la opresión que los hechos de armas han demostrado, germen que viene a ser concebido como amenaza, si no de la familia, sí del respeto a la autoridad.

Si el primer supuesto se soluciona fijando las bases —sobrevaloración contigua de la Virgen y de las gestas— del incuestionable pilarismo que se refrenta oficialmente con la consagración del Pilar, el segundo es difícil de solventar pero, a la larga, también encuentra acomodo en la lógica del tradicionalismo. Ante la inevitable objetividad de las leyes y de los hechos protagonizados por mujeres como Agustina de Aragón, la realidad es rechazada indirectamente. Castelar sintetiza rasgos caracteriológicos atribuidos a los aragoneses en general, como la sinceridad, la nobleza y el tesón, y los extrapola convirtiéndolos en merma de la feminidad de las mujeres.

Hasta aquí, lo ya sabido y enunciado explícitamente o inducido, pues cuando el autor dice que la zaragozana

se parece a su vecina la francesa en que participa de los negocios, coopera a la administración, preside a los trabajos, alcanza y allega ideas definidas y justas satisfacciones para la igualdad de los sexos (p. 529), lo que connota es una modernización, un afrancesamiento, un antiespañolismo, a la vista de los cuales el hecho de que la aragonesa sea tildada casi de virago no sería un insulto a lo diferenciado geográficamente sino una llamada de atención a las clases sociales afectadas. La ingenuidad con que el vizconde de San Javier quería convencer al lector de que en Teruel no había fuerzas progresistas, es genialmente sorteado por un Castelar

Los Amantes de Teruel. Cuadro de Juan Galca Martínez. Exposición de Bellas Artes. *El Museo Universal* (1859), 13.

que conjura la existencia oficial —es decir, niega la existencia real— de cualquier rasgo aragonés socialmente más avanzado que él, aunque para ello unas veces interprete lo celta-masculino-guerrero como positivo y esencialmente definidor de la aragonesa y otras como recusable y subsidiariamente caracterizador. Para dar cuenta de la forma de ser de la zaragozana —y en general de la aragonesa—, más que virilidad y feminidad, lo que Castelar baraja es la sombra de un progresismo indeseable y una religiosidad que necesita expandir dos elementos que da como incompatibles. La disyunción, efectuada sin excesivo respeto a la realidad, arroja un saldo doblemente positivo para el autor, pues permite, a la larga, escamotear lo sociopolítico con el pilarismo, aunque en ese momento sea a costa del absurdo de caracterizar a la mujer por lo no femenino y, además, auspicia que la contradición del intérprete posea la seductora apariencia de ser una antinomia objetiva: el axiomático *contraste* aragonés.

2.3.2. La mujer descrita por la mujer

Los dos textos que quedan por considerar se vinculan sin estridencias a los de 1873, al tiempo que son síntoma cultural del tratamiento de las regiones en la época de la Restauración. En los dos se sigue

tratando a Aragón a propósito de las mujeres pero, además, uno y otro se deben a plumas femeninas, si bien antitéticas. El primero, donde predomina la moralina sobre la descripción, deja ver el cartón-piedra de las construcciones ideológicas de la España oficial post-revolucionaria. En el segundo, la gazmoñería se ve sustituida por un impetuoso feminismo y, sobre todo, el desaliño de los escritos de compromiso deja paso a una articulación tan admirable de los tópicos regionales en la constelación de los valores nacionales que el artefacto resultante lleva camino de alcanzar un siglo de vigencia.

2.3.2.1. Las heroínas, recluidas en casa. (Lecciones de pilarismo y moral religiosa para las aragonesas descarriadas.)

«La aragonesa», de Rosa Martínez de Lacosta, forma parte de otra obra por entregas de cobertura hispánica y se publica hacia 1881 (18). A la autora, lo que parece preocuparle no es la cantidad o fiabilidad de la información que acopie o transmita, sino la posibilidad de que alguna mujer aragonesa se salga de la senda de la virtud y no guarde una «intachable conducta». La dificultad con que se enfrenta la Martínez radica en compaginar una descripción uniforme para todo Aragón y, además, fiable con la loa que exige el buen gusto que cree poseer. Por lo visto, no puede decir que todas las aragonesas son virtuosas —si se tratase de los hombres, no habría problema, bastaría con mencionar «su valor y nobles hechos»— ni parece conocer Aragón de cerca. De ahí que opte por reducir todas las variedades geográficas con un criterio nada geográfico, proponiendo una imagen moral deseada que necesariamente suplanta a la real: tanto la del Alto Aragón como la del Bajo, la ciudadana como la campesina, toda mujer aragonesa «se distingue por su especial condición en la apacible vida doméstica y su entusiasta amor a la familia» (p. 554).

La solución uniformadora que en Príncipe estaba al servicio de un programa liberal progresista implícito, en la Martínez es pura cataquesis para el control interno de una burguesía conservadora sólo atenta a parchear escandalosas fisuras en un mundo de apariencias sostenido por la doble moral. No sorprende, pues, que los caracteres que atribuye a la aragonesa sean los que exigiría a cualquiera de cualquier lugar: honrada, virtuosa, vigilada para que no ocurra que, «desoyendo la voz de sus sagrados deberes, se precipite en el abismo de bastardas y mezquinas pasiones», «modesta y hacendosa», «amante de su casa» y volcada en la consecución de la «felicidad de la familia». La fórmula que prescribe la autora para impedir que la mujer se descarríe, desestabilice el

(18) «La aragonesa», en *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas...*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico Editorial de Juan Pons, hacia 1881, 554-561. Para la fecha probablemente de la publicación —también perteneciente a la estirpe de *Los españoles...* de 1843-1844—, *cf.* Ucelay, op. cit., pp. 205-210 y Correa, op. cit., pp. CXXXVIII-CXL.

hogar y sea un brote de sociedad ingobernable —ahí apuntan los tiros— no puede ser más explícita:

Verse señora y reina de su hogar, inculcar en sus hijos el germen del bien, apartarlos del mal sendero... Esto es la vida del alma, la verdadera grandeza de la mujer (p. 555),

aunque para ello prácticamente tenga que llamar estúpida —o desear que lo sea— a la de Aragón:

¡Qué importa no se distinga la aragonesa ni como artista ni como literata y filósofa!

¿Tiene ingenio para la educación moral? ¿Tiene alma para amar todo lo grande y raciocinio para separar lo bello de lo defectuoso?

Pues basta para quedar engrandecida por la fuerza de esa misma virtud (p. 555).

y aunque indirectamente tenga que prohibirle la capacidad de iniciativa que —la historia lo demostraba y el mismo Castelar lo recordaba— la define, mencionándola como algo innegable pero excepcionalmente esporádico —el recuerdo de Madrazo es inevitable— «cuando el momento del peligro se aproxima».

En una segunda parte de su artículo, la Martínez lleva a cabo una confusa clasificación social para dar con la aragonesa más representativa. Afirma no poder decir mucho ni de la «elevada» ni de la «media», pero no desaprovecha la oportunidad de mostrar hacia ellas una frívola tolerancia por ser capaces de seguir puntualmente la moda madrileña, ni de atribuirles rasgos físicos aplicables a cualquier mujer de cualquier latitud —so pretexto de que no «se encuentra en estas clases tipo físico definido»— ni de solventar la molesta existencia de variedades físicas sometiéndolas, como suele hacer, a un criterio único, el moral de la «franqueza» proverbial, ni de volver a airear lo que es otra tacha y una prueba más de que se juzga a la aragonesa de acuerdo con criterios nada aragoneses:

Cierto que su modo de decir no es tan suave y gracioso como en otros pueblos, en particular los meridionales, más no por esto pierde sus atractivos, supuesto que la acompañan distinguidos modales y facilidad en la gesticulación (p. 556).

Confundidas la clase alta y la media, la autora las define mucho más de lo que cree desde el momento en que, al habérselas con la clase que queda y que, por exclu-

Descubrimiento y traslaciones de los cuerpos de los Amantes de Teruel. *Semanario Pintoresco Español*, 30 (29-VII-1849), 235.

sión, debería ser la más pormenorizable, la volatiliza socialmente:

En cuanto a las pertenecientes a las clases modestas, no se pueden caracterizar en un solo tipo de Zaragoza u otra ciudad de Aragón (p. 556).

y la transfiere, con cambio de criterio otra vez improvisado, al ámbito rústico que, luego, en la tercera parte que se abre a continuación, resulta no serlo enteramente. Todo es fruto de la confluencia de referencias indiscriminadas que maneja la Martínez: a un tipo que hay que definir por las peculiaridades geográficas, le endosa pautas morales y, cuando intenta configurarlo socialmente, comprueba que el propósito es inviable porque se interpone lo geográfico-madrileño que le lleva —para ella, absurdamente— a tener que situar las variedades regionales únicamente en la clase baja.

Entonces, la autora prescinde momentáneamente de sus prejuicios e intenta atenerse al pie forzado de la colección, pero la salida de la encrucijada que se suele producir en esta clase de artículos —que ya ni siquiera son folklóricos— es menos airosa que el término medio de las soluciones de Diana, Muñoz y Castelar. Frente a la precisión con que es capaz de indicar cómo comportarse de acuerdo con la moral y la moda, su recorrido desde el Alto Aragón al Bajo y desde el Moncayo a la raya de Valencia es un puro paréntesis, anodino, pobre en información con respecto a los textos de 1873 y no exento de errores. Ocurre que, tras pintar genéricamente a los montañeses —se supone que la consabida mezcla de chesa y ansotana— invita al lector a descender, seguir por los valles de Llecho (*sic*) y Ausó (*sic*) y llegar hasta donde

el carácter de la aragonesa es más expansivo, aunque siempre serio y [...] *se cuida con más esmero de su persona* (p. 557).

y añade, de forma inexplicable si no es fruto de la confusa redacción, la acumulación de erratas y el desconocimiento de lo que describe:

Entre estas últimas, se distinguen las Chezas (sic) *por su rico y pintoresco traje...* (p. 557);

a lo que hay que sumar que antes, al hablar de las montañesas, había sentenciado negativamente: «...dándolas por consiguiente este vestido un aspecto raro». El recorrido parece definitivamente formulario y mental cuando acaba por hacer representativa de todas las demás a la que debe conocer algo, aunque pueda ser de oídas:

Lo que resta que decir y que corresponde a las de la huerta de Zaragoza se extiende sin embargo a todas las naturales de aquel rico y bienaventurado suelo (p. 558)

y cuando quiebra de nuevo el criterio geográfico establecido para aludir sin fortuna —sí la tiene para el lector actual que, de este modo, documenta el dato de la mención de la obrera— a la equiparación social de las que ya pertenecen a la misma clase social:

Cuanto llevo manifestado de las mujeres de campo es aplicable a las obreras que trabajan en las fábricas de diferentes industrias establecidas en Aragón, si bien debo de advertir que dichas obreras blasonan de más

ilustradas y, sin pretender salir del pobre círculo en que se agitan, se afanan por aparecer de más esmerada educación y procuran vestir con más elegancia (p. 558).

La última parte del artículo está dedicada a «las generales cualidades que atesora la aragonesa», de cuya interpretación dice la autora, con más inmodestia que cinismo: *procuremos hacerle justicia como corresponde a nuestro imparcial criterio* (p. 558).

Para empezar, aporta algo nuevo que, o se debe a acontecimientos muy circunstanciales e inmediatos, o a testimonios remotos —vendrían de principios del siglo XVII si es que proceden de textos como la *Vida del escudero Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel—:

La halagan los triunfos de su hermosura, la gustan las honradas diversiones y bailes pero, constante en sus afectos amorosos, no demuestra nunca ni veleidad ni coquetismo, pues comprende las funestas consecuencias que tienen en aquella tierra las cuestiones de celos (p. 559).

Del inesperado aragonés celoso, pasa a resaltar que en Aragón hay más mujeres alfabetizadas en la clase baja que en el promedio nacional, y que la aragonesa sigue «las opiniones políticas de los seres queridos y las tradiciones de la familia», lo cual no es decir nada específico, a no ser que esté atribuyendo a toda la región lo que ella deduce de la historia de los Amantes de Teruel o de algún otro dramón, pues añade:

Lo que impide muchas veces uniones convenientes, porque el rencor

Tipos turolenses. *Miscelánea Turolense*, 16 (30-IX-1894), 291.

político puso una barrera entre dos corazones quizás nacidos para amarse (p. 559).

Emocionada por lo que acaba de escribir, la Martínez se entrega a sutiles pero improcedentes consideraciones hasta que da con el tema de la devoción a la Virgen del Pilar, aspecto que viene a ser una versión prosaica del inflamado verbo castelarino y una reducción a «entusiasmo religioso que raya en idólatra fervor» y a base para la educación de los hijos. Tampoco es muy hábil la autora cuando, siguiendo de nuevo la pauta de Castelar, debe referirse a las heroínas de los Sitios de Zaragoza. Habiendo derrochado argumentos al comienzo de su escrito para que la mujer argonesa se recluya en casa y se atenga a la familia, de pronto, se pregunta:

Mas porque esté la aragonesa circunscrita al hogar, ¿olvida acaso que procede de una heroica raza? (p. 560)

y, mencionado el valor demostrado en la guerra contra Napoleón por las dos mujeres más conocidas —dice «condesa de Buresa»—, no debe parecerle muy tranquilizador que actuasen «al grito de peligro e independencia» y vuelve a su prédica:

Sin embargo, su misión de ahora es la del hogar (p. 560).

Lo que queda del artículo es una glosa del rasgo que la autora tiene por «don exclusivo» de Aragón: la «honradez acrisolada», además del «temerario valor». Pero una honradez de acuerdo con las convicciones de quien la juzga, pues vuelve a derivar hacia los disonantes comentarios apuntados al comienzo:

Y esa virtud de que tanto blasona, esa virtud que es la base de todos sus actos, que es el fundamento de sus obras, donde se alberga más pura, donde vive más resplandeciente, es en las clases proletarias, en el mísero hogar de la obrera, en el humilde aposento de la campesina.

Hay, empero, sus lamentables excepciones (p. 560).

La glosa de la «virtud» y las «excepciones» es teorizada de acuerdo con la idea de que «la humanidad está siempre regida por las leyes del contraste: junto a la virtud, aparece el vicio...». ¿Será que la Martínez ha entendido el concepto de *contraste*, tan astutamente manejado por Castelar, como un contraste exclusivamente moral? ¿Tan espeso es el velo de sus convicciones ético-religiosas que no puede leer lo escrito por Castelar ni ver la mujer real que tiene que describir? No sorprende, pues, que el párrafo final tenga todo el aire de un apaño entre el grito patriótico de Castelar, la obsesiva idea de que la aragonesa no debe abandonar la dedicación a la familia para seguir el camino de la iniciativa que marcaron las heroínas, ni ser «viciosa» —¿el vicio es ahora el moral o el social de la emancipación?—, y la indelicada repetición de lo referente al talento —viene a llamarla estúpida otra vez sin estar obligada; ¿censura así la iniciativa de las heroínas?—, que disocia el pasado del presente:

Gloria, pues, a Aragón, gloria a la aragonesa, que, sin ocupar un trono entre las princesas del genio,

Tipos turolenses. La aguadora. *Miscelánea Turolense*, 10 (25-V-1892), 175.

ha sabido conquistarse un sitio preferente: en la historia, como heroína; en el hogar, como mujer de virtud (p. 561).

2.3.2.2. Feminismo, pilarismo, belicismo y españolismo.

Como final de este pespunteado panorama de la imagen de aragón en el siglo XIX, puede figurar «La mujer aragonesa», artículo que la alcañizana Concepción Jimeno de Flaquer publica en 1897 en la *Miscelánea Turolense* (19).

(19) *Miscelánea Turolense*, 21 (20-III-1897), 401-403. La revista, editada en Madrid desde 1891 a 1901, era dirigida y repartida gratis por Domingo Gascón y Guimbao.

El artículo es general y tópico pero resulta aceptable si se compara con los similares, tan repetitivos, de las obras editadas por entregas. Ahora bien, cotejado con los demás dedicados total o parcialmente a la mujer aragonesa, merece el calificativo de muy notable, pues da un paso más, el definitivo con respecto al tramo recorrido por Castelar —en parte, desandado por la Martínez— en la elaboración de la imagen tópica oficial y actual de Aragón.

Ya su tono exultante deja atrás el entusiasmo profesional de Castelar y anuncia el panegírico que se avecina. Desbordante, segura y un tanto narcisista —como si hablase de lo que cree que es o quisiera ser ella misma—, la Jimeno comienza con una andanada de erudición al servicio de la ejemplaridad aragonesa agrupando —como el político orador y casi todos los autores de artículos similares— a la mujer, al hombre y a la región: la tierra aragonesa es, según la autora, «patriota», «heroica», «formal», «creadora de la sobería del pueblo, engendradora de la libertad» y lugar «donde sólo se rinde acatamiento a la ley».

Frente a Castelar —y a la Martínez—, la aragonesa «no es un ser débil e insignificante», sino «una criatura dotada de inteligencia, voluntad y energía» y, además de no ser virago, el elemento femenino no erosiona al hombre, puesto que *los aragoneses pertenecen al número de los pocos pueblos que han podido salvarse de la enfermedad del siglo, de esa anemia moral que envuelve a nuestra raza* (p. 401 *b*).

Quizás espoleada por el entusiasmo

españolista previo al desastre del 98, la autora confirma y cristaliza las palabras con que Castelar clausuraba su artículo —«...las mujeres de Zaragoza sosteniendo nuestra idolatrada España. ¡Benditas sean!»— convirtiendo Aragón en reserva moral de la nación con propuesta y tono que hacen pensar en Príncipe:

El proverbial pundonor español no se perderá jamás porque en cualquier rincón de la noble tierra aragonesa se encontrarán siempre almas altivas (pp. 401 *b*-402 *a*).

La fuente de esta energía queda cifrada en que el pueblo aragonés es «fuerte porque es creyente» y «grande porque ha recibido lecciones de su brillante historia», historia que se retrotrae al «pedestal de los Pirineos». Añade la Jimeno la inevitable mención de Aragón como pueblo «donde la ley era más que el rey» y ofrece una relación de monarcas egregios. Resalta que en la región «ha existido siempre un gran espíritu de justicia» y «se ha dado gran importancia a la religión, la ciencia y el valor» y, entre los prohombres, incluye a Goya, ya citado por Castelar.

Consumido un cuarto del artículo, la autora se centra en lo femenino y le otorga un protagonismo más positivo, sintético y nítido que la Martínez y Castelar:

Interesante es Aragón con sus admirables y admiradas instituciones, pero lo más interesante de Aragón es la mujer aragonesa, esa mujer que mata por patriotismo, como Agustina, y muere de amor, como Isabel (p. 402 *a*).

El cambio comienza a ser revelador pues, más que tratarse de una negación, justificación o encubrimiento de lo viril de la aragonesa —que es lo que la Jimeno lleva a cabo inmediatamente a propósito de varios aspectos para llegar a decir que no es «dura» ni «fría», «posee gran fuerza pasional», «es equilibrada» y «su sensibilidad no se evapora en frases»—, se está planteando la posibilidad de expandir y privilegiar lo femenino hasta el punto de poder deducir que Aragón es básicamente un matriarcado. Tras toda la letanía de autoalabanzas regionales que se coronan con «el amor a la Virgen del Pilar y el amor a la verdad», la autora destaca en la parte final del artículo el gran —siempre «gran»— «sentido práctico» de la aragonesa. Propuesto como positivo lo que para Castelar era censurable atisbo de emancipación, la Jimeno confirma y amplía sus tesis «feministas» yendo al *quid* de la cuestión rectamente interpretada: las peculiaridades del derecho foral. Así, puede proclamar sin paliativos la evidencia del poder femenino:

La mujer no ha sido esclava en Aragón; ha sido siempre señora: nunca fue cedida, entregándose voluntariamente al más digno, al más valiente. En el hogar aragonés es reina: observando a la familia rural, adviértase que la mujer apellida al marido mi hombre *y éste la denomina* mi dueña (p. 403 *a*).

Queda claro, además, que la reserva de los valores regionales ya no está en lo rústico por lo que tiene de ámbit no avasallado por la modernidad, sino en la mujer, en tanto que elemento femenino al

margen del tiempo. Del mismo modo, lo que Castelar veía como *virilidad* es, evidentemente, *poder*, a la luz de esta interpretación.

Dotada la feminidad aragonesa de sentido a partir de sus propias características —y no por negación de lo que no es— y superado el hábil Castelar en este punto, el artículo de la Jimeno tiene el remate más acorde con sus innovaciones que se puede esperar: la interconexión mediante el elemento femenino de todos los conceptos manejados. Ello lleva al establecimiento de una coherente jerarquía de valores presidida por el símbolo del poder femenino deificado que vivifica el potencial dinámico que late en la ambigüedad de los tópicos al fusionar lo masculino y lo femenino, lo activo y lo pasivo, lo rústico y lo urbano, la fiereza y la sensibilidad, el heroísmo y la religiosidad, el pasado y la actualidad, lo regional y lo nacional... El producto resultante puede conseguir quedar al margen del tiempo y las ideologías en lo que tiene de mítico y arquetípico, pero está lastrado y condicionado en su vigencia por unos intereses epocales y *parciales*. Estas limitaciones se pueden explicar —explicar, no justificar— atendiendo a la confluencia, por un lado, de las condiciones reales de vida, como las consecuencias sociales de la incorporación de la mujer al mundo laboral y, por otro, de formas de encajar el desenlace de una trayectoria histórica, como la ingenua euforia belicista alentada oficialmente que precede a la liquidación física y mental del símbolo cubano —donde se enquistaban tantos vestigios del Antiguo Régimen—, en una crisis disgregadora de la conciencia nacional de calibre equiparable a la nitidez y el vigor que deben adquirir los símbolos latentes que sean útiles para un momento concreto o, llegado el caso —la honra que debe consolar por el hundimiento indeseado de los barcos—, para sustituir formalmente a los viejos.

Puesto que la Jimeno culmina lo que Castelar había dejado casi listo y el macrotópico aragonés resultante se provee de acuerdo con una fórmula ya casi idéntica a la más familiar para el lector actual —cerca de un siglo de existencia, con guerra *parcialmente* pilarista incluida, no le ha afectado más que en detalles mínimos—, el final del artículo no necesita más glosa y bastará con transcribirlo:

El respeto de los aragoneses hacia la mujer emana de su religión y de sus sabios códigos: la religión de esta tierra es completamente femenina. ¿No son los aragoneses los caballeros de la Virgen?

El ferviente culto hacia la Virgen del Pilar suaviza la rudeza de estos hombres dotados de carácter férreo. El feminismo palpita en el corazón, en los ideales del hombre aragonés, y el feminismo es flor, estrella, onda espumosa, rosada nube, fragante brisa; es lo diáfano, lo nítido, lo tenue, lo etéreo.

En Aragón, el arte, la ciencia, la industria, el progreso, la cultura, la civilización tienen por cimiento un sólido Pilar; *sobre ese* Pilar *álzase una mujer.*

¡Loado sea el culto de lo femenino! ¡Cien veces loada la religión de

Aragonés vendedor de melocotones. Cuadro de Yus y Colás, presentado en la Exposición Nacional de 1884 (Núm. 724 del *Catálogo*). *La Ilustración Española y Americana*, XLIII (1884), 300.

la Virgen, inspiradora de hazañas sublimes! La religión, el patriotismo y el amor, ¡hermoso consorcio!

La religión, el patriotismo y el amor únense en las armónicas notas de la jota, en ese hermoso himno aragonés que tiene acentos de plegaria, entonaciones bélicas, tiernas cadencias.

Oíd al baturro tañendo la guitarra con gran soltura:

Quitarme a mí tu cariño,
siendo él tan sólo mi vida,
fuera igual que a Zaragoza
quitarle su Pilarica.

El Pilar de Zaragoza
a todo Aragón sostiene:
los franceses en el Sitio
vieron la fuerza que tiene.

Aragón puede enseñar virtudes cívicas a todos los pueblos: esta tierra, que no retrocedió ante moros, turcos y argelinos, la primera en arrancar una hoja de laurel a la corona de Napoleón; esta tierra, cuna de la libertad de España, que doblegó a reyes y caudillos, que tuvo leyes antes que reyes, creadora del Justicia Mayor, tipo más perfecto que el del éforo griego, no perderá su prestigio jamás porque alienta en ella el patriotismo y la fe, porque es la tierra en donde ni se miente, ni se teme, ni se cede (p. 403 *a-b*).

3. COLOFON

A propósito de historia y presente, sensibilidad y rusticidad, ciudad y campo, cambio y pervivencia, pasión y frialdad, respeto y animadversión, paz y guerra, lo atribuido a los aragoneses desde fuera de Aragón —el caso de Madrazo es asimilable— en estos textos del siglo XIX no varía sustancialmente si nos atenemos a los tópicos básicos, que, incluso, se pueden reducir a los suministrados por el siglo de Oro y vigentes hasta el baturrismo: testarudez y cordura (20). En esta bipolaridad generalmente apreciada en el carácter aragonés es donde debe residir la ambigüedad de las diversas formulaciones de los tópicos que permite acoplar la descripción a las pautas ideológicas de

(20) *Cf.* Herrero García, op. cit., pp. 274-284, donde se mencionan otros rasgos tanto positivos como negativos deducidos de textos del siglo XVII. El baturrismo, que es la modalidad aragonesa de un estereotipo regional rastreable en otras zonas de España, nace en la década de los sesenta del siglo pasado, cuando, con la llegada del ferrocarril a Zaragoza, comienza realmente el desarrollo agrario e industrial, y se deriva parcialmente del costumbrismo literario, con el que comparte algún tema (lo rural) y algún motivo estructural (la visita del rústico a la ciudad; el rústico al servicio del señor urbano), pero del que se aleja por el tono humorístico, accidental en el artículo de costumbres. En cierta medida, refleja una actitud preventiva ante el potencial revolucionario popular. Estos caracteres y el ser en principio algo producido desde la misma región a la que va destinado explican que no se haya tratado en el cuerpo del presente trabajo. Para una interpretación de los tópicos aragoneses reducidos a la ética, *cf.* Manuel Alvar, *Aragón. Literatura y ser histórico*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1976. Para su desglose —también a partir de textos literarios— en veinticuatro «constantes», *cf.* Luis Horno Liria, *Lo aragonés en algunos escritores contemporáneos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1978. Del mismo autor y asunto, «El tópico literario aragonés», *Zaragoza*, V (1957).

quien describe y pasear la imagen de la región de una a otra de las sucesivas «dos Españas» —no esencialistas, sino históricas— que intentan imponerse mutuamente su propia concepción del mundo.

A la larga, si los tópicos sirven para identificar convencionalmente a otros o para identificarse frente a otros y no aceptan una lectura unívoca, su mecánica movilizadora permanecerá inalterada pero las funciones que cumpla en cada momento serán distintas. La imagen del Aragón de Príncipe es igualmente dinámica que la que ofrece Concepción Jimeno —incluso parece que ésta se hubiese inspirado en aquél para varios detalles—; ahora bien, una consuena con la lucha de la burguesía por acceder al poder, y la otra con la negativa a cederlo cuando la Historia lo exige. Y la línea interpretativa sería equiparable a propósito de imágenes regionales menos aparatosas y más cómodas de consumir, como la que se mantiene impertérrita durante casi medio siglo reduciendo a los aragoneses a la condición de suministradores de melocotones en los mercados madrileños (21).

Si el repaso de estos textos demuestra que los valores regionales pueden entenderse como trasuntos del poder —sea el presumiblemente originario, el compartido, el delegado, el pretendido o el usurpado— y que sus depositarios pueden ser tanto la sociedad globalizada o una clase social como un campesino, una mujer o una advocación mariana, la imgen que la sociedad se da a sí misma de una región se mantendrá en vigor mientras los centros de poder no se desplacen. E, igualmente, en la medida en que se operen cambios de depositarios de los valores, el poder tenderá a redistribuirse. Y no sólo sería la aproximación intelectual al tópico —como aquí se efectúa— lo que conjuraría su aparente inmovilidad, pues hasta la puramente física permitiría participar en su dinamismo de forma distinta a la habitual (22). De otro modo, no se podrá eludir el baturrismo, pues rechazarlo frontalmente no es sino caer en el lugar común de su impugnación como punto de partida absoluto, lo cual supone contribuir a consolidarlo como intemporal e inalterable —cuando tiene orígenes, artífices y valedores muy próximos y localizables— y dejar otra vez la tradición en manos del tradicionalismo.

Con la perspectiva que se logra al percibir que, como ocurre en el siglo XIX, la descripción mediante

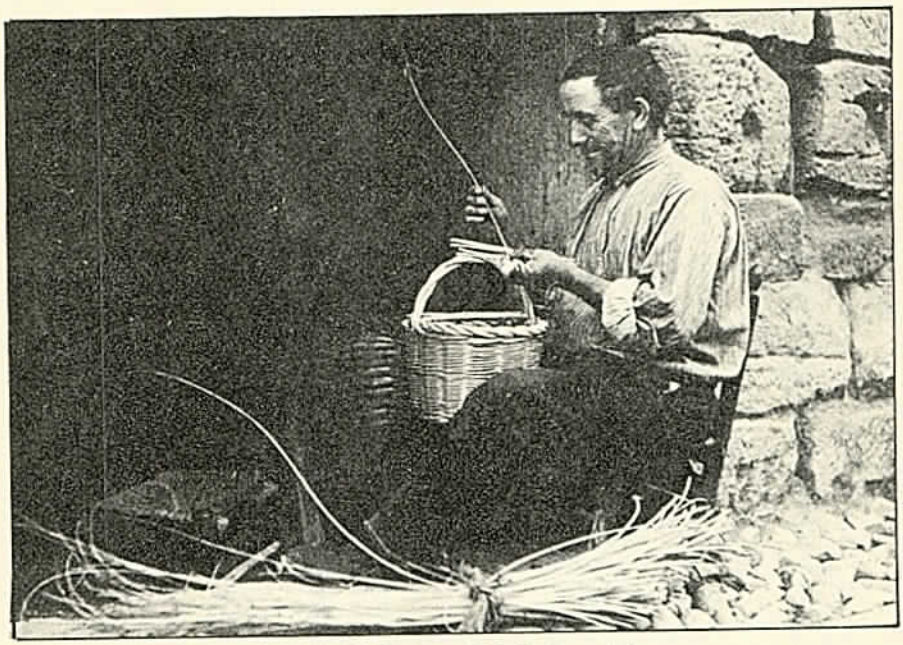
(21) *Cf.* «Dos aragoneses de La Almunia» (ilustración del artículo de Mesonero Romanos «La posada o España en Madrid»), *Semanario Pintoresco Español*, 30 (28-VII-1839), 237 y «Aragonés vendedor de melocotones» (cuadro de Yus y Colás presentado en la Exposición Nacional de 1884. Número 724 del *Catálogo*), *La Ilustración Española y Americana*, XLIII (1884), 300.

(22) Así, por ejemplo, la propuesta de manosear la columna de la Virgen que hace Andrés Ortiz Osés; *cf.* su «Jung y la antropología», *Temas de Antropología Aragonesa*, 1 (junio de 1983), 182-192; 191. De modo semejante, *cf.* las tesis de Sender contra la «estrechez» del «tradicionalismo carpetovetonicocatolicorromano» en «Simbología. La cruz y las vísperas migratorias», *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, Madrid, Editora Nacional, 1975, 15-67.

tópicos, más que dar cuenta cabal de una región, describe a quien dice describirla, es posible y necesario profundizar en la historia de la imagen de Aragón —aquí tímida y provisionalmente planteada— para entender cómo ha llegado a tener la actual y, sobre todo, para comprobar que una descripción cada vez más crítica de las descripciones acríticas puede ser un eficaz medio para relativizarla —relativizarnos— y modificarla —modificarnos—, pues, como decía Domínguez Ortiz hablando de España, «las naciones no *son;* se hacen» (23).

(23) *Cf.* Domínguez Ortiz, op. cit. p. 253, donde sintetiza y reafirma la tesis comentada al comienzo de este trabajo: «...no podemos atribuir al hombre español un carácter determinado con marca de destino inesquivable. Las naciones no *son;* se hacen; se hacen ellas mismas, las hacen las circunstancias, y hasta son en parte producto de imágenes convencionales, a las que tratan de adaptarse.»

Daroca. Capilla de los Corporales. ***La Ilustración Española y Americana,*** **suplemento al n.º XXI, junio-1882.**



Ayerbe. Cestero. 1930. R. Compairé.

LA BIOANTROPOLOGIA DEL VALLE DEL EBRO *

JOSÉ LUIS NIETO AMADA

La descripción bioantropológica del valle del Ebro constituye un enfoque inédito en el estudio de las poblaciones españolas. Es verdad que, gracias a los tratados generales de Antropología (Aranzadi, Hoyos Sáinz, Olóriz y Sánchez Fernández), podemos conocer algunos caracteres de las provincias y regiones comprendidas en su área; incluso podemos encontrar unas informaciones antropológicas más precisas en las respectivas monografías que Fusté y Pons, Marquer y Valloix dedicaron a las poblaciones de Aragón, el País Vasco y a la vertiente pirenaica del valle. Pero lo cierto es que falta todavía una antropología de conjunto que, por encima de las teóricas divisiones administrativas, acierte a reunir y a describir, con metodología unitaria, a las diferentes comunidades que pueblan esta encrucijada geográfica.

El Valle del Ebro define una región natural y humana que se extiende por las actuales provincias de Navarra, Rioja, Huesca, Zaragoza y Teruel, además de los llanos leridanos. Este concepto, al excluir territorios de Santander y Alava, además del Baixe Ebre catalán, independiza las tierras del valle del resto de la cuenca hidrográfica del Ebro. A las poblaciones asentadas en estos límites vamos a ceñir esta visión antropológica.

La talla es uno de los parámetros necesarios para establecer la variabilidad de las poblaciones. Según nuestros datos, los actuales ocupantes del Valle del Ebro revasan con holgura las medias de estatura que Aranzadi y Oloriz asignaron a estas poblaciones, circunstancia que prueba la existencia de una importante aceleración diacrónica durante los últimos 85 años. Este crecimiento generacional ha resultado bastante uniforme, por lo que todavía resulta válida la distribución estatural propuesta por Sánchez Fernández, en 1912, para las

(*) Trabajo presentado a las I Jornadas Antropológicas del Valle del Ebro. Logroño. 1983.

provincias comprendidas en este área. Datos recientes recogidos por nosotros, indican que las poblaciones de mayor estatura siguen situadas al Norte del eje del Ebro, comprobando además un aumento de promedios desde Navarra (171,7 cm.) y Huesca hasta Lérida (172,5 cm.). Además las observaciones de Fusté y Pons han demostrado también que las comunidades situadas en los altos valles del Pirineo navarroaragonés y catalán presentan mayor estatura que las asentadas en zonas próximas de geografía más abierta.

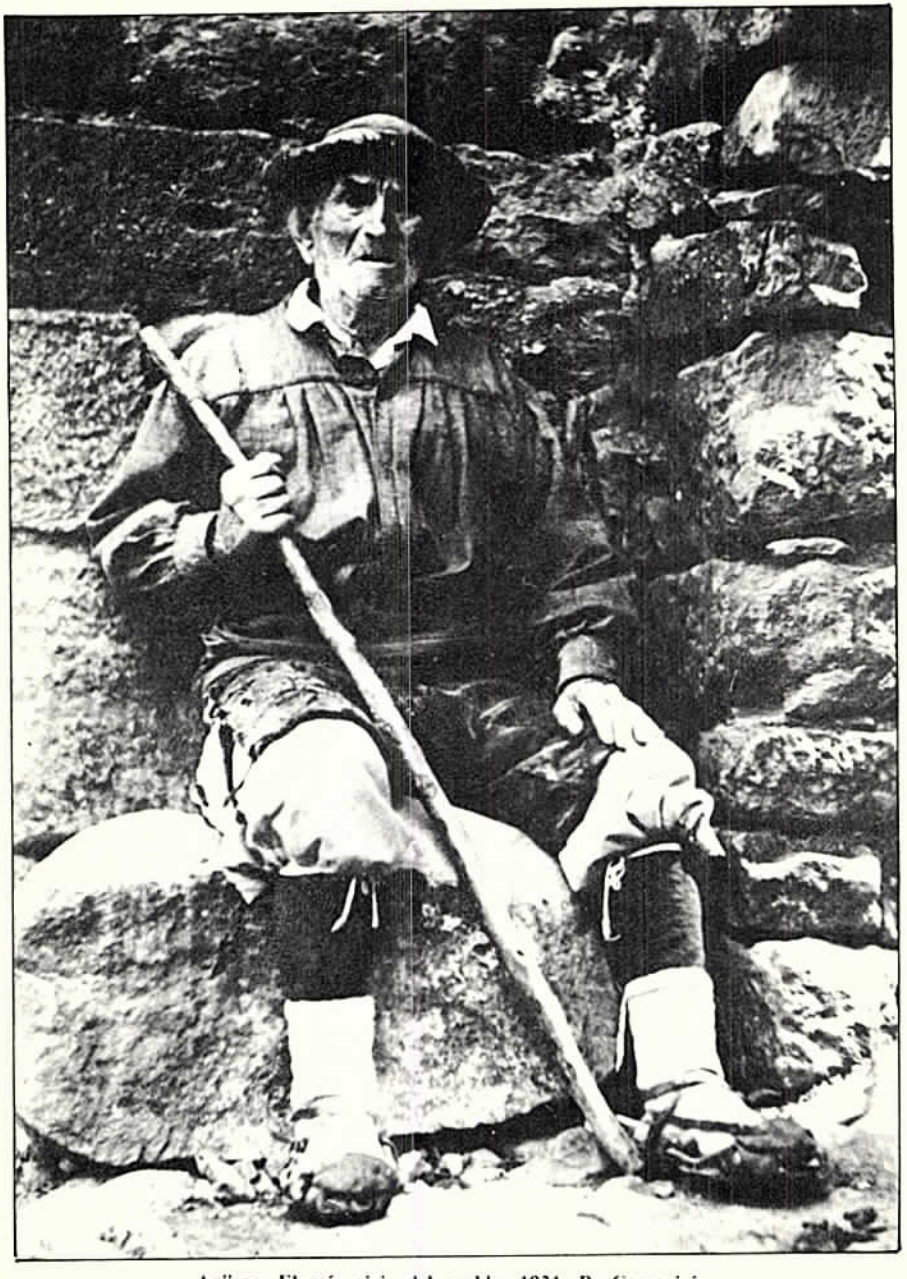
Al Sur del Ebro, la estatura disminuye sin que aparezcan diferencias acusadas entre los aragoneses y riojanos de estas tierras. Quizás los núcleos de menor talla podamos encontrarlos en las comarcas serranas de Albarracín y en los llanos y parameras de Cariñena, Belchite y Montalbán, en donde los promedios de talla no llegan a revasar los 170 cm.

La estatura de una persona depende de las diferentes alturas que presentan algunos segmentos corporales. El índice córmico, relaciona porcentualmente la altura parcial más importante, el busto, con la talla total del individuo. Los índices que hemos recogido en todas las poblaciones del valle, próximos a 52,1 % corresponden a la categoría de bustos intermedios o metriocórmicos. En términos relativos el tronco más pequeño se da entre los oscenses, tanto en nuestras estadísticas como en las de Sánchez Fernández. Los riojanos presentan el índice córmico más alto de estas series.

La distribución del peso, recuerda bastante a la que hemos sugerido para la talla. En este caso también se agrupan al Norte del Ebro las poblaciones de mayor promedio ponderal. Recordemos a este fin que, algunos clásicos de la Antropología incluyen a los valles y somontanos pirenaicos en la extensa faja de tierras que desde Pontevedra a Lérida agrupa a los españoles de peso más elevado. Según nuestros datos, la comunidad de la Rioja y la comarca aragonesa de La Litera y bajo Cinca, se integra también en esta zona de peso corporal máximo. Por contra, las tierras de la margen meridional del Ebro y en especial las inmediatas a Belchite, albergan a las poblaciones de peso más bajo. El incremento generacional de estos promedios se manifiesta también en todas las áreas del valle.

Para Aranzadi, el índice cefálico (relación entre la anchura y longitud de la cabeza), es considerado como el parámetro fundamental de la investigación antropológica. Al referirse a esta relación en su Antropología de España, distribuye a vascos y navarros en la categoría de los mesocéfalos (77, 8-78, 5), considerando decididamente a riojanos, aragoneses y catalanes como dolicocéfalos (77,8).

A pesar de lo minucioso de estos cálculos, lo cierto es que los índices cefálicos manejados por Aranzadi resultan inferiores a los que se observan en las series provinciales descritas por Olóriz. Nuestra cefalometría, sugiere una marcada mesocefalia (78 %) en todas las tierras del valle, con una acusada longitud



Agüero. El más viejo del pueblo. 1931. R. Compairé.

anteroposterior de la cabeza (196 mm.) como rasgo más destacado. La tendencia de estas gentes hacia la dolicocefalia, como ha descrito Aranzadi, sólo nos aparece entre los riojanos y los oscenses, pero no en los turolenses. Se confirma así la hipótesis antropodinámica de Valloix, según la cual, el Pirineo central recibe la máxima influencia de la dolicocefalia ibérica, lo que explica el estrechamiento cefálico de los altoaragoneses y la mesocefalia progresiva conforme nos acercamos a los extremos catalán y vasconavarro de la cordillera.

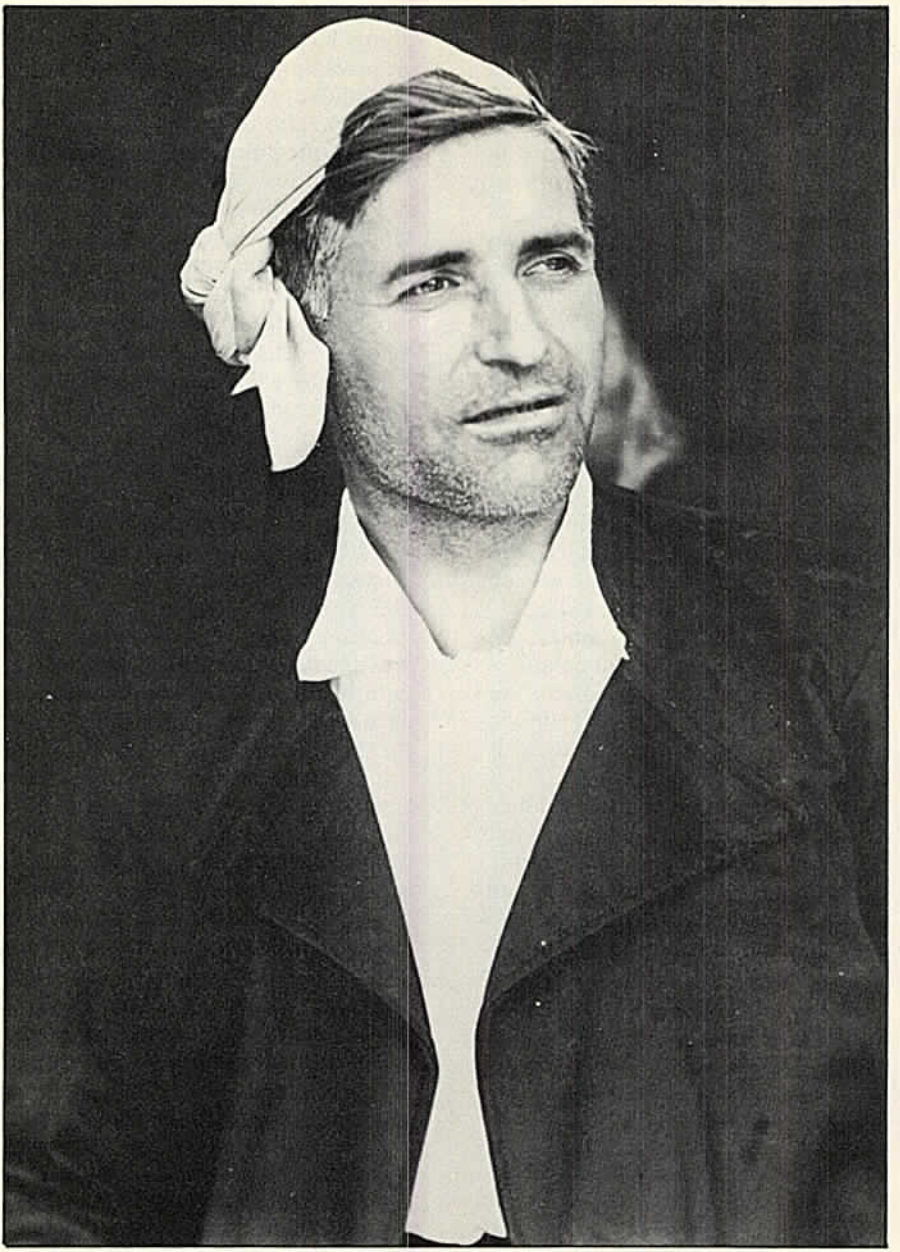
Nuestro estudio no ha probado, sin embargo, el núcleo de dolicocéfalos descrito por Oloriz en Teruel y que además de incluir a la capital provincial comprende las comarcas de Montalbán, Aliaga y Albarracín. Tampoco hemos encontrado focos de braquicefalia, a pesar de los indicios históricos que describen una penetración de comunidades de este tipo a través del curso del Segre.

Es obvio que el índice cefálico, al ignorar la tercera dimensión de la cabeza, resulte insuficiente para definirla. Este conocimiento se adquiere calculando además los índices verticolongitudinal (relación altura-longitud) y el verticotransversal (relación altura-anchura). Sin embargo, según Testut, tales prácticas cefalométricas traducen más bien un carácter individual que étnico, circunstancia que de ser cierta minimiza el interés de estas determinaciones. Parecidas objeciones se han puesto a la utilización del índice vertico-modular (relación altura-módulo craneal) seguido por Aranzadi y Hoyos en su estudio sobre la altura relativa de los cráneos españoles. Según estas determinaciones, en las provincias del Valle del Ebro predominan los cráneos ortocéfalos, de moderada altura relativa, con tendencia hacia la platicefalia entre los oscenses y riojanos. Este reparto del índice vertico-medular, creemos que guarda una estrecha relación con la distribución del índice cefálico que acabamos de proponer. Los índices calculados en nuestra «Crania aragonesa» parecen confirmar esta tendencia.

La antropometría de la cara, exige como mínimo la determinación de su forma general y de alguna de sus regiones, fundamentalmente de la nasal. Los índices facial y nasal aportan estos conocimientos.

El índice facial de Broca, calculado a partir de la altura anatómica de la cara (relación anchura-altura) demuestra un marcado predominio en todo el Valle del Ebro del tipo mesoprosopo o intermedio (entre 84-87,9). Sólo en sus límites occidentales, la Rioja y los tramos medios y altos del río Jiloca, la cara tiende hacia un alargamiento relativo o leptoprosopia. Los riojanos proporcionan también la máxima altura absoluta de la cara (120,2 mm.), mientras que las mayores anchuras bicigomáticas corresponden a los oscenses (139,5 mm.) y a los navarros (138,0 mm.). El índice nasal reune a todas las series del Valle del Ebro en la categoría de los leptorrinos.

La coloración del pelo y de los ojos, debido a su constancia here-



Fraga. Busto de fragatino. 1929. R. Compairé.

ditaria es otro de los rasgos valorados por la antropología. Aunque en las tierras del Ebro, el pelo presenta una coloración heterogénea, destaca el marcado predominio de cabellos fuertemente pigmentados, en especial los castaños oscuros. Sólo a lo largo del Cinca los cabellos negros superan a los castaños. Las tonalidades poco pigmentadas son menos frecuentes en la cuenca del Ebro. A pesar de ello, Zaragoza sería para Sánchez Fernández la provincia con mayor porcentaje de rubios (superior al 30 %); los porcentajes de Huesca y la Rioja estarían también entre los más elevados de la península. Nuestras estadísticas, bastante alejadas de estas frecuencias, sitúan en la ribera zaragozana y en la navarra (20,5 %) las mayores concentraciones de rubios; las Bárdenas y las Cinco Villas, aunque con matices más oscuros prolongan hacia el Norte esta área de escasa pigmentación.

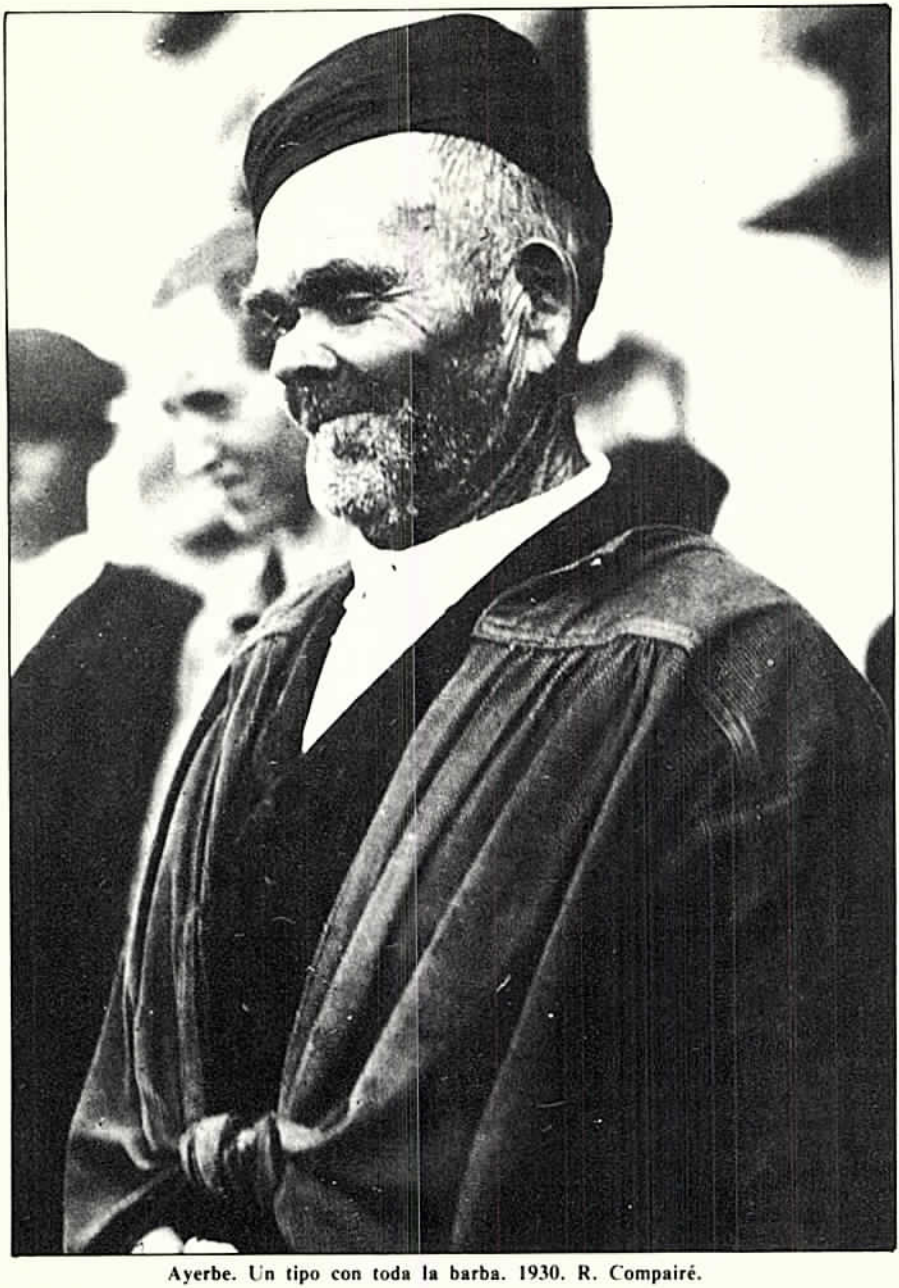
En todas las series estudiadas en este trabajo, los ojos intensamente pigmentados, de coloración parda o castaño oscura predominan sobre las tonalidades claras de iris, a pesar de que bastantes provincias asentadas en estas tierras se incluyen, según los clásicos, entre las españolas con mayor número de ojos garzos, denominación que agrupa diversas tonalidades grises, azules y verdes. En nuestro estudio, las frecuencias más elevadas de ojos azules aparecen en las comunidades con mayor porcentaje de iris garzos. Su distribución es muy homogénea entre navarros y aragoneses, con marcada incidencia en la Ribera (21 %) y en la cuenca media del Jiloca. En la Rioja por el contrario, la frecuencia de matices azulados es muy baja.

En la cara abundan los perfiles rectos de nariz. Fuera de las formas rectas, las convexas o aguileñas superan a las cóncavas o arremangadas, aunque la frecuencia de ambas es moderada en todas las poblaciones estudiadas.

Adoptados los aspectos métricos y somatoscópicos, debemos abordar la serología de estas comunidades. Este estudio, fundamento de la nueva antropología molecular, al apoyarse en unos mecanismos genéticos monoméricos, perfectamente establecidos y libres de toda influencia ambiental, permite penetrar en el problema apasionante de la localización y expansión por el valle de antiguas poblaciones indoeuropeas, aspectos que se reflejan en la alta incidencia del grupo Rh negativo o en la escasa presencia del grupo B. Estas investigaciones, son sin duda las que mayor atención han despertado.

En 1939, Boyd inicia estas investigaciones al publicar las frecuencias del grupo ABO en algunas poblaciones típicas del mundo, la vasca entre ellas. Más tarde, Hoyos, Guasch y Elósegui confirmarían tan sorprendente hallazgo. Durante este tiempo Moulinier y Eyquem proporcionan también las primeras determinaciones sanguíneas de algunas poblaciones vasco-navarras, en tanto que Hoyos y Carrión y Hernández, lo hacen en Aragón.

Hoy, en contra de algunas afirmaciones mantenidas en estos trabajos, se sabe que en las actuales poblaciones del Valle del Ebro,



Ayerbe. Un tipo con toda la barba. 1930. R. Compairé.

existe un predominio del grupo sanguíneo O, con incidencia superior al 51,2% entre la población vasca de Alava y Navarra y algo más baja en las comarcas aragonesas, leridanas y en el resto de las merindades navarras, como lo confirman los trabajos de Goti Iturriaga, Pié Jordá, Serena y Buñuel. En todos los casos, la presencia de este grupo O disminuye según descendemos hacia el Sur. En la Rioja, al menos para Martínez Florez, el porcentaje de este grupo no sería tan elevado y su incidencia sería similar a la que presenta el grupo A (44,1 %).

También llama la atención, al estudiar el valle el escaso número de individuos pertenecientes al grupo B (menos del 6,5 %), cifras que podemos considerar entre las más bajas de Europa. De nuevo, la Rioja (77 %) difiere del resto de las comunidades asentadas en el valle.

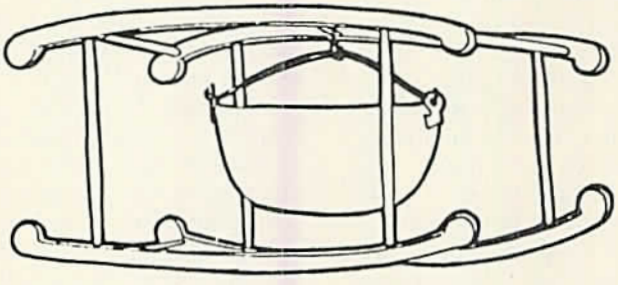
De la misma manera destaca los numerosos portadores de Rh negativo que hay en estas tierras y que alcanza el 20 % en riojanos, catalanes y en la mayoría de los aragoneses y navarros con porcentajes destacados de grupo negativo en la vertiente pirenaica (20,4 %) en los Monegros (22 %) y en los alrededores del Moncayo (23,2 %). Señalemos que estas frecuencias de Rh negativo, aunque alejadas del 28,2 % que Elósegui y otros asignan a las poblaciones autóctonas vascas, son semejantes e incluso superiores a las descritas por Goti Iturriaga entre los actuales habitantes de Bilbao.

Por último, el estudio en estas poblaciones del sistema HLA, contempla una distribución de antígenos, similar a la de otras poblaciones españolas, incluida la vasca, según confirman las determinaciones de Buñuel en Aragón y de García Masdeval, Arrieta, Ercilla y Viñas en el País Vasco.

Los datos antropológicos expuestos en esta revisión apuntan, con todos los matices que se quiera, hacia la unidad antropológica del Valle del Ebro, lo que no debe extrañarnos, ya que en el poblamiento de estas tierras existen un predominio racial mediterráneo. Más dudosa parece la demostración del tipo pirenaico occidental de Basabe, sobre todo desde que Fuste y Pons comprobaron que la frecuencia de las principales combinaciones métricas de este supuesto grupo racial (estatura-ind. cefálico; estatura-ind. facial; Ind. cefálico-Ind. auriculo-longitudinal e ind. cefálico-ind. auriculotransversal), correspondían a las que se observan en el tipo mediterráneo. Lo que sin embargo parece indudable, es una influencia homogénea de los núcleos indoeuropeos sobre la población mediterránea del valle, sobre todo si nos fijamos en la aproximación que existe entre la serología fundamental (grupo Rh, grupo B, sistema HLA), de los vascos residentes en núcleos urbanos abiertos, como Bilbao, Vitoria o Eibar y las poblaciones de navarros, riojanos, aragoneses y catalanes del valle medio del Ebro.

El Ebro y sus comarcas limítrofes, aparecen así de nuevo como la extensa tierra de paso que hizo posible, primero el encuentro y más tarde la fusión de gentes mediterrá-

neas y centroeuropeas. La elevada incidencia de portadores Rh negativo en los caseríos vascos y en comarcas como los Monegros y el Moncayo, e incluso la probable dolicocefalia mediterránea de Albarracín, sólo son núcleos geográficos que por su geografía o aislamiento, conservan todavía un predominio de caractéres de una u otra población. Por eso creemos que en el valle del Ebro, la unidad geográfica se asocia a la antropología. No debe extrañarnos pues que la antropología de estas comunidades se caracterizen por parecerse a la de sus vecinos, mucho más que por diferenciarse de ellos. La etnología, la historia y la genética se encargarán de confirmarlo.



Tumbilla o calentador de cama. 1974. J. Gavín.

Ayerbe. Grupo de feriantes. 1930. R. Compairé.

MODELOS ANTROPOLOGICOS

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

0. INTRODUCCION: MODELOS ANTROPOMITOLOGICOS

Pretendemos a continuación ofrecer la tesis del entrecruzamiento de niveles antropológicos y mitológicos, según la cual los modelos antropológicos —clásicos o modernos— soterran míticas representaciones del mundo en sus delineamientos. Ello responde, obviamente, a que los antropólogos intentan «totalizar» el espacio escénico humano, dar cuenta y razón —legitimación— de las realidades vividas, enmarcándolas en conceptos-concepciones del mundo. Se infiltra así en la experiencia antropológica un implícito modo de comprender el hombre y el mundo de acuerdo a una metodología «homológica» o de búsqueda de la relación de adecuación entre el hombre y la naturaleza y el hombre consigo mismo (1). En realidad se trata de algo inaludible: el logos humano buscado por el antropólogo en sociedades diferentes hunde su racionalidad superficial en ligámenes míticos, prerracionales o cuasi-religiosos en los que encuentra su legimidad, normatividad, vigencia psicológica y coimplantación social.

De Durkheim a K. Heinrich, el mito es definido como confinación/confirmación axiológica de *un* «mundo» o mundoconcepción, fungiendo así —velis nolis— de «gramática» viva o vivida y de consentimiento compartido. De este modo, y puesto que el mito (creencias) legitima así al logos (razones), toda antropología es constitutivamente antromitológica.

No es entonces extraño que la antropología descubra en los diferentes contextos humanos mitos vividos como coagulantes de sentido consentido. Toda experiencia antropológica remite a una experiencia mitológica capaz de ofrecer cobijo o abrigo. Podemos distinguir las culturas por los modos

(1) Esta metodología de «homología» o «conveniencia» del hombre consigo mismo y con las cosas fue practicada por la antropología estoica (cfr. su concepción de lo bueno como autoadecuación u «homologoúmenos»).

—modelos— de interpretar mitológicamente el mundo: su mundo. Podríamos hablar, pues, de una arquetipología de las culturas en cuanto ofrecen diferenciados coágulos o coagulaciones de sentido. Por ello ha devenido hoy tan importante la simbología cultural: los símbolos mitológicos, en efecto, no aparecen constelando meramente las arcaicas concepciones del mundo de los «primitivos», sino que integran verdaderamente también los conceptos, idearios e ideologías de los modernos (ha podido considerar Lévi-Strauss a las concepciones políticas actuales como sucedáneos de mitos religiosos y, por tanto, asimismo míticos).

Nos acercamos por esta vía a la psicoantropología de C. G. Jung, quien define a los arquetipos como motivos míticos procedentes de «repeticiones» de situaciones fundamentales, es decir, como formas típicas de representación y conducta, pattern of behaviour, solidificaciones (objetivaciones) de la experiencia psíquica, modelos intersubjetivos complejos de vivencias y «engramas» biosociales. Los arquetipos comparecen en el punto de intersección de alma y mundo, representando categorías heredadas, configuraciones de sentido, esquemas de experiencia. Los arquetipos —imágenes primordiales de sentido consentido y símbolos típicos fundamentales— fundan sus contenidos —logos, dicción— en la mitología de la vida, es decir, en el «consensus gentium». Tales simulacros plásticos filtran la realidad convivida, compareciendo como objetivaciones de la subjetividad, ideas-fuerza, demonios mágicos (los propios estoicos colocaban a los dioses en intermundos o espacios transicionales). Si, como ha mostrado W. Otto o J. Hillmann, los viejos dioses y los mitos arcaicos son reales por cuanto fungen efectivamente (2), los nuevos mitos y dioses, aunque enmascarados y metamorfoseados en idearios e ideas, siguen larvando nuestra existencia individual y colectiva. Es tarea antropológica traer a colación dichos submundos míticos con el fin de acceder a su hermeneútica.

El caso de la cultura clásica griega sigue ofreciéndonos un relevante ámbito de estudio del entrecruzamiento aducido entre lo antropológico y lo mitológico.

I. EL MUNDO COMO LABERINTO: KNOSSOS

Nuestro primer modelo antropológico se sitúa en Knossos, centro de la civilización minoica, en Creta. Para «descender» al laberinto de Knossos es menester desandar el camino que realizaran los cretenses, desde su isla en el Egeo a Grecia, y embarcar en el puerto de Atenas (Pireo) rumbo a Heracliòn, la capital de Creta. Tras una noche de mar tranquila, arribamos a di-

(2) Véase al respecto U. Mann, *Analytische Psychologie* 3-1983.

Sobre Jung, H. Balmer, *Die Archetypentheorie*, Berlín, 1972, cuya crítica empero resulta acrítica.

Seguimos aquí su *La civilisation minoenne*, Heraclion-Creta, 1983.

cho destino —la capital de la antigua talasocracia cretense—, pudiendo a continuación coger el primer autobús Heraclión-Knossos. Y, ya en el palacio de Knossos, y tras reverenciar la estatua de Sir A. Evans, su auténtico descubridor, podemos admirar la reconstrucción de ese Palacio-Templo-Albergue. ¿Qué impresiona más en una primera visión transversal? Algo capital y arquetípico: el carácter *catactónico,* subterráneo y *en-terrado* del laberinto. Ambito de meandros, galerías y circunvoluciones, recubierto de ornamentos mágicos taurinos y dobles hachas símbolos de la Gran Diosa Madre cretense, la edificación de Knossos se sustenta real y simbólicamente en la Tierra misma a través —mediación— de columnas o pilares invertidos, es decir, que no van como los clásicos de más (base ancha) a menos (altura estilizada) sino, al revés, de más (arriba) a menos gruesos (abajo). Todo ello ofrece un primer rasgo plástico de «ctonia», elementalismo, materialismo y descensionalidad obvios. Pero enmarquemos dicha impresión.

Para ello hay que retornar de Knossos a Heraclión, entrar en su famoso museo minoico y estudiarlo con ayuda de algun experto guía (como, por ejemplo, G. Alexio (2)). ¿Qué sabemos de la civilización minoica?

La llamada civilización minoica con su mitología matriarcal y su simbología taurina, se sitúa en el Neolítico (a partir del 2.600 a.C.). Nacida entre el comercio marítimo (influencias de Egipto, Mesopotamia y Anatolia), la agricultura (olivos, vino, cereales, animales), la llamada Pax Minoica tiene su origen en la inmigración que, sobre el 2.500 a.C., proviene de Asia Menor y encuentra su expresión en su arte «laberíntico» (de espirales y meandros semiorientales), las típicas construcciones mortuorias en círculo (tumbas tipo «tholos» de plan circular, sepulturas comunales) (3), cerámica característica en zig-zag, con figuras femeninas representando divinidades, y ornamentos taurinos cual dobles hachas consagradas a la Diosa máxima (que se epifaniza en la reina, por lo que las habitaciones de ésta son relevantes).

Tras los períodos prepalacial y palacial, el denominado período neo-palacial ofrece ya la imaginería propia más deslumbrante: los juegos del toro, con especial participación femenina, la Diosa de las serpientes, el arte ondulante, vegetal-marino, con sus motivos en espiral, flor de lys y movimientos que contrastan con el estático arte oriental, así como el sinfín de piedras grabadas de Esfinges, Minotauros y temas animales dinámicamente organizados en conjuntos sintéticos y ya no meramente yuxtapuestos (Knossos, Phaistos, Malia, Haghia, Triada).

Tras la catástrofe decisiva del 1450, debida según unos a un volcán y según otros a invasiones indoeuropeas (los belicosos aqueos), implántase en cualquier caso un cambio étnico, dinástico y escriptural (paso de la escritura lineal A aún sin descifrar, pero claramente prehelénica, a la lineal B, desci-

(3) Sobre el transfondo comunal no-jerárquico, de los clanes cretenses anteriores a la centralización jerárquica, ver *Kreta,* Heraclión, 1983.

frada como helénica) (4). El cambio es cultural: el naturalismo artístico y el matriarcalismo mitológico ceden a un racionalismo abstraccionista y a una mitología patriarcal. Tras 1400 y por nueva catástrofe natural (temblor de tierra) o artificial (invasión aquea), se produce el fin definitivo de la cultura Minoica con la consiguiente colonización aquea (período micénico): arte esquemático, pobre, rígido, estilización reductiva o estereotipada. Finalmente, nuevas invasiones indogermanas —los severos dorios— imponen el estilo protogeométrico, el hierro suplantador del bronce y la cremación de los muertos en vez de la antigua inhumación en la Madre Tierra.

Es un mitología donde mejor se descubre este tránsito de una concepción religiosa de la Madre Natura —Diosa con un hijo que muere y resucita anualmente— al Dios Padre. La Diosa cretense —Dictynna, Britomartis, Ariadna— es diosa de la naturaleza, cuyos hijos, los dioses prehelénicos Linos, Plutos, Erictonios, Dionisio y el propio Zeus-niño, mueren y renacen cual espíritus de vegetación (5). La Diosa se metamorfosea en vaca, cabra o sierpe, realizando el matrimonio sagrado con el principio masculino, sea mitológicamente (la Diosa Europa y su toro-paredro), sea simbólicamente (la reina Pasifae con el Minotauro). Por ello se consagra a la Diosa los cuernos de *su* toro, cuyo juego laberíntico y sacrificio fecunda a la Naturaleza (no extrañan los sacerdotes revestidos ritualmente de pieles animales fertilizantes, así como los oficiantes masculinos revestidos de ropas femeninas pro fecundación). Junto a las estatuillas de diosas obesas e ídolos femeninos de fertilización, toda la imaginería religiosa de cuerpos lunares, esvásticas, ruedas solares, talismanes, discos, árboles, sierpes y pilares remiten a *simbolismos vitales* de regeneración, renacimiento o reproducción. El simbolismo es bien naturalista —naturalismos mitológico—; en dicha religión cretense —frente a la oriental— no hay templos sino naturales: grutas, montañas, etc. (por eso puede «representarse» o, más bien, «presentarse» la diosa Eileithyia al este de Heraclión como una estalagmita, lo mismo que la Diosa Mari en el País Vasco). La muerte está siempre acompañada de ritos ctónicos y regeneradores de carácter mágico.

La cultura cretense, como ha mostrado M. Broens (6), nos ofrece un modelo mediterráneo que encuentra su correspondencia en el mundo alpino con su mitología de entidades cósmicas. El modelo nórdico propio de los guerreros indoeuropeos representará otro sustracto posterior. Ello puede observarse en los motivos mortuorios: mientras que el *culto preindoeuropeo* a los

(4) Además de las obras clásicas de Glotz y Nilsson, véase al respecto las de N. Platón y O. Pelón, así como las consideraciones de F. K. Mayr sobre la paralelidad o correlación entre la cultura vasca y la minoica en: *El matriarcalismo vasco*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1981, 2.ª ed. El profesor Mosterin se ha percatado también de la *gin-ecología* cretense en su reciente *H.ª de la Filosofía*.

(5) La propia Diosa muere-resucita también directamente en Eleusis, cuyo origen prehelénico o mediterráneo (egeo-cretense) parece claro. Ver infra.

(6) M. Broens, *Las supervivencias preindoeuropeas en el culto de los muertos del Occidente medieval*, en: *Diógenes* n.º 30, junio 1960.

muertos se realiza en moradas megalíticas y túmulos funerarios, en los que se posibilita la «gestación» retroactiva en el seno de la madre Tierra, en la *cultura indoeuropea* se realiza la cremación espiritualizadora. Pertenecen al sustracto preindoeuropeo las fosas cilíndricas u ovoides con efectos votivos, así como los túmulos con chimenea y cavidad para los alimentos del muerto: se trata de «mogotes» (montículos) troncónicos circulares u ovales y de «hipogeos» [subterráneos circulares con tiestos decorados de motivos regeneracionales (rosetones, ruedas, soles), cenizas de animales sacrificados al muerto y-o mesas de ágapes semicirculares]. Mogotes e hipogeos representan subterráneos o concavidades dedicados al culto «genesíaco» a los muertos, ya que en dicha mentalidad preindoeuropea los muertos simbolizan la fecundidad retroactiva. Estos lugares «infernales» excavados en la Madre Tierra para sus muertos, obtenían un aspecto y sentido positivo y tutelar, hoy retrointerpretado como demoníaco (en alemán tumba-agujero dará infierno: Hollen-Hölle). Pues mientras que nuestra civilización indoeuropea va en el «vacío» el mal o el no-ser (sic. Metafísica clásica), en la mentalidad arcaica la muerte como vacío máximo implica la máxima vitalidad, tal y como se coimplican simbólicamente en el inconsciente donde thánatos = eros (7). Eco de esa mentalidad primigenia es el Ta I Gin, cuando preconiza el acceso al *fondo* cristalizado del alma a través de la «fusión y mezcla», denominando a dicho *fondo* anímico, obtenido por «movimiento retrógrado», la «tierra de los antepasados» en la que pervive el «dios del vacío y la vitalidad extremos». De esta guisa, el Taoismo ha mantenido en sus vivencias del «yin» (el tiempo, lo oscuro, el cuerpo, abajo) y del «mandala» (cruz, flor, rueda, cuadrado circular-rotativo, círculo) experiencias anteriores a nuestra consciencia racionalista (8). Por ello encontramos en la religión cretense un sentido de la muerte como vida, es decir, como «vacío» nirvánico plenario o autoregenerador, contrastando con la posterior mentalidad grecolatina de la muerte como meramente estática o negativa y ya no regenerativa o estática. En el laberinto de Knossos se nos muestra el entrecruzamiento original de motivos orientales y protooccidentales: el laberinto como ámbito de iniciación, regeneración y recirculación, la vida como muerte y viceversa, el sentido como animado de sinsentido y viceversa, la unidad de los opuestos. El la-

(7) En la metafísica clásica el espacio materno (jora) cual mater-materia prima es desvalorado por la forma pura, lo mismo que el vacío abisal, la nada y aún la muerte por lo cósico, el ente y la linearidad. Sobre la personificación de la Caverna de la Diosa en la mítica Señora de «Holle» en los cuentos germanos, véase H. Engel, *Silberschatz*, S. Agustín, 1976: se trata de una figuración arcaica de la Magna Mater.

(8) Véase al respecto Jung-Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, 1983. Deberíase estudiar a fondo la coimplicación en la cultura vasca de una concepción de lo vacío, circular y redondo en sus aspectos estéticos y antropológicos, así como la concepción mortuoria paralela. A este respecto deberíase considerar muchas de las cuevas, subterráneos y sepulturas vascas circulares como auténticos mogotes o hipogeos. Para lo primero, además de Oteiza, ver S. Ott, *The circle of mountains*, Oxford, 1981, donde se expone el caso de un pueblo vascofrancés que visualiza su comunidad como «círculo en rotación», hasta transponerlo en las ideas de «cooperación» y «reciprocidad»; para lo último J. M. Barandiaran, *Obras etnográficas*.

berinto cretense, en cuya caverna la vida lucha con la muerte, es la expresión protooccidental del «movimiento retrógrado ascendente» (Ta I Gin) internalizador del Tao. En el laberinto, en efecto, se ofrece plásticamente la unidad de espíritu (hombre) y fuerza (toro), ser y no-ser, acción y pasión (cfr. al respecto la acción/pasión de Dionisio, el dios-Minotauro descuartizado y resucitado). Pues, como afirma el citado texto chino, «la verdadera esencia surge de lo no-polar y recibe la fuerza primordial de lo polar».

(Parece que son las sociedades *ganadero-pastoriles* las que tabuizan la negatividad como mala, al tener que rechazar la enfermedad de sus ganados, mientras que *agricultores y campesinos* viven la muerte (del grano) como regeneración positiva (al igual que el cazador que «vive» de la muerte y consunción del animal cobrado). Nuestra sociedad parece heredera de la herencia ganadero-pastorial en su lucha del *bien* frente al *mal*, al tiempo que espiritualiza el fondo agrícola de la «negatividad» reinterpretada ascéticamente como trabajo-penitencia, perdiendo el sentido ontológico-mistérico).

II. EL LABERINTO COMO INICIACION: ELEUSIS

Un laberinto es un ámbito de recirculación y renacimiento: en el Laberinto de Creta el sol o el héroe muere para resucitar en la noche oscura de las fuerzas minotaúricas. La vida es, así, un laberinto de ida (muerte), vuelta (nacimiento) y revuelta. En el centro del laberinto yace el *quicio* del ser cual *desquicio* de la realidad: Minotauro como soma-sema, demonio como Hades, o posteriormente Miguel Arcángel como transfigurador. El centro del laberinto es máximo peligro y máxima posibilidad: su simbolismo es esencialmente lunar, genesíaco y matriarcal, por cuanto representa un lugar de iniciación y transmutación. Como mostrará J. Layard en Eranos-1937, la iniciación primitiva consiste en arrostrar los peligros del laberinto (= incosciente), alzándose de su errar/error. ¿Cómo? Internizándolo, proyectándolo sobre la realidad como su misterio profundo (9).

Y bien, esto es lo que sucede en Eleusis y sus misterios matriarcal-vegetales: por entre sus innúmeras escaleras descensionales el iniciado asume la realidad de la vida por espectáculo de la ausencia, la muerte, la separación-vacío y la metamorfosis a través de la Diosa Deméter y su devenir soteriológico.

Eleusis, situada a casi 20 Km. de Atenas, juntó a un mar hoy contaminado, representa la tradición soteriológica de la cultura de Knossos. Destruida hoy su superficie, la visión desoladora del Santuario de Eleusis nos introduce, como en Knossos, en una mentalidad *catactónica* y en una concepción del mundo matriarcal-naturalista. Aquí la «metafísica» es «mitofísica», por cuanto se celebra el rito de la Naturaleza, su agostamiento simbóli-

(9) Adms. de Layard, véase A. Rosemberg, *Christliche Bildmeditation*, Munich, 1975.

co (rapto de Perséfone-Kore por el Dios del Hades) y su reaparición primaveral (reencuentro de Perséfone y su madre Demeter).

Bajo influjos egipcios, cretenses y órficos, Eleusis celebra a la Naturaleza agrícola personificada en Demeter. En el famoso relieve eleusino que puede hoy verse en el Museo Nacional de Atenas, la Diosa Madre de los dioses aparece con su hija (Perséfone) donando el arte agrícola a Triptolemo. Los ritos celebraban, así, los misterios cereales proyectados en el devenir de la Diosa y su hija: como el grano de trigo, Perséfone se oculta durante el invierno en el mundo inferior (infierno, Hades), resucitando a flor de tierra en primavera. Los neófitos celebraban en septiembre, y durante nueve días, la pasión de la Mater Dolorosa buscando a su hija, erraban laberínticamente, se sometían a pruebas, ayunos y purificaciones, hasta que finalmente resucitaban con Perséfone a una vida nueva sellada por el bautismo y la comunión ritual. Parece que en dichos misterios se realiza también la unión sagrada entre el hierofante y la sacerdotisa de Demeter, simbolizándose además la hierogamia mistérica con otros símbolos y simulacros. El renacimiento se entiende, pues, como fecundación natural y procreación humana: regeneración.

Las relaciones mitológicas entre la cultura cretense y los misterios eleusinos son, aunque indirectas, evidentes. Además del aspecto laberíntico y catactónico, tenemos el paralelo sentido de la muerte como condición de vida (Perséfone Kore como esposa del Plutón infernal) (10). Pero sobre todo asistimos en ambos territorios mentales a la doble presencia de Demeter y Dionisio. En efecto, la Diosa eleusina Demeter no solamente ofrece rasgos de la Diosa cretense (así como de la Isis egipcia), sino que ha de ser enclavada, al parecer de diferentes mitólogos, en el contexto cretense, por lo que V. Propp pudo hablar de la «Demeter cretense», que se ayunta místicamente con Iasón, como trasfondo de Eleusis (11). Por lo que hace a Dionisio, el asunto parece aclarado: pues si, por una parte, Kerényi pudo denominar a Dionisio como «el cretense» (dios minotauro, dios vitivinícola, dios hijo de la Gran Madre), reaparece, por la otra parte en el contexto litúrgico de Eleusis bajo el sobrenombre de Iackos (dios terrenal, no-olímpico, inmanente y vital). En efecto, tanto Dionisio como Demeter (Ceres) enseñan la agricultura, por lo que su correlación se dará ineludiblemente. Finalmente, el propio Dionisio entrará a formar parte de los misterios de la Diosa Madre (Rea), quedando así curado de su locura errática como excepcional iniciado en las «orgías» místicas.

(10) Ver Otto W., Eranos-7 (1939), p. 83 ss.

(11) En su *Edipo a la luz del folklore*, Propp nos presenta a Demeter como Diosa de la muerte (llorosa) y de la vida (riente): téngase en cuenta la risa de la Diosa provocada por Iambe y la alegría al reencontrar a Perséfone. En Propp la «risa» tiene el significado antropológico de «dar vida», lo que parecerá estar de acuerdo con la extraña modalidad por la que Bambo hace reír a Demeter: mostrándole su sexo *femenino* (cfr. también la «risa sardónica» en Cerdeña, con la que los sardos tratan de «ayudar» a los muertos). Sobre el duelo por el muerto que «descansa» en nuestro lugar, cfr. Freud.

La presencia de Dionisio en Eleusis es, por lo demás, explícita. El «Dios sirio» (Hölderlin) renace en Eleusis como hijo de Demeter y Zeus. Dionisio, descuartizado cual Zagreo por los Titanes, resucita, en los misterios eleusinos, de Demeter. El orfismo ha servido de hilo conductor para correlacionar ambos motivos. El Dionisio hijo de Semele y Zeus es el «mismo» Zagreo hijo de Perséfone y Zeus y, finalmente, el «mismo» Iacko hijo de Demeter-Zeus: los tres nacimientos de Dionisio. El romanticismo alemán (Schelling) vio dialécticamente esta trinidad dionisiaca, así como la mutualidad de dionisismo y demetrismo (cfr. el Dionisio «demetrios»). La realidad antropológica, y no sólo la idealidad mitológica, nos habla del Dionisio de Tebas junto a Demeter, lo mismo que en Ikaria se adoran la Diosa eleusina y el Dios báquico del Parnaso. La razón es obvia y quedó dicha: ambos dioses lo son de la vegetación, ambos son divinidades ctónicas (Dionisio ctonios), infraterrenas, telúricas y no-olímpicas.

He aquí, pues, que Dionisio renace a través de Demeter: o que Demeter no descansará en su errática búsqueda de su hija (Perséfone-Kore) hasta obtener el fruto masculino de su acción regeneradora. Demeter encuentra el sentido final de su búsqueda y, con ello, el de los misterios eleusinos en el reencuentro final con Dionisio. Por una parte, se trata de una auténtica reconciliación dialéctica femenino-masculina; por otra, nos las habemos plásticamente nada más y nada menos que con el sacramento de la Eucaristía, en el que la Diosa agraria Demeter (Ge-Meter) representa el pan cereal, mientras el «Dios de la Tierra» ofrece su sangre (despedazamiento) como vino. Hölderlin vio excelsamente en «Wein und Brot» esta reconciliación dialéctica del trigo-pan y de la sangre-vino. Son las bodas mistéricas de la Megále Méter y su hijo o Paredro: el máximo simbolismo del amor, la vida y la muerte unidos (12).

El Minotauro cretense es el propio dios taúrico de Eleusis, idéntico el Laberinto, la misma Diosa Madre en esencia. Sólo un cierto desplazamiento del mundo como Laberinto al Laberinto como iniciación mistérica puede advertirse. El paso de Knossos a Eleusis es el paso de Creta a Grecia. Eleusis está unida con Atenas por la vía o Camino Sagrado (hiera odos). Es el paso del mar al continente y de la religión naturalística a una religión antropomórfica. Una cierta espiritualización o, si se quiere, apolinización estética puede connotarse. Este último proceso, sin embargo, encuentra su específica proyección no en Eleusis, sino en Delfos. Aquí sí: aquí la Diosa y el Dionisio órfico serán destronados por Apolo, «el único dios perfecto». Demeter se sometería empero a la diosa Atenea de Atenas sólo tras las guerras médicas, cuando Eleusis mismo se somete al Estado ateniense. En Delfos, la vieja Diosa Gaia, su hija Themis y su hermana Phoebé serán domeñadas antes por el dios grecohelénico por excelencia. Veámoslo más despacio.

(12) Véase al respecto M. Frank, *Der Kommende Gott*, Francfort, 1982. También K. Kanta, *Eleusis*, Atenas, 1980; Roscher-Lexikon Mythologie. Finalmente, consúltese la Eleusíada o Himno «Eleusis» del joven Hegel dedicado a su amigo Hölderlin bajo el espíritu romántico de Tubinga (formado por ambos y Schelling).

III. LA INICIACION COMO ORACULO: DELFOS

Delfos no se encuentra, como Knossos y Eleusis, a niveles planos ni subterráneamente edificado, sino entre agrestes montañas, junto al pie del monte Parnaso y entre selvas y bosques. Su posición no es, pues, ya *catactónica*, sino *metactónica*, cual corresponde al Dios Apolo, Dios de la plástica, lo visual y ascensional. Como el Heracles domador de la Bicha de Cerynia, tendrá que vencer al monstruo femenino Drakaina o Delphiner, asociando no obstante ese poder mágico al nuevo oráculo, puesto que dicha Sierpe Pitónica quedará enterrada en el centro mismo de Delfos (13). La tradición nos cuenta cómo la Pitia o sacerdotisa, inspirada por el tacto del «ombligo» (ónfalos) de la Diosa Madre, y el trípode de Apolo, así como ayudada por los vapores telúricos acaso alucinógenos o por bebidas ad hoc, expresaba oráculos «retorcidos» precisados de interpretación posterior por parte de los sacerdotes de Apolo Loxias (= el retorcido).

Apolo, el Dios griego por excelencia, se adueña del oráculo de Delfos tras reñida batalla simbólica con la precedente cultura parnaso-délfica de signo matriarcal. En efecto, en un principio es la *Diosa Tierra* la que habita el Parnaso y realiza los oráculos. Quedan restos de esa antigua cultura no sólo en su «ombligo» u «ónfalos» inspirador, sino también en el hecho de que sea una sacerdotisa o pitonisa asociada a la Sierpe Pitón la que otorgue el oráculo bajo el efecto de vahos telúricos (incluso las famosas Sibilas délficas provienen del ámbito preindoeuropeo del Asia Menor). Y si en el Parnaso cercano se celebraban rituales de fertilidad-fecundidad de tipo orgiástico bajo Dionisio renacido de la Gran Madre, en el famoso «Tholos» délfico circular podemos observar la presencia de antiguas tradiciones ctónicas (14). Por lo demás, la compresencia de Dionisio en Delfos salta a la vista: el «Dios extranjero» para los griegos reinaba en Delfos durante el invierno, tiempo en que Apolo se ausentaba marchando al País de los Hiperboreos. El transfondo cretense de Delfos queda, así, claro, lo que está confirmado mitológicamente por la leyenda de la llegada de Apolo-Delfín a Delfos coayudado por marinos de Knossos. Los propios sustractos matriarcales de Delfos quedan confirmados por el hallazgo en su contorno de figuras femeninas de tierra cocida, así como el famoso ídolo micénico de la mujer desnuda considerado como Diosa materna que «assise les jambes écartées sur un trépied» (M. Delcourt). Como afirma dicha autora en su obra clásica «El oráculo de Delfos», la primera ocupante de Delfos ha sido ciertamente una diosa femenina.

Pero vengamos al centro del asunto: ¿qué significado obtiene el modelo oracular délfico y qué quiere decir?

(13) De este modo, vencer al Dragón, Sierpe o Esfinge implica apoderarse de sus poderes.

(14) Ver M. Andrónicos, *Delphos*, Atenas, 1983. El propio Dionisio posee su tumba en Delfos, lo que muestra el carácter *pregriego* del dios que muere. Tendremos en cuenta aquí a M. Delcourt, *L'oracle de Delphos*, París, 1981.

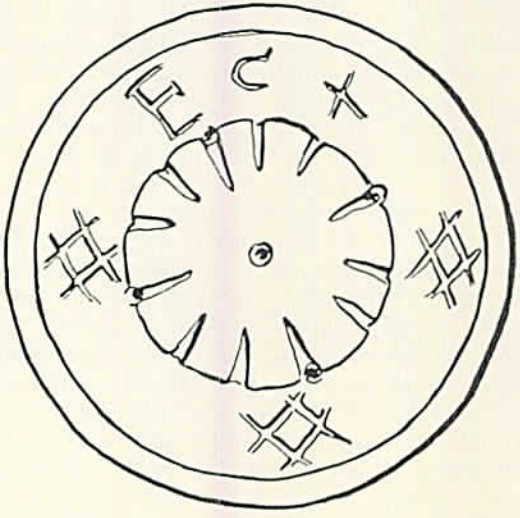
Originariamente Delfos constituyó un santuario en honor de la Diosa Tierra, en cuyo recinto o «temenos» se practicaba la «incubación», es decir, la adormición en el suelo y la ensoñación alucinatoria de acuerdo a una hermeneútica o arte interpretatoria directa e inmediata. La adivinación por sueños constituiría en realidad un recurso a los *muertos* que habitan la ultratumba: de este modo los muertos dan los sueños hablando a través de la *BOCA* de la tierra (curiosamente la «boca» ctónica —stomion— dice «órgano» de nacimiento y «voz», lo mismo que «onphalos» es «ombligo» y «palabra» (omphe)). El tocar tierra o tocar el ombligo délfico de la Diosa inspiradora implica tocar el centro o fondo telúrico, *matriz* incubadora de visiones y adivinaciones (todavía en la metafísica clásica el conocimiento *anamnésico* secundario reproduce el conocimiento *amniótico* primario del que ha visitado el Hades y visto el otro lado del espejo!). Estas adivinaciones directas, y por tacto y contacto catactónico serán posteriormente tenidas por «excesivas» (¡dionisíacas!), siendo interpretadas apolíneamente por los sacerdotes traductores de los oráculos telúricos. El primigenio oráculo dionisíaco es reconvertido en oráculo de Apolo. *Dionisio interpretado por Apolo:* éste es el esquema general griego, en el que puede observarse el paso de la adivinación *directa* a la *indirecta*. Pero es también el esquema o arquetipología subyacente a toda la cultura clásica, cuyo esplendor procede de la combinación de Dionisio, Orfeo y los Misterios con Apolo, la lira y la media. Si los clásicos (Voss, Goethe, posterior, Winckelmann, Mommsen, Wilamowitz) estudiaron las artes plásticas dedicadas a Apolo, así como a los dioses olímpicos de la épica homérica, los románticos (Creuzer, Görres, K. O. Müller, Bachofen, Dieterich, Schlegel, Nietzsche, Schelling. Hölderlin) descubrirán el sustracto dionisíaco prehelénico: los cultos y misterios matriarcales, la música y el coro (15).

El *éxtasis* dionisíaco originario cederá en Delfos, tras la imperiosa llegada de Apolo a la *interpretación* de las imágenes de la ensoñación como si de un «lenguaje» se tratara. Los dioses del Olimpo, Apolo al frente, se *desligan* del viejo imperio de la Madre Tierra cual Moira (destino mortal), Aîsa (Necesidad) o Noche (recuérdese aquí como Zeus teme «tocar» la noche en la Odisea). Frente a la regresión telúrica, Apolo instituye una progresión olímpica, un ascenso racional, un desligamiento del inframundo. Ello se revela bien en la nueva moral délfica: mientras que el viejo oráculo de Delfos escudriñaba literalmente el *pasado* (en las entrañas de los animales sacrificados) para poder expiar las culpas portadoras de calamidades, el nuevo oráculo escudriña, por una parte, el *futuro*, arbitrando entre grupos en litigio, y, por otra, resaltando la responsabilidad individual. Los antiguos sueños alucinatorios llegarán a ser considerados apolíneamente como efectos de un siniestro «cauchemar»: la ascensión de lo irracional a lo racional se hace irresistible. La «boca» del oráculo y la «palabra» procedente de la matriz telúrica se convertirá en *logos:* las viejas iniciaciones en criptas, cavernas y reco-

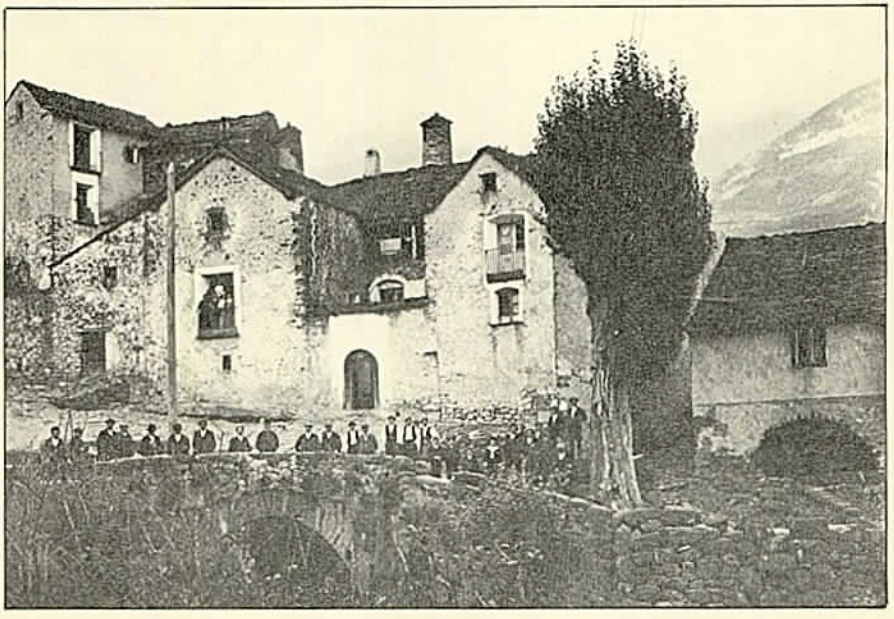
(15) Véase *Mythos und Moderne*, Frankfort, 1983.

vecos telúricos (cfr. las orgías dionisíacas del solsticio invernal en el Parnaso) se harán ahora a la platónica luz del sol, bajo columnas jónicas y dóricas. Quedarán en olvido la concepción de la Pitia como «abeja délfica» que nace de la tierra corrupta o, más expresamente, del toro muerto-sacrificado, simbolizando que la vida (la miel incorruptible) procede de la muerte. Y se irá olvidando que Apolo procede de Dionisio. Con ello se logrará un proceso tipo «Ilustración», pero quedará sobreseída la doctrina arcaica basada en el en-terramiento y la re-materialización (*Erdung*) del logos: éste procede, en efecto, de un pasado, de una experiencia mítica ahora secularizada. La vieja iniciación oracular en las entrañas de la Madre Tierra se reconvierte en iniciación secular en el futuro, de modo que el ritual del *Katabainein* o «ir al fondo» es reemplazado por el ritual de la «ascensión» o salida a la luz. Psicológicamente esto se manifiesta en la nueva concepción terapéutica «alopática» de tipo apolíneo-pitagórico —búsqueda del acorde armónico— que desplaza a la homeopatía orgiástica que trata de llevar la pasión a su límite superador. Delfos señala así el advenimiento de una meta-física celeste, clara y racionadora que se proyectará plásticamente en el Partenón de la Acrópolis ateniense (16).

(16) Véase A. Baeumler, *Das mythische Weltalter*, Munich, 1965, así como W. Otto, *Theophania*.



Molde de queso. 1969. J. Alvar.



Torla. Puente de la Glera. 13-septiembre-1911. L. Briet.

NOTICIARIO

Del 23 al 27 de abril de 1984 se va acelebrar el III Congreso Nacional de Antropología en San Sebastián, con los siguientes temas: *Estado profesional de la antropología, Estado actual de la antropología en el Estado español: Estado de la cuestión, Antropología vasca, Antropología aplicada, Arte y Antropología, Antropología de la mujer, Antropología de la pesca, Antropología psicológica, Antropología simbólica, Etnicidad y Nacionalismo, Metodología y técnicas*, y un último apartado sobre *Temas libres*. Para mayor información dirigirse a III Congreso de Antropología, Secretariado del Congreso, Facultad de Filosofía y CC. de la Educación, Donostia, Guipuzcoa.

Se celebraron en Logroño, el 6 y 7 de octubre del presente año las «Jornadas sobre antropología del Valle del Ebro».

A mediados de diciembre del presente año se han desarrollado en Huesca las «V Jornadas de Cultura Popular», organizadas por el Instituto de Estudios Altoaragoneses, en las que se trataron los siguientes aspectos: *Urbanismo oscense, Literatura en aragonés* y *Las supersticiones*.

Andrés Ortiz-Osés ha impartido un Seminario sobre la hermenéutica aplicada a los temas en curso de investigación (con título «Teoría y práctica de la hermenéutica») en Huesca —12 y 13 de diciembre— y en Zaragoza —14 y 15 del citado mes—, siendo patrocinado en este último lugar por la Delegación de Difusión de la Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza y la Universidad Popular, y organizadas —en ambos casos— por el Instituto Aragonés de Antropología.

Se ha celebrado en Huesca un ciclo sobre el «Legado de Costa», en el cual hubo dos intervenciones destacadas en relación a la antropología: Fermín del Pino y José Carlos Mainer, que versaron sobre las «Bases antropológicas del Krausismo costista».

En el Museo Etnológico de Bielsa, con motivo de la celebración de una semana cultural, se realizó una exposición de dibujos realizados por Julio Alvar en la primera quincena de agosto.

Del 28 de diciembre de 1983 al 12 de enero de 1984, el Colegio de Arquitectos de Huesca realizó una exposición sobre *Pueblos altoaragoneses despoblados*, hecha posible con las inumerables fotografías —cuatrocientas— que se presentaron al «XV Concurso: Exposición de Fotografías Arquitectónica y Urbana», que tenía como lema el anteriormente citado. Los premiados fueron: Víctor Ibáñez Puerta —primer premio—, Jaime Andrés Pueyo —segundo— y Enrique Filella —tercero—.

El 27 de noviembre de 1983, la Asociación «Amigos del Folklore Altoaragonés» homenajeó al jotero Carlos Vidal Berges.

A finales de junio del año actual fue inaugurado el Museo Etnológico de San Juan de Plan, sito en la casa-abadía, en donde es posible vislumbrar todo el acerbo cultural de la zona del valle de Gistaín. Destacable es la aportación ofrecida por varios miembros de «Amigos de Serrablo» —Julio Gavín, Enrique Satué y Javier Arnal— en su montaje y distribución de las salas. En definitiva, uno más que se une a los ya existentes y en donde es posible acercarnos a las más hondas raíces «chistavinas».

Igualmente, tras esperar largo tiempo, abrieron sus puertas las salas del Museo Etnológico de Zaragoza. Ubicado en una reproducción de casa altoaragonesa —en concreto, ansotana— es visible toda una serie de materiales que nos acercan a la cultura material de nuestros pueblos, desde los aspectos de labranza a los trajes usuales de diversas zonas.

Asimismo, se están preparando otros dos museos etnológicos: los de Muel y Graus. Dos nuevos museos que cuando sean accesibles mostrarán la riqueza popular de esos dos lugares y de sus zonas circundantes.

La Asociación «Amigos de Serrablo» obtuvo una mención honorífica en el «Premio Marqués de Lozoya», por su investigación —y futura publicación— *La artesanía en Serrablo*, de la que son autores Julio Gavín, Enrique Satué y José Garcés.

Asimismo, «Amigos de Serrablo» ha realizado —del 22 de noviembre al 18 de diciembre— una exposición en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, en donde han mostrado su labor tanto en el campo artístico como en el etnológico, con su correspondiente recuperación.

Durante el mes de mayo se dieron los primeros pasos para realizar el descenso de una navata por el río Cinca desde Laspuña hasta Aínsa (hecho del que ya se dio debida cuenta en el primer número de «Temas»). El acto, desarrollado el 12 de junio de 1983, estuvo patrocinado por la Diputación Provincial de Huesca, colaborando para su desarrollo ICONA, prestando apoyo la policía de tráfico y Cruz Roja.

Con motivo de la «Semana de Aragón en Nueva York», Fernando Biarge —miembro del Instituto Aragonés de Antropología— realizó varias proyecciones de diapositivas —entre los días 8 y 14 de octubre de 1983—, sobre costumbres y tradiciones populares del Alto Aragón.

El Instituto Aragonés de Antropología realizó varias exposiciones de Compairé en distintos lugares: Aínsa, en colaboración con el Ayuntamiento; Sariñena, con el casino; en Ilche, con el Ayuntamiento; y en Monzón, con el Ayuntamiento.

Dentro del marco de la revista «Temas de Antropología Aragonesa», aparecerá la «Serie Monográfica», cuyos proyectos son los siguientes: un primer número que hará alusión a los Navateros, realizado por Severino Pallaruelo —que se publicará en enero próximo— y a continuación el segundo sobre la Alfarería en el Alto Aragón —cuyos autores son Tirso Ramón, Ana Castelló y Miguel Cabezón—. Estas dos monografías verán su publicación en los próximos meses, antes de la aparición del número tres de la revista en junio del año próximo.

Organizada por el Seminario de Cerámica del Instituto Aragonés de Antropología, se realizó una exposición sobre cerámica, en cuya presentación dio una conferencia José Antonio Llanas Almudévar acerca de los oficios en Huesca.

El investigador Francesc Llop i Bayó —miembro del IAA— ha recibido, de nuevo, una beca para una investigación que lleva entre manos desde hace varios años, la cual ya es conocida por su difusión en alguna publicación, que lleva por título *Los toques de campanas de Aragón*.

Durante el presente año se han mostrado varias películas realizadas por miembros del IAA por diversos puntos de Europa con el apoyo de la DGA: Julio Alvar en París y Luxemburgo —junio 1983—; José Antonio Fotuño y Eugenio Monesma en la Universidad y Museo Etnológico de Leiden y Casa de España en Utrecht (Holanda) —noviembre 1983—; y Eugenio Monesma en Rusia —5-11 de diciembre de 1983—, por las ciudades de Moscú, Dushanbe, Durek y en la Universidad de Lomonosov (en este último lugar se tomó contacto con el Departamento de Antropología de la citada Universidad).

En el certamen de cine científico de la Universidad de Zaragoza, patrocinado por la Caja de Ahorros de la Inmaculada, participaron los siguientes cineastas y organismos: Instituto Ara-

gonés de Antropología, con cuatro películas de Eugenio Monesma; ICE, con dos películas y catorce películas más de diversas procedencias. Se concedieron cinco accésit —desglosando el primer premio—, recayendo dos a miembros del IAA: Eugenio Monesma y Julio Alvar.

Del 7 al 11 de noviembre de 1983 se celebró en Palermo la «I Semana Mediterránea del Film Antropológico», en la que el IAA presentó cuatro películas de Eugenio Monesma: «Trangas, montatas y madama»; «El Carnaval de San Juan de Plan»; «Romería de San Victorián de Abizanda» y «Navateros». Esta última, con guión de Severino Pallaruelo, obtuvo el segundo premio «Ciudad de Geibelline» y placa de plata.

Durante los días 7, 8 y 9 de diciembre, un equipo del IAA se desplazó a Pau para participar en las «Jornadas sobre producción popular», en las que intervinieron: Eugenio Monesma, con cuatro películas; Carmen Romeo Pemán, con «Mandamientos y sacramentos de amor de la Sierra de Albarracín»; Elisa Sánchez, con «La censura popular en Aragón» y Angel Gari, con «Metodología de campo para la recogida y el análisis de algunos relatos de brujas en su contexto social durante el siglo XIX».

El IAA ha obtenido los siguientes premios por una serie de películas presentadas a diversos certámenes: primer premio y mención especial del Jurado al mejor conjunto de películas en el Premio de Cantabria de cine agropecuario con la película «Lana», y primer premio del público y segundo del Jurado en el Certamen de la «Imagen de los Pirineos», celebrado en Luchón.

Asimismo, Eugenio Monesma ha obtenido los siguientes premios por las películas realizadas en el IAA: 2.º premio a la película «Ruinas» en el IV Certamen Nacional de Cine Super-8 de Suria (Barcelona); primer premio en el I Certamen de Cine Etnográfico Aragonés, de la Institución Fernando el Católico de Zaragoza a la película «Lana»; accésit a la película «Lana» en el Certamen de Cine Turístico «Oriente de Asturias» en Llanes; 2.º premio a la película «El botero» en el Certamen de Cine Super-8 de Aguilar de la Frontera (Córdoba); primer premio a la película «Lana» en el Certamen de Cine Rural Super-8, 1983 de la Institución Cultural Cantabria de Santander; mención especial del Jurado al mejor conjunto de películas en el Certamen de Cine Rural Super-8 de Cantabria (Santander); primer premio del público a la película «Ceres» en el II Festival Images-Pyrinées de Luchón (Francia); segundo premio del Jurado a la película «Cucharero» en el II Festival Images Pyrenées de Luchón (Francia); Mención Especial del Jurado Internacional a la película «Lana» en el XI Certamen de Films Cortos Ciudad de Huesca; Charlot 1983 al mejor documental en Tarrasa para la película «Ruinas»; placa de plata en la Primera Semana Mediterránea del Film Antropológico de Palermo (Italia) para la película «Navateros».

Radio Popular de Zaragoza ha otorgado al IAA una placa por la mejor labor cultural de 1983 en Aragón.

Del 5 al 11 de diciembre de 1983 se desarrolló el «II Congreso iberoamericano de antropología» organizado por el Instituto Canario de Etnografía y Folklore y la Excma. Mancomu-

nidad interinsular de Cabildos, que tuvo lugar en Las Palmas de Gran Canaria, en donde intervinieron Julio Alvar y Lucía Pérez —miembros del IAA—.

A un equipo del IAA se le ha concedido una beca para la realización de un programa titulado «Imagen y palabra», concedida por el Ministerio de Cultura.

La revista *Aragón*, que edita el S.I.P.A., viene realizando una labor antropológica al publicar diversos artículos sobre estos aspectos. De esta forma, en el último número, el 57 —aparecido en enero de 1983—, hay publicados trabajos como: «Toros y ritos en Teruel», de Julio Alvar; «La bioantropología de Aragón», de José Luis Nieto; «Algunos bailes populares en la Zaragoza de hace siglo y medio», deTomás Buesa; y algunos otros estudios.

Alvar, Julio, *Etnología (método y práctica)*, Zaragoza, Guara ed., Col. Básica aragonesa, 1981.

Reseñamos en este número un libro que en su día ya fue presentado en nuestra región, elaborado por un miembro del IAA; tras las correspondientes definiciones sobre las ciencias que se ocupan de la cultura popular, se da paso a los distintos momentos y elementos utilizados en la metodología etnográfica, concluyendo con los apartados dedicados al dibujo y a la tradición oral con su correspondiente transcripción gráfica.

Asimismo, el IAA publicó una carpeta de dibujos sobre el «Carnaval de San Juan de Plan», realizados por Julio Alvar; en la carpeta se incluye una introducción al mencionado Carnaval y veintiuna láminas, donde se recogen aspectos simbólicos de la mencionada festividad de la población altoaragonesa.

Alvar, Julio, *Cancionero popular aragonés*, Zaragoza, Guara ed., 1983.

En formato de literatura de cordel se han editado cuatro carpetas recogiendo diversas creaciones de literatura popular, recopiladas e ilustradas por Julio Alvar, en diversos puntos de nuestra geografía.

BUENO IBAÑEZ, Pilar, *El cartel de fiestas del Pilar en Zaragoza*, Zaragoza, Ed. Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza (Servicio de Publicaciones. Delegación de Cultura y Festejos) y C.A.Z.A.R., 1983.

Este es un libro curioso, inusual e interesante dado el tema abordado, además de ser un buen material para ir conociendo las características fiestas zaragozanas y los pintores o artistas de cada momento. El libro se compone de varias partes: una introducción, donde se dan una serie de definiciones o aclaraciones sobre el cartel y los sistemas litográficos utilizados; seguidamente se aborda la historia y lo tocante a la descripción artística e iconográfica del cartel de fiestas del Pilar zaragozano; concluye el volumen con un amplio catálogo (con excelentes fotografías) y el índice de autores.

CESTER ZAPATA, Andrés; VALDOVINOS, M.ª Julia; y VILLANUEVA, Manuel, *Así se cantó la jota*, Zaragoza, Ed. Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza (Servicio de Publicaciones. Delegación de Cultura y Festejos), 1983.

Aquella actividad por lo que es más conocido el folklore aragonés, aunque no sea la más originaria, la jota, es recogida en un volumen que ha publicado recientemente —durante las fiestas del Pilar— el Ayuntamiento zaragozano. Este es el tema que aborda el presente volumen, donde se recogen toda una serie de piezas y estilos ya desaparecidos; de esta forma, tras una introducción general al efecto, se reseñan una por una seguidas de su pautada transcripción musical.

DIAZ, Joaquín y ALONSO PONGA, José Luis, *Autos de Navidad en León y Castilla*, León, Santiago García ed., 1983.

El presente volumen recoge un tema folklórico interesante por su expansión e importancia que posee. El volumen se divide en tres partes: el análisis histórico con sus representaciones, autores y textos; la recopilación de los autos por las distintas zonas; y la última en la que se comentan los distintos textos. Se complementa todo el libro con una serie de buenas reproducciones fotográficas y de dibujos y con una cinta-cassete, en donde es posible escuchar una selección de autos de Navidad cantados por las personas que habitan los pueblos de la recopilación.

LLOP I BAYO, Francesc, *Los toques de campanas de Zaragoza*, Zaragoza, Ed. Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza (Servicio de Publicaciones. Delegación de Cultura y Festejos), Col. Cuadernos de Zaragoza, 1983.

Francesc Llop i Bayó, persona que está llevando a cabo la investigación sobre los toques de campanas de Aragón, nos muestra en la presente obra una serie de notas para el estudio de estos temas, para desarrollar posteriormente el devenir histórico de los toques desde el siglo XVII. Es, en definitiva, un libro interesante por no ser normal la proliferación de estudios que se refieran a estos temas.

SANCHEZ SANZ, M.ª Elisa, *Cestería tradicional española*, Madrid, Ed. Nacional, Col. Artes del Tiempo y del Espacio, 1982.

El presente libro, cuya autora es miembro del IAA, nos presenta una artesanía extendida por todas las zonas: la cestería y los cesteros. Dividida en dos partes, la primera aborda la evolución histórica, los cesteros y las técnicas empleadas; la segunda es donde se nos presentan los distintos modelos artesanales elaborados por los cesteros, una serie de consideraciones sociales y económicas y un breve capítulo sobre la cestería artística. Todo el volumen se complementa con unos dibujos y gráficos explicativos y por un apartado gráfico —con excelentes fotografías— que ayudan a comprender lo expuesto en el estudio.

Durante las fiestas del Pilar de 1983 se presentó el disco de la «IV Muestra de Folklore aragonés», organizada por la Delegación de Cultura y Festejos del Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza, en donde se recoge: los toques de campanas en Aragón —Frances Llop i Bayó—; Bolero de Alcañiz; Matachines de Tarazona de la Mancha; Dances de Tauste, Graus y Gallur; Rosarieras —Dulzaineros de Alcañiz—; Hato de Foces —Romería de la Puebla de Castro y Dance de Leciñena—; y José Iranzo. El disco, uno más que se suma a la labor de recuperación

y que muestra algunas de las representaciones y aspectos folklóricos en Aragón, sirve de homenaje al gaitero de las Parras y al Pastor de Andorra.

El 15 de octubre, durante las Fiestas del Pilar, se llevó a cabo la quinta y última «Muestra de Folklore aragonés», con las siguientes intervenciones: las encamisadas de Estercuel y el Polinario de Fabara —con acompañamiento de los Dulzaineros de Alcañiz—; el Bolero de Valderrobles; Grupo Folklórico de Sallent de Gállego —con el «Palotiau» de Lanuza y el Bolero de Sallent—; El Ball dels totxets de Benabarre; el taller de músicos de Binéfar; unas jotas de estilo antiguo —cantadas por Jesús Obón y Mercedes Soro—; y la «triste» actuación de Somerondón, con su representación de los Carnavales de Bielsa.

José Luis Acín Fanlo

La Subdirección General de Arqueología y Etnografía de la Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas dependiente del Ministerio de Cultura, viene publicando unas monografías con el título de *Etnografía Española*. En 1981 salió el número 2 y este tomo con 322 páginas está formado por los trabajos siguientes:

• *Consideraciones en torno a la estratificación social de un pueblo de la sierra sevillana*, de A. García Benítez (pp. 7-39), ilustrado con mapas, gráficos y cuadros. En él se habla del paisaje y de la historia, de la evolución demográfica del pueblo, de las explotaciones agrarias, del sistema de clases con su clasificación de propietarios absentistas, oligarquía, burguesía, minifundistas y jornaleros. Termina su trabajo con la coyuntura agraria y las relaciones en el sistema de clases.

• *Alfarería popular en Andalucía occidental II: Sevilla y Cádiz*, de C. Ortiz García, M. Fernández Montes y A. Carretero Pérez (pp. 41-185). En este trabajo se pormenorizan cada una de las fases que sigue la arcilla desde que se extrae hasta que se convierte en pieza de barro. Del mismo modo, se incluyen las piezas de todos los alfares estudiados y se organizan según tipologías (por ejemplo, piezas de boca pequeña y cuerpo cerrado: ovoide, circular...) Dibujos, fotografías, esquemas y un glosario alfarero.

• *El cultivo de la viña, la fabricación de aguardiente y la colonia agrícola de Galeón: estudio etnológico de la evolución y crisis de las actividades económicas tradicionales de Cazalla de la Sierra (Sevilla)*, de I. Moreno Navarro, E. Aguilar, J. Agudo, A. Choclán, E. Fernández de Paz, J. M.ª Montes de Oca, A. Melgar, A. Moreno y J. Moreno (pp. 179-254). En este trabajo se estudian las viñas y sus enfermedades. Adelantan que los viñedos suelen ser la explotación familiar y describen un lagar y todas las operaciones que tienen lugar en él, la molturación de la uva y las fermentaciones. Se presenta también un estudio de la Colonia y la elaboración del aguardiente con una descripción de la problemática actual de las fábricas. Dibujos, planos y fotografías.

• *Avance sobre el trabajo de la vida de la mujer en la casa-corral sevillana*, de Alida Carloni (pp. 255-288). Trabajo éste que describe el menaje doméstico y la vida de las gentes de este tipo de edificación. Presenta, también, el cuestionario aplicado del que se extraen conclusiones sobre las relaciones personas-barrio. Interesantes planos.

• *Panificación artesana*, de E. Castellote Herrero (pp. 289-332). Es un viaje interesantísimo por el oficio de los panaderos, así como por los panes, tortas, hogazas, bizcochos, galletas, magdalenas, amantecados, rosquillas, buñuelos, hojaldres, pestiños, torrijas, etc. Se ofrecen los ingredientes y la forma de hacerlos. Además, aporta un léxico y dibujos.

En la incesante labor que el S.A.E.T. lleva realizando por los pueblos turolenses, se ha plasmado en la aparición de los dos últimos libros de la Colección *Serie Etnológia*.

• *La romería de la Estrella —Mosqueruela—*, de Eduardo Gargallo. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. *Serie Etnología, 3*. Teruel, 1982, 62 págs. El autor, natural de la villa de Mosqueruela, hace un esfuerzo geográfico donde presenta las características del término municipal, los habitantes y la economía. Se explica después los orígenes de la devoción a la Virgen de la Estrella: la aparición, el porqué de la rogativa, las ofrendas, exvotos y donaciones. Vemos, seguidamente, la organización de la romería, la descripción de las vísperas de la fiesta, la Aurora, los cantos a la Virgen, el regreso de la rogativa, etc. Esta publicación se complementa con una película.

• *La alfarería de Huesa del Común*, de Francisco Burillo Mozota, con Apéndices de José Palomar Ros. *Serie Etnología, 4* —Seminario de Arqueología y Etnología Turolense—, Teruel, 1983, 64 págs. El trabajo está hecho desde la óptica de un arqueólogo y además de estar recogidos todos los aspectos que van implícitos en la elaboración de cualquier pieza de arcilla y las

explicaciones ya tradicionales de la preparación del barro, de la porga, amasado, modelado, cocción, piezas y decoración, se aportan datos sobre los aspectos socio-económicos, los cambios comerciales y una serie de apéndices donde se explican los materiales de época ibérica, los testares y un apartado sobre unas piezas especiales: los perillanes o Cristos de barro. Por su parte, J. Palomar Ros ofrece unas anotaciones lingüísticas, un glosario y algunas expresiones referentes al barro. Este trabajo también se complementó con otra película que obtuvo el premio R. Compairé en el Primer Certamen de Cine Etnográfico de Aragón.

El Dance de Jorcas, de Lucía Pérez García-Oliver, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Serie Etnográfica, 4, 1983, 97 págs. El cariño que la autora siente hacia su tierra natal queda reflejado en este bonito libro, ilustrado con dibujos, anotaciones musicales y pasos de los danzantes. La obra se divide en dos partes. En la primera describe el dance, desmenuzándolo en varios apartados: el de las personas, los instrumentos, el vocabulario y el desarrollo del Dance propiamente dicho. En la segunda parte se transcriben los textos y se da cuenta de todos los recitados. Hay, también, un anexo con la Despedida e invitación a los forasteros, una Bibliografía, los Indices y varias fotografías.

Artesanos de la Regata del Bidasoa (Sumbilla, Aranaz y Janci), de Juan Garmendia Larrañaga. San Sebastián. Editorial Txertia, 1983, 123 págs. La conocida y abundante obra del autor nos evidencia su interés por los temas concernientes a la artesanía vasca y navarra. Y en su afán, con esta obra, nos habla en la localidad de Sumbilla de Francisco Larretxea, que trabaja la madera y hace «kaikus», «oporras», «abatzos», recipientes todos relacionados con la leche o prensas para la elaboración del queso, o piezas del mobiliario tan característico como la «kutxa» o arca. O varios útiles de madera pero utilizados en la agricultura tales como las vainas para guardar la piedra de afilar la guadaña, el rastrillo para la hierba, etc. Y en esta misma localidad habla de Miguel Apezteguía, cestero de tiras de castaño. De Aranaz, destaca Angel Zugarramurdi, herrero de profesión que es quien hace las herraduras, las «txarrantxas» para domesticar a las bestias, la «txinge» para arrastrar los troncos de árbol por medio de caballerías, etc. También aquí queda un cestero que trabaja la misma fibra vegetal que el anterior, que es Salvador Madariaga. Destaca asimismo la labor de Teodoro Larralde, que hace txistus. Y habla del último chocolatero de Aranaz, llamado Joaquín Beren. En Janci describe el taller y todas las fases que Pedro Anchordoqui realiza en la elaboración de un cesto de tiras de castaño.

Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España. Madrid. Colección Alatar, 1982, 259 págs. El libro lo integran las conferencias que se pronunciaron durante los meses de abril, mayo y junio de 1980 en el Museo Etnológico de Madrid sobre el tema «La fiesta».

• Salvador Rodríguez Becerra trata sobre *Los métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares*, y aunque su estudio lo centra en Andalucía, puede servir como modelo para cualquier localidad. Hace hincapié en la selección de comunidades. Establece la distinción entre fiesta y espectáculo. Alude a la existencia o ausencia de carteles anunciadores, de las revistas de ferias y fiestas, a las monografías locales, a los calendarios religiosos, a las actas de hermandades y a la prensa, factores todos éstos que han de tenerse en cuenta a la hora de estudiar cualquier fiesta. Termina haciendo algunas recomendaciones sobre el empleo de la cámara de video y cine, la importancia de la fotografía y de la grabación sonora.

• Ricardo Sanmartín Arce trabaja sobre *La ecología, economía y fiesta. Algunos ejemplos del País Valenciano (Apuntes para una sugerencia).* Estudia, sobre todo, la introducción del Niño Jesús como patrón de la comunidad de pescadores de La Albufera y todos los aspectos que giran en torno a esta fiesta.

• Isidoro Moreno Navarro trabaja sobre el tema ya tradicional en él de *Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos,* explicando la significación estructural de las mismas, estableciendo una tipología de cofrades según la forma de acceder a ellos y aplica lo dicho a la romería del Rocío.

• Miguel Roiz Garrido explica la *Fiesta, comunicación y significado* utilizando modelos lingüísticos y analizando códigos dentro de los procesos de comunicación. Habra, por tanto, emisores, canales, mensajes, receptores, afectos, signos, códigos y referencias. Luego, centra su atención en «El mayo de la montaña de Riaño, de León».

• Juan Prat Canos anota los *Aspectos simbólicos de las fiestas* teniendo en cuenta todos aquellos relacionados con la tierra, el fuego, el agua, el mundo vegetal, etc. Las fiesta tienen un tiempo, un espacio, unos aspectos tecnológicos y económicos, otros sociales y políticos, los ideológicos y de cosmovisión, todo lo cual queda perfectamente explicado en este capítulo.

• Honorio M. Velasco Maillo habló de las *Fiestas de mayo en la tierra de Alcalá* haciendo un esbozo histórico y administrativo de la zona. Se centra después en el significado del mes de mayo y en el estudio de plantar el palo-mayo con todo su ritual, teniendo en cuenta la importancia de otros árboles: chopos, álamos, encinas. Luego se anotan datos referentes a las rondas y al papel de las mozas y de los mozos. Después, interpreta todo lo expuesto.

• Pilar Jimeno Salvatierra presenta un trabajo sobre *Santa Quiteria: el umbral de mayo y la emancipación.* Centra su estudio en Alpedrete, un pueblo de la provincia de Madrid, famoso por el trabajo de la piedra. Enumera las versiones de cómo llega Santa Quiteria allí e interpreta cada una de ellas, y también San Antonio queda implicado en los hechos, y por fin se presenta la ritualización de todos los elementos.

María Elisa Sánchez Sanz

INDICE DE ILUSTRACIONES

Fraga. Abuela y nieto. 1928 (R. Compairé) 7
Sobremonte. Ubicación de las «mallatas» (E. Satué) 10
Sobremonte. Sistema vegetativo en la zona de Sobremonte (E. Satué) 12
Aso. «Mallata» de Aso (E. Satué) 14
Betés. «Mallata» de Betés (E. Satué) 15
Betés. Vista general de la «mallata» de Betés. 10 de septiembre de 1983 (E. Satué) 16
Aso. Detalle de la caseta pastoril de la «mallata» de Aso, antes de la suelta. 11 de septiembre de 1983 (J. L. Acín) 18
Aso. Vista general de la «mallata» de Aso. 11 de septiembre de 1983 (E. Satué) 18
«Mallata» de Aso. Oveja y recién nacido en la «pedera» antes de «soltar». 11 de septiembre de 1983 (E. Satué) 20
«Mallata» de Aso. Transportando las crías en las alforjas a la salida. 11 de septiembre de 1983 (J. L. Acín) 21
«Mallata» de Aso. Antonio Oliván Orús preparando unas sopas de pan. 11 de septiembre de 1983 (J. L. Acín) 22
«Mallata» de Aso. El pastor dándoles la sal. 11 de septiembre de 1983 (J. L. Acín) 24
«Mallata» de Aso. Las marcas ya no poseen símbolos arcaicos. 11 de septiembre de 1983 (J. L. Acín) 25
Sabiñánigo (Casa López). Bastón de boj (artesanía pastoril). 1976 (J. Gavín) 28
Bielsa. Seleccionando ganado. 1925 (R. Compairé) 29
Sandiniés. Puyaldo (n.º 1). 14 de abril de 1982 (F. Biarge) 31
Sallent de Gállego. Plana del Vico (n.º 4). 12 de julio de 1981 (F. Biarge) 32
Sallent de Gállego. La Pecariza (n.º 1). 14 de julio de 1981 (F. Biarge) 33
Sallent de Gállego. Tresarrato de Pondiellos, n.º 2. 19 de agosto de 1983 (F. Biarge) 35
Sallent de Gállego. La Pecariza (n.º 3). 21 de julio de 1980 (F. Biarge) 36

Sallent de Gállego. La Pecariza. Fecha 1868. 15 de julio de 1981 (F. Biarge) 37
Alto Cinca. Caseta. Foto de la 1.ª década de 1900 (L. Briet?) 39
Ansó (Museo etnológico). Calentador de planchas de origen francés. Septiembre, 1983 (A. J. Gorria) 42
Ansó (Museo etnológico). Picador de carne de origen francés. Septiembre, 1983 (A. J. Gorria) 43
Ansó (Museo etnológico). Asador de origen francés. Septiembre, 1983 (A. J. Gorria) 44
Ansó. Caldero y «ferrada» de origen francés. Septiembre, 1983 (A. J. Gorria) 47
Ansó. Reloj de pared de origen francés. Septiembre, 1983 (A. J. Gorria) 48
Ansó. Contrabandista rico. 1923 (R. Compairé) 50
Laguarta (Casa Chirone). Silla de novia. 1973 (J. Gavín) 60
Lasaosa. Herrería. 1974 (J. Gavín) 61
Moriello de Sampietro. Emplazamiento de la aldea. Agosto de 1976 (S. Pallaruelo) 64
Moriello de Sampietro. Casas de la aldea. Diciembre de 1979 (S. Pallaruelo) 74
Gésera (Casa Tejedor). «Tito o Don Pedro». 1975 (J. Gavín) 78
Fanlo. Casa del Sr. de Fanlo. 15-septiembre-1910, a las 13 h. y 41 m. (L. Briet) 79
F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz. H. 1912 86
F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz. H. 1912 86
Bautizo. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 87
Preparando boda. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 .. 87
Entierro. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 88
Jota. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 88
Aguaitando. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 89
Aragón. A la fresca. Tarjeta postal coloreada a mano (L. Escolá). Zaragoza, h. 1900-1910 (L. Serrano) 89
Guiñote. F. Marín Bagüés. Plumilla y tinta china. H. 1920 90
Aragón. Partida de guiñote. Tarjeta postal en blanco y negro (L. Escolá). Zaragoza, h. 1900-1910 (L. Serrano) 90
Marín Bagüés. Dibujo a lápiz. H. 1912. Apuntes de una calle de Castelserás 91
F. Marín Bagüés. Dibujo a lápiz 91
Costumbres de Aragón. Jugando al guiñote. Tarjeta postal en blanco y negro. H. 1900-1910 (L. Serrano) 91
Mora de Rubielos. Masada de La Fuenlozana. 12-agosto-1982 (E. Sánchez) 94
Mora de Rubielos. Horno municipal. «Panes encajonados» en el «mandil» después de haber sido «heñidos». 7-agosto-1981 (E. Sánchez) 97

Mora de Rubielos. «Pan» o «bollo» marcado con el «pizco roto». 12-agosto-1982 (E. Sánchez) 100
Mora de Rubielos. Horno municipal. «Decorando la torta».12-agosto-1981 (E. Sánchez) 102
Javierre del Obispo (Casa el Herrero). Calderizo. 1975 (J. Gavín) 104
Ayerbe. En el horno. 1930 (R. Compairé) 105
Mujer serrablesa. 1945 (J. Gavín) 119
Ayerbe. Tipos de la feria. 1930 (R. Compairé) 120
La loba colorada. *Cancionero popular aragonés «80»* (J. Alvar) 124
Pastorera, pastorera... *Cancionero popular aragonés «80»* (J. Alvar) .. 127
Cruzando montes y valles... *Cancionero popular aragonés «80»* (J. Alvar) 132
Aineto. Cereales en un rellano. 1929 (R. Compairé) 133
Las guerrillas españolas. Almogávar 136
Los corporales de Daroca 138
Usos y trajes nacionales. Los aragoneses 140
Las guerrillas españolas. Miñón aragonés. 1808 142
Tipos españoles. Chesos de Aragón 144
Tipos españoles. Aragonés 146
La mujer de Huesca. Labradora de los alrededores de la capital 148
La mujer de Teruel 151
La mujer de Zaragoza. Menestrala de la capital 154
Los Amantes de Teruel 156
Descubrimiento y traslaciones de los cuerpos de los Amantes de Teruel 158
Tipos turolenses 160
Tipos turolenses. La aguadora 162
Aragonés vendedor de melocotones 165
Daroca. Capilla de los Corporales 168
Ayerbe. Cestero. 1930 (R. Compairé) 169
Agüero. El más viejo del pueblo. 1931 (R. Compairé) 172
Fraga. Busto de fragatino. 1929 (R. Compairé) 174
Ayerbe. Un tipo con toda la barba. 1930 (R. Compairé) 176
Tumbilla o calentador de cama. 1974 (J. Gavín) 178
Ayerbe. Grupo de feriantes. 1930 (R. Compairé) 179
Molde de queso. 1969 (J. Alvar) 190
Torla. Puente de la Glera. 13-septiembre-1911 (L. Briet) 191