temas de antropología aragonesa

N.º 3

Foto de la cubierta:
Fraga (Huesca), 1917.
Archivo Mas

instituto aragonés de antropología

temas de antropología aragonesa

N.º 3

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

instituto aragonés de antropología

temas
de antropología
aragonesa

Revista anual del Instituto Aragonés de Antropología

Apartado de correos n.º 159 Huesca, diciembre de 1987

Dirección: José Luis Acín Fanlo.

Consejo de Redacción:

Fermín Gil Encabo
Angel Gari Lacruz
Ana Castelló Puig
M.ª José Calvo Ciria
Carlos Esco Sampériz
Antonio Gorría Ipas
Frances Llop i Bayo
Josefina Roma Riu

Diseño: José Luis Giménez Cerezo.

Coordinación y maquetación: José Luis Acín Fanlo.

Los originales deberán dirigirse a:

Consejo de Redacción de Temas de Antropología Aragonesa, Apartado 159 Huesca.

Queda prohibida la reproducción de cualquier material de la revista por cualquier método conocido o por conocer.

La revista no se hace responsable de lo escrito en los artículos.

I.S.S.N.: 0212-5552
D. L.: Z-891-83

Cometa, S. A. Ctra. Castellón, Km. 3,400 - Zaragoza - 1987

INDICE

Editorial 5
Notas para el estudio del mueble popular: lo culto y lo popular en el mobiliario pirenaico, por María Isabel Alvaro Zamora 9
Jerarquía y relación social en un pueblo español, por Richard Barrett ... 29
«Las abuelas»: mito, leyenda y rito, por Manuel P. Benito 46
Nuevas aportacioners a la alfarería oscense: la tinajería de Nueno, por Miguel Cabezón Cuéllar, Ana Castelló Puig y Tirso Ramón Oliván 68
Algunos grabados de tipo religioso en abrigos del Altoaragón, por Adolfo Castán y Carlos Esco 84
La literatura oral, ¿imagen de la sociedad?, por Jeanine Fribourg 101
Dos cencerradas en el Valle de Tena en el siglo XVIII, por Manuel Gómez de Valenzuela 118
Coplas y dichos del Valle de Gistau. Un reflejo de la vida de aquel paraje montañés, por Brian Mott 125
Por circunstancias del tiempo, las fiestas hay que cambiar... Notas sobre el cambio de fechas de las fiestas, y su sorprendente repetición, en un pueblo de la Comunidad de Calatayud, por Françesc Llop i Bayo 146
Unas trepas de Muel, por José Miguel Pesqué Lecina 169
Importancia de la palabra como elemento motivador de una comunidad. Caspe, XVIII-primer tercio del XX. Ejemplos de Las Misiones (discurso religioso) y Centros Públicos de reunión (discurso pagano), por Alberto Serrano Dolader 174
Alimentación y nivel social en el Aragón rural medieval (siglos XII-XIII), por Anchel Conte Cazcarro 196
Una reflexión más sobre el Carnaval, por Josefina Roma Ríu 211
La censura popular en Aragón, por M.ª Elisa Sánchez Sanz 219

Tarjetas postales costumbristas. Entre el tópico y la fantasía, por Luis Serrano Pardo 235
Para un diálogo sobre división del trabajo antropológico-cultural, por José Luis L. Aranguren 256
El laberinto de la cultura, por J. A. de Marco 259
La Sabina y su simbolismo, por Andrés Ortiz-Osés 271
Desde la escuela, por Pilar Cazcarra 277
Noticiario 297
Indice de ilustraciones 315

EDITORIAL

Desde diciembre de 1983, fecha en que apareció al público el número 2 de *Temas de Antropología Aragonesa*, hasta el momento actual han pasado cuatro años de constantes avatares, fundamentalmente económicos, que han obligado a retrasar la publicación de la revista. Sin embargo, en el seno del Instituto Aragonés de Antropología siempre ha estado en la mente continuar con *Temas*, y reiteradas han sido las acciones y los esfuerzos para llevar a cabo tal empresa.

Ante estos cuatro años de desesperante espera, pedimos disculpas a cuantos participan en su realización por medio de sus escritos —desde tiempo entregados— y, asímismo, por la comprensión que han manifestado. Idéntica petición dirigimos a los queridos lectores, a quienes, obligado es reconocerlo, tenemos que agradecer las continuas manifestaciones de apoyo, instándonos hacia su publicación.

Temas de Antropología Aragonesa, durante este lapso temporal, ha tenido internamente una pequeña reestructuración, reflejado en su Consejo de Redacción, así como en su periodicidad de contacto con el lector. Pasaremos de semestral a anual, debido principalmente a los altos costes de edición, si bien el cambio quedará totalmente paliado por el incremento de estudios y, consecuentemente, de páginas, como ya se constata a lo largo de está edición.

Este número, el tres, sigue idéntica estructuración a los dos anteriores, con estudios de variada temática y de profundidad. En él se han incluido dos trabajos que, aunque no posean una metodología estrictamente antropológica o de estudio de la cultura popular, presentan interés en lo referente a la recopilación de material y fuentes para la realización de futuras investigaciones. Así, el texto titulado «Tarjetas postales costumbristas», por el gran valor de la fotografía —sobre todo por su condición de archivo— para los estudios antropológicos-etnológicos e, igualmente, para las reflexiones sobre los es-

teriotipos folklóricos; y el segundo bajo el epígrafe «Desde la escuela» que, siguiendo aspectos didácticos y de introducción de estas materias en los más pequeños, puede ser un método bastante fructífero —dada la edad de los niños y su relación con los mayores— para la obtención de datos y otras fuentes transmitidas, por lo general, oral y generacionalmente.

Sólo resta agradecer a todas aquellas personas que, de una u otra forma, nos han estimulado y ayudado. Con esos deseos sale a luz pública el presente número. Hasta diciembre de 1988.

Fraga (Huesca), 1917. Archivo Mas.

NOTAS PARA EL ESTUDIO DEL MUEBLE POPULAR: LO CULTO Y LO POPULAR EN EL MOBILIARIO PIRENAICO *

MARÍA ISABEL ALVARO ZAMORA

El estudio completo y sistematizado del mueble popular está todavía por hacer. Por ello y con dicho fin creo que es preciso previamente ir deslindando su evolución en cuanto a tipología, técnicas y decoraciones, a base de estudios parciales, locales, que nos vayan aportando los datos para un definitivo estudio general. En el momento actual hay ya algunos trabajos que nos sirven como punto de partida, referidos tanto al mobiliario popular como al culto (así: Krüger, Violant i Simorra, Feduchi, etc.). Mi aportación en esta comunicación se refiere a mobiliario oscense, conservado «in situ» en la zona prepirenaica, concretamente en Villarreal de la Canal (Huesca).

Las piezas sobre las que voy a tratar se guardan, aún en uso, tanto en la iglesia parroquial como en varias casas particulares: «Casa Juan Pérez» (hoy Gregorio Estaún), «Casa del herrero» (hoy Orosia Benedicto) y «Casa Borruel» (Manuel Calvo).

A continuación veremos dichos ejemplos de acuerdo con su clasificación cronológica, de manera que podamos seguir tanto la evolución de sus estructuras (es decir, la forma o tipología de mueble), como el cambio de gusto que repercutirá en los temas ornamentales y en la téc-

* Este artículo fue comunicación presentada al IV Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares (Zaragoza-Calatayud, 21-24 abril 1983) y como tal aparecerá en sus Actas (1987). Pero dada la imposibilidad de ilustrarlo completa y adecuadamente allí, vuelvo a publicarlo aquí con todas sus ilustraciones.

nica o forma de ejecución a lo largo del tiempo. De esta manera se podrá notar la incidencia del arte culto sobre el arte popular, incluso la unión frencuente de ambas expresiones artísticas, y aún, la falta clara de separación diferencial entre el mueble civil y el religioso, ya que, tal como podrá verse en los ejemplos de que trato, ambos tipos se hicieron a menudo por los mismos artífices, y lo que es más importante, ambos fueron tratados con un idéntico lenguaje formal-ornamental.

La cronología global de todo este mobiliario abarca desde el siglo XVII al XIX, y la pieza tipológica y decorativamente más antigua, es un armario o alacena, propiedad de «Casa Borruel». De tamaño mediano (alt.: 1,96 m., sin patas; anch.: 1,52 m. y prof.: 0,44 m.), se realizó en nogal negro dejado en su color. Su estructura corresponde al tipo de armario empleado fundamentalmente para guardar la ropa blanca, interior y de cama, que según Violant i Simorra (1), se denominaba «lácena» (por alacena) en zonas de Baraguás o Ansó, y en general «almario», en el Alto Aragón. Dicho autor distingue los armarios de la zona de Ansó y llano de Jaca de los de la zona catalana, porque los de zona aragonesa, como este que estamos viendo, son «...sueltos, como los armarios modernos...» frente a los de determinadas áreas catalanas, que son empotrados en la pared.

El ejemplo que presentamos tiene dos puertas, que abarcan toda su zona superior, y tuvo probablemente dos grandes cajones en su zona baja (no conservados). Su estructura se caracteriza por su sencillez geométrica, presentando únicamente dos salientes y perfiladas molduras en sus remates alto y bajo, y una moldura convexa fina en la separación de las dos zonas de cajones y puertas. Elementos estos que contribuyen a darnos con claridad su estructura. La decoración, basada en la limpia talla del nogal (que dá siempre un acabado compacto a la misma) y en la valorización de su color negro original, se centra en las puertas y laterales de la alacena, apareciendo en todos ellos recuadros en los que se inscriben formas rombales, subrayadas mediante el rehundimiento o resalte de la labra. Es la decoración a base de rombos que aparece no sólo en este mobiliario popular pirenaico, sino en todo el popular europeo, de modo que para la fechación de esta alacena nos es muy útil recurrir a ejemplos fechados que nos pueden servir de pauta, tal como un aparador francés de Amiens, de 1683, que nos aporta Krüger (2). En cualquier caso esta decoración no es sino el reflejo de la sobriedad geométrica que aparece a fines del siglo XVI, ya con el manierismo, y que se concreta dentro del mueble «culto» español en esta mismas fechas, con el estilo Felipe II. A partir de este momento el mueble pierde la deco-

(1) Ramón Violant i Simorra: *El Pirineo español*. Ed. Plus Ultra, Madrid, 1949. Pág. 236.

(2) F. Krüger: *El mobiliario popular en los países románicos*. Cimbra, s/a. Lám. XXVI.

ración más menuda de tradición plateresca, sustituyéndose por motivos más arquitectónicos (3). Toda esta temática llegará algo más tarde, ya en el XVII, al mueble popular, donde pervivirá más o menos, hasta ser desplazada por el gusto barroco. Esta alacena oscense, hecha por artífices locales o del área de Jaca, más probablemente, une junto a los elementos «cultos» ya enumerados (la apreciación del nogal negro que se deja en su color, la temática ornamental de rombos, que por uno de los laterales va unido al facetado de uno de los cuadrados, componiendo el tema también renacentista de la «cabeza de clavo») otros ornamentos claramente «populares» que aparecen como decoración interior de los anteriores. Esta última ornamentación se realiza por la técnica, muy sencilla, de la simple talla incisa, con la que se graban sobre la madera y dentro de los recuadros, motivos de estrellas, semicírculos, pequeñas margaritas de seis pétalos, o temas más complejos, como el corazón del que parte un ramo de tres flores (en los laterales de la alacena), tema este último especialmente frecuente en otras artes populares, como el bordado o la cerámica.

Por otra parte, la vinculación de esta alacena con el arte «culto» alcanza también a otro elemento estructural, el de las «bolas» empleadas como patas de apoyo, lo que es a su vez reflejo de las llamadas «bolas herrerianas» (a partir de Juan de Herrera y el Escorial), frecuentes igualmente en el mueble «culto» de fines del XVI y XVII (4).

Por todo lo cual, teniendo en cuenta la difusión más tardía de dichos temas en las zonas rurales, el conservadurismo y mantenimiento de una misma ornamentación mucho tiempo en lo popular, así como el hecho de poderlo comparar con otras piezas fechadas, sugerimos como cronología para este armario oscense: el siglo XVII, probablemente su segunda mitad, si bien siempre precisando que se encuentra dentro de una estética tardo-renacentista.

En segundo lugar pasamos a ver un interesante conjunto de puertas conservadas en «Casa del herrero». Son cuatro a las que habría que añadir una quinta, batiente de armario empotrado, todas en una madera que parece de pino y también todas incluibles dentro de una tradición renacentista que habría de pervivir a lo largo de los siglos XVII y XVIII en la zona pirenaica, uniéndose ya a veces, con algún tema barroco. La primera muestra una sencilla temática geométrica a base de rectángulos y medallones unidos, entroncada, aunque en una versión más simple, con los temas de cintas y recuadros del manierismo. La segunda y tercera puertas más complicadas en diseño, sitúan dentro de recuadros simplemente incisos, una gran variedad de motivos curvos y rombales que se enlazan entre sí y se hallan dentro de la misma tradición estilística. En las dos puertas, el recuadro cen-

(3) Luis Feduchi: *H.ª de los estilos del mueble español*. Barcelona, 1969. Figs. 119-124, 128, 130, 138, 151).

(4) Idem.

tral ha servido para inscribir un tema decorativo, en una de tipo floral, dispuesto en simetría, tallado en relieve y dorado, en la otra, un motivo inciso, muy popular, a modo de flor de cuatro pétalos. La cuarta puerta, distribuye el batiente en tres partes, en las que aparecen: medallones circulares enlazados, un enmarque mixtilíneo y un tercer tema geométrico, dispuesto radialmente, componiendo una media flor. En todos los casos, su geometrismo, tallado en forma plana, se subraya mediante una breve policromía, que combina el marrón y el negro en las tres primeras puertas y une a estos el amarillo, azul y anaranjado en la cuarta. De nuevo, pues, vemos como lo renacentista tardío, con un repertorio ornamental de origen romano y tradición serliesca (de Sebastián Serlio y sus publicaciones sobre arquitectura) ha llegado a lo «popular» y se mantiene mucho tiempo, quizás debido en parte a la facilidad de ejecución de la talla empleada, y también a lo efectista de su resultado final. Por todo lo cual, creo que este tipo de puertas se hicieron tanto en el siglo XVII (que es cuando se recibe su influencia) como en el siglo XVIII (así las que tratamos) habiendo podido comprobar en Villarreal la existencia de otros ejemplos con los mismos temas más simplificados (serían los más tardíos) y notando en algunas piezas de la segunda mitad del siglo XVIII, la incorporación de un mayor colorido y algún tema tallado barroco. Como muestra de esto último podríamos ver la puerta y batientes de armarios empotrados de la sacristía de la parroquia de Villarreal, que mencionaré más adelante.

El tercer grupo de muebles sobre los que voy a tratar nos llevan hacia un nuevo gusto. Pasamos de la claridad, sobria, renacentista a la nueva estética más plena (se manifestará en la talla), movida y colorista del barroco. Primeramente voy a referirme en forma global, a un conjunto de muebles distribuidos entre la Iglesia parroquial y «Casa Juan Pérez», que cubrieron pues dos funciones, religiosa y civil. Componen el mueble de la pila bautismal, el sitial del presbiterio y la cajonería o calajerías, puerta y batientes de armarios empotrados de la sacristía de la iglesia, de una parte, y de otra, una alacena de dicha casa. Todo en ellos muestra que se ejecutaron a la vez por un mismo equipo de trabajo. Sus componentes debían ir de forma itinerante, recogiendo en cada localidad cuantos trabajos se les encargaban, fueran religiosos o civiles, a los que sin distinción aplicaron idénica técnica y ornamentación (5).

La alacena de «Casa Juan Pérez», bastante alta (alt.: 2,20 m., anc.: 1,47 m. y prof.: 0,54 m.), se ejecutó en nogal y pino, el primero usado para la realización de las partes dentro de las puertas delanteras en las que resultaba más visible la talla, en tanto que el segundo

(5) Es preciso señalar que no se ha conservado en la parroquial de Villarreal (Huesca) documentación que nos permita datar con exactitud su mobiliario religioso, lo que a su vez nos sería muy útil de cara a la fechación muy concreta del mueble civil de iguales características.

se empleaba para los laterales y estructura general del armario, quedando finalmente ensambladas unas y otras planchas. Con cuatro puertas, las inferiores mucho más pequeñas, destaca en la estructura de este mueble su copete recortado en forma cóncavo-convexa, perfil que unido al mixtilíneo-alabeado se repite en sus recuadros decorativos, aportándole gran movimiento. Las mismas notas pueden verse en el mobiliario de la iglesia parroquial, en el sitial, mueble de la pila bautismal y cajonerías. En algunos casos (dos últimos muebles citados), estos se unen con tros motivos, como: dinámicas volutas cónvaco-convexas que sirven como elementos de conclusión superiores, o guardamalletas (ambos al modo berninesco que se inicia con el baldaquino de San Pedro del Vaticano, XVII) y decoraciones recortadas, muy barrocas, así como guirnaldas y palmas, que corresponden ya a una temática transicional del siglo XVIII-XIX.

Toda esta ornamentación aparece tallada en relieve, y se recubre en todos los casos por una contrastada policromía, basada en el resalte de un rojo y verde intensos, unidos a tonalidades negras de vivo amarillo y oro (esto sólo en el mobiliario religioso).

Esta temática decorativa incorpora toda una serie de motivos que son comunes no sólo al mueble, sino también a las mazonerías de los retablos, como jarrones con flores, colgaduras vegetales y rocallas, los dos primeros frecuentes tanto en el siglo XVII como en el siglo XVIII, y el último exclusivo del siglo XVIII y divulgado en general como el más característico tema del rococó (la rocalla) a partir de los años 1730-40, si bien en Aragón no suele encontrarse antes del 1750.

Es destacable el tratamiento popular de algunos de estos motivos, como por ejemplo el hecho de que los jarrones de flores se atengan a una estricta simetría, o también el que todos los temas: los jarrones, rocallas, etc., se repitan con idéntico trazado en todos los muebles, lo cual nos hace pensar en el uso de plantillas mediante las cuales pudiera repetirse indefinidamente un mismo motivo. Así, la variedad se logró en estos casos, simplemente mediante el policromado final, que podía darnos un mismo tema, como el jarrón, dorado (en el sitial), en marrón sobre fondo verde (en el armario de la sacristía), o en combinación de ambos colores sobre otro verde más intenso (en la alacena de la casa).

En el armario de la sacristía de la iglesia, la tradición y necesidad funcional hicieron que el conjunto del mueble uniera los siguientes elementos: el cuerpo de cajones centrales, con abreviaturas pintadas indicadoras de su contenido (para saber el lugar que ocupaban allí los ornamentos sagrados), y los armarios laterales divididos en dos cuerpos, inferior y superior, este último algo más retrasado y alto. En ellos se concentra la labor de talla y la ornamentación vegetal y de rocallas barrocas.

Volviendo a la alacena («Casa J. Pérez»), vemos que lateralmente han pervivido motivos de finales del siglo XVI, como sencillos sogueados y sobre todo toscas «cabe-

zas de clavo», que se organizan en estrechos frisos. Por otra parte, aquí y en las puertas de los armarios empotrados de la sacristía de la parroquial, se une a esta temática más «culta», aunque esté simplificada, otra netamente «popular» y constante en el mobiliario pirenaico, como la «svástica» o tema solar, tan frecuente en las arcas de novia y otros muebles. Dichos batientes de armario y la puerta de la sacristía incluyen además una composición a base de cuadros y enmarques mixtilíneos, como los que ya vimos en el conjutno de puertas anterior de tradición renacentista (de «Casa del herrero»).

Estilísticamente pues, las estructuras, perfiles y ornamentación de todos estos muebles se sitúan dentro de un gusto barroco, que mantiene aún algún tema renacentista. Su cronología como obra popular, puede situarse en la 2.ª mitad del siglo XVIII avanzada, si bien perviviría probablamente en muchos casos hasta por lo menos el 1800.

Un cuarto grupo de muebles proceden tabién de «Casa del herrero». Una parte de ellos componen el conjunto de un dormitorio que consta de sala y dos alcobas, separada la primera de las segundas por marco de madera recortado, del que se cuelgan las cortinas, más un arca y un armario. Todo hecho en lo que parece ser (bajo la pintura), madera de pino. En el marque de las alcobas recoge sendos perfiles mixtilíneos a ambos lados de un armario. Este con estructura alargada y dos cuerpos superpuestos, se perfila lateralmente mediante finas columnas, también recortadas y superpuestas, en las que se diferencian fuste y capitel. Vemos pues como se ha abandonado en este caso las labores de talla en relieve, usándose otras de más sencilla ejecución, a base del recorte de la madera, lo que se combina con una decoración exclusivamente pintada, en este caso compuesta de marrón, negro, azul y amarillo-dorado. Es mediante pincel como se trazarían los sencillos temas vegetales de diseño lineal y acabamientos en espiral, y los ramos de flores muy simplificados y simétricos que se disponen en recuadros.

El conjunto se completa con un arca (alt.: 0,64 m., largo: 1,34 m., y prof.: 0,54 m.), de tapa lisa y base inferior recortada, hecha a la vez que lo anterior y con la misma decoración a juego. En ella aparecen con la misma policromía básica, distribuidos en tres cuadros, otros tantos ramos de flores, simétricos, muy lineales y movidos. Es muy probable que todo este mobiliario se encargará con motivo de la boda de los que, en su momento, fueran a ser los herederos de la casa, ya que puede comprobarse en el mismo pueblo como esto se ha venido haciendo hasta por lo menos principios de siglo, de modo que a menudo se renovaba el mobiliario y decoración de la sala y alcoba nupcial, añadiendo incluso en ellas las iniciales enlazadas de los contrayentes. (así en «Casa Juan Pérez»).

La tercera pieza de este ajuar es un armario o alacena, que se sitúa en una de las paredes laterales. Exento, como todos los que estamos viendo, tiene una estructura muy simple basada en las líneas

rectas que se repiten tanto en su perfil superior con moldura saliente, como en sus dos puertas, alta y baja. La talla queda aquí reducida al trazado rombal inciso, que conforma los recuadros en los que se situará la decoración pintada. Ornamentación apenas destacada esta última, aplicada en amarillo sobre la madera y basada en la repetición de flores simétricas vistas desde arriba, de tradición barroca.

A la vez que esta alacena se haría otro armario, de similar estructura recta, compuesto de dos puertas superiores y cajón inferior. Estos y los recuadros interiores de ambos batientes se destacaron pintándose en verde, inscribiendo en su interior temas vegetales en amarillo, muy similares también a los anteriores.

Todo este conjunto comentado recoge pues formas barrocas atenuadas (tanto en sus perfiles como en su decoración), que me llevarían a situar su ejecución en un momento algo posterior al del anterior mobiliario, es decir hacia la transición o inicios del siglo XIX. Así lo acredita la simplificación de sus volúmenes planos, la supresión de las labores técnicas de la talla sustituidas por la más fácil del recorte, y su decoración básica pintada.

Pasando a un nuevo ejemplo, en «Casa Borruel» encontramos otro armario-alacena, en este caso muy estrecho y alto (alt.: 2,22 m. sin el copete, anch.: 0,96 m., y prof.: 0,32 m.), con dos cuerpos y doble puerta. El cuerpo superior se cierra mediante batientes con enrejillado de madera (esto es frecuente en alacenas del siglo XVIII), perfilándose con copete y laterales recortados y tallados, mediante un diseño muy movido. Ambos incorporan ritmos cóncavo-convexos que se concluyen con margaritas y formas derivadas de la rocalla. En su eje central, un fino friso tallado con sencillas «cabezas de clavo» mantiene las ornamentaciones renacentistas junto con los motivos barrocos. En el cuerpo inferior, las puertas macizas muestran «espejos» ovales con marcos «rocallescos». La madera de pino cubre sus imperfecciones con una policromía a base de rojo, verde y amarillo-naranja que se aplican en jaspeados en su zona baja.

Es decir, la dominante tradición ornamental dieciochesca de esta alacena se ha aplicado aquí a una estructura de mueble recta y más simple, en la que los jaspeados pintados la conectan ya con las producciones del último cuarto del s. XVIII y la transición al siglo XIX (tal como puede verse también en las mazonerías de los retablos de la época).

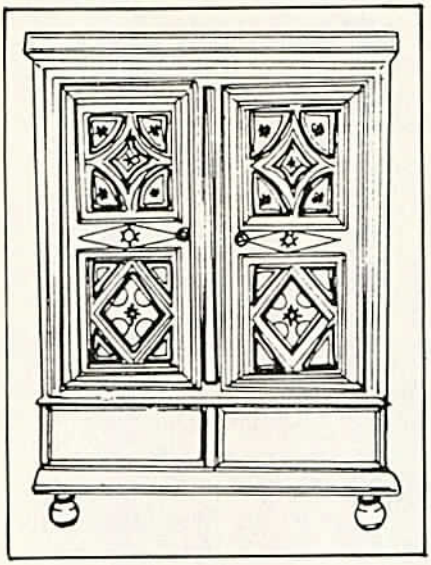
En la misma casa encontramos aún un dormitorio en el que se conserva la división entre sala y alcobas. En este caso se empleó también la madera de pino, y mediante recorte y consiguiente superposición de piezas de madera, se ensambló el conjunto. Forma un doble arco cuyas colgaduras y forma recuerdan los arcos de lambrequines de tradición islámica, que por su carácter muy efectista serían a veces imitados en el barroco. Ambos apoyan sobre una especie de pilar central, adornado con corazones recortados, y subrayado el conjunto mediante policromía y jaspeados.

Aunque no sea exactamente igual, el mismo perfil de los arcos de las alcobas se repite, a menor tamaño, la decoración de otra alacena de esta casa. Este ejemplo nos muestra la evolución final de este mueble en el siglo XIX, con la que llegamos a la mayor sobriedad. En madera de pino, su estructura (alt.: 2,34 m., anch.: 1,22 m. y prof.: 0,45 m.) es también de formas rectas, de modo que su perfil superior se concluye con una moldura saliente apoyada en dentículos o tacos, que revela ya la influencia del gusto neoclásico, aunque en sus puertas pervivan los perfiles curvos recortados de tradición anterior. Su decoración se basa exclusivamente en la policromía (naranja, verde, amarillo y marrón), con la que se hicieron también los jaspeados característicos de la época. Con ella se diferencian cada una de las zonas o estructuras del armario.

La fechación de estos dos últimos ejemplos nos llevaría ya al siglo XIX avanzado, apareciendo todavía en las embocaduras de las alcobas la alegre espontaneidad de lo muy popular, que gusta de las formas barrocas, mientras que en el armario se impone la sobriedad estructural del mueble «culto» de este período.

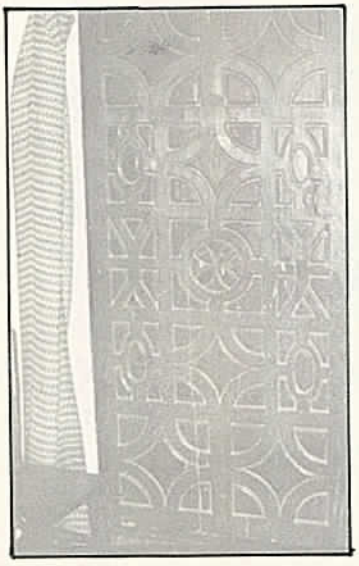
A través pues de todos estos ejemplos, hemos podido ver algunas de las tipologías más frecuentes y ornamentación utilizada en el mobiliario de factura popular del Pirineo. Y también de qué modo influyó en él el repertorio ornamental del arte «culto», llegado por lo general con cierto retraso y casi siempre mantenido largo tiempo, adoptado y adaptado en versiones más o menos personales.

Todo este mobiliario forma parte de un legado cultural que no debemos perder y que tendríamos que saber continuar.

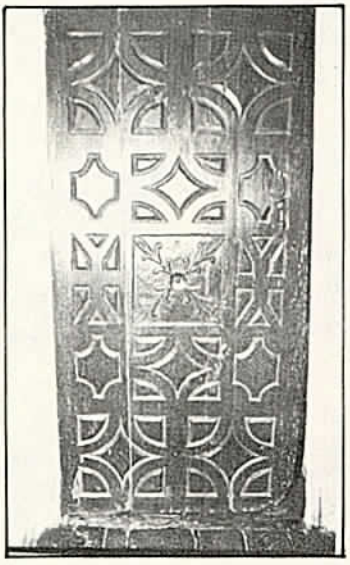


Alacena.Casa Borruel. Villarreal de la Canal (Huesca).(Dibujo estructura del armario). M.ª I. Alvaro.

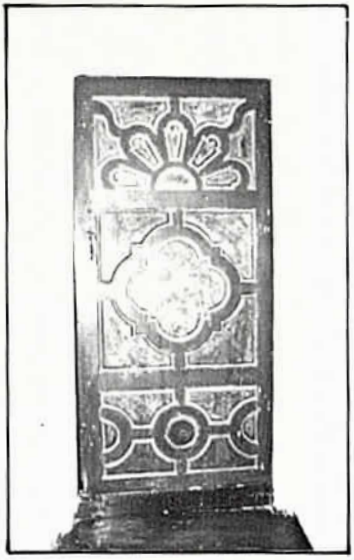
Alacena. Casa Borruel. Villarreal de la Canal (Huesca). Detalle. M.ª I. Alvaro.



«Casa del Herrero», puerta. M.ª I. Alvaro.



«Casa del Herrero», puerta. M.ª I. Alvaro.



«Casa del Herrero», puerta.
M.ª I. Alvaro.

«Casa del Herrero», puerta de armario.
M.ª I. Alvaro.

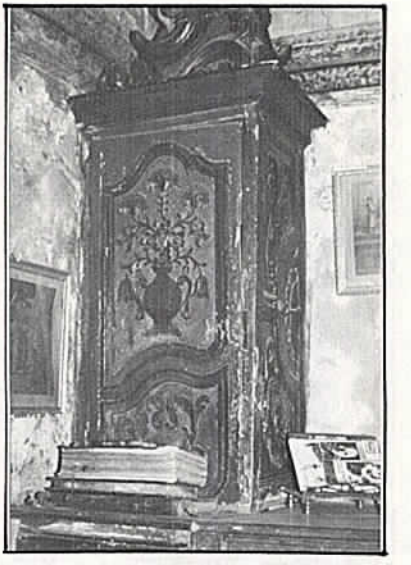
Iglesia parroquial. Mueble pila bautismal.
M.ª I. Alvaro.

Sitial. M.ª I. Alvaro.

Iglesia parroquial. Mueble pila bautismal. Detalle. M.ª I. Alvaro.

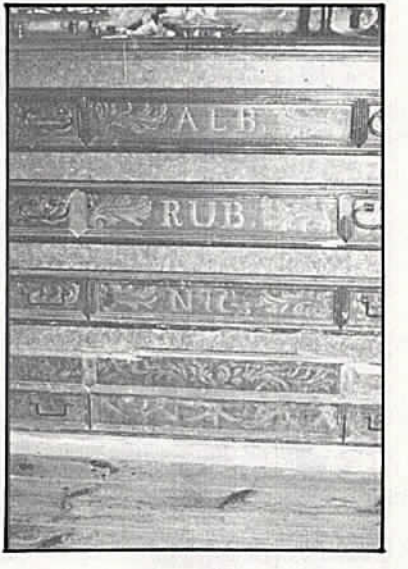
Sitial, detalle. M.ª I. Alvaro.

Calajería de la Sacristía.
M.ª I. Alvaro.

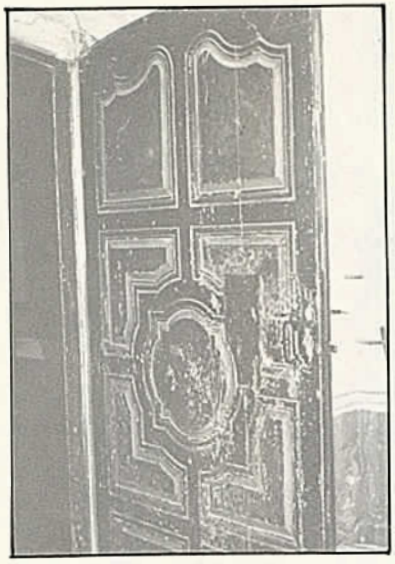


Calejería de la Sacristía, detalle lateral.
M.ª I. Alvaro.

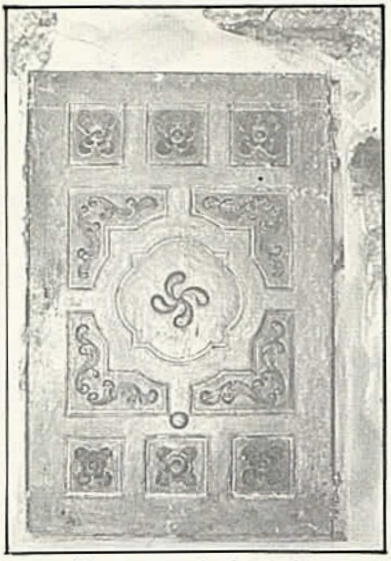
Calejería de la Sacristía, detalle lateral.
M.ª I. Alvaro.



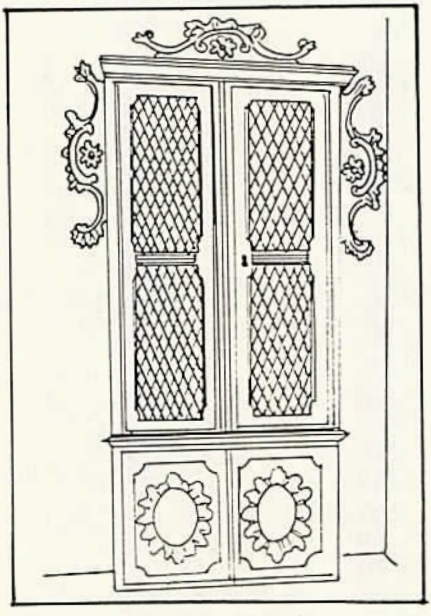
Calejería de la Sacristía, detalle central.
M.ª I. Alvaro.



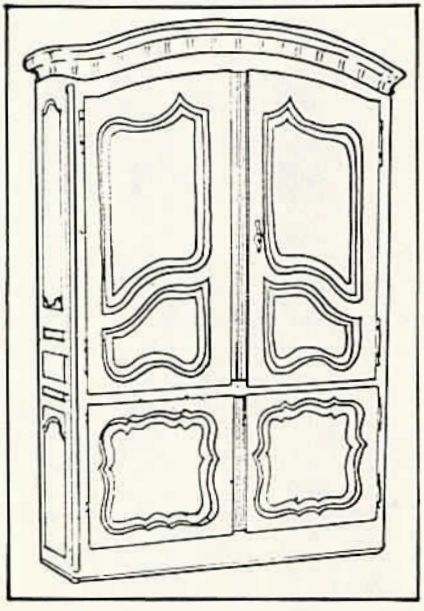
Puerta entrada Sacristía.
M.ª I. Alvaro.



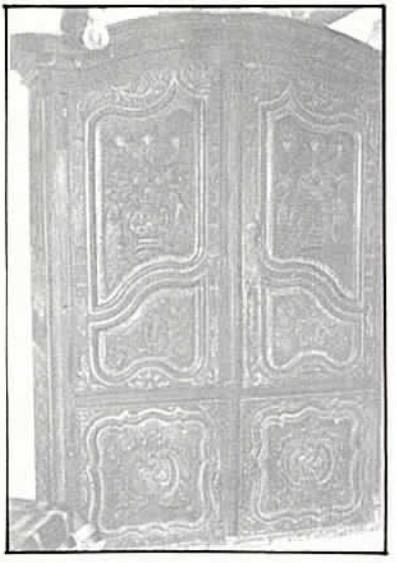
Puerta armario Sacristía.
M.ª I. Alvaro.



Alacena. Casa Borruel.
M.ª I. Alvaro.



Alacena «Casa Juan Pérez».
M.ª I. Alvaro.

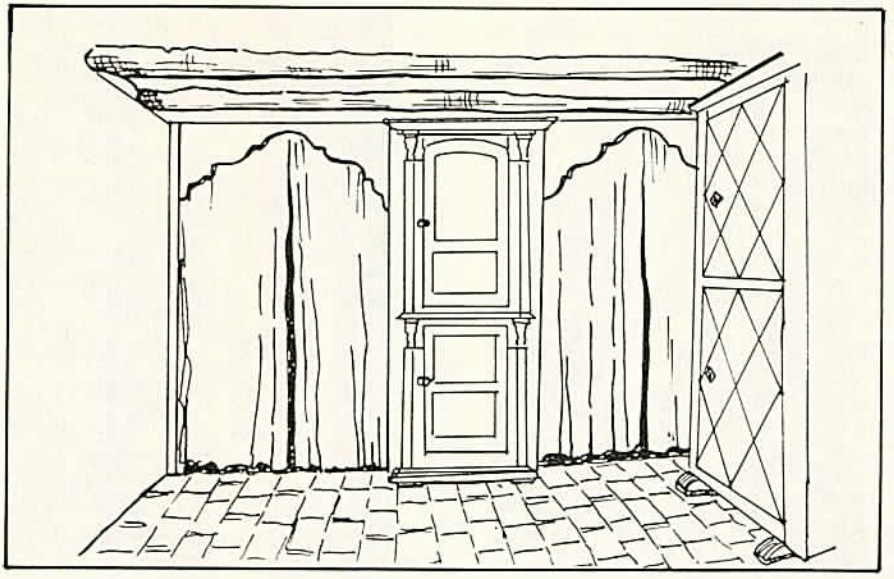


Alacena «Casa Juan Pérez».
M.ª I. Alvaro.

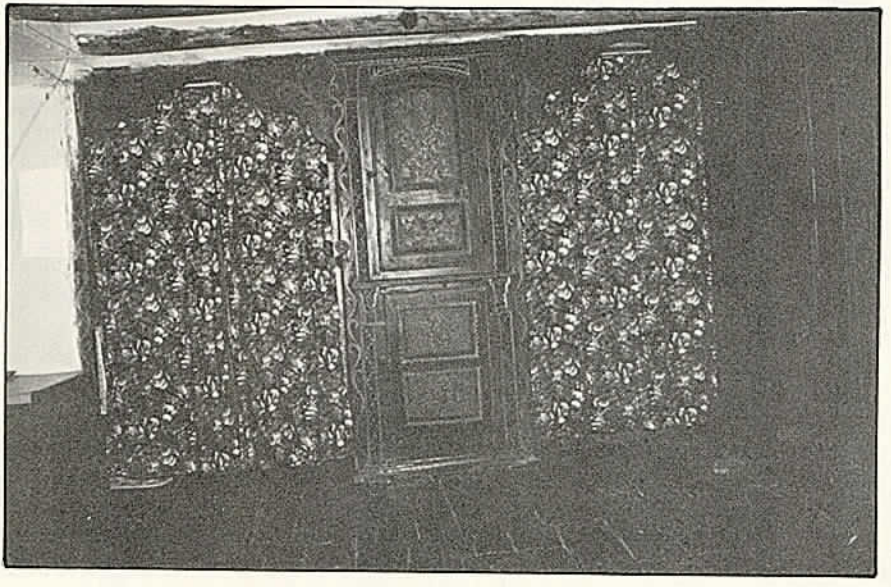
Alacena «Casa Juan Pérez», detalle del frente.
M.ª I. Alvaro.

Alacena «Casa Juan Pérez», detalle lateral.
M.ª I. Alvaro.

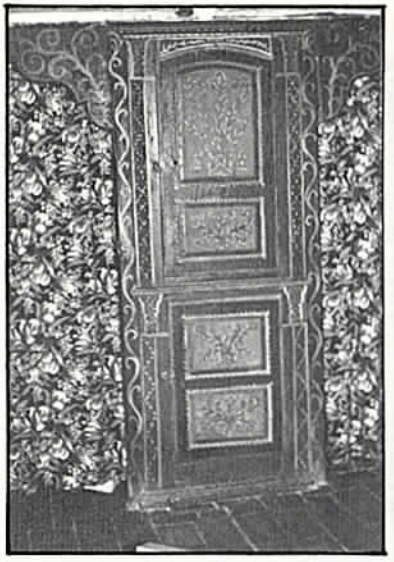
Alacena «Casa Juan Pérez», detalle lateral.
M.ª I. Alvaro.



Embocacura alcobas de «Casa del Herrero». M.ª I. Alvaro.



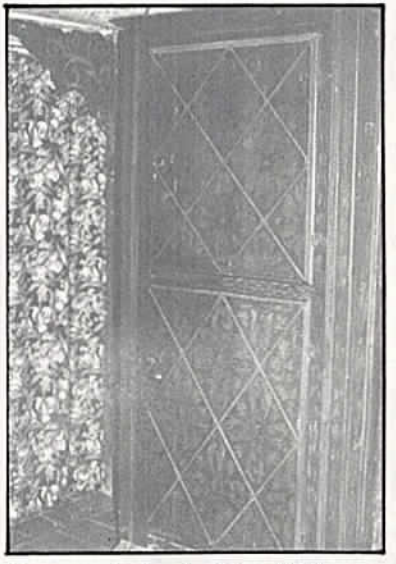
Embocacura alcobas de «Casa del Herrero». M.ª I. Alvaro.



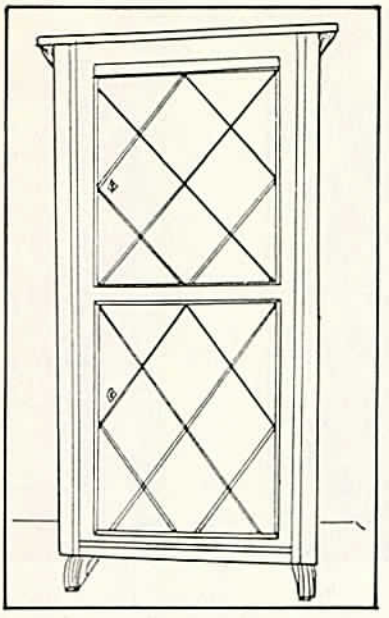
Embocacura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central.
M.ª I. Alvaro.

Embocacura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central.
M.ª I. Alvaro.

Embocacura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central.
M.ª I. Alvaro.



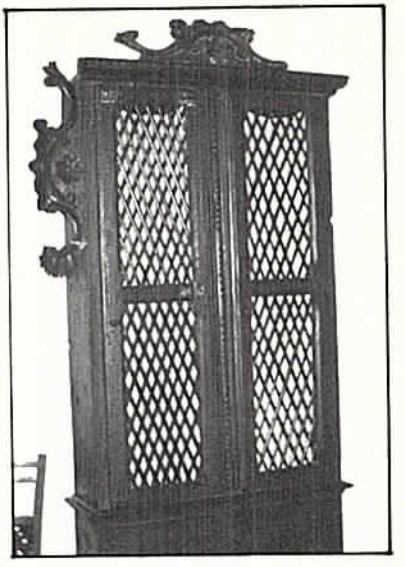
Embocacura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario lateral sala previa a las alcobas.
M.ª I. Alvaro.



Alacena sala de «Casa del Herrero».
M.ª I. Alvaro.

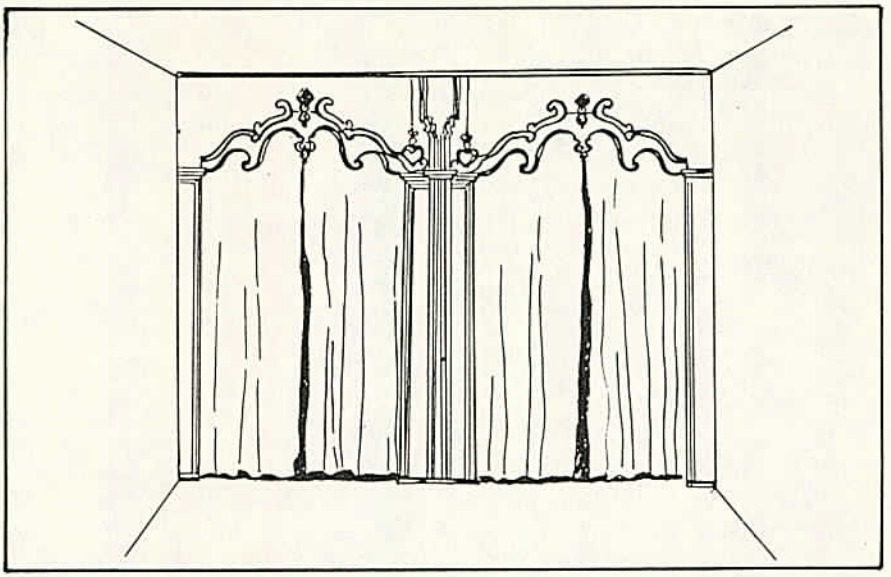
Sala de «Casa del Herrero». Arca sala previa a las alcobas. M.ª I. Alvaro.

Armario «Casa del Herrero».
M.ª I. Alvaro.

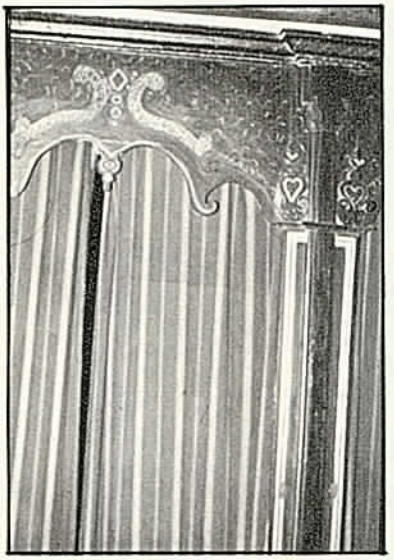


Alacena «Casa Borruel».
M.ª I. Alvaro.

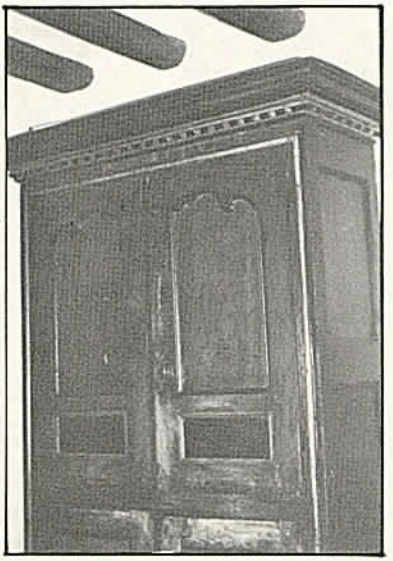
Alacena «Casa Borruel», detalle.
M.ª I. Alvaro.



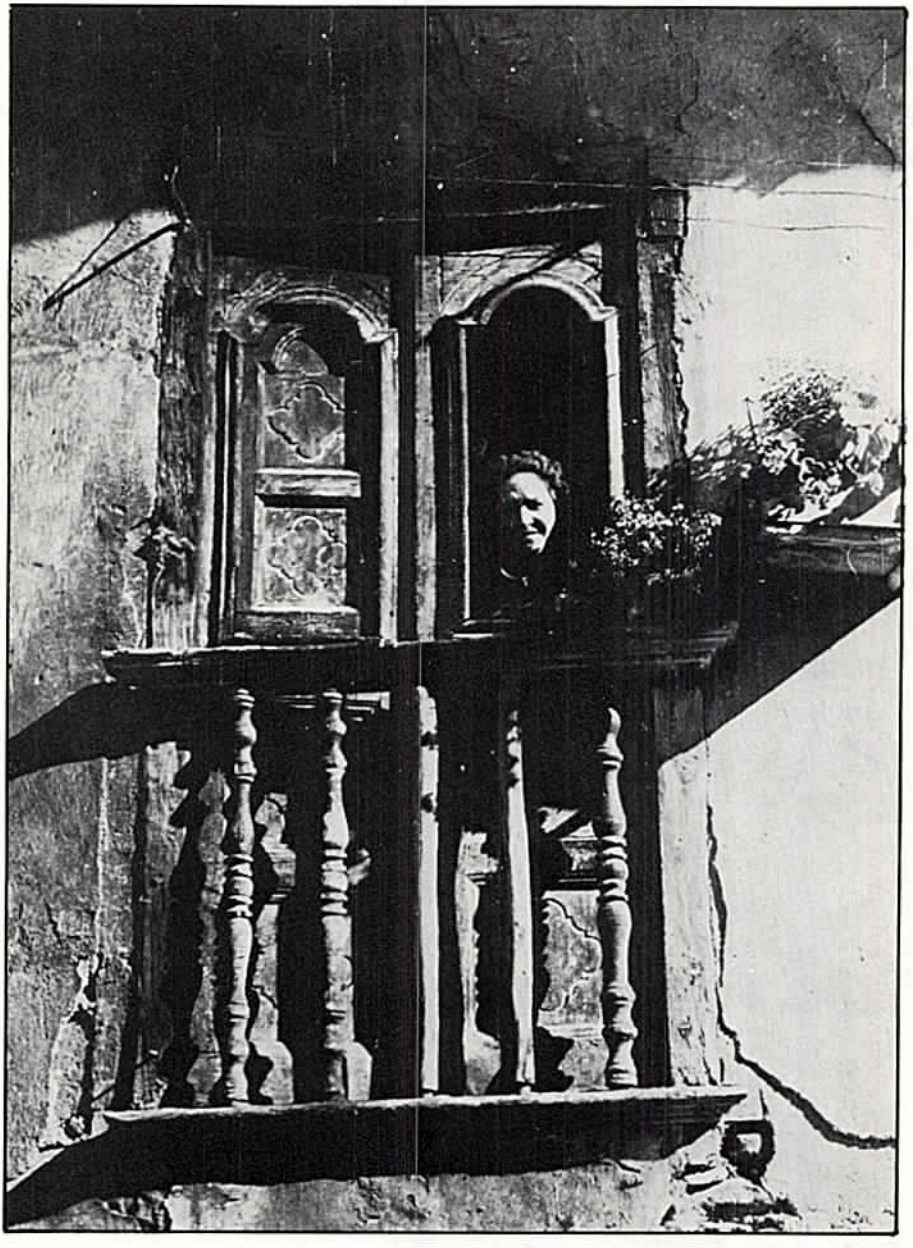
Embocadura alcobas «Casa Borruel». M.ª I. Alvaro.



Detalle embocadura alcobas «Casa Borruel».
M.ª I. Alvaro.



Alacena «Casa Borruel».
M.ª I. Alvaro.



1941-1943. R. Violant i Simorra.

JERARQUIA Y RELACION SOCIAL EN UN PUEBLO ESPAÑOL (1)

RICHARD BARRETT
Universidad de Nuevo México

«Las instituciones aristocráticas... surten efecto al unirse fielmente cada hombre con varios de sus conciudadanos... Como en las comunidades aristocráticas, todos los ciudadanos ocupan posiciones fijas, una sobre otra, el resultado es que cada uno de ellos ve un hombre siempre sobre sí mismo cuyo patrocinio le es necesario, y debajo de sí otro hombre cuya cooperación puede reclamar... La aristocracia había hecho una cadena de todos los miembros de la comunidad, desde el campesino hasta el rey; la democracia rompe esta cadena y corta cada eslabón de ella.»

Alexis de Tocqueville

Este ensayo trata del carácter cambiante en la distinción de la posición social en un pueblo español y, más allá del pueblo, anticipa algunas generalizaciones sobre las clases sociales, en España en general. El problema se centra en la distinción entre igualitarismos y relaciones sociales-jerárquicas. Cualquier estudiante que esté familiarizado con la literatura sociológica de España habrá encontrado, en la afirmación, que existe un rasgo de intensa igualdad en la sociedad española.

En su estudio clásico de un pueblo andaluz, por ejemplo, Pitt-Rivers (1954:49) subrayó el igualitarismo como una característica básica de la comunidad: *«Aquí... aludimos brevemente a uno de los valores esenciales del pueblo que es la*

(1) La investigación para este ensayo fue financiada en parte por la Asociación Predoctoral (n.º 5-f 1-MH, 519-02) de los Institutos Nacional de Salud Mental y de la Fundación Ford para el estudio de las redes sociales mediterráneas. El autor desea expresar su gratitud a Karl Schwerin, Bruce Rigsby, George P. Murdock y a su esposa Yukiko, por los comentarios que sirvieron de gran ayuda sobre la versión del ensayo.

igualdad, en el sentido de identidad de la naturaleza, de todos aquellos que han nacido en el mismo lugar».

Este igualitarismo esencial es acentuado repetidamente a lo largo del libro (*cfr.* pp. 65, 77, 79, 203, 209). Sin embargo, Pitt-Rivers describe a la élite del pueblo (*señoritos*) que mantiene relaciones patrón-cliente, en el sentido amo-servidor, con el resto de la gente del pueblo. Esto resulta difícil de conciliar con la noción de igualdad social, puesto que la idea de amo-servidor entre *«iguales»* es una contradicción inherente. Obviamente Pitt-Rivers quiere decir algo distinto del igualitarismo como se ha definido comúnmente.

Otros autores han definido la sociedad española en unos términos muy similares. Así Kenny (1961:76) escribe que hay un *«igualitarismo entre los españoles en general que ha sido siempre observado con sorpresa por los extranjeros»*, pero más adelante en el mismo estudio (p. 135), cuando trata de la relación entre patrones y clientes habla de una jerarquía social estricta. Afirmaciones contradictorias similares pueden encontrarse en escritos de Brenan (1943:40, 87-88), Altamira (1950:139-143), Pritchet (1954:45), Ferns Worth (1957:22-23), y muchos otros. Hay, obviamente, dos visiones diferentes de la sociedad española que parecen ser incompatibles.

Observaciones de similar ambigüedad se han hecho sobre otros países mediterráneos, como Grecia y Turquía. Stirling (1965:284) hablando de la Turquía rural, ha tratado esta cuestión de la igualdad y de la jerarquía: *«La diferencia cualitativa entre la estratificación rural y urbana es, yo pienso, al menos en parte, responsable de un fenómeno frecuentemente comentado por observadores extranjeros, y del que han hablado con orgullo los propios turcos. Los aldeanos se comportan con notable dignidad y autorespeto y son abiertos en la presencia de personas importantes; se dice que estas formas igualitarias prueban una ausencia de clase social o de conciencia de clase. Esta es una conclusión falsa... De hecho, la sociedad turca es casi militar en su jerarquía. Pero para el aldeano el intercambio social y la jerarquía no se excluyen mutuamente, porque en la estructura piramidal del pueblo la jerarquía representa la misma barrera social que en las ciudades.»*

Stirling, aquí hace aceptar la importante opinión, de que las relaciones de familiaridad social (comunicación social) entre las clases, no deberían tomarse como un indicador de la igualdad social. Esto, en mi opinión, ha sido una de las mayores fuentes de confusión a la hora de interpretar la sociedad española. Los escritores ingleses y americanos, que han observado la estrecha unión entre las distintas clases sociales en España, han quedado impresionados por el contraste con sus respectivas sociedades, donde tal relación social no es corriente; donde ellos han errado, creo, es en asumir que esto implica un igualitarismo social. Yo sugiero más bien que su significado más probable es precisamente el opuesto, esto es, el hecho de que la sociedad española haya estado tan

exageradamente estratificada ha permitido un grado tan elevado de relación entre sus clases sociales.

La villa de Benabarre, en el noreste de España, nos proporciona un ejemplo para el análisis. El pueblo ha sufrido una modernización muy rápida en las últimas décadas, el cambio social más significativo que le acompañó fue una tendencia inequívoca hacia la nivelación social. En la década de los 30 la comunidad estaba dominada por una élite prestigiosa asentada social y políticamente sobre el resto de la comunidad. Los descendientes de esta clase social permanecen en la localidad, pero su posición, en términos de prerrogativas y de funciones sociales, ha quedado enormemente reducida de lo que fue. El pueblo ha cambiado considerablemente, desde un orden jerárquico a un orden de mayor igualdad social. Mi propósito es mostrar cómo este cambio ha afectado la calidad de las relaciones entre las clases sociales.

El estudio está basado en 14 meses de trabajo de campo llevados a cabo por el autor, desde mayo de 1967 a junio de 1968, en Benabarre, una comunidad de la provincia de Huesca a 120 Km. de la frontera francesa. Así, en 1968, el pueblo tenía una población de 1.127 personas. La mayoría de éstas, 976, vivían en el núcleo urbano. Otras 66 estaban esparcidas en granjas aisladas dentro del término municipal, y otras 85 residían en la aldea de Aler, que pertenece administrativamente a Benabarre, pero que está situado a 4 Km. hacia el oeste. La economía de esta zona es fundamentalmente agrícola, aunque apenas la mitad de las familias de la comunidad pueden ser clasificadas como campesinos granjeros. El sector de la población que no es agrícola está repartida entre comerciantes, artesanos, profesionales y funcionarios. El sector comercial es bastante importante; hay cuatro cafeterías, varias tiendas, carpinterías, dos sucursales bancarias, una farmacia, dos fondas e incluso un cine. la comunidad forma parte también de un centro administrativo: hay un juzgado local, un puesto de la Guardia Civil, una oficina de correos y un médico residente que presta sus servicios tanto a Benabarre como a sus alrededores.

LA BURGUESIA RURAL ANTES DE LA GUERRA CIVIL[2]

A finales del siglo XIX, y en el primer tercio del siglo actual, la mayoría de los pueblos grandes y de las ciudades en España estaban controladas por una élite de grandes propietarios, abogados, médicos, funcionarios y sacerdotes que, colectivamente, componían la burguesía rural (Carr. 1966:56-60. 430-439). Generalmente dirigían la vida política de la comunidad y constituian las fuerzas vivas. En Benabarre esta clase social fue la fuerza poderosa y dominante en los asun-

(2) Para una descripción más completa ver Barrett (1970: 47-82). *«Burguesía»* es un término analítico nunca empleado por los benabarrenses. Localmente, a las élites se les hacía referencia en términos tales como: *«Los ricos, señoritos, pudientes, caciques, gente fina y clase política»*.

tos del pueblo hasta la guerra civil de 1936-39. A comienzos de este conflicto, en julio de 1936 todos, excepto unos pocos de los hombres más importantes, fueron agrupados fuera de la villa y ejecutados por miembros de la FAI catalana (Federación de Anarquistas Ibéricos). Desde la guerra no ha vuelto a aparecer una élite unida y comparable a aquella, aunque muchos de los profesionales, e incluso algunas de aquellas antiguas familias relevantes continúan viviendo en el pueblo. Para los campesinos que conocieron la sociedad anterior a la guerra civil, ningún cambio en la vida de la comunidad ha sido tan dramático como el asociado con la desaparición de la anterior burguesía. Una anciana me decía unas pocas semanas después de mi llegada a Benabarre: *«Vd. llegó con 40 años de retraso para escribir sobre Benabarre. Aquí vivieron auténticas damas y caballeros. Eran personas importantes que hubieran sabido informarle bien, ahora ya no queda nadie importante»*.

La conversación con los ancianos que me informaban se convertía, con tanta frecuencia, en una discusión sobre aquellos hombres y sus hazañas que, al final, me daba la impresión que conocía más de cerca a unos cuantos de aquellos políticos y abogados que a algunos de los actuales habitantes de la villa. Lo siguiente es una versión reconstruida sobre las relaciones sociales en Benabarre basadas en los relatos de mis informantes.

En la década de 1930 había unas 20 familias en la aldea (sobre el 6 % de la población) que eran consideradas y se consideraban ellos mismos seres socialmente superiores y que exhibían un alto grado de conciencia de clase. Lo que esto implicaba no era simplemente una división de clase, en sentido Wagneriano, donde un estrato se sumergía por sutiles gradaciones dentro del siguiente, o donde las principales distinciones eran analíticas, impuestas por el investigador. La élite de Benabarre era profundamente consciente de su cohesión y de las diferencias con los campesinos ordinarios, su posición superior era ampliamente reconocida por el resto de la comunidad. Se les creía *«merecedores»* de respeto y deferencia a causa de su educación superior y de sus carreras profesionales.

A diferencia de los campesinos, la élite pertenecía a un estrato social que se extendía fuera de los límites del pueblo. La situación en Benabarre se parecía a la de un pueblo andaluz realizada por Pitt-Rivers (1959:77, 73). Los notables (*señoritos*) se consideraban a sí mismos pertenecientes a una clase provinciana superior, ajena a la comunidad. En gustos, educación, maneras y estilos de vida se identificaban con los de una sociedad más amplia —con *«la comunidad de los educadores»*—. Actitud que contrastaba agudamente con la del pueblo ordinario, los campesinos de Benabarre, los artesanos y los vendedores, quienes se creían pertenecientes ante todo el pueblo o región.

El núcleo de la élite estaba formado por aquellas familias que seguían carreras profesionales y que

además tenían grandes extensiones de tierra. Las casas de los cuatro abogados de Benabarre y las familias del médico, del farmacéutico y del veterinario entraban dentro de esta categoría. Todas eran familias nativas que durante generaciones habían conseguido mantener el monopolio sobre su posición profesional en la localidad. Comprando tierras con sus ahorros profesionales, como medio más seguro de inversión, se habían convertido en algunos de los propietarios más importantes de Benabarre.

La otra mitad de la burguesía eran familias *«forasteras»*, principalmente funcionarios, que habían sido enviados de otras áreas para ocupar puestos tales como juez, notario, registrador de la propiedad o capitán de la Guardia Civil en Benabarre. Algunos de éstos figuraban de forma prominente en los asuntos locales, pero por regla general tenían menos influencia que las familias nativas. Estas últimas tenían por añadidura la ventaja de controlar la tierra y de esta forma vincular a los campesinos y a las familias trabajadoras, quienes dependían de ellos como aparceros y braceros. Estos eran sus clientes y constituían la base de su apoyo político en la localidad.

Tanto si se trataba de forasteros como de nativos, los miembros de estas familias compartían los cimientos comunes de su condición burguesa. Dominaban la estructura institucional a través de la cual la comunidad se articulaba con el resto de la sociedad en las distintas relaciones que un campesino podía tener con el mundo que se extiende más allá del pueblo, por ejemplo, al intentar evitar un servicio militar obligatorio, el encontrar empleo en la ciudad para un hijo o en esforzarse por disminuir la tasa de sus impuestos, este campesino, generalmente, llevaba a cabo sus propósitos a través de la mediación de uno de los notables de Benabarre. Así, uno de mis informantes, a quien pregunté qué es lo que había hecho una élite tan poderosa, observó: «¡Hombre, esa gente dominaba todos los puestos oficiales; eran casi como el estado para nosotros!»

La burguesía quedaba aparte por una serie de diferencias de status. Salvo raras excepciones, no contraían matrimonios con otras personas del pueblo, pero sí con otros de su clase, a veces con miembros de la comunidad o bien con familias de otros pueblos y ciudades. Su nivel de vida era significativamente más alto que el del resto. Todos ellos tenían doncellas en la casa y quizás un mayordomo. Sus hogares estaban amueblados con servicios modernos con bañeras e inodoros que funcionaban con agua, y algunos tenían calefacción central. Los primeros automóviles de Benabarre, en la década de 1930, eran propiedad de tres familias notables. Ninguna de estas comodidades urbanas formaban parte del estilo de vida del resto de la comunidad.

Alguna diferencia en el lenguaje era también un rasgo que se asociaba con el status. La élite hablaba español castellano en su hogar, incluso en el caso de las familias nativas cuyos miembros habían nacido y crecido en Benabarre. La gente corriente del pueblo hablaba un

dialecto local, *ribagorzano*, aunque la mayoría sabía hablar castellano también.

Sin embargo, el factor diferenciante más significativo era la educación superior de la élite. Como clase, la burguesía hacía un esfuerzo para educar a sus hijos en algún tipo de carrera. Esto significaba enviarles fuera del pueblo, con un gasto considerable, a realizar estudios superiores en otras ciudades. Hasta poco antes de la guerra civil, nadie entre la gente corriente de Benabarre intentó dar a sus hijos algo más que una educación elemental. Como resultado de esta diferencia en la educación, la burguesía se consideraba a sí misma como el bastión de la cultura, como gente de conocimiento y entendimiento superior. Y en gran medida su cultura superior legitimaba también su derecho a gobernar ante los ojos del campesino común. Esta diferencia educacional se manifestaba en el *casino*, un centro cultural de uso exclusivo de los caballeros de la clase alta, donde podían leer, discutir política, jugar a las cartas o simplemente beber juntos y conversar.

A pesar de tales diferencias, los estrechos vínculos personales prevalecieron en la mayoría de las familias campesinas trabajadoras y las de los notables. Así lo expresaba un informante de edad avanzada: *«En aquellos días estaba cerca de la gente importante. Había mucha amistad (entre los notables y la gente común), así que siempre tenías alguien que te protegía»*.

Estas relaciones eran del tipo patrón-cliente. Las personas más íntimamente ligadas a los notables eran sus aparceros, braceros y sirvientes dentro de la casa. Estos estaban todos unidos a la familia por un sistema de favores recíprocos y lealtades personales. El *señorito* ofrecía empleo y extendía su protección; a cambio el cliente trabajaba para él, votaba en las elecciones tal como el patrón deseaba y le daba apoyo en las intrigas políticas del pueblo. Estos lazos estaban generalmente acompañados de una considerable confianza; el cliente concebía su relación con el patrón como una íntima amistad personal. La única frase que he oído utilizar a mis informantes para describir esta relación con los *señoritos* era que *«tenían mucha amistad»* con ellos. Los notables, por otra parte, trataban a sus dependientes paternalmente, y a menudo llegaban a estar profundamente implicados en las vidas personales de sus clientes. La experiencia de un informador de edad avanzada ilustra este aspecto de relación. El era el segundo hijo de una familia de campesinos pobres y no había recibido herencia. En su temprana adolescencia se convirtió en sirviente de la casa de uno de los abogados del pueblo. Vivía allí y era tratado como un miembro de segunda clase de la familia. El me dijo que llegó a pensar de sí mismo que pertenecía más a esta casa que a su propia casa natal. Cuando le llegó la edad, acudió a su patrón para que le ayudara a arreglar su matrimonio; actuando la esposa del abogado como intermediaria, se casó con una muchacha de una de las familias aparceras que trabajaban para la casa.

Después de establecerse en una casa separada, mi informante continuó pidiendo a su patrón ayuda y protección, y el abogado se convirtió inevitablemente en la figura paternal para la esposa de este hombre y también para sus niños.

La relación de protección era como una regla, más fuerte entre las personas más desplazadas en su posición social. Era más probable que los campesinos y los trabajadores y la gente más pobre tuvieran unas relaciones más duraderas con un patrón, que, digamos, con los comerciantes del pueblo. Estos últimos se encontraban económicamente en una situación menos dependiente de la élite, y sus ocupaciones les preparaban para el tratado con el mundo, que iba más allá del pueblo, y les capacitaba más de lo que pudiera estarlo cualquier campesino o trabajador medio. Se hace manifiesto que el grado de subordinación encerrado en el lazo élite-campesino fuera considerado degradante y, hasta cierto punto, inapropiado para los comerciantes acomodados. Se puede afirmar por tanto que la relación más duradera entre las clases sociales era una función de disparidad social, no de igualdad.

LOS EFECTOS SOCIALES DE LA MODERNIZACION

Desde la época de la guerra civil española, la estratificación de Benabarre ha cambiado de forma notoria. La violencia del período de guerra mermó severamente la jerarquía de la vieja élite. Sin embargo, sería inexacto creer que la guerra fue el causante principal en la nivelación social que ha tenido lugar. Sin lugar a dudas, la guerra sirvió como catalizador para el cambio. Pero su papel real fue acelerar el final de un sistema social agonizante. No existe una razón intrínseca que indique por qué una nueva élite burguesa no debería haber surgido después del conflicto. La comunidad todavía necesita los servicios de varios profesionales, funcionarios, maestros, sacerdotes y... etc., y, con todo, la posición de ese estrato en la villa actual ha sufrido un cambio sorprendente. No ha sido la guerra civil, sino más bien las fuerzas de modernización desde 1940, las que han eliminado las condiciones necesarias para apoyar a una clase privilegiada. Benabarre, como todos los pueblos rurales de España, está experimentando lo que Halpern (1967 a, 1967 b) ha definido como *«La Revolución Rural»*. Este es un proceso de cambio masivo, engendrado en el campo por la industrialización de la sociedad, más amplia. Dicho fenómeno en España ha traído consigo una corriente creciente de emigración a las ciudades que se hallan en proceso de expansión. Muchas áreas rurales han experimentado incluso un descenso neto en población. Benabarre, por ejemplo, ha perdido una tercera parte de sus habitantes desde 1940. Pero la revolución lleva consigo algo más que la reducción numérica del campesinado. La población rural que permanece en el pueblo se ha transformado también. Las nuevas comunicaciones, y en particular la radio, transistores

y la televisión y un transporte mucho más eficaz, han acercado a la ciudad y al pueblo mucho más que en tiempos anteriores. Los bienes de consumo industriales están inundando hasta los pueblos más remotos, contribuyendo al crecimiento de la cultura de *«masas»*. El estilo de vida en los distritos rurales ha llegado a ser muy similar al de las ciudades. Los automóviles en Benabarre, la televisión y las casas renovadas siguiendo el estilo de los apartamentos urbanos manifiestan el sentido del cambio en la vida del pueblo.

La modernización ha tenido un efecto decididamente adverso sobre la burguesía. Ningún otro estrato social ha experimentado un descenso tan grande en su posición como el que tiene ahora la antigua élite. Su descenso es debido en parte al hecho de que la modernización ha reemplazado muchas funciones que ellas ejecutaban con anterioridad. También les ha privado de unos monopolios que en su vida mantuvieron sobre los hombres y las fuentes de riqueza.

Un servicio importante realizado por la antigua élite era el de actuar como *«corredores de bolsa»* (Wolf 1958) entre los aldeanos y los centros sociales más amplios; eran las únicas personas que tenían unos extensos lazos de influencia que desbordaban su comunidad. Este ya no es el caso. El campesino medio está mucho más capacitado para valerse por sí mismo, de manera independiente. La nueva clase media, gracias a las facilidades del transporte, ha hecho del mundo exterior un elemento mucho menos prohibitivo para la presente generación adulta de lo que fue para sus padres. Lo que es más, las redes formadas por la emigración han unido a casi todas las familias de Benabarre con innumerables parientes y amigos en las ciudades más grandes. En consecuencia, cuando los campesinos quieren ahora buscar ayuda, cuando han de realizar un trato con el mundo urbano, tienden a hacerlo a través de parientes que han emigrado o bien amigos, antes que a través de los notables del pueblo. Estas relaciones interpersonales han reemplazado casi completamente a los lazos entre patrón y cliente (3).

El poder para dar empleo era otro de los recursos, aunque escaso, controlado por la burguesía. Esto era especialmente cierto en aquellos notables, que eran, además, grandes terratenientes. Desde mediados de la década de 1950, sin embargo, la emigración ha reducido drásticamente la mano de obra disponible en Benabarre, considerando que el pueblo siempre tenía un exceso de mano de obra, ahora hay una escasez crónica de trabajadores agrícolas. Uno de los granjeros de Benabarre describió el cambio así: *«Antiguamente los trabajadores tenían que rogarle a los propietarios que les dieran trabajo y tenían que*

(3) Silverman (1965) ha mostrado una evolución similar en los pueblos de Italia, lo mismo que Boissevain (1966) hace en Sicilia. Los lazos mediadores desde los pueblos a las ciudades han cambiado de ser uniones verticales a través de los patrones a conexiones horizontales a través de los parientes de la capital, organizaciones de sindicatos y partidos.

estar satisfechos con lo que ellos les pagaban. Hoy en día la situación es la contraria. Son los propietarios quienes van a buscar a los trabajadores. Y si él (el propietario) no paga lo que ellos quieren, se niegan a hacer el trabajo».

La escasez de mano de obra ha sido asociada con el incesante incremento en los sueldos, que doblaron entre 1960 a 1968 desde 75 ptas. hasta 150-175 ptas. al día. Estas subidas vertiginosas en los costes de la mano de obra han forzado a los grandes terratenientes a reducir el número de trabajadores y mecanizar sus operaciones. Los altos costes han terminado virtualmente con el servicio doméstico. En 1967-68 había sólo tres casas en Benabarre que empleaban una sirvienta durante todo el día. Las implicaciones de estos datos son obvias: la escasez actual de mano de obra proporciona a la élite mucho menos control que en los días en que los trabajadores tenían que hacer zalamerías para encontrar trabajo.

La élite monopolizaba también los símbolos de la cultura metropolitana de clase media. En el Benabarre de hoy en día los símbolos del status de la clase media, por ejemplo cocinas modernas, muebles de formica, automóviles, aparatos de televisión, son accesibles a un gran número de familias. Algunos tratantes de ganado y comerciantes pueden conseguir estas comodidades mucho mejor que los profesionales y grandes propietarios de tierras. Resulta difícil para el observador exterior descubrir muchas diferencias materiales si las hay que distingan a la vieja élite de la gente de prosperidad reciente.

También ha habido un cambio en la disponibilidad de la educación. Como en otros países industriales incipientes, el Estado español ha intentado extender sus programas de educación al máximo número de ciudadanos posible. Ya no existe el hecho de que una clase pequeña monopolice las ventajas de la educación. Muchos artesanos, tenderos y familias de Benabarre tienen hijos que están realizando estudios superiores; incluso algunas familias campesinas cuyos hijos ejercen la carrera de Derecho, son profesores o ingenieros en la ciudad.

Otra manifestación más de la reducción de las distinciones en el status social es que hoy no hay esferas exclusivas de participación social. Benabarre ya no tiene *casino*, y ninguno de los cafés está reservado a ningún grupo social en particular. Las barreras sociales para el matrimonio también han decrecido de manera importante, por ejemplo los herederos o herederas de tres familias más importantes han contraído matrimonio con habitantes normales, en lugar de hacerlo con miembros de su misma clase social.

AISLAMIENTO SOCIAL DE LOS NOTABLES

Esta tendencia hacia la nivelación social ha afectado profundamente las relaciones entre las distintas clases sociales. El cambio tiende hacia una disminución de la familiaridad de trato entre clases sociales. Las familias que son los

equivalentes modernos a la burguesía: el médico, el farmacéutico, el secretario del ayuntamiento, el sacerdote, el notario y varios descendientes de familias notables, todos hacen algún tipo de esfuerzo para aislarse de la comunidad que les rodea. De hecho, viven en el máximo aislamiento con relación al resto de los estratos sociales de Benabarre. Si bien sus hogares fueron en una ocasión centros de actividad, hoy en día están virtualmente aislados de la comunidad. Un grupo de campesinos ancianos me dijo que antiguamente tenían amistad íntima con una familia particular, pero ahora las relaciones se habían limitado a «hola» y «adiós» cuando pasaban por las calles. Uno que vivió como *criado* en una familia rica notable se quejaba de que ya no podía visitar aquel lugar como solía hacerlo: *«Ahora, si quieres ir a esa casa, tienes que decir inmediatamente que llegues a qué vas y si no tienes ningún asunto que tratar te mandarán fuera»*. Los miembros de la antigua burguesía apenas son vistos en público, no entran en los cafés, casi nunca se encuentran en la plaza principal y generalmente evitan los lugares donde la gente corriente suele reunirse. La iglesia es el único lugar público que frecuentan con constancia. Los miembros de las antiguas familias en particular tienden a mantenerse encerrados en sí mismos. Por otro lado, como no suele darse una relación social íntima entre las familias burguesas, sus miembros son gente solitaria.

Así, pues, como la sociedad campesina ha llegado a estar mucho menos estratificada (en el sentido de que hay menos criterios objetivos de distinción de clase), ha habido una disminución correspondiente entre la colaboración entre unas y otras clases sociales. El cambio es aparentemente atribuible a lo que se puede denominar como *«ambigüedad de status»*. Ahora que las instituciones sociales ya no refuerzan la posición de un estratosobre otro, su lugar relativo es menos seguro. Nada ha afectado más a la posición de la élite como, por ejemplo, la relativa ausencia de patronazgo. Las ataduras económicas y la dependencia sobre los patrones de la clase burguesa que existía antes, hacía muy claras sus posiciones de status respectivas y reforzaban obviamente la posición del superior en circunstancias en que la burguesía trataba a sus clientes paternalmente, es decir, como niños; era imposible confundir la relación social con la igualdad social. La familiaridad placentera entre el *señorito* y el labrador era siempre una función que pertenecía a un tipo de relaciones de status bien definidos. Los límites de status se han desfigurado también a causa de la ideología dominante de ausencia de clases, fenómeno que ha ido en ascenso desde la guerra civil. Una respuesta común a las preguntas que tratan sobre la estratificación social es la de que *«no hay clases ahora»* o *«desde la guerra ya nadie cree en clases sociales»*. Estas actitudes son especialmente características de la generación de la posguerra. Los jóvenes tienden a creer a que hay algo de inmoral en la diferencia de clases sociales y están mucho menos

dispuestos que sus padres a reconocer las distinciones sociales. Como evidencia de esta nueva igualdad, los jóvenes de Benabarre a menudo citaban el hecho de que usan la forma familiar de dirigirse (tú) con casi todo el mundo en la comunidad, excepto en casos de deferencia hacia las personas de más edad. Algunos incluso tratan familiarmente al médico o al juez, puesto que son también miembros de la generación de la posguerra. Pero, mientras que los jóvenes de Benabarre interpretan esto como un signo de cercana igualdad próxima, la relación se percibe de una forma diferente desde la otra posición. En una de nuestras conversaciones, el médico hizo referencia a estos hombres como simples *paletos* (término despectivo para campesinos, catetos) y desechó la posibilidad de que existiera entre ellos una amistad genuina. El tiende, como todos los burgueses de hoy en día de Benabarre, a ver un abismo más grande de status social entre él mismo y el resto de la comunidad de lo que los otros perciben.

Una comparación entre este médico y su predecesor en Benabarre ilustra alguno de los cambios en las relaciones entre unas y otras clases sociales. El doctor anterior, vástago de una importante familia oriunda, nació y creció en Benabarre y había comenzado su práctica en el pueblo incluso desde antes de la guerra civil. El era el clásico ejemplo del *señorito* del viejo estilo que disfrutaba jugando el papel de patrón y mantenía íntimos lazos especialmente con los labradores y con familias muy pobres. Les daba frecuentemente tratamiento médico gratis y se sabía que ejercía a menudo su influencia en beneficio de ellos. A cambio esperaba elogios y reconocimiento de su papel de benefactor. Recibía una incesante lluvia de regalos en forma de comida (conejos, pollos, huevos, vino, etc.) y servicios personales de aquellos que le debían favores. Aunque ya no vive en la comunidad, todavía está muy bien considerado por muchas familias labriegas, generalmente por las humildes. En la reciente época de posguerra, sin embargo, se vio envuelto en conflictos personales. Se enfrentó a la mayoría de las familias cuya influencia iba en ascenso, tales como funcionarios de poca monta, comerciantes, tratantes de ganado que empezaban a hacerse ricos. Es difícil determinar las circunstancias exactas de estas disputas, pero al parecer está claro que se dolía de su independencia y del peso creciente de su opinión en los asuntos del pueblo. No se puede evitar la conclusión de que él (y su clase social en su totalidad) se sentían más seguros con aquellos que *«conocían su posición»*.

El médico actual de Benabarre es un hombre muy diferente. Es forastero, de Castilla, y un joven con una visión política moderadamente liberal. No está en absoluto cerca de los labradores o de los pobres; continuamente desacredita su *«atraso»* y no quiere ninguna forma de paternalismo. Se opone a cualquier tipo de contacto personal con cualquier labrador que vaya más allá de sus obligaciones profesionales. Cuando los del pueblo le han

ofrecido regalos por encima del pago de sus servicios se ha negado a aceptarlos. De esta forma se autoelimina de la red de favores recíprocos. Como dicen los del pueblo, *«no quiere **amistad** con nadie»*. El doctor me dijo que de esta forma evitaba obligaciones innecesarias y enredos tontos. Dijo que si se metía en los líos del pueblo sencillamente *«caería más abajo que ellos»*.

Así como el doctor, otras personas que pertenecen al mismo tipo de burguesía forman parte hoy día de la vida pública o del gobierno del pueblo, pero solamente hasta el punto de proteger sus intereses personales propios. Este es, pues, el lado opuesto del pasado, cuando esta clase social dominaba la vida pública de Benabarre. Desde la guerra, sin embargo, han tenido que competir con estos nuevos tipos de hombres que no han estado dispuestos a permitirles el control completo en el gobierno del pueblo. Su compromiso ahora les sometería a unas relaciones más próximas y a un trato, con las personas que en un tiempo pasado eran vistas casi como vasallos. En lugar de comprometer su posición, prefieren mostrarse totalmente reservados y vivir en cierto modo separados de los asuntos de la comunidad. La descripción de Tocqueville (1840:107) de una élite aristocrática después de una revolución democrática podría haber sido la de la burguesía de Benabarre: aquellos miembros de la comunidad que estuvieron en la cima de los estamentos sociales no pueden olvidar de repente su grandeza anterior; se sentirán por mucho tiempo ajenos en el centro de una sociedad recientemente formada... Se han alejado de sus iguales y ya no se sienten comprometidos en unos intereses comunes a su destino; cada uno de ellos, al permanecer aislado, cree que debe limitarse únicamente a cuidar de sí mismo.

No sólo ha cambiado en Benabarre su grado de estratificación social, sino que se ha sumido también un esquema de relaciones entre unas y otras clases sociales más característico de sociedades con una ideología dominante de igualdad. Podría parecer aparente que las relaciones de las nuevas clases sociales son menos igualitarias a causa de su reducido contacto. La sociedad, sin embargo, ha llegado a ser mucho más igualitaria por cualquier escala de medida que pudieramos elegir. Esto ha sido acompañado por la pérdida de familiaridad o *«fraternidad»* entre las relaciones de una clase social y otra. Benabarre ha comenzado a aproximarse a un esquema de estratificación típica de países como EE.UU., donde el criterio de diferenciación se calcula por grados de asociación interpersonal, segregación residencial y los distintos medios por los cuales un estrato social evita *«vivir codo con codo»* con inferiores.

CONCLUSIONES

Este análisis del cambio en Benabarre haría evidente el que yo piense que los conceptos de relaciones íntimas e igualdad entre unas y otras clases sociales se han confundido en la literatura sobre España. Más aún, no creo que el igualitaris-

mo sea una característica apropiada para la sociedad española en su totalidad. No hace falta que uno haya vivido mucho tiempo en el país para haber sido testigo de la humilde y servil actitud de un campesino cuando se encuentra con un funcionario de poca monta. O bien, si uno conversa con los labradores, no es difícil el sentirse impresionado por su sentido de inferioridad en una situación (*vis á vis* con respecto a las personas educadas), *«¿por qué pierde el tiempo hablando con nosotros?»*, me preguntaban en muchas ocasiones, *«¿Es que no sabe que somos tontos como burros?»*.

Cuando se mencionaba el asunto de los derechos civiles de los negros en EE.UU., un labrador o un obrero observaban a menudo: *«nosotros somos los negros en este país»*. Y si uno trata con cualquier sector de la élite española le repiten *ad nauseam* la falta de capacidad del hombre corriente para tratar con los asuntos políticos o económicos sin la guía de las *«clases superiores»*. Puede que sea cierto que en el pasado la diferencia de estratificación quedase rebajada (pero en ningún modo eliminada) por el patronazgo y por la asociación entre unas y otras clases sociales, y esta es una anotación que acertadamente hizo Kenny (1961:135). Sin embargo, mientras la sociedad se moderniza y las clases sociales más bajas entran a participar progresivamente en la nueva abundancia del patronazgo y sus efectos de mejora, estas perderán la mayor parte de su significado. Es asimismo presumible que las nuevas formas de diferenciación de status social reemplazarán a las antiguas.

Se puede expresar mejor lo anteriormente dicho a modo de proposición general: en distintos contextos sociales puede haber una relación inversa entre el grado de igualitarismo y el grado de familiaridad entre las clases sociales o intersocial. Esta generalización implica la previsión de que a un cambio en una dimensión corresponderá el movimiento inverso en la otra dimensión.

En conclusión, revisaré algunos ejemplos sugestivos del cambio social, e incluso más allá de la situación española, que apoyan la hipótesis. La experiencia de los esclavos negros en Sudamérica nos ofrece en particular un buen ejemplo. Woodward (1966: 12-13) señala que las leyes de segregación y la proscripción contra la relación social entre blancos y negros nunca fueron características de esclavitud y no se pusieron en funcionamiento en el sur hasta tres o cuatro décadas después de la guerra civil. Mientras la posición humilde o baja posición del hombre negro quedaba definida por la esclavitud y por actitudes heredadas de la esclavitud, no hacía falta limitar el contacto interracial. Mientras que la esclavitud todavía existía en el sur, se *«inventaban»*, sin embargo, las leyes de segregación en el norte más igualitario, especialmente en los estados fronterizos más democráticos. Woodward (1966: 19-20) escribe: *«Generalmente hablando, cuanto más hacia los estados libres del oeste se adentraba el negro, más dura encontraba la segregación y la*

proscripción. Indiana, Illinois y Oregón incorporaron en sus Constituciones disposiciones que restringían la admisión de los negros en sus fronteras...»

Otro escritor que ha tratado con la experiencia negra de una forma diferente, en un caso de mestizaje cultural, ha enfocado la dimensión de la estratificación como un elemento clave. Hartz (1964) ha señalado que la manumisión de los esclavos nunca fue el problema en las sociedades muy estratificadas de la America Latina (tales como Brasil) que supuso en los EE.UU. En las sociedades muy estratificadas había un lugar para los hombres libres, en el orden social más bajo de todos, junto con los destacados, blancos, indios y mestizos. Hartz (1964: 49-62) sostiene que estas sociedades tenían un concepto de jerarquía y status social *«que podían rehacerse para la finalidad»* de acomodar a los esclavos. En consecuencia, la posición social del esclavo libre mejoraba sólo ligeramente, permaneciendo como lo hacía con anterioridad en el puesto más bajo del orden social.

Las sociedades igualitarias burguesas, por otra parte, como los Estados Unidos, Sudáfrica Holandesa e incluso Australia, han tenido muchas más dificultades a la hora de manejar al hombre liberado o el problema racial (Hartz, 1964: 50, 51, 55). La ideología dominante en estas sociedades proclama que todo el mundo es igual; en consecuencia, no hay *«lugar»* para las personas que la sociedad no aceptará como iguales. Siendo incapaces de colocar a los negros en el orden social normal, éstos han quedado completamente fuera del ámbito de los blancos, con leyes de segregación que los excluye esencialmente de la sociedad normal. En Brasil, los esclavos liberados no constituían amenaza a las élites socio-políticas, en tanto que había entre ambos status un gran abismo. En los EE.UU., por el contrario, la libertad les concedía teóricamente los mismos derechos y el mismo status social que a todo el mundo, constituyendo desde este momento una amenaza para la sociedad en su totalidad.

Una relación similar entre la diferenciación de status social y la relación social ha sido objeto de estudio en la América Latina. El tratamiento comparativo de Whiteford de las clases sociales en dos ciudades, Querétaro en Méjico, y Popayán en Colombia, no tiene nada que ver en principio con el cambio social, pero el estudio ofrece unos datos relativos al problema (4). La ciudad mexicana estaba más modernizada que la colombiana; su estructura de clases era menos rígida y la clase social media era considerablemente más fuerte (Whiteford, 1964: 18-19-33). Había una diferencia significativa en la seguridad de la posición de las respectivas élites. En Querétaro no se distinguía mucho la élite del resto de la comunidad. En Popayán, por contraste, la élite era una aristocracia genuina, definida por una posición de familia y de linaje. Whiteford (1964:

(4) Agradezco a Karl Schwerin por sugerirme la importancia del estudio de Whiteford para mi análisis.

206-231-244) nos informa que la clase social alta en Querétaro estaba más alejada de los asuntos de la comunidad que la correspondiente en Popayán y que había generalmente menos relación social en Querétaro que en Popayán. Dentro de la sociedad altamente estratificada de Popayán había, a menudo, una relación social más próxima entre las clases altas y bajas que entre la media y la baja. Whiteford (1964: 237) escribe: *«Para muchos miembros de la clase media era difícil mantener una amistad con un hombre de la clase social baja porque sus correspondientes posiciones relativas podrían confundirse... Miembros de la alta clase social rara vez sentían tal dilema. Ellos podían ganarse la amistad, e incluso intimar con la clase social baja, sin ningún tipo de peligro para que las relaciones sociales se malinterpretaran o que su posición social fuera puesta en peligro»*. Finalmente, cito una declaración de Pitt-Rivers, uno de los autores con cuyos puntos de vista yo estaba en desacuerdo al comienzo de este ensayo. En un artículo reciente (Pitt-Rivers, 1964: 555) sobre raza y clases sociales en América Central y en los Andes, escrito trece años después de su estudio sobre España, expresa un punto de vista paralelo al que adelantamos aquí: *La distinción de los status sociales no se exhiben siempre de la misma forma. Si la diferencia de status se asegura de algún modo, puede resultar indiferente a cualquier otra base de distinción. Por esta razón, la familiaridad con la que los sirvientes eran admitidos por sus señores fue más importante en un período anterior, cuando las distinciones sociales estaban más definidas»*. Prácticamente en todas las sociedades, incluidas aquéllas oficialmente sometidas al igualitarismo, existe un orden de status jerárquicamente establecido a través del que los hombres quieren expresar su superioridad sobre otros hombres. Sin embargo, es precisamente porque las sociedades igualitarias se niegan cuidadosamente a separar el superior del inferior, por lo que tienden a caracterizarse por una mayor inseguridad de status social con respecto a las sociedades altamente estratificadas. En las sociedades del primer tipo los hombres tienen que recurrir a argucias personales para distinguirse de sus compañeros; el desarrollo de la exclusividad geográfica y social es el medio disponible más valioso para este propósito.

Bibliografía

Altamira, R., 1950, *Los elementos de la civilización y del carácter españoles*. Buenos Aires.

Barret, R. A., 1970, *Socio-political Implications of the Rural Revolution in Benabarre, Spain*. Unpublished Ph. D. dissertation, University of Michigan.

Boissevain, J. F., 1966, *Patronaje in Sicily*, «Man», I: 18-33.

Brenan, G., 1950, *The Spanish Labyrinth: An Account of the Social and Political Background of the Civil War*. Cambridge.

Carr, R., 1966, *Spain: 1808-1939*. Oxford.

Fernsworth, A., 1957, *Spain's Struggle for Freedom*. Boston.

Halpern, J. M., 1967a, *A Serbian Village: Social and Cultural Change in a Yugoslav Community*. New York.

— 1967b, *The Changing Village Community*. Englewood Cliffs.

Hartz, L., 1964, *The Founding of New Societies*. New York.

Kenny, M., 1961, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*. New York.

Pitt-Rivers, J. A., 1954, *The People of the Sierra*. Chicago.

— 1967, *Race, Color, and Class in Central America and the Andes*, «Daedalus», 96: 542-559.

Prichett, V. S., 1954, *The Spanish Temper*. New York.

Silverman, S. F., 1965, *The Community-Nation Mediator in Traditional Central Italy*, «Ethnology», 4: 172-189.

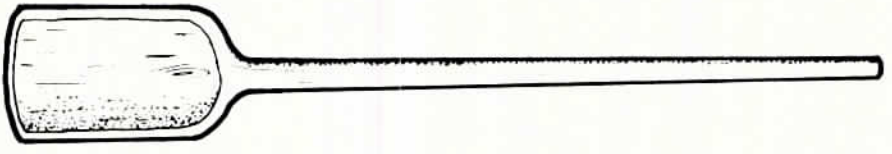
Stirling, P., 1965, *Turkish Village*. New York.

Tocqueville, A. de 1840, *Democracy in America*, v. 2. New York.

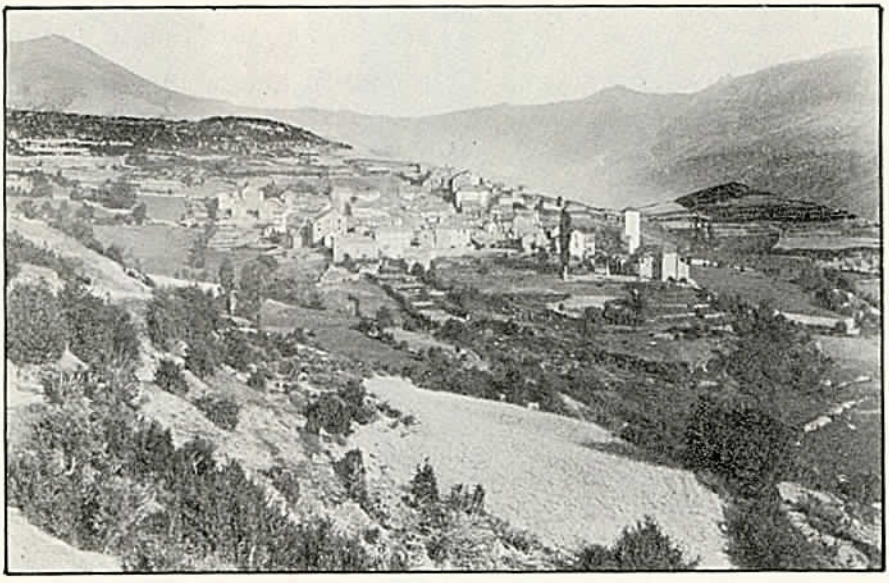
Whiteford, A. H., 1964, *Two Cities of Latin America: a Comparative Description of Social Classes*. New York.

Wolf, E. R., 1956, *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico*, «American Anthropologist», 58: 1065-1078.

Woodward, C. V., 1966, *The Strange Career of Jim Crow*. New York.



Pala de aventar mies. Madera. Utilizada hasta postguerra. Secastilla (Hu.). J. M. Pesqué.



Fanlo desde Buisán, 1910. L. Briet.

«LAS ABUELAS»: MITO, LEYENDA Y RITO

MANUEL P. BENITO

Instituto Aragonés de Antropología

— MITO:

Fue allá por el neolítico cuando nuestros ancestros decidieron hacerse sedentarios y comenzaron a cultivar la tierra. Habían aprendido a hacerlo observando la naturaleza, viendo como las semillas se depositaban en la tierra que sería fecundada por el agua desprendida del cielo. La tierra madre pariría nuevos frutos que servirían de alimento y de semillas para repetir el ciclo.

Sin embargo, la mente humana no podía comprender el proceso agrícola sin la existencia de un poder que de una u otra forma influyera sobre él, así surgió el «poder de la cosecha» y lo primero que el hombre debía de hacer para que le resultara más tangible era personificarlo en un mito:

«La figura, el nombre y la intensidad de esas personificaciones varía: madre del trigo, ABUELA, madre de la espiga o vieja ramera en los países anglogermánicos; mujer vieja o anciano entre los eslavos; madre de la cosecha o el viejo entre los árabes; el anciano o la barba (la barba del Salvador, de S. Elías o de S. Nicolás) entre búlgaros, servios y rusos,...» (1).

«La misma terminología y concepciones similares se observan en pueblos no europeos.» (2) Y la misma terminología y concepto tenemos en el Altoaragón.

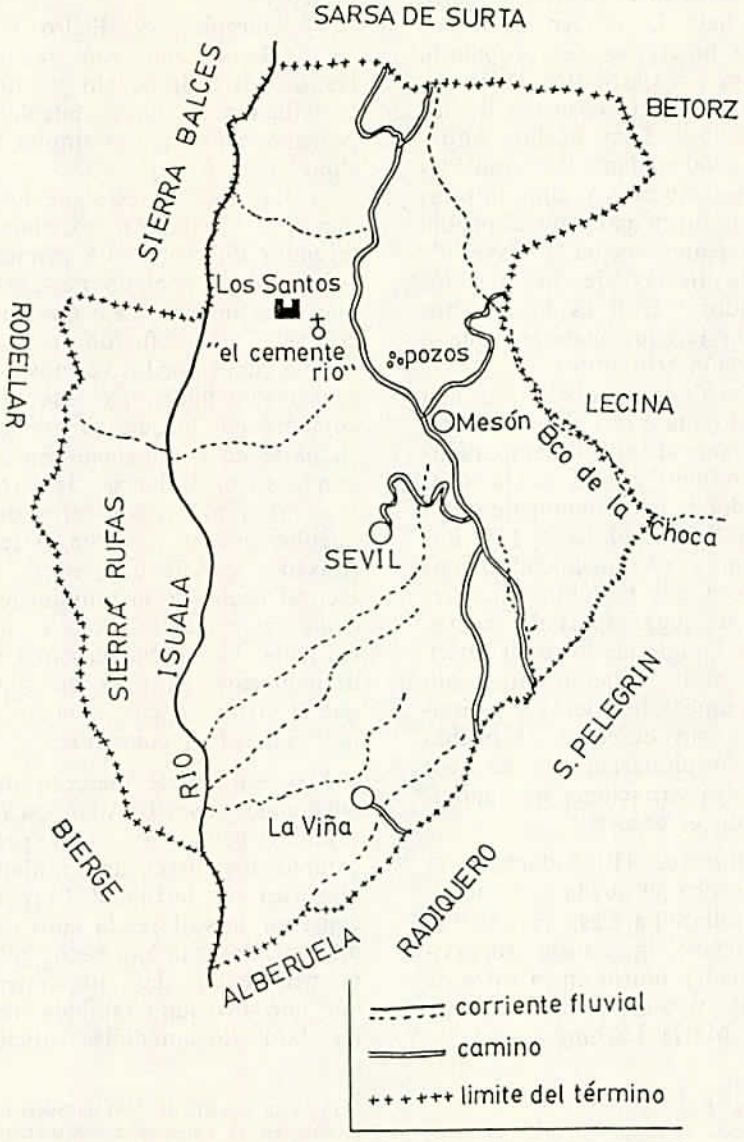
— LEYENDA:

El mito de «las abuelas» no queda detenido en el tiempo sino que va evolucionando y asumiendo nuevos roles a lo largo de la historia:

«El viejo y la vieja, en los que los campesinos ven una especie de

(1) *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado.* Mircea Eliade. Madrid, 1981. Pág. 341.

(2) Idem.



TERMINO DE SEVIL. M. Benito

personificación de los «poderes» y de la fertilidad del campo, van acentuando con el tiempo su perfil mítico, bajo la influencia de las creencias funerarias; se apropian la estructura y los atributos de los antepasados, de los epsíritus de los muertos» (3). «Las abuelas» altoaragonesas «heredan» las propiedades de los muertos y ellas mismas habrán de morir para que el pueblo «superviviente» reciba a través de ellas las tierras de los pueblos «amortados». Esto es lo que nos cuenta la leyenda standard que a continuación relatamos:

Un pueblo es asolado por una peste, sólo una o dos abuelas sobreviven y éstas al verse desamparadas buscan refugio en las poblaciones vecinas donde paulatinamente se les niega al llevar «el bayo» (4). Por fin llegan a una localidad menos escrupulosa que las alimenta y recoge en un lugar apartado (cueva, torre de la iglesia, hospital, etc.). Como únicas supervivientes son también únicas herederas y al morir ceden sus derechos al pueblo que tan hospitalariamente las acogió. Existen variaciones que anotamos según el caso:

— Almergue (El)-Laluenga: la casa más rica se queda con todo.

— Arnillas, La Castena y la Torraza-Angüés: la abuela superviviente vivió y murió en la torre de la iglesia y aún se recuerda su nombre: María Lacoma.

— Bascués-Casbas: la abuela acude directamente a Casbas donde la acogen.

— Gárgoles, S. Pedro y Las Ventas-Loporzano: son tres abuelas, una de cada pueblo, y entre las tres fundan un nuevo pueblo: Loporzano. Este caso es similar al de Pont de Suert (5).

— Lasoasa: En este pueblo y según A. Castán (6), existían dos leyendas diferentes. La primera se refiere al despoblado de Castillón que al extinguirse dejó dos abuelas con vida, ambas fueron mantenidas en una cueva por los vecinos de Lasaosa; sólo hubo una casa que no colaboró por lo que fue privada de su parte en la herencia. En el segundo caso, Villar de Javierre, la manutención corrió a cargo de dos pueblos que se reparten el legado (Lasaosa y Solanilla); se da también el hecho de la familia que no colabora y que también se queda sin nada. No se cita la causa de la despoblación pero es de suponer que si vivían en cuevas era por temor a posibles contagios.

Mención aparte merecen Bureta (Fañanás) y Sevil (Adahuesca). El primero perdió el ritual pero a cambio nos ofrece una simbología alegórica a la fertilidad. El segundo conserva en su leyenda unos rasgos diferenciales que han hecho posible la pervivencia del rito, mientras que por otro lado también nos da los datos documentales suficientes

(3) Idem. Pág. 355.

(4) Palabra recogida en el Somontano que significa: peligro de contaminación inherente a toda persona u objeto que ha estado en contacto con una enfermedad contagiosa.

(5) Esta leyenda de Pont de Suert fue publicada en el Folletón del Altoaragón de Nueva España por Joaquín Gironella.

(6) Estudio monográfico: Lasaosa (Huesca). Grupo Scout San Viator de Huesca.

Adahuesca. Vista parcial.
Foto: C. Martínez.

para poder desenmascarar la leyenda en el contexto histórico. Pero dejemos esto para más adelante y vayamos ahora con la narración legendaria de Sevil (7):

Hace muchos años una peste azotó Sevil y sus anejos, sólo dos abuelas sobrevivieron y viéndose desvalidas buscaron amparo en los pueblos vecinos. Este les fue negado paulatinamente en Radiquero, Alquézar, Alberuela y Abiego por ser portadoras del «bayo». Llegáronse, ya bastante desanimadas, a las puertas de Adahuesca que por aquel tiempo estaba amurallada; los aboscenses, más compasivos que sus vecinos, les dieron techo y comida en el hospital que existió extramuros de la villa, en el lugar donde hoy se alza la llamada «cruz del hospital». Allí pasaron los últimos momentos de sus vidas y como agradecimiento a estas gentes que las habían acogido en tan difícil situación, donaron a la villa de Adahuesca la sierra de Sevil de la que eran propietarias al ser las únicas supervivientes. A cambio, solamente impusieron estas condiciones:

1. Serían enterradas en un lugar llamado «Crucelós» a donde deberían de acudir el pueblo todos los veinte de mayo ineludiblemente para rezar un responso por sus almas.

2. Tras el responso fúnebre, se repartirían los «paneticos» y vino que consumirían junto a su tumba. Para tal fin habían sido donados por una de «las abuelas».

3. La otra «abuela» dejó para el veintiséis de julio, Sta. Ana, un reparto de peras entre la chiquillería a la que quisieron de una forma muy especial.

— RITO:

Se inicia la fiesta con un volteo de campanas y a continuación todos los vecinos que no están de luto, acuden bien aseados y vestidos con sus mejores ropas a la plaza de la iglesia para marchar a «Crucelós» tras la bandera, adamascada

(7) El primero que divulgó el tema fue Rafael Andolz en el Folletón Altoaragón de Nueva España. Huesca.

de gran envergadura, y la cruz procesional. Al llegar, las mujeres se adelantan para adecentar, con flores y arbustos que recogen en las inmediaciones, el montón de piedras que señala el lugar donde supuestamente reposan los restos de «las abuelas». Mientras se rezan y cantan las oraciones fúnebres, la gente sigilosamente se va proveyendo de piedras que ocultan tras de sí. Al concluir este ritual cristiano del cura, o un monaguillo por orden de aquél, arroja la primera piedra a la que siguen, al menos, una por cada devoto presente que imprime a su lanzamiento toda la fuerza posible. Acto seguido la gente, sobre todo aquellos que residen fuera el resto del año, se precipita sobre los ornamentos que durante unos minutos decoraron el sepulcro y que guardaran celosamente en sus casas de la ciudad hasta el próximo veinte de mayo. Se reparten los «paneticos», previamente bendecidos, que se comen acompañados de vino; se hace la cortesía con la bandera y se regresa al pueblo en procesión. El acto finaliza donde comenzó, en la plaza de la iglesia, tras una nueva serie de cortesías; con la bandera.

El otro tiempo se hacía de esta forma:

1. A las cinco de la tarde, cuando se bandeaban las campanas, salían en carros, mulas y burros con albardas; recogían a los críos en la esquina de Cubero (junto a la cruz «del hospital») y se organizaba una procesión por las calles del pueblo.

2. Cuando iban a llegar a «Crucelós» paraban en una carrasca donde se reorganizaba la comitiva.

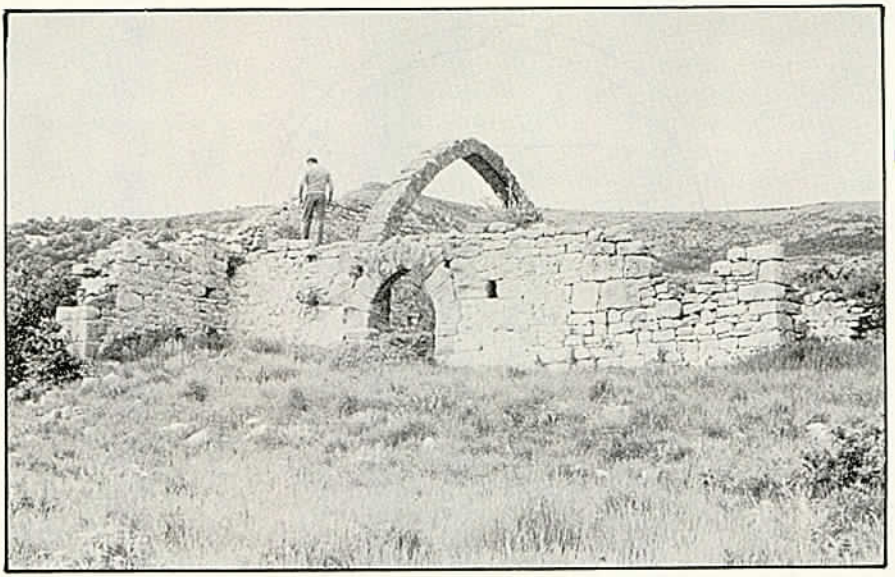
3. El ayuntamiento merendaba en un lugar próximo a la tumba, llamado «Tozal de las crucetas».

ANALISIS HISTORICO

Las versiones más antiguas de la leyenda que hemos recogido entre los informes de más edad y en el trabajo inédito de D. Vicente Tobeña, autnro local que escribió en 1910 un manuscrito titulado «Recopilación de tradiciones y datos históricos referentes a la villa de Adahuesca», nos hablan de dos entes poblacionales en la sierra de Sevil: Las Casas y Sevil. Desde el punto de vista histórico tenemos noticias documentales, efectivamente, de la existencia de un pueblo llamado Sevil y noticias toponímicas, y de otra índole, de que existieron en la sierra algunos núcleos poblacionales dispersos como Pallás, Viña (villa), El Mesón, Los Santos y seguramente algunos más.

Vayamos por partes. Sevil fue un lugar poblado ya en la Prehistoria y de esta época quedan huellas en Labarta y en la zona aledaña del Vero. La primera población que existió dentro del organigrama romano fue Sevil (se-villa), villa de alguien (primer fundador) en cuyo nombre existió la sílaba se o ze. Estos topónimos con el sufijo «villa» parecen originarse en el Bajo Imperio (8). Allá por la Edad Media y en plena reconquista la zona

(8) *El origen de nuestros pueblos.* M. Benito. Revista «Temas de Antropología Aragonesa» n.º 1.

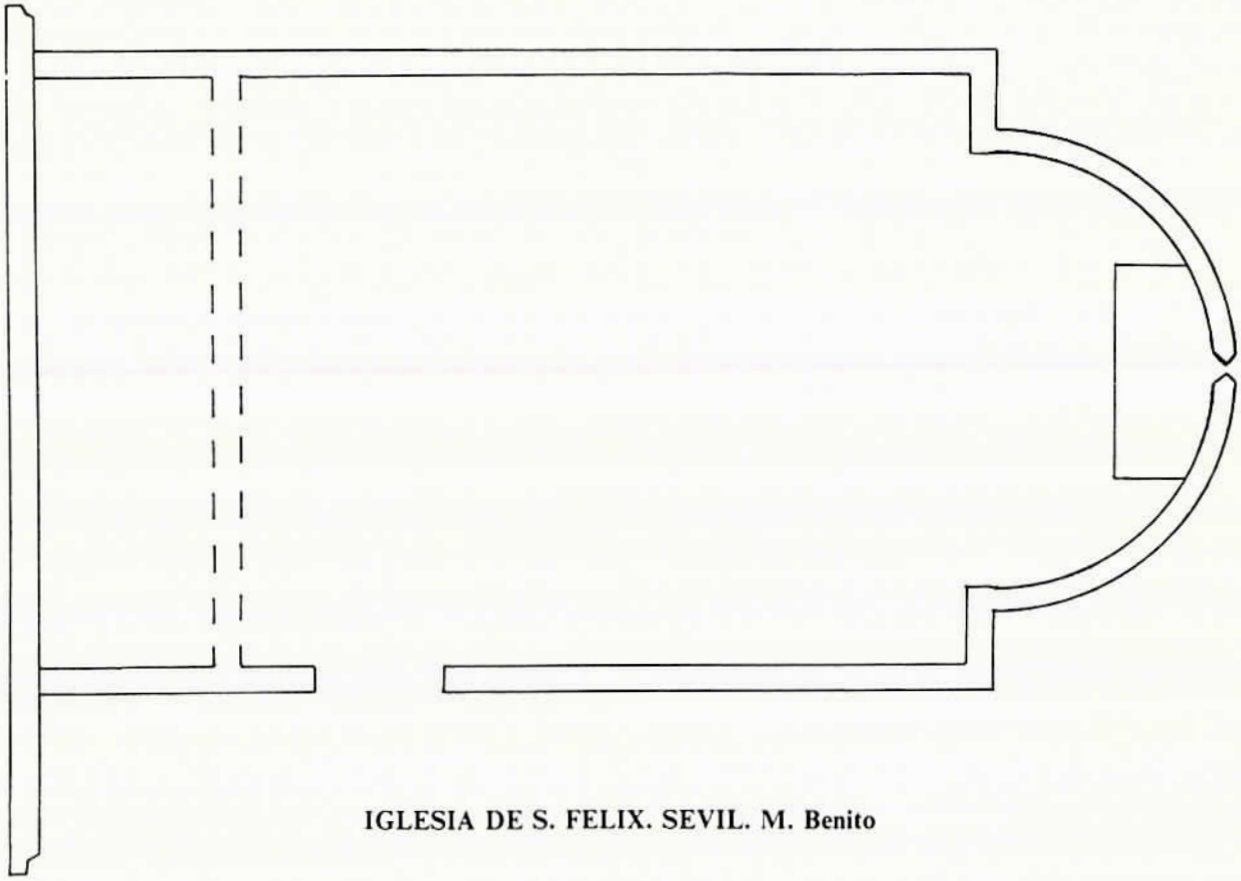


Sierra de Sevil. Restos de la iglesia parroquial de S. Felix, popularmente conocidos como «Las Casas». Foto: C. Martínez.

adquiere un gran significado estratégico, pues sirve de frontera entre musulmanes y cristainos. Ambos edifican en los extremos de la sierra castillos que habrán de cerrar el paso o, al menos, avisar de cualquier intento de invasión por medio de señales (9); por el lado Este o del Vero: Alquézar fundamentalmente y por el lado Oeste o de Isuala-Alcanadre: Los Santos. A consecuencia de esta importancia estratégica, la sierra se puebla dando origen a nuevas fundaciones: Villa o Viña; Palatium-Palaz-Pallás; «El cementerio», donde quedan restos de una minúscula iglesia románica y tumbas antropomorfas; el propio «Los Santos», castillo de torre y recinto con iglesuela románica toscamente adosada y en cuyas inmediaciones quedan restos de construcciones con el nombre de «La cárcel»; y por último El Mesón que debió ser hábitat ya en la Edad media bajo la advocación de S. Juan y S. Pablo.

Hacia finales del siglo XIV Sevil debió de sufrir un retroceso poblacional y económico, probablemente por la peste negra (1348). Este retroceso fue general en todo el reino aragonés pues, aparte de la peste, nuestro rey Pedro IV andaba enfrascado en una absurda guerra con el rey homónimo de Castilla. Por

(9) La memoria colectiva de los pueblos de la zona dice que esas señales se hacían mediante banderas y humo.



IGLESIA DE S. FELIX. SEVIL. M. Benito

aquella época las arcas reales tocaron fondo y el rey decide vender a carta de gracia y a D. Manuel de Entenza las villas de Adahuesca, Sevil, Castejón de Sobrarbe y Ponzán; el 29 de julio de 1.381 Juan I otorga estos pueblos a Bartolomé Rollán por 4.000 florines y también a carta de gracia. Estas localidades consiguen reunir la mencionada cantidad y se liberan de los señores nobiliarios para pasar nuevamente a propiedad real. Sin embargo, en esta transacción, Sevil no ha podido aportar la parte que le correspondía y Adahuesca, la villa más potente de las cuatro, le pone el dinero. Sobre Sevil quedaron aún unos impuestos reales de 180 sueldos a abonar en dos plazos, S. Miguel de mayo y S. Miguel de Septiembre. Con el tiempo tampoco va a poder hacer frente a estas cargas y Adahuesca que lo sabe, y con el precedente anterior, propone al rey Juan II hacerse cargo de las deudas y seguir pagando por Sevil a cambio de que este lugar pase a engrosar sus términos. Este monarca que no debía conocer ni tan siquiera su ubicación y viendo asegurado así este ingreso, concede «el privilegio de unión» en Zaragoza el 16 de diciembre de 1476, aduciéndose que habiéndose empeñado y desempeñado juntos estos lugares y siendo Adahuesca quién más ha contribuido a esto último, otorga dicho privilegio.

Cinco días después de promulgado «el privilegio», los de Adahuesca suben a la sierra a tomar posesión, pero los de Alquézar que veían aumentar la influencia aboscense en la comarca en su detrimento, instigan y apoyan a los de Sevil a revelarse, ya que los de Adahuesca habían falseado los datos demográficos, presentándoles ante el rey como una pardina de un solo fuego, mientras que en realidad «hay población para formar concejo» (10). Adahuesca replica diciendo que aquellos que pueblan Sevil no son vecinos sino gentes que fueron de S. Pelegrín, Radiquero y Alquézar a trabajar y apela al rey para que se cumpla lo que él mismo ha dictado. Este escribe el 7 de febrero de 1477 a los «supuestos» vecinos de Sevil, afirmando más o menos lo siguiente: Como nadie abonaba la pecha (impuesto) y otros derechos que el rey tenía en Sevil por ser este lugar pardina (11), decidió unirlo a Adahuesca para que esta villa pagara las cargas. Terminando por pedir que no pongan «empachos» diciendo que son vecinos de Sevil cuando nunca lo habitaron y mandando observar

(10) A partir del «privilegio de unión» el censo de Sevil aparece incorporado a Adahuesca o bien ocultado por esta villa. Durante los siglos XV y XVI sólo se reconoce un fuego que sería el del Mesón, lugar que era obligado habitar para atender a los viajeros que por allí transitaban. En el XVI la visita de D. Pedro Vitales (*Viaje por pueblos oscenses.* J. Conte Oliveros) denota la existencia de escolanos, de una capellanía e incluso de una cofradía. En el XVII sólo se reconocen 3 fuegos pero veremos como hay al menos un cuarto vecino que muere cerca de Huesca y al que no se le menciona hasta entonces.

(11) —Pardina— «Parietina». Es sinónimo de paredes, de ruinas. En el Altoaragón se utilizó para denominar poblados muy venidos a menos y que cuando siguen habitados sólo mantienen un fuego.

el «privilegio» bajo amenaza de juzgar a quien se oponga.

Adahuesca arrendó la sierra y los de Sevil se quejaron por ello ya que no podían pastar sus ganados. En 1516 ambas partes deciden concurrir a «amigables componendas», obligándose los dos a cumplir aquello que el arbitro, elegido de mutuo acuerdo, decida. Recayó el arbitraje sobre Ramón Mur, señor de Pallaruelo que dictaminó lo que sigue:

1. Se observará el «privilegio de unión» dictado por el rey.

2. Dividió Sevil en dos partes, una para cada pueblo, mandando amojonar los límites donde cada población y sus sucesores habitaría y pastaría su ganado, prohibiendo a los de Adahuesca entrar en los terrenos de Sevil.

3. Como la parte que queda en el lado de Adahuesca es comunal, los de Sevil podrán invadirla si les faltase leña o hierba para sustento del ganado, aunque Adahuesca la tenga alquilada. Este punto originará, como veremos, nuevos conflictos.

4. Pide silencio y acatamiento perpetuo a ambas partes.

Los abocenses temerosos y no teniéndolas todas consigo van pidiendo a cada nuevo rey la ratificación del «privilegio de unión», cosa que consiguen. También durante el siglo XVI intentan desarrollar una política de conciliación y acercamiento pacífico hacia Sevil; fruto de esta política será la reconstrucción, a su cargo, de la rectoría de Sevil volviendo nuevamente a ella un cura, ya que se hallaba sin este servicio por falta de dinero. En Viña reedifican la iglesia dotándola también de cura y de 50 sueldos de renta. En las cercanías de El Mesón construyen dos pozos para almacenar nieve que aún se conservan. Todo esto, sumado a la obligación de pagar los censos de Sevil, le supone a Adahuesca hipotecar sus propios términos en más de 12.000 libras. Sin embargo, poco dura esta «luna de miel», en 1580 las cosas debieron llegar a las manos pues, en la primavera de este año la ciudad de Barbastro envía a uno de sus jurados y a «cuatro ciudadanos honrados» para imponer la paz entre adahuesca y Alquézar (12). Por fin, y mediado el siglo XVII, el contencioso va a estallar. Los de Sevil parece ser que se aprovecharon del laudo de D. Ramón Mur y en 1651 el arrendatario de las tierras, Juan de Vitales minor (junior para los anglófilos), natural de Alberuela de Laliena, presenta sus quejas al concejo de Adahuesca por los «paseos» que los de Sevil se daban por el otro lado. Los aboscenses denunciaban estos hechos a cada momento imponiendo multas que nunca se llevaban a efecto, incluso antes de Juan de Vitales hubo períodos en los que no fue posible alquilar las tierras por los abusos de Sevil. Juan de Vitales insiste con nuevas y reiteradas quejas llegando a la denuncia formalizada y mandando peritos para apreciar los daños causados por el ganado de Sevil. Al fin se resuleve imponer, a las gentes de ese lugar, la pertinen-

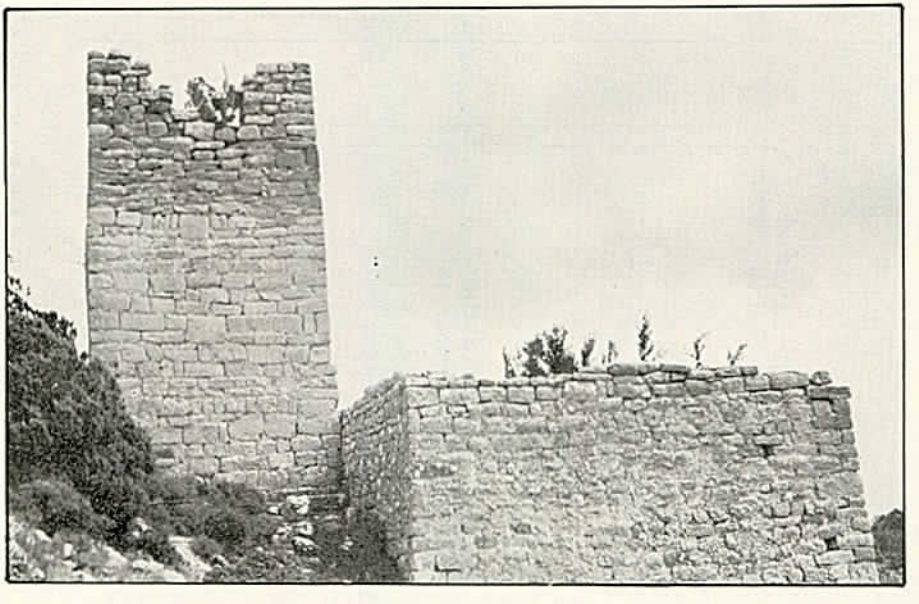
(12) *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos.* G. Colás Latorre y J. A. Salas Ausens. Zaragoza.

te multa que se niegan a pagar aduciendo defectos de forma en la acusación pues, según el fuero vigente, sólo podía denunciar el dueño, su hijo, el criado, el guarda, el zavacequia (13) o el procurador. Hastiados los de Adahuesca decidieron enviar a la sierra a los jurados y al corredor (14) que requisan dos mulas y dos bueyes propiedad de Pedro Cuello y Mateo Sampietro, los cuales se encontraban en el monte en el momento de la aprehensión. Las cuatro bestias son llevadas y retenidas en Adahuesca pero, como ni aún así acceden los de Sevil a pagar, los animales salen a subasta.

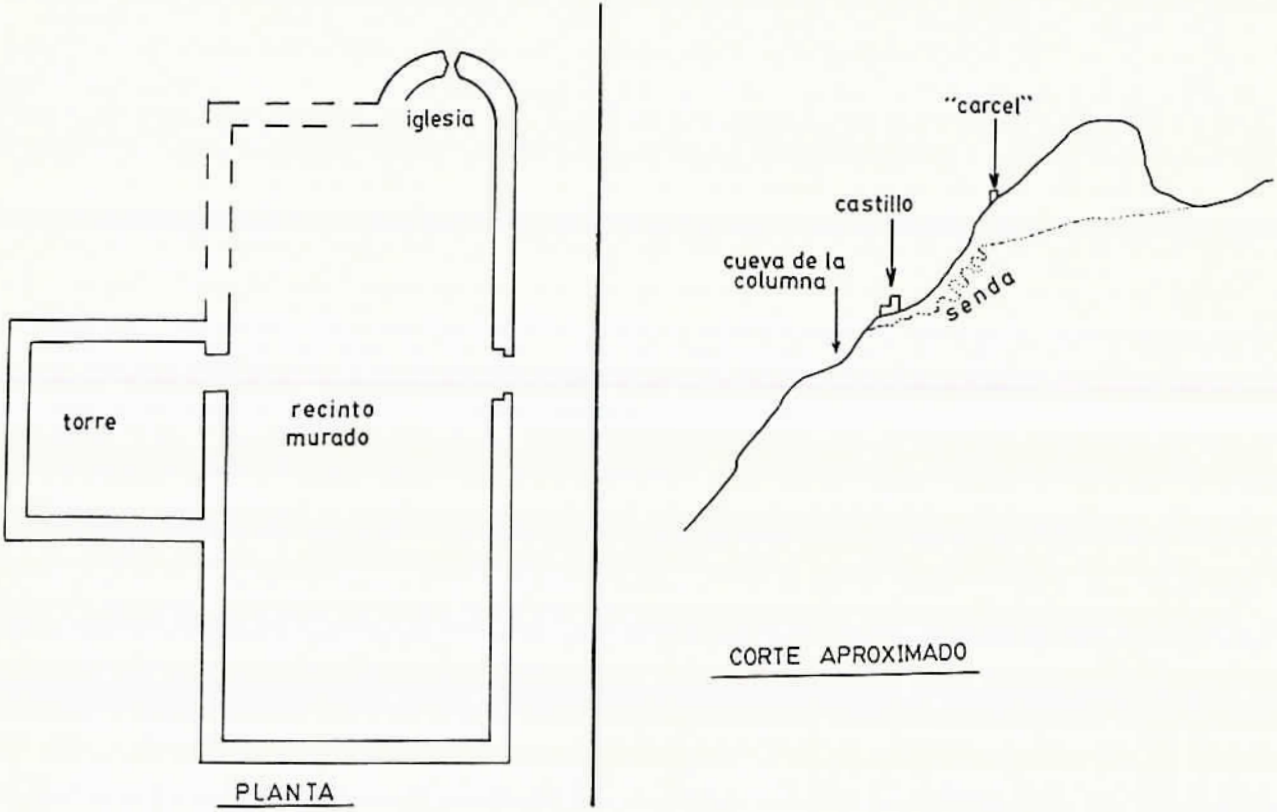
(13) Persona encargada de vigilar las acequias utilizadas para el riego de las huertas.
(14) Pregonero, alguacil.

P. Cuello y M. Sampietro inculpan por estos hechos a todo el concejo aboscense formado por: Jaime Azlor, justicia y juez ordinario; Antonio Subías y Antón Arnal, jurados; Miguel Abadías, corredor; Martín de Naya, Martín de Subías, Pedro Torner, Agustín Gascón, Antonio Bailo y Martín Arnal.

Para refrendar la denuncia y el consiguiente procesamiento, Cuello, Sampietro y su convecino Víctorián Mairal, elevan un memorial a Felipe III de Aragón que pasa el asunto a su virrey en este reino, el Conde de Lemos, quien también recibe otro documento donde los de Ada-



Sierra de Sevil. «Castillo de los Santos». Foto: C. Martínez.



CASTILLO DE LOS SANTOS. SEVIL (ADAHUESCA). M. Benito.

huesca rebaten todas las acusaciones que se les imputan.

Abierto el proceso en Zaragoza son llamados a testificar por parte de la defensa las siguientes personas: Juan de Vitales mayor, Juan de Vitales minor (arrendatario de los pastos de Sevil), Juan de Trallero, los tres de Alberuela; mosén Jaime Ciprés, Mosén Pedro Gascón (tío del procesado Agustín Gascón), Antonio Arnal y Domingo Gillué, todos de Adahuesca; Juan de Aguilar y Juan de Arnal, de Huesca; Juan de Escalona, amigo de los de Adahuesca; mosén Antonio Naya, recusado por ser pariente del acusado Martín de Naya; Antón de Mata y Jerónimo Loscertales quien, tras declarar que los de Sevil se confabulaban a la hora de pagar las multas, fue recusado por ser amigo de uno de los procesados y sobre todo por ser de Abiego, pueblo este muy unido en aquellos momentos a Adahuesca; fomentando, incluso, la causa en favor de los aboscenses (15).

Comienzan las declaraciones dándose la palabra en primer lugar a Antón Escribano de Adahuesca, quien afirma haber visto al corredor de esa villa llegar a casa de Cuello y al no estar éste le dió a su mujer una última oportunidad de avenirse; tratándola de forma moderada pues, no en vano, era prima hermana del inculpado Jaime Azlor.

Toma la palabra Antonio Arnal que refiere haber oído pregonar por las calles de Adahuesca al corredor M. Abadías, unas mulas y unos bueyes que compró un forastero por 20 o 25 libras. El abogado de los de Sevil alega que el valor real de las bestias era de 90 libras.

Declara ahora Ramón Malpás, testigo de cargo (16) que irá caldeando el ambiente, tanto por acusar a Antón Arnal y Pascual Catalán como autores directos de la venta de los animales, como por arrojar nuevos datos en el proceso, al comentar que Adahuesca había enviado soldados a Sevil para que hicieran allí todo el mal que pudieran y mataran a Mateo Sampietro. Ramón Malpás sigue relatando que al llegar los soldados a Sevil, donde se encontraba él en aquél momento, Pedro Cuello se concertó con ellos dándoles de cenar gallinas y carnero y contratándolos por cuatro reales al día durante siete días. Una jugada inteligente de Cuello y un beneficio por partida doble para los soldados a quienes nadie podía denunciar dado lo ilegal de las tareas que se les encomendaron.

Mosén Jaime Ciprés sale al paso de estas aseveraciones, manifestando que Adahuesca no era precisamente un pueblo grande con sus 50 casas de las cuales 10 o 12 eran de clérigos o pobres viudas; dando a entender que la villa no tenía po-

(15) Los de Abiego tenían también un importante contencioso, en este caso con Azlor, por culpa de una fuente-abrevador sita en los límites de ambos pueblos. Como los intereses de Adahuesca y Abiego eran diferentes no es de extrañar que se apoyaran mutuamente.

(16) Testigo que declara en contra de los procesados, es decir, por cuenta de los acusadores.

tencial económico para contratar un pequeño ejército. Atestigua también sobre la tropa que llegó a Adahuesca y que según él estaba formada por 40 caballos con un total de 65 o 70 personas, contando mujeres y criados. Al final de su intervención reconoce que dos soldados subieron a Sevil enviados por su pueblo («... y así no fue excesivo mandar dos soldados a Sevil»).

Nuevas acusaciones saltan a la palestra por parte de un testigo, cuyo nombre desconocemos, que aseguró encontrarse en casa de Agustín Gascón cuando éste fue citado para el presente proceso, momento en el que declaró: «había que poner horcas en todas las huegas (17) de Sevil». Ofreciendo incluso, el mentado Gascón, 50 libras por Mateo Sampietro (no sabemos si vivo o muerto).

El 20 de diciembre de 1651 dicta sentencia la Corte del Justicia, absolviendo a los de Adahuesca y quedando los de Sevil arruinados. Todavía seguirán pleiteando las gentes de la sierra mediante tres comandas de 500 libras cada una que Alquézar les conceidó. Sin embargo, un día, un anónimo vecino de Sevil que se dirigía a Zaragoza por estos litigios, se cayó de la mula por Bespén, en tierra de Huesca, rompiéndose la nuca y pereciendo en el acto. Este suceso desanimó a Sevil que se veía ya vencido. Si ganaba caía en manos de Alquézar (18) con quien se había endeudado, si perdía en las de Adahuesca. Por estas fechas llega también una nueva epidemia de peste negra, al menos sabemos que en 1654 Alquézar se ve afectada (19). Estos últimos acontecimientos encendieron los ánimos de unos y de otros que tenían casi tanto dinero invertido como ganas de recuperarlo. Concretamente los de Alquézar, viendo su bando desmoralizado, ofrecen la venta de las comandas en que tenían a Sevil a los de Adahuesca que consiguen un barato al comprar las tres por 1.000 libras (20). Este evento asestó el golpe definitivo a Sevil, estaba ya a merced de Adahuesca a quién pidió clemencia y dineros para poder empezar una nueva vida en otro lugar. Adahuesca a pesar de que con la cuarta parte de las comandas, en que los tenía ahora empeñados, era suficiente para liquidar sus bienes, les dio 500 libras a cada uno.

El 21 de septiembre de 1659 se zanja el asunto ante los notarios de Adahuesca y Casbas. Los últimos de Sevil renuncian a sus derechos y

(17) «Huega» deriva de «muga» que significa frontera o límite. «Huegas» en plural se refiere a las diferentes piedras que amojonaban o delimitaban un terriotrio.

(18) A pesar de que Alquézar apoyaba a Sevil, ese pueblo no veía con buenos ojos el unirse a aquél. Así el virrey Conde de Lemos, al percatarse de la ayuda de Alquézar a los de Sevil, preguntó a estos si preferían agregarse a Alquézar en vez de Adahuesca, a lo que contestaron con esta mazada: «Sería salir de las ramas para entrar en las brasas».

(19) *La peste aragonesa. De 1648 a 1654.* Jesús Maíso González. Zaragoza 1982.

(20) Sin duda la llegada de la peste a la zona provocó el pánico. No es de extrañar que los de Alquézar vendieran estas comandas por debajo de su precio ante el temor de que los deudores pudieran fallecer a causa del mal bubónico.

a los de sus sucesores, a pleitear, a sus casas, a hacer leña o a pastar en la sierra,... a todo. Los documentos aboscenses dicen que los tres últimos moradores marcharon a Pedruel, Alquézar y Biergue, donde acabaron sus días miserablemente (21).

Adahuesca perdió en el empeño más de 5.000 libras que recuperó gracias a un noveno (impuesto), que impuso entre sus gentes, y arrendando la sierra. Los alquezanos también salieron mal parados y tuvieron que recaudar impuestos especiales para reponerse. Ya lo dice el refrán: «Pleitos tengas y los ganes».

La mecánica de quedarse los pueblos más fuertes y poblados con los de menor entidad parece que estuvo bastante generalizada a partir de la primera gran oleada de peste bubónica en 1348: «vino este año una peste general que arrasó toda Europa. De esta peste quedó tan desierta y asolada la España que perecieron dos terceras partes de sus habitantes. Quedaron los pueblos despoblados, y las tierras sin dueños ni colonos, por cuya causa se arruinaron y desaparecieron del todo» (22). Efectivamente, diferentes brotes a partir de 1348, fueron asolando el Somontano altoaragonés hasta finales del XIV: «El concejo de Angüés suplica al abad Raimundo, que en atención a estar dicho lugar destruído y casi despoblado por la mortandad y la estirilidad, releven a sus vecinos de ciertas cargas y pechas que pagaban. Y el abad y el Capítulo las reducen todas a mil sueldos anuales. 1390» (23).

ANALITICA

Hemos visto como el proceso legendario y el histórico son claramente divergentes. El histórico lo tenemos perfectamente documentado y nos muestra una realidad objetiva, sin embargo el legendario no pretende engañarnos sino mostrar tan solo una serie de hechos esotéricos que vamos a intentar analizar.

Ya explicamos como nuestros ancestros creían en un «poder de la cosecha». Esta creencia en «poderes» no es exclusiva de épocas pasadas; hoy mismo vemos facetas tan actuales como la publicidad y la política, aprovechándose de estas creencias (24). Así al hablar de detergentes se ensalza su «poder de limpieza» e incluso se pergeña este poder en un hombre forzudo con atributos propios o en un rayo que abrillanta todo lo que toca. En política tenemos, como el propio Marvin Harris indica, los hombres con carisma o con «poder de ganar votos». En cuanto a que sean «abuelas» el resultado de la personifica-

(21) Los documentos no indican a qué pueblo concreto marchó cada uno, sin embargo hemos encontrado en la actualidad estos datos: En Alquézar existe aún casa Cuello, en Pedruel se asentó una casa llamada Mairal hasta la despoblación y en Bierge aún subsiste el apellido Sampietro.

(22) Transcripción de F. Zubiri Vidal y R. Zubiri de Salinas sobre los Anales de Caspe en su obra: «Las epidemias de peste y cólera morbo-asiático en Aragón».

(23) *El archivo de Montearagón.* Revista Argensola n.º 53-54. 1963. Ricardo del Arco.

(24) *Introducción a la antropología general.* Marvin Harris. Madrid.

ción mítica nada podemos añadir a lo apuntado por M. Eliade que no sea el recalcar la similitud de las terminologías y conceptos utilizados en todo el mundo.

Vimos también como «las abuelas» se van identificando con los muertos que comparten su espacio (la tierra) y con las semillas, pudiendo influir sobre éstas. Esta asunción de los espíritus de los antepasados no hace sino incrementar la relación de «las abuelas» con la marcha de las cosechas.

Pasemos a analizar ahora dos términos que aparecen en la leyenda: la peste y un lugar llamado Crucelós:

LA PESTE se utiliza en la leyenda como momento de gran mortandad, incluso puede variar la terminología como en el caso de Angüés, donde se habla de cólera, sin perder concepto de «gran mortandad». Desde 1348 hasta 1654, momentos culminantes, existieron epidemias y brotes de peste negra que en algunos casos provocaron gran cantidad de enfermos y cadáveres. Tanto unos como otros son portadores de «el bayo» por lo que se les envía fuera del recinto urbano, a un sitio distante como la propia «huega» o límite del término, donde se crearon cementerios o fosas sépticas para los muertos infectados. Así nos lo da a entender una noticia recogida por Gregorio García Ciprés en la revista Linajes de Aragón. Esta noticia la transcribe el mencionado autor, de un cuaderno existente por aquél tiempo (1913) en casa Borau de Liesa y en él se encuentran escritos de diversas épocas, desde 1310 hasta 1775 (25). Dada la forma de expresión utilizada lo ofrecemos algo modificado para su mejor comprensión:

La procesión llega a Crucelós.
Foto: C. Martínez.

En 1609, y a consecuencia de una pertinaz sequía que azotaba al somontano oscense, algunos pueblos deciden venerar las reliquias de la ermita de Nta. Sra. del Monte con el fin de obtener la ansiada lluvia. Acudieron todas las localidades de los alrededores a excep-

(25) Revista *«Linajes de Aragón»*, 15-II-1913. Tomo IV.

ción de Siétamo, a ésta no se le permitió asistir al estar infectada por un brote de peste bubónica. Los muros de este pueblo se cerraron a cal y canto y se le suministraba lo necesario, por parte de los pueblos vecinos, cuando los «Ayres» les eran propicios y a través de las saeteras de los portales, es decir que se acercaban cuando el aire que atravesaba Siétamo no les alcanzaba. Se dice también que en cuanto aparecía alguien con el «grano» (26) lo mandaban fuera del recinto urbano, concretamente a La Paúl o Barranco del Muerto, llamado así a partir de entonces y situado en la «moja» («huega» o límite) de Liesa. Allí se favorecían unos a otros y a los que morían los llevaban a Valdecan, a un cementerio que se improvisó en lo alto del valle (ambos microtopónimos todavía subsisten). En este cementerio y a modo de recuerdo se colocó una cruz y se prohibió labrar el lugar por estar bendecido (27).

Estos cementerios improvisados o fosas sépticas se excavan en lugares apartados, como hemos visto, y si es posible con una carga esotérica. Estos muertos enterrados en circunstancias anormales pueden convertirse en espíritus errantes, en «manes» que habrá que enterrar en sitios minuciosamente elegidos. En el caso concreto de Adahuesca este lugar fue:

CRUCELOS, cruce de caminos, como el propio nombre indica, y frontera entre tres pueblos (Adahuesca, Alberuela y Abiego). Esto último tiene su importancia pues, si conocemos disputas entre pueblos para ubicar santuarios que emanan fuerzas positivas (28) y que se saldaron construyéndolos en la frontera o «huega» entre ambos, igualmente puede servir para aminorar efectos negativos el compartir estos espíritus inquietos con otras poblaciones. En cuanto a los cruces de caminos, según la «vox populi», son los lugares preferidos por los manes para vagar e incluso para materializarse (29).

Esta teoría que presentó aquí podría desvanecerse para algunos si en Crucelós no aparecieran restos humanos; sin embargo no creo que esto último sea necesario para poder mantener la hipótesis, ya que el lugar es lo bastante mágico y significativo como para que un pueblo lo identifique con las almas paganas o mal sepultadas de sus antepadados, descansen allí o no sus restos mortales.

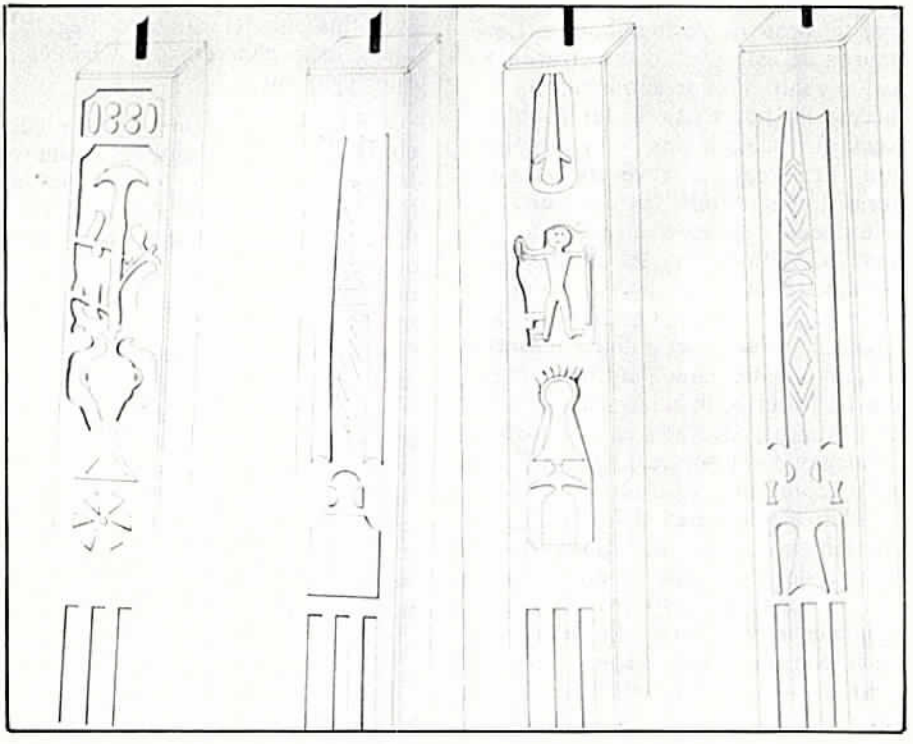
Una parte importante del ritual la constituye el acto de lanzar las

(26) El «grano» o bubón es la manifestación externa más evidente de la enfermedad. Consiste en el abultamiento doloroso y prominente de un ganglio: aparece en la ingle, axila o cuello.

(27) La bendición del terreno tenía como objeto que no se labrara para evitar que los cadáveres afloraran a la superficie o que algunos animales pudieran contactar con ellos, de forma que el aire volviera a contaminarse.

(28) Ermita de S. Martín entre Puy de Cinca y Panillo. Ermita de Nta. Sra. de la Sierra entre Bastaras y Yaso, etc.

(29) *Folklores y Costumbres de España. Mitología Ibérica.* (Constantino Cabal. Madrid.



Reconstrucción de la cruz de Bureta (Fañanás), cuando todavía no se habían unido sus pedazos y ubicado en el lugar original. Dibujo de Ramón Quintas.

piedras sobre el sepulcro (30). «La piedra funeraria se convierte así en un instrumento protector de la vida contra la muerte. El alma «habita» la piedra, como en otras culturas habita la tumba, que por las mismas razones es considerada como

(30) Otros ritos similares se practicaron en el Pirineo (ver *El Pirineo español* de R. Violant y Simorra). También en Javierrelatre donde M. J. Berraondo describe que al ir por el camino de la Virgen de los Ríos, al pasar por un sitio concreto y conocido se echaba una piedra y se rezaba un Padrenuestro, pues se creía que allí había alguien enterrado (Rev. Jacetania). También M. Eliade en la obra citada relata: «Las mujeres del Cantón de Amecy—sud rezan un Padrenuestro y un Ave María al pasar junto a un montón de piedras denominado el muerto. Temor que se explica por la idea de que hay alguien enterrado allí. En esta misma región, las mujeres se arrodillan y se santiguan arrojando una piedrecita más a un montón bajo el cual se dice que está enterrado el cuerpo de un peregrino asesinado o muerto a consecuencia de un desprendimiento de tierra».

la 'casa del muerto' (31). El propio M. Eliade ofrece una cita del antropólogo inglés Hutton que cree que «estos monumentos megalíticos funerarios tienen por misión «fijar» el alma del muerto y servirle de morada provisional cerca de los vivos; esto le permite influir en la fertilidad de los campos por las fuerzas que su naturaleza espiritual le confiere y, al mismo tiempo, le impide errar y hacerse peligrosa». Por último la ceremonia se culminará con el reparto del vino y los «paneticos» entre toda la gente que los comerá «in situ». «El banquete colectivo representa precisamente esta concentración de energía vital; por consiguiente, tanto en las fiestas agrícolas como en las conmemoraciones de los muertos se impone un banquete, con todos los excesos que implica. Antiguamente, los banquetes se celebran junto a la tumba misma, para que el muerto pudiera disfrutar del esceso de vitalidad desencadenada junto a él» (32). No en vano y hasta no hace mucho, aparte de los «paneticos», el ayuntamiento merendaba en un lugar cercano llamado «las crucetas». Estos pequeños banquetes de hoy son sin duda lo que el cristianismo ha dejado de aquellas antiguas orgías contra las que aún tenía que luchar en el siglo XVIII. Recogemos al respecto, un párrafo del P. Faci (33) que al hablar de Bureta, despoblado de Fañanás, dice: «...concurren todos los lugares vecinos a venerar a Nta. Sra. y no a diversiones indignas, que se procuran impedir con devotos exercicios». Precisamente aquí hemos recogido una serie de símbolos en total relación con el tema y que más adelante ofreceremos.

El aboscense de hoy es consciente, aún, del resultado que se persigue con este ceremonial, él mismo nos indica como en algunas ocasiones en que la cosecha se daba ya por perdida, al llegar el 20 de mayo y celebrar «Crucelós», la cosecha se salvaba. Por otro lado todos recuerdan aquel otro 20 de mayo lluvioso en el que, por comodidad, decidieron quedarse en el pueblo y cumplir con un simple responso por las almas de «las abuelas» en la iglesia; aquel año la cosecha se perdió en una granizada. «Si los muertos buscan las condiciones espermáticas y germinativas, no es menos verdad que los vivos necesitan de los muertos para defender sus siembras y proteger sus cosechas. Además, mientras los granos permanecen enterrados están bajo la jurisdicción de los muertos. La tierra madre o la gran diosa de la fertilidad controla por igual el destino de las semillas y el de los muertos. Pero a veces estos están más próximos al hombre y el labrador se dirige a ellos para que bendigan y apoyen su trabajo» (34).

LA VERSION CRISTIANA DE LA FIESTA

Pudiera ser que originariamente sólo se hablara de una abuela y que

(31) M. Eliade. *Ob. cit.* pág. 230.

(32) Idem. pág. 353.

(33) *Aragón Reyno de Christo y Dote de María Santíssima.* Roque A. Faci. Zaragoza.

(34) M. Eliade. *ob. cit.* pág. 353.

la iglesia al tomar contacto con la fiesta se inventara otra para poder dar su réplica festiva. Lo cierto es que la introducción del testamento en la leyenda ha permitido por un lado, como ya vimos, la perpetuación del rito y por otro la celebración de una versión cristiana.

La fiesta del 26 de julio, día del «Correperas», tiene un carácter infantil y consiste en un reparto de peras entre la chiquillería que ha de correr, de dos en dos, de un extremo a otro de la plaza cuantas veces quieran; cada niño recibirá una pera de premio. Las peras se bendicen previamente en la puerta de la iglesia. El significado de la fiesta nos viene dado por el simbolismo que encierran tanto la fecha como el objeto que se reparte. El 26 de julio es Sta. Ana, la madre de la Madre, es decir, la abuela cristiana por excelencia; y el objeto que motiva la celebración es la pera, símbolo de Cristo encarnado, hecho hombre (35); o sea, fruto de la fecundidad de la Madre y de la Abuela.

LOS SIMBOLOS DE BURETA (36)

Bureta es topónimo conformado en época romana y fue también pueblo hasta la Edad Media donde, en 1097, lo encontramos ya como pardina, desapareciendo a partir de entonces sus noticias. La leyenda que en Fañanás se conserva de su desaparición es la consabida y ya hemos relatado los banquetes o fiestas paganas que posiblemente se desarrollaron aquí.

Lo que más nos interesa de Bureta son los elementos que en ella encontramos: «abuela», muertos (peste), ritual y cristianización del lugar mediante la Virgen que asume en nuestra cultura el papel de la Madre Tierra y diosa fecunda (37). Todo esto se plasma en una cruz de término, símbolo ya de por sí fálico, trabajada en 1881.

La cruz está labrada por sus cuatro costados. dos de ellos con motivos meramente ornamentales de traza geométrica, los otros dos con lo que sigue:

En un lado está representada una vasija de dos asas de la que emerge un vegetal inhiesto y rígido, simbolizando la fertilidad, la fuerza fecundante y no la fecundidad que se representa mediante ramas pendulantes y curvadas por el peso que contienen.

El otro lado tiene tres motivos grabados que de abajo a arriba son:

El primero parece una Virgen sobre un pilar, muy estilizada; el segundo es una figura humana asexuada pero con un detalle muy importante, en la mano derecha, símbolo viril, tiene el dedo índice prolongado hacia arriba como si señalara el tercer grabado. Esta prolon-

(35) *Diccionario de símbolos y mitos.* J.A. Pérez Rioja. Madrid.

(36) A propósito de Bureta. *Folletón Altoaragón de Nueva España.* M. Benito.

(37) En la Edad Media esta identificación se realiza sobre todo a través de las Vírgenes Negras. Más información se puede recoger en *Las Vírgenes negras.* Jacques Huynen. Barcelona.

gación evidencia el significado fálico que para algunos psicoanalistas tienen los dedos (para Freud el índice sobre todos). Por último encontramos reproducidos los órganos genitales externos masculinos, símbolo de la fertilidad y la fuerza creadora de la Naturaleza.

Sin mencionar otros grabados en la puerta de la ermita que aquí están fuera de contexto (38), el conjunto de Bureta ofrece un gran interés etnológico, sobre todo la cruz destruída en la pasada guerra que, afortunadamente, ha sido restaurada y vuelta a su lugar de origen.

La combinación de estos símbolos, en una cruz que sirvió para bendecir los campos, nos da idea de como se han unido las creencias ancestrales con las nuevas corrientes religiosas en un mismo fin: evocar la fertilidad de la tierra. También resulta interesante la disposición y el uso de estos símbolos en épocas tan recientes.

(38) Sobre los otros grabados publiqué algo en el artículo citado en la nota 36.

BIBLIOGRAFIA BASICA

Adahuesca y Sevil. Manuscritos inéditos. M. Benito.

Anuario de la diócesis oscense. Gregorio García Ciprés.

A propósito de Bureta. Folletón Altoaragón. Nueva España. M. Benito.

Aragón en el siglo XVI. Alteracioens sociales y conflictos políticos. G. Colás Latorre y J.A. Salas Ausens.

Aragón Reyno de Christo y dote de Maria Santissima. Roque A. Faci.

Archivo de la Corona de Aragón.

Archivo municipal de Adahuesca.

Archivo municipal de Barbastro.

Artículo sobre Javierrelatre en Revista Jacetania. M.J. Berraondo.

Castillos de Aragón. Tomo I. C. Guitart Aparicio.

Diccionario de Símbolos y mitos. J.A. Pérez Rioja.

Diccionario geográfico etc. Pascual Madoz.

Dichos y hechos del Altoaragón. Folletón Altoaragón. Nueva España Rafael Andolz.

Dos registros de tributaciones y fogajes de 1413 poblaciones de Aragón correspondientes a las cortes de 1542 y 1547. Revista Geographicalia n.º 1. Angel Sanvicente.

El Pirineo español. R. Violant y Simorra.

Epidemias de peste y cólera morbo-asiático en Aragón. F. Zubiri Vidal y R. Zubiri de Salinas.

Geografía medieval de los obispados de Jaca y Huesca. A. Durán Gudiol.

Historia de Aragón. Los pueblos y los despoblados. A. Ubieto.

Humanidad prehistórica. Pericot.

Introducción a la antropología general. Marvin Harris.

La formación de las leyendas. Arnol Van Gennep.

La peste aragonesa de 1648 a 1654. J. Maíso González.

La peste negra (1348). Historia 16 n.º 56. A. Carreras, E. Mitre y J. Valdeón.

Lasaosa. Grupo Scout S. Viator. Huesca.

Pueblos que fueron (dos capítulos). Folletón Altoaragón. Nueva España. M. Benito.

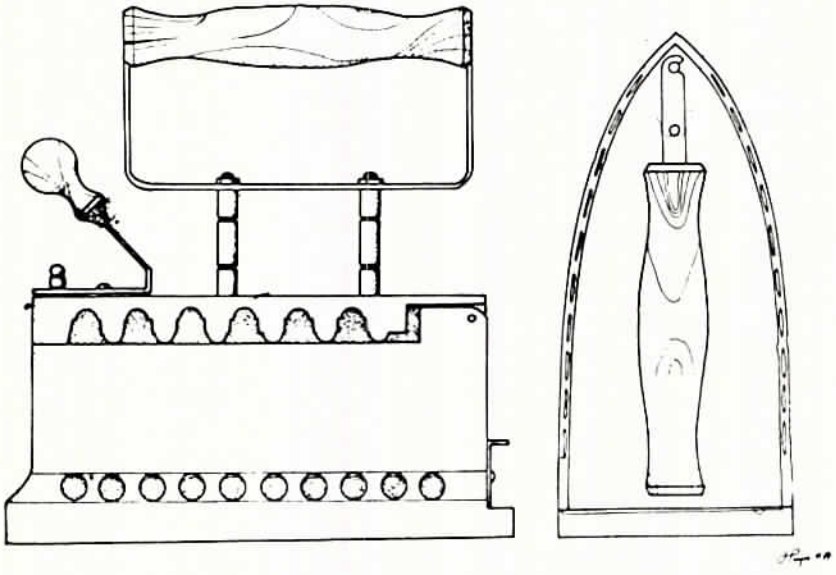
Recopilación de Tradiciones y datos Históricos de la Villa de Adahuesca. Manuscrito inédito. V. Tobeña y Barba.

Revista Linajes de Aragón. Gregorio García Ciprés y otros. Tomo IV. 1913.

Tratado de Historia de las religiones. Mircea Eliade.

Viaje por pueblos oscenses. S. XVI. Tomo II. J. Conte Oliveros.

Folklores y costumbres de España. Mitología Ibérica. Cosntantino Cabal.



PLANCHA DE BRASA: Hierro de fundición. Usada hasta hace 50 años aproximadamente. Casa Botiquero (Secastilla). J. M. Pesqué.

Campesina en Ansó (Huesca), 1941-1943. R. Violant i Simorra.

NUEVAS APORTACIONES A LA ALFARERIA OSCENSE: LA TINAJERIA DE NUENO

MIGUEL CABEZÓN CUÉLLAR
ANA CASTELLÓ PUIG
TIRSO RAMÓN OLIVÁN

En el presente artículo pretendemos dejar constancia de los últimos trabajos de investigación acerca de la cerámica popular, llevados a cabo en la provincia de Huesca.

Además de nuestra intención por dar a conocer exhaustivamente las características de los distintos alfares oscenses, y que irán apareciendo en sucesivas monografías con idéntico esquema a la primera (1), queremos aportar los datos referentes a dos alfares inéditos hasta la actualidad, y de cuya existencia dimos cuenta muy someramente, a través de los medios de información locales y regionales (2). Estos centros artesanos se ubican en las localidades de Nueno y Laguarres respectivamente. Del primero salían piezas de cantarería hechas a mano y en Laguarres, de ollería, vajilla de mesa y cantarería, hechas a torno. Se trata por lo tanto, de dos modos de fabricación diferentes en la factura (técnicas), y en la funcionalidad.

Esta diferenciación, junto con las exigencias de espacio de la revista, justifican el tratamiento separado que hemos pensado hacer de ambos alfares. Así, en este artículo vamos a hablar de la tinajería de Nueno y en el próximo número de esta revista, insertaremos el correspondiente a Laguarres. En cualquier caso, podemos anotar dos símbolos más en el mapa de representación de la alfarería en la provincia de Huesca.

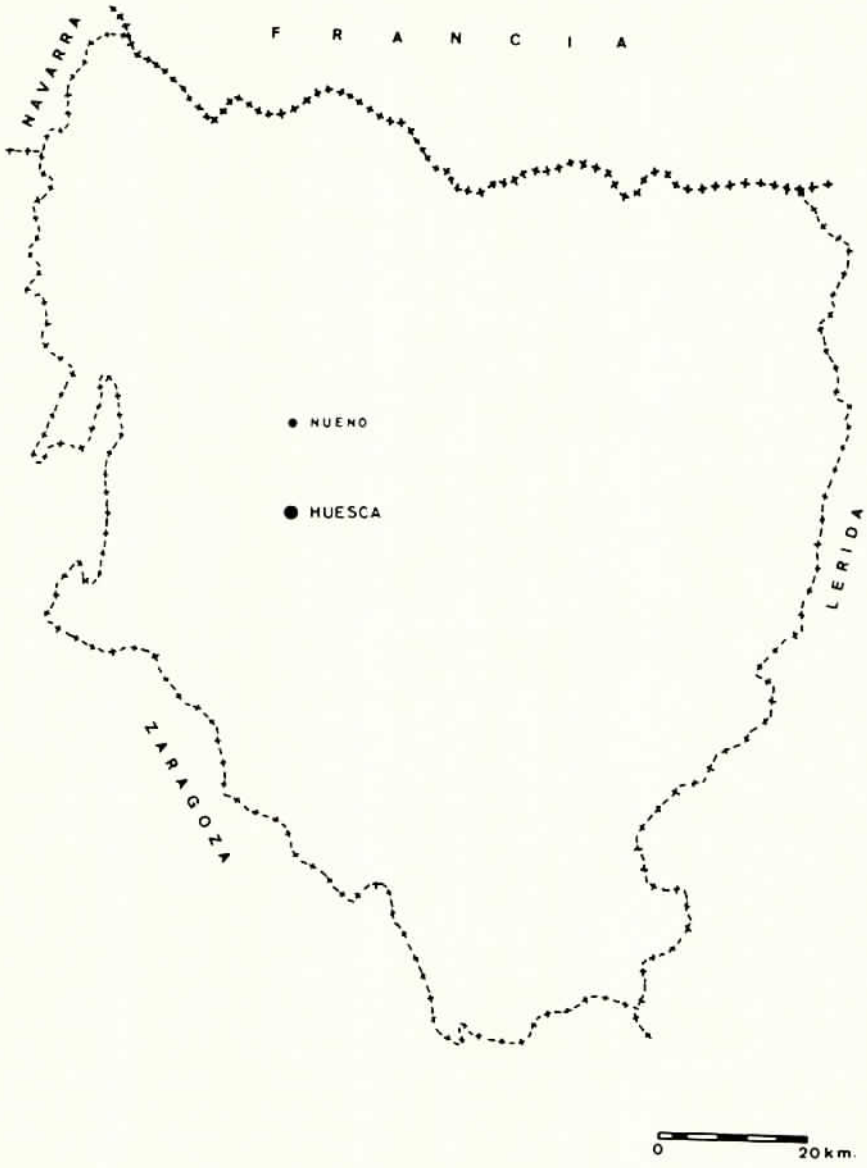
TINAJERIA DE NUENO

El término municipal de Nueno dista 15 kilómetros de Huesca en

(1) Cabezón Cuellar, M; Castelló Puig, A.; Ramón Oliván, T., *La alfarería en Huesca*. Monografía n.º 2. Instituto Aragonés de Antropología. Huesca, 1984.

(2) Nueva España (Huesca), 17-5-1983 y 2-10-1984. El día de Aragón 1-6-1984 y 4-10-1984.

LOCALIZACION DE NUENO



dirección Norte, por la carretera comarcal 136, que conduce a Sabiñánigo. El núcleo de población está a 726 metros de altitud, sobre el cerro de La Corona, asentado preferentemente en la ladera, con orientación Sur y S.E.

La producción artesanal consistía en cantarería hecha a mano, con predominio de tinajas sobre cualquier otro tipo de piezas.

Los datos que hemos obtenido acerca de la misma, procedentes de fuentes orales y escritas, nos revelan que en Nueno trabajaban en un sólo alfar, cuyos hijos varones aprendieron el oficio durante generaciones, hasta que el último tinajero de la casa muere sin dejar descendencia masculina a finales del siglo XVIII. La cadena del aprendizaje se rompe y, a partir de ese momento, cambia el rumbo del alfar. Su viuda casó en segundas nupcias con un vecino de la localidad, operario del obrador y conocecor del oficio; éste, introdujo en la casa el apellido Usieto y la actividad agraria como ocupación principal. De ahí que, aunque el obrador continuó funcionando, los trabajos en el campo primaban sobre los artesanales. Para mantener un mínimo de producción, atrajeron inmigrantes alfareros, (3) preferentemente de Calanda (Teruel) y de La Almolda (Zaragoza), que trabajaron con operarios de Nueno hasta principios del siglo actual, en que nuevamente cambia el apellido Usieto de la casa por el de Monaj, y termina la actividad artesanal definitivamente.

Nuestro principal informante, Daniel Monaj, de 80 años de edad, hijo de Casa Tinajero, ha aportado datos de gran interés por ser el único descendiente vivo por línea directa que recuerda lo que le contaron su padre y su abuelo acerca del oficio. El resto de los familiares, que actualmente viven en la casa, han colaborado en la medida de sus posibilidades dado que por su edad sólo tenían referencias de su existencia por el apodo de la casa. Gracias a ellos, a otros familiares residentes en distintas localidades de la provincia, a los vecinos de Nueno, etc., hemos podido reconstruir el proceso de fabricación de una alfarería totalmente extinguida en la provincia de Huesca.

INSTALACIONES

El conjunto de la alfarería estaba situado en la cota más alta del pueblo, en la cima del cerro La Corona, denominada saso; su amplia extensión permitía ubicar las dependencias necesarias para realizar el trabajo. La mayor superficie se destinaba a la era, donde se rollaba la tierra y se preparaba el barro.

En la parte sur estaba el obrador y junto a él, el horno; ambas instalaciones se comunicaban entre sí a través de la puerta que daba acceso al interior de la parte superior de los arcos del horno; esto facilitaba el enfornado y descarga del mismo, tanto en ahorro de trabajo para trasladar las piezas, como por la

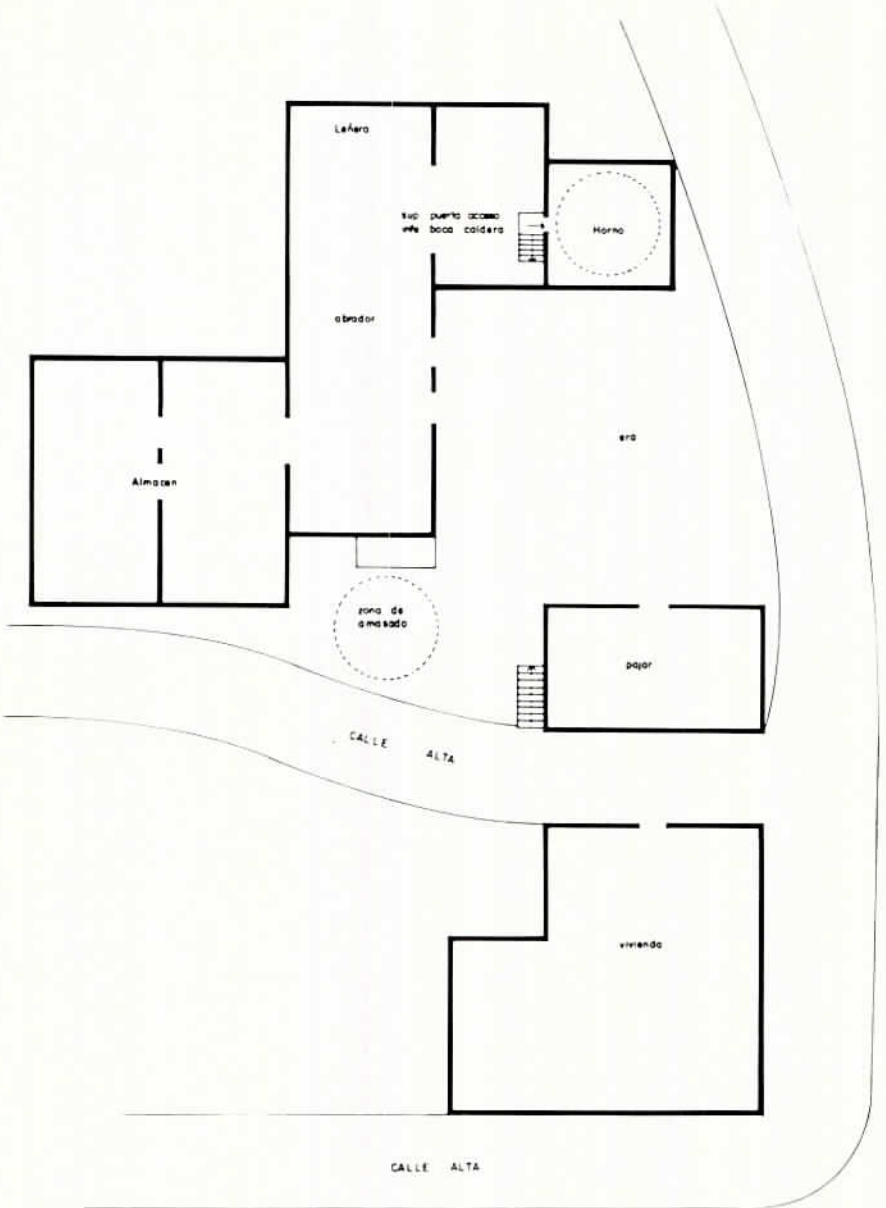
(3) Datos obtenidos por encuesta oral y en Registro Civil donde aparecen los nombres de alguna familia de Calanda en las inscripciones de nacimiento de los hijos; este es el caso de Miguel Manero.

Foto 1. Vista del saso La Corona:
1. Casa Tinajero; 2. Obrador; 3. Era; 4. Horno. Año 1975.

posibilidad de cargar y desenfornar los días de lluvia. Todo el complejo del alfar, separado de la vivienda familiar por el camino que conduce al paso de cabañera, fue destruido en el año 1979 y en su lugar se han edificado sendas viviendas (foto 1).

Los informantes recuerdan que el obrador tenía dentro un banco de piedra, de forma paralelepipédica, que seguramente serviría para amasar el barro. En su interior, los alfareros, modelaban las tinajas y las dejaban in situ para que se orearan. Así, cuando habían eliminado casi la totalidad del agua, su peso era menor y no se deformaban al colocarlas en la cámara de cocción.

El horno estaba construido con piedra de mallacan; presentaba al exterior una sección rectangular de cuatro por tres metros de la base hasta alcanzar una altura de dos metros, a partir de aquí adoptaba una forma troncocónica, cuya base menor constituía la boca del horno; sobre ella se apoyaba una losa circular de piedra de almendrón horadada en el centro, que servía de techo. Todo el interior de la cámara estaba revestido con adobes de arcilla fabricados en el mismo obrador. Su distribución era similar a la de cualquier horno de tipo árabe, con dos cámaras separadas por una zona de arcos oradados por



REPRODUCCION ALFAR DE NUENO

agujeros, para permitir el paso de las llamas y el calor procedente de la caldera; esta zona de separación coincidía con el nivel de la era; por debajo quedaba la caldera excavada en la tierra y encima la cámara de cocción, que es lo que denominaba horno. Además de la entrada al horno, a través del obrador, como hemos apuntado anteriormente, también se podía acceder desde el exterior por una escalera construida en la falda del cerro, con el fin de suavizar la pendiente, desde el camino hasta el interior del alfar.

FABRICACION DEL PRODUCTO

Materias Primas

La base para la fabricación de la cantarería la constituyeron la arcilla y el agua para formar el barro, la leña utilizada en la cocción y los óxidos para la decoración.

El terrero o cantera de la que extraían la tierra, estaba en la falda del cerro, en una finca llamada El Batán, que se extendía desde la antigua carretera de Madrid a Francia, hasta la actual comarcal 136, antiguo camino de los Fondones. La denominación local de esta arcilla no puede ser más alusiva al oficio: la llamaban tierra de tinajas, muy basta, con abundante caliza y de tonalidad más o menos clara según la veta que elegían.

El transporte hasta el obrador lo realizaban en cajones de madera colocados uno a cada lado, sobre los lomos de las caballerías.

Por lo que respecta al agua, la fuente de donde se suministraban manaba en la vertiente oeste del cerro y a bastante distancia del alfar, en la partida de Perolines, a la orilla izquierda del camino que conduce a Lierta. Actualmente el punto de surgencia está desplazado varios metros hacia el interior del pueblo, desde que, a principios de siglo, canalizaron un tramo para facilitar el abastecimiento a los vecinos.

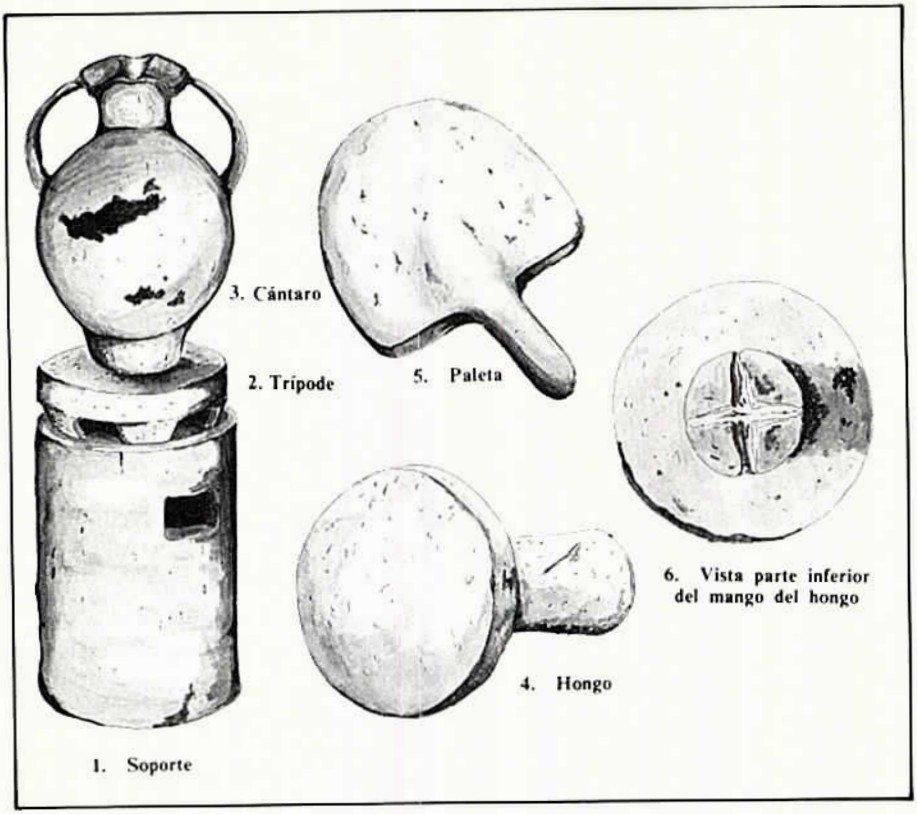
La adquisición de la leña era a través de arrieros de la localidad y/o pueblos circundantes, ocupados en este menester; recogían distintas variedades (boj, aliaga, carrasca, etc.) preferentemente de los montes comunales y prolongaban su ruta hasta Huesca donde surtían a las alfarerías y panaderías de esta materia prima.

No tenemos noticias acerca del lugar de adquisición del óxido de manganeso, pero indudablemente, en la última época lo utilizaban en la decoración, como lo demuestran las tinajas encontradas.

Instrumentos utilizados

Para las tareas de extracción y preparación de la arcilla, se servían de los mismos instrumentos que en cualquier otro alfar: azadas, picos, palas, cribas, ruello, etc. En cambio en el sistema de fabricación, como no utilizaban torno, los útiles de trabajo se reducían considerablemente.

La confección de las vasijas, era totalmente manual. Como base de apoyo utilizaban un soporte cilíndrico hueco (fig. 1) y sobre él superponían un trípode (fig. 2); este acoplamiento les servía como banco de trabajo donde modelaban el



Herramientas detrabajo. Luis M. Nuez. 1985.

barro. El trípode lo empleaban como basa para cada una de las piezas, en sus discontinuas etapas de fabricación; con él era fácil desplazarlas de un lugar a otro, sin riesgo de imprimir las huellas dactilares y provocar deformaciones ya que el barro estaba todavía tierno.

También usaban otros útiles de trabajo como el hongo y la paleta (fig. 4 y 5); el primero servía para presionar por el interior y la segunda para golpear y alisar la pared por la parte externa (foto 2).

La totalidad de las herramientas las confeccionaban los artesanos y así cada uno poseía su colección, algunos incluso dibujaban su nombre y apellido, año, lugar de nacimiento —*Nicolás Peralta de Calanda. Año 1818 se yzo*— (foto 3), iniciales —*P.B.*— (foto 4), signos (*cruces, círculos, estrellas, etc.*), para distinguirlas del resto

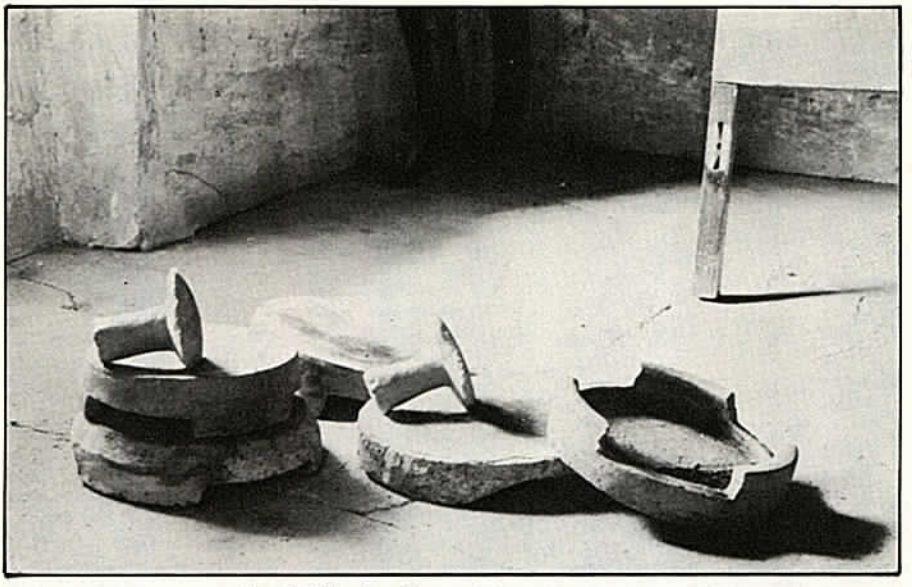


Foto 2. Trípodes y hongos. Tirso Ramón, 1984

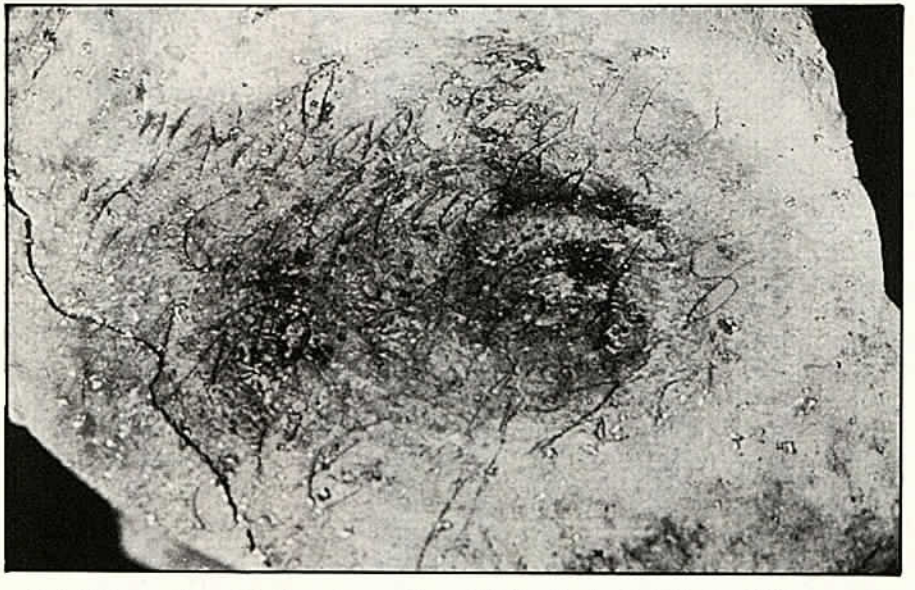


Foto 3. Reverso de un trípode en el que se lee: «Nicolás Peralta de Calanda, 1818 se yzo». Tirso Ramón, 1984.

Foto 4. Reverso de un trípode con las iniciales «P.B.». Tirso Ramón, 1984.

TECNICA

Una vez transportada la arcilla al alfar, la esparcían y trituraban en la era con el ruello tirado por caballerías. A continuación, formaban con ella un montón, vertían agua encima y lo mezclaban hasta conseguir una pasta de consistencia adecuada para modelar; este procedimiento servía para hacer tinajas y cuezos, en cambio para los cántaros y objetos más pequeños, antes de añadir el agua, sometían la arcilla a un proceso de cribado para eliminar cántos groseros y obtener una pasta más fina.

Preparaban siempre la cantidad necesaria para una hornada y la trasladaban al obrador para empezar la fabricación. Con los residuos del barro, que quedaba en la solera de la era, hacían tapaderas para tinajas.

La técnica era siempre la misma (4): En las tinajas y cuezos empezaban por la base colocada sobre un trípode; añadían una tira de barro en la circunferencia de la misma y la prolongaban hacia arriba para iniciar la pared o cuerpo principal. La dejaban orear e iniciaban otra pieza en distinto trípode. Cuando había adquirido cierta consistencia, añadían una segunda *tira-*

(4) La técnica ha sido explicada por M.I. Alvaro Zamora en su libro *Alfarería Popular Aragonesa*. Pórtico. Zaragoza, 1980, pág. 37.

da y así sucesivamente hasta llegar a la boca. Finalmente, les adosaban un caño vertedor en la parte inferior.

Para alisar las paredes y pulir los desperfectos se ayudaban de los intrumentos antes citados, hongo y paleta, presionando y golpeando para conseguir paredes lisas y delgadas, que conformaran piezas ligeras, esbeltas y de buena factura. Las uniones de las diversas etapas las disimulaban cubriéndolas con cordones digitados o bien con decoración incisa.

En el caso de los cántaros, el cuerpo principal lo hacían en una sola etapa; después de oreado, añadían el cuello, rematando el borde o labio con un pellizco a modo de vertedor, configurando la parte frontal del cántaro. El remate final consistía en adicionar un asa a cada lado que, partiendo de la boca, se apoyara sobre la parte superior de la panza.

COCCION

Realizaban una sola cochura durante un par de días y luego mantenían el horno tapado durante una semana, para que se enfriaran las piezas lentamente y no sufrieran cambios bruscos de temperatura al sacarlas al exterior.

Para empezar a cocer, y en el templado, utilizaban como combustible aliagas y a continuación para el caldeo, boj y carrasca.

La colocación de las piezas era siempre la misma: en la primera fila ponían las tinajas boca arriba, en la segunda boca con boca, en la tercera nuevamente boca arriba y así sucesivamente. Para rellenar los huecos, que quedaban entre ellas, colocaban obra de tamaño inferior.

PRODUCCION

Además de lo anteriormente descrito, fabricaban botellas para agua y vino, macetas, jarrones, alcabuces (tuberías para agua), orinales y otros objetos de capricho.

Las tinajas más antiguas, hechas por los oriundos de Nueno, responden a una tipología específica, con características propias, que las individualizaban de las del resto de la provincia y que actualmente, hasta que se profundice en la investigación de la tinajería, se pueden considerar autóctonas.

Las modeladas en los últimos años de funcionamiento, son más abundantes y se puede apreciar en ellas la influencia de los operarios foráneos, sobre todo calandinos, que, como hemos apuntado anteriormente, se instalaron en la localidad desde principios del siglo XIX.

La única coincidencia entre las distintas producciones es el aspecto que presentan después de cocidas; tienen color pardo claro y, como característica, se puede significar la abundancia de concreciones calizas, que resaltan sobre el fondo de la pasta por su tonalidad blanquecina y su aspereza al tacto.

De entre las piezas pequeñas, encontradas en su mayoría en Casa Tinajero, algunas no son significativas para generalizar acerca de ellas; pensamos que se trata de caprichos del artesano o en todo caso realizados a título de encargo; son los casos de los toneles (foto 5), caracolera (foto 6) y jarrón (foto 7).

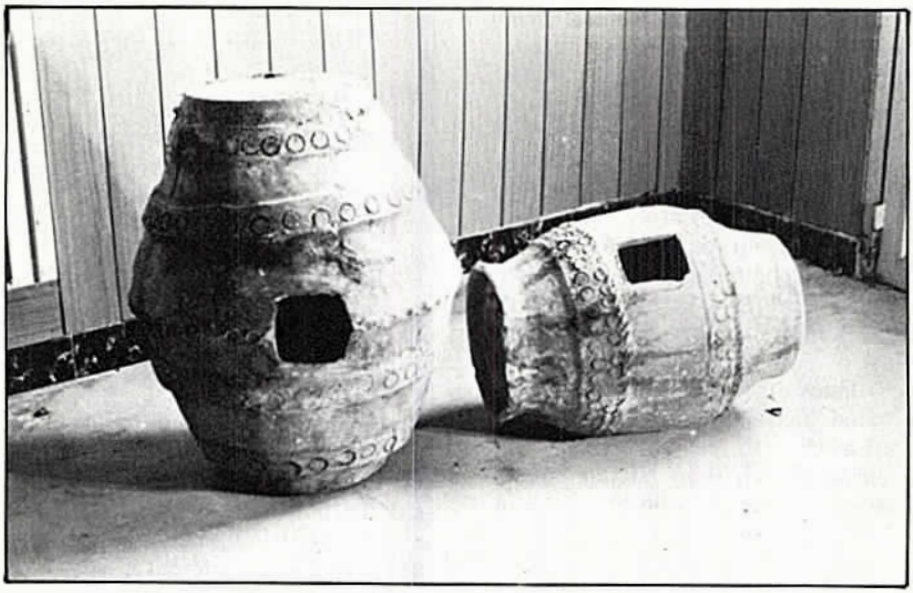


Foto 5. Toneles para vino. Tirso Ramón, 1984.

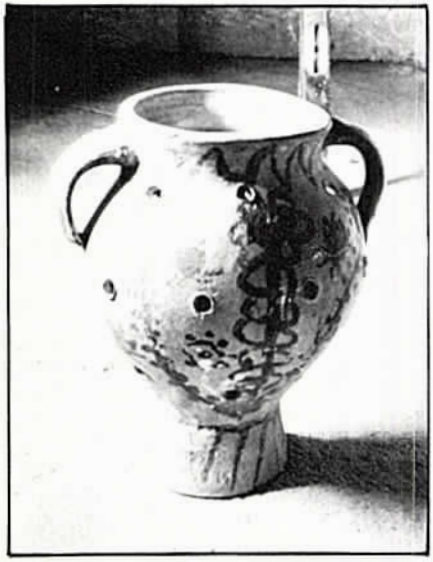


Foto 6. Caracolera con decoración rameada en manganeso. Tirso Ramón, 1984.

Foto 7. Jarrón de capricho. Tirso Ramón, 1984

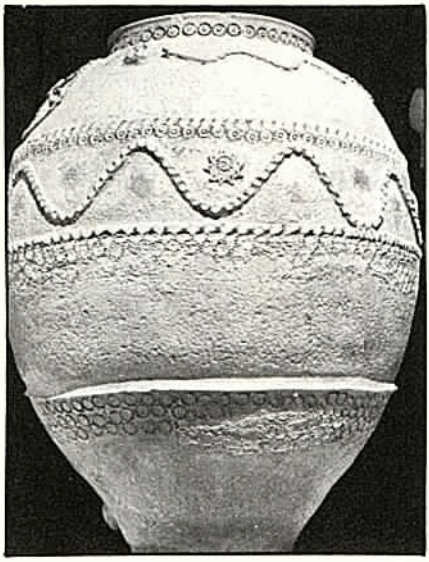


Foto 8. Tinaje profusamente decorada. Las incisiones con caña y paraguas coinciden con las distintas fases de elaboración que en este caso son cuatro. Tirso Ramón, 1984.

Foto 9. Detalle de la decoración. Tirso Ramón, 1984.

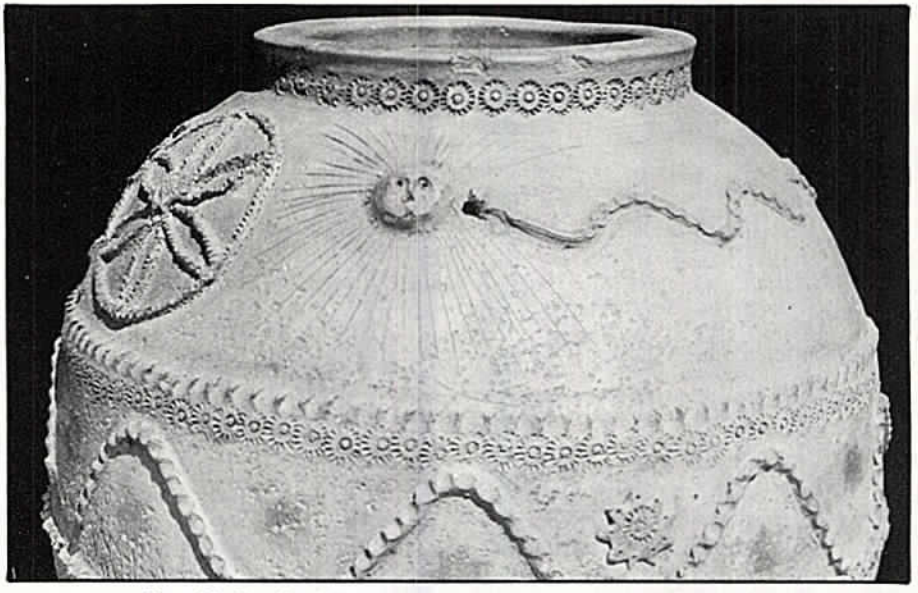


Foto 10. Detalle de los tipos de decoración. Tirso Ramón, 1984.

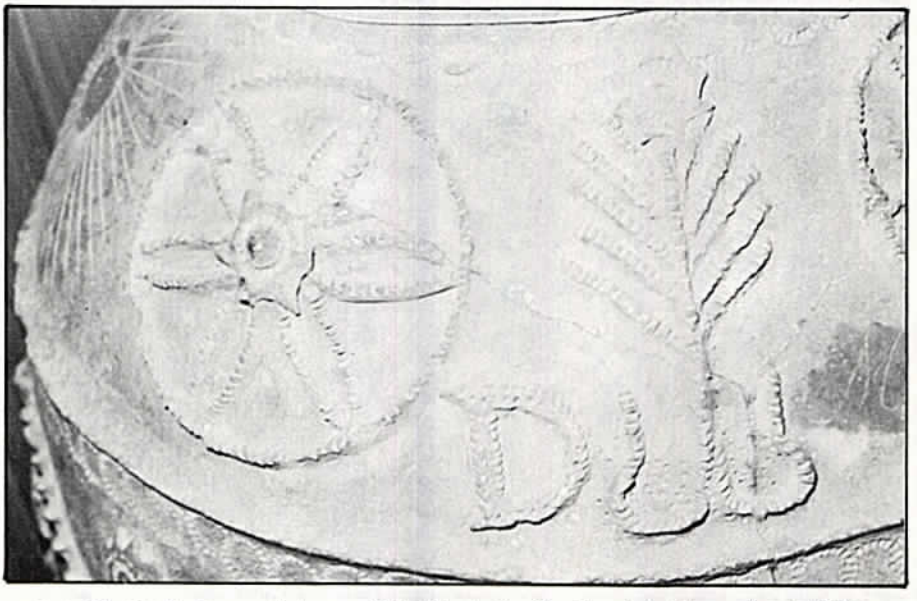


Foto 11. Detalle de una tinaja, propiedad de la familia Monaj de Nueno. Las iniciales D.M. corresponden a Domingo Monaj. Tirso Ramón, 1984.

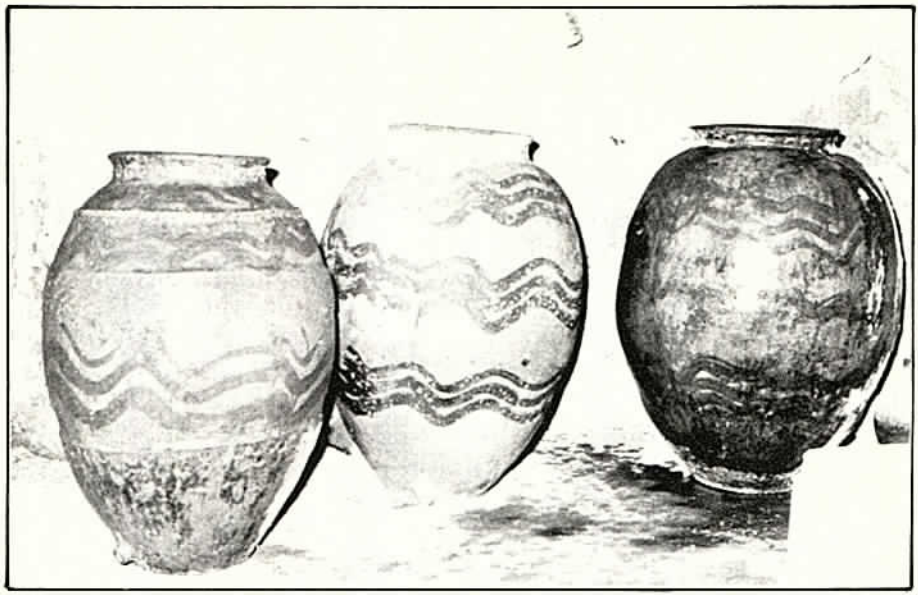


Foto 12. Tinajas con decoración incisa, digital y pintada en manganeso. Tirso Ramón, 1984.

Foto 13. Cántaro. Detalle de la boca y el asa. Tirso Ramón, 1984.

DECORACION

La decoración es de dos tipos: una a base de impresiones realizadas con caña y con el mango de un paraguas de los antiguos de pastor; otra adhiriendo cordones digitados, que delimitaban las sucesivas fases de confección de la tinaja y rellenaban el espacio comprendido entre ellas dibujando líneas quebradas rosetones, esquematizaciones de animales, y vegetales, etc. La mayor profusión decorativa correspondía siempre al último tramo, próximo a la boca. Un tercer tipo de decoración consistía en modelar rosas, estrellas, soles, cabezas, etc y adherirlas en los espacios vacíos que dejaban los cordones (fotos 8, 9, 10 y 11).

La decoración más singular consistía en rodear el tramo superior con un cordón, cuyos extremos terminan en sendas cabezas de serpiente que se levantan en torno a la representación del sol.

La fabricación de la última época responde a la tipología calandina, con decoración incisa alrededor del cuello y pintada con oxido de manganeso, a base de pinceladas practicadas con brocha en forma de zig-zag. (Fotos 12, 13 y 14).

UTILIDAD

Las tinajas grandes iban destinadas al almacenamiento del agua, aceite, vino y también almendras, cereales para el pienso de las aves de corral, sobre todo si estaban agrietadas y no podían contener líquidos. En las pequeñas, ponían también conservas de cerdo en aceite y vino viejo.

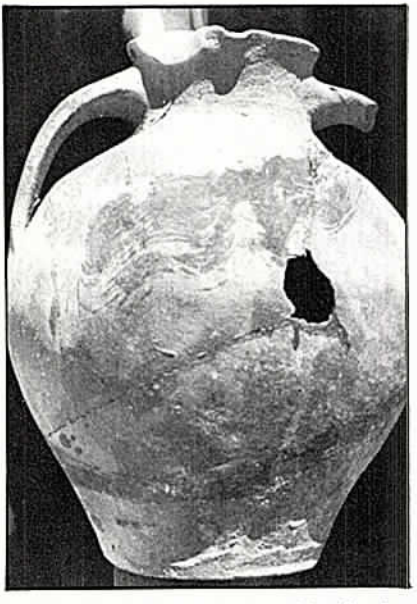


Foto 14. Cántaro con decoración pintada en manganeso. Tirso Ramón, 1984.

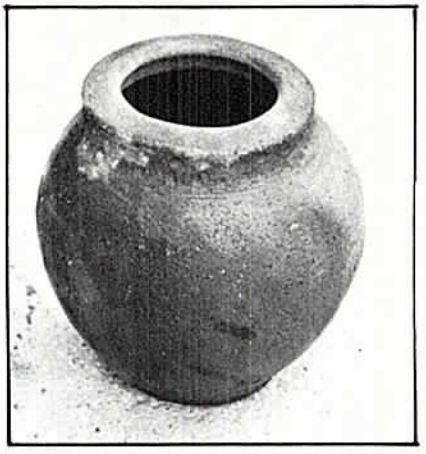


Foto 15. Tinaja pequeña (parreta) para la conserva en aceite. Tirso Ramón, 1984.

Según nuestos informantes el vino adquiere el mejor sabor en el recipiente de barro y de ahí que se hicieran toneles de la misma forma que los de madera, pero de menores dimensiones; no obstante como sólo los hemos encontrado en Nueno, nos reservamos la generalización tanto de su fabricación más abundante como de su uso para esta finalidad.

COMERCIALIZACION

La zona preferente de venta se extendía por la Hoya de Huesca y norte de Monegros; hemos recogido testimonios de tinajas como las descritas y noticias orales de personas que recordaban haber visto u oído de los arrieros que llegaban con un burro cargado con tres tinajas procedentes de Casa Tinajero de Nueno.

La solitaria industria de los carboneros serranos en Montanuy (Huesca), 1941-1943.
R. Violant i Simorra.

ALGUNOS GRABADOS DE TIPO RELIGIOSO EN ABRIGOS DEL ALTOARAGON

ADOLFO CASTÁN
CARLOS ESCO
Instituto Aragonés de Antropología

I. INTRODUCCION

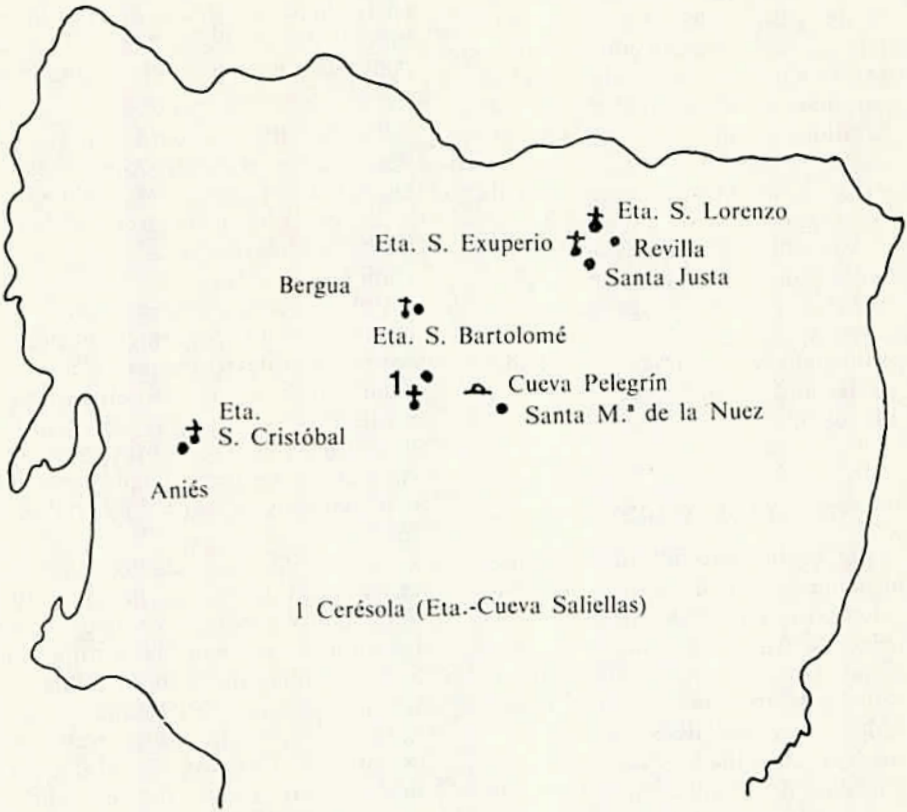
Es notoria la proliferación de signos sobre piedra que toman cuerpo en el marco geográfico del Altoaragón.

Así podríamos comenzar hablando de los grabados paleolíticos existentes en la ya famosa cueva Fuente del Trucho, término de Asque (Colungo), simplemente por dejar constancia de su temprana elaboración, pero realmente descolgados en cuanto a cronología y significación sobre el tema que nos ocupa en esta ocasión.

Buen número de grabados salpican las afloraciones de areniscas que orlan el Somontano oscense, otros en el monolito de Giral (Fiscal)..., unos y otros son hitos aislados desligados del más escueto contexto que pueda orientar mínimamente para fijar el momento aproximado de su génesis.

Como es tónica general, también en nuestra provincia con el fuerte desarrollo constructivo de la etapa románica, el trazado de marcas o signos sobre piedra alcanza un uso inusitado, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XII, disminuyendo sensiblemente en los inmuebles de los siglos XIV y XV, realmente poco numerosos en la provincia, para resurgir con los voluminosos templos del llamado estilo gótico aragonés, desarrollado entre el 1530 y 1620 aproximadamente.

También desde estas fechas el término «me fecit», abundantes variantes de frases devotas, o bien las cruces más diversas aparecerán frecuentemente en las viviendas familiares, molinos, cruces de término, en la fachada de algún edificio de apoyo, o al borde de cualquier camino...



MAPA SITUACION

En nuestra comunicación afrontaremos el estudio de dos grupos densos de grabados, sitos en el abrigo de San Lorenzo (Revilla), ya conocidos por un reducido círculo de gentes del Sobrarbe, pero hasta la fecha no calcados y valorados poco objetivamente —quizá por desconocer paralelismos— por estudiosos franceses. El segundo grupo es inédito, y, con marco similar, hace asiento en la cueva de Pelegrín (Santa María de la Nuez).

Adelantando conclusiones, bajo nuestra óptica se trata de manifestaciones populares ligadas con lo sacro y para intentar demostrarlo utilizaremos igualmente grabados de Bergua, Aniés, Cerésola y Santa Justa.

II. SITUACION Y DESCRIPCION

Los grabados objeto de la comunicación se sitúan en abrigos naturales poco fáciles de localizar, con acceso a través de vallejos carradísimos; con alta probabilidad fueron refugio de eremitas y en algún caso reductos anacoréticos. En realidad los grabados nada tienen que ver con ello, solamente hacemos notar la posibilidad de ser recordadas sus modestas estructuras semirrupestres, como viejos lugares de culto.

Los focos de interés se ubican en la ermita de San Cristóbal (Aniés), cueva de Pelegrín (Santa María de la Nuez), ermita de San Bartolomé (Bergua), cueva de Saliellas (Cerésola), ermita de San Exuperio (Santa Justa) y especialmente en la ermita de San Lorenzo (Revilla).

II.1. La ermita de San Cristóbal (Aniés)

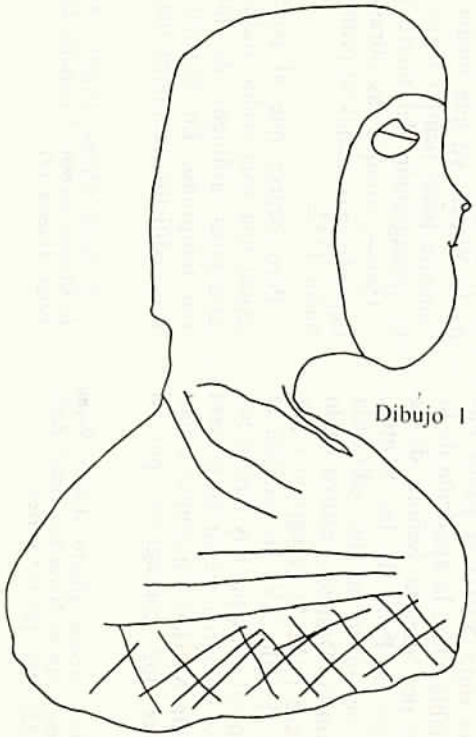
Se accede por Aniés, aprovechando una mala pista que deja a su izquierda la volada ermita de la virgen de la Peña, elevándose a continuación hacia el nacimiento del río Sotón.

Desde una paridera en ruinas descenderemos en dirección sureste, en busca del cauce del riachuelo.

Ya en el lecho hallaremos —orilla orográfica derecha— un bonito conjunto de celdas, casi todas inaccesibles, que aprovechan para su inserción en el conglomerado oquedades naturales colgadas en altura, resultado de un proceso erosivo natural. Bastó cerrar sus bocas para habilitar exiguos y pobres refugios, sin asomos de comodidad alguna y con evidentes riesgos en los accesos.

A poca distancia, aguas abajo de la barranca, otro pequeño grupo de habitáculos converge en una construcción más vasta: la ermita de San Cristóbal; unas pocas escaleras trepan hasta ella. Su estado es ruinoso en la actualidad, sin embargo en los años 1960 todavía, el día del santo titular, recibía nutrida representación de romeros.

La ermita de San Cristóbal se acurruca longitudinalmente en un escalón erosivo de escasa profundidad. Fue relativamente poco complicado el aparejar un muro de cierre al exterior y compartimentar el volumen interno en función de las necesidades —espacio dedicado al culto y algunas celdas o ergástulos—.



Dibujo 1

Dibujo 2

En el siglo XVIII una reforma importante respeta parte del paramento de cierre y con él, una pintura mural de tradición románico gótica que representa un ángel en pacífica actitud.

Pues bien, sobre esta vieja pintura se acumulan grafitos de visitantes, seguramente realizados con motivaciones bien distintas, palpables estas en los propios rasgos caligráficos utilizados.

Hay firmas y fechas actuales, algunas de los siglos XVIII y XIX, y una, en especial interesante, del siglo XVII: «Mosen Domingo de Pax 1663». A nuestro entender es significativa por el momento cronológico y fundamentalmente por la profesión del firmante.

II.2. La cueva de Pelegrín (Santa María de la Nuez).

El covacho de Pelegrín se halla muy próxmo a la pequeña aldea de Santa María de la Nuez, municipio de Bárcabo.

En el siglo XVIII el padre Faci (1) habla sobre la aparición de la imagen de Nuestra Señora de la Nuez en la Peña de los Santos, donde en su honor fue edificada una ermita. Después «estuvo en lo que dicen Peña de Peregrín», y por fin en el siglo XVI se traslada la imagen «al sitio que hoy ilustra con muchos milagros, cerca de la casa de Santa María». La ermita efectivamente fue consagrada por el obispo Pedro Agustín —siglo XVI— y remodelada en el XVIII.

García Ciprés (2) en su referencia copia textualmente la obra anterior, rectificando «Peregrín» por «Pelegrín».

Los habitantes de la zona han sido fieles conservadores de todo cuanto atañe a las sucesivas fundaciones religiosas. Ellos hablan de un primer asentamiento en la Peña de los Santos y todos los indicios corroboran su aserto, puesto que hubo poblamiento y templo con probabilidad ya antes del siglo XII.

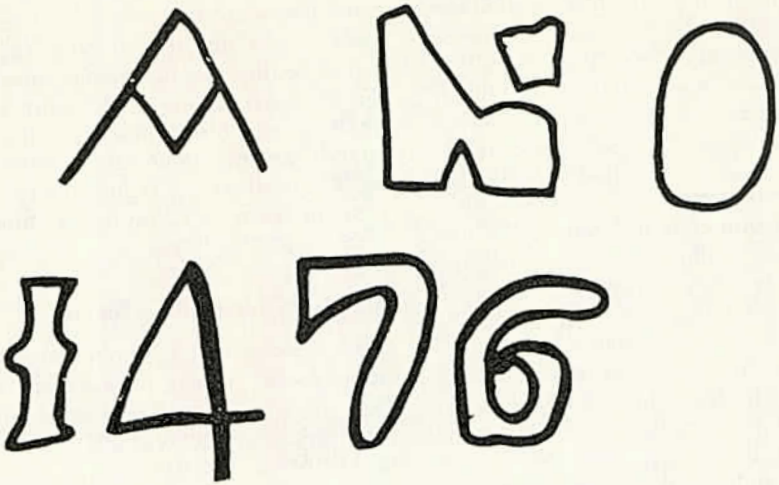
También sostienen que la talla mariana fue posteriormente hallada en la cueva de Pelegrín; y allí es, sobre una superficie caliza, donde seguramente manos piadosas realizaron unos cuantos grabados: una fecha, perfiles masculino y femenino, jinete montado a caballo, varios nombres y múltiples rayajos de impreciso contenido.

Una fecha aparece con diafanidad: «AÑO 1476» —Dibujo 3—. En buena lógica podría ser la fecha en que, según la tradición, es hallada la Virgen, ya que media relativamente poco tiempo entre ésta y la consagración del nuevo templo —1546—, aunque las obras de las dependencias anejas se prolongaran hasta 1552.

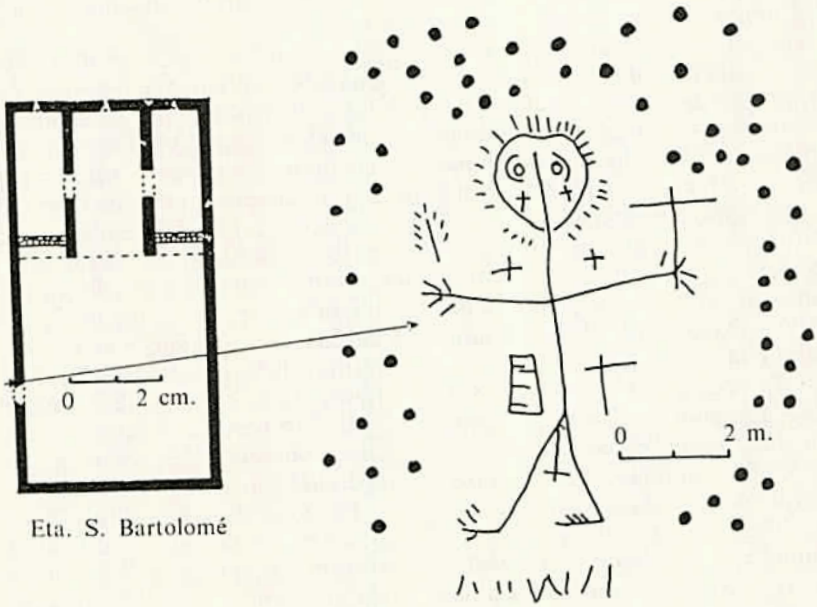
Pero ocurre que al parecer no existe una sola fecha grabada con caracteres arábigos de momento tan temprano. En viviendas, iglesias, edificios auxiliares del Altoa-

(1) Faci, Roque Alberto. *Aragón Reyno de Cristo y dote de María Santísima»*. Zaragoza 1750. Pág. 139 (1.ª parte).

(2) García Ciprés, Gregorio. *Anuario de la Diócesis oscense*. Tipografía de Leandro Pérez. Huesca 1917.



Dibujo 3



Eta. S. Bartolomé

Dibujo 4

ragón, las primeras cifras arábigas son del siglo XVI; unas pocas conocidas del siglo XV siempre combinan números romanos. Por tanto la fecha de 1476 debió grabarse posteriormente, tal vez en el siglo XVI, o más tardíamente, pero en todo caso con el firme deseo de recordar una efemérides o un hecho tenido por milagroso por algún habitante de los contornos.

El busto femenino —dibujo 1—, de línea poco hábil e incisión superficial, es uno de los grabados más antiguos. Representa una dama con vestimenta y tocado que sólo descubre parte del rostro. Pudo realizarse en el siglo XVI por su similitud con mediorrelieves femeninos de esa época que ornan ventanas en Boltaña, Bastaras, o Morrano.

La figura 2 —ver dibujo 2—, representa el perfil de un anciano que tapa su cabeza con alto sombrero, esgrimiendo en su mano izquierda lo que parece ser un bastón. Es grabado más acusado y firme que el anterior, también cronológicamente más próximo a nosotros.

Otro motivo conforma un personaje ecuestre de típica semblanza quijotesca, no faltando el escudo circular y casco ajustado y embutido hasta la cerviz.

Por fin entre letras o frases sin sentido aparente, «YGRA», «nome abla», aparecen varias veces los nombres de Domingo Olivera y José Giral, habitantes que fueron de Santa María de la Nuez y vinieron al mundo a mediados del siglo XIX (3). Ambos fueron conocidos por Paciano Giral —nacido en 1901— y a nuestras preguntas sobre el sentido de sus firmas, no dudó en aseverar que «debieron ser hechas en momentos perdidos, cuando se refugiaban en la corraliza porque llovía..., seguramente verían otros dibujos, letras y también ellos querrían escribir...».

(3) Información que agradecemos a D. Paciano Giral, residente en Santa María de la Nuez.

II.3. San Bartolomé (Bergua)

Al sureste de la población de Bergua espera una pronta reparación, la ermita de San Bartolomé, declarada recientemente Monumento Histórico Artístico.

En un sillar que delimita la puerta de ingreso —dibujo 4—, próximo al dintel, en dirección a la cabecera, se grabó un enigmático personaje.

Aunque el calco resulta mucho más descriptivo, nos interesa resaltar que básiamente esquematiza a un ser humano que porta en la mano diestra una tea o vela ardiente: varias cruces santifican o progeten los ojos, mano izquierda, sexo, al parecer también los brazos y el costado izquierdo; su cabeza despide fulgor ígneo, a menos que sea aureola santificante; y como detalle último que conecta con Revilla, la figura se vertebra sobre una cruz —el palo vertical rebasa el cuello— cuyos brazos desparraman cinco apéndices o dedos.

En cuanto al significado pudiera tratarse de un santo, o bien una vía, un camino para llegar a serlo, santificando órganos proclives al pecado: ojos, manos y sexo.

La realización la fijamos entre los siglos XVI al XVIII, según co-

Dibujo 5

Dibujo 6

rresponde a esta tipología de portadas; su autor tuvo que ser uno de los canteros que esculpió la piedra, puesto que las marcas de su trabajo respetan, circundándolo, un espacio centrado aprovechado para la ejecución del grabado.

II.4. La cueva de Saliellas (Cerésola)

La cueva de Saliellas, amplio abrigo en los paquetes conglomeráticos del Guarga, se emplaza a la izquierda de la pista que lleva a Cerésola, término actual de Sabiñánigo.

Da cobijo a un oratorio del siglo XIX y a otras dependencias aledañas adecuadas para guarecer ganado. Estas, en planta superior, tienen una cocina dormitorio, cuyas paredes atestiguan el paso de romeros.

La cueva de Saliellas va unida al recuerdo de San Urbez, el legendario pastor de las montañas altoaragonesas que recaló en ella procedente de la ribera fiscalina y en ruta hacia San Martín de la Val de Onsera. Según la tradición esto fue allá por el siglo VIII.

Seguramente fue un pastor contratado por el propietario de la pardina de Villacampa quien en la década de los años 20 escribió con lápiz en la pared:

«Anselmo me llamo
y Pérez de apellido
y este letrero le pongo
porque hoy me despido
El día 5 de septiembre
me despido de esta cueva
aunque de A Pardina no me voy aun
acaso ta qui no vuelva»

Tras el intento poético de Anselmo Pérez se adivina una especial veneración por el lugar, considerado sagrado tradicionalmente.

II.5. La ermita de San Exuperio (Santa Justa).

La ermita de San Exuperio se ubica aledaña al antiguo sendero que conecta Puértolas con Santa Justa, más cerca de ésta última, dominando un pequeño altozano.

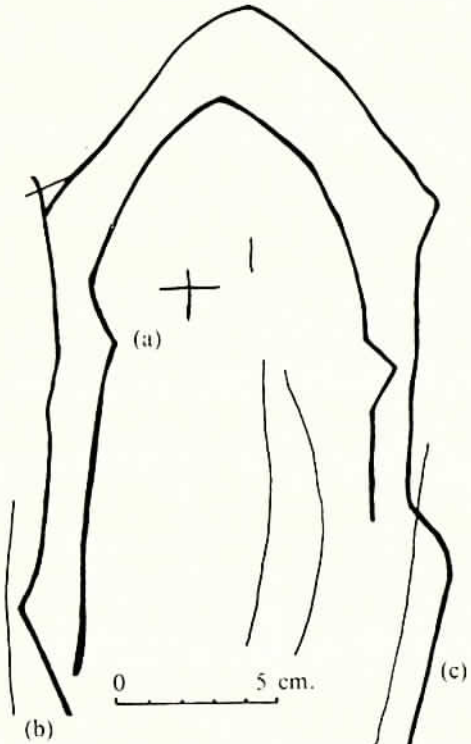
Es una construcción de hechura popular edificada en torno al siglo XVII. Su cabecera se orienta al este.

El exterior del testero absidial se ha llenado con un buen número de cruces, rasgando simplemente la capa de enfoscado que cubre los mampuestos. Seguramente son las huellas de generaciones sucesivas de romeros que acudirían puntualmente cada año. Hoy Santa Justa es una población desierta.

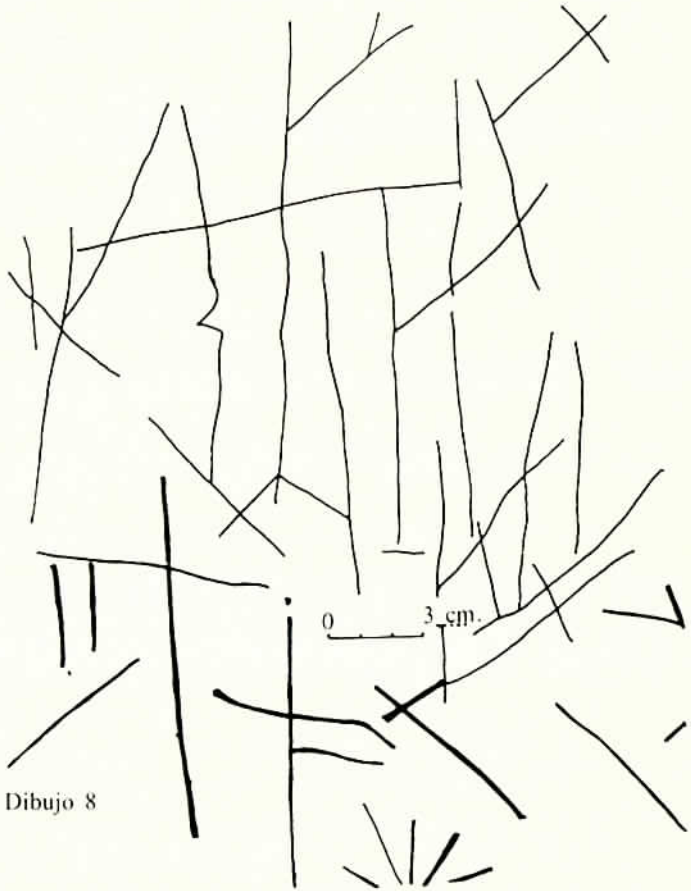
II.6. La ermita de San Lorenzo (Revilla).

Revilla es una población que sostiene un censo de 2 habitantes, perteneciente al municipio de Tella-Sin. Enlaza por regular pista con el vial de Tella, por Arinzué-Lamiana.

Por un bonito sendero que bordea la orilla izquierda del río Yaga, en 20 minutos tropezaremos con un imponente acantilado calizo de base cóncava. Esta contracta con una franja densamente vegetada, e inmediatamente se desploma, vertical, hasta tocar las rugientes y frías aguas del río Yaga. Es un paisaje sobrecogedor, salvaje como ningún otro.



Dibujo 7



Dibujo 8

En este bellísimo marco, al pie del cantil, se conservan las ruínas de la ermita de San Lorenzo. No son visibles a distancia, aparecen de improviso entre la maraña vegetal.

Seguramente la ermita fue levantada en el siglo XI, ya que en el escaso tramo absidial conservado es perceptible una hilada de rudos sillarejos aparejada en sentido transversal, a la manera del friso de baquetones que decora las iglesias serrablesas.

Sobre una superficie adecuada por su planitud y alisada en parte, próxima al hastial de poniente, fue realizado un abigarradísimo repertorio de grabados, ocupando una superficie aproximada de 5 metros cuadrados. Hay también signos aislados fuera de este panel, sobre todo en el trecho ocupado por la ermita.

Son de épocas diversas, realizados con incisiones muy desiguales, las hay de varios milímetros de profundidad y anchura, otras casi insensibles.

No hay composición global alguna, se trata de elementos dispersos, en su mayoría acabados. Buen grupo de ellos son fácilmente interpretables, aunque los entrecruzamientos, las interferencias y las superposiciones impiden a veces la individualización del motivo y por tanto su identificación. Técnicamente son huecorrelieves planos.

En el verano de 1983 realizamos el costoso calco de todo el conjunto, si bien nos referiremos a continuación a los que en nuestra opinión son más representativos.

Dibujo 6. Pierre Billon (4) menciona la existencia de estos grabados, tratando de interpretar un par de ellos. Conecta este dibujo número 6 con el hagiotopónimo San Lorenzo que como bien conocemos todos los oscenses sufre atroz martirio en una parrilla, según sostiene la tradición cristiana.

Pierre Billon ve pues una parrilla, y verdaderamente no encontramos otra explicación más razonable que la dada por el montañero francés.

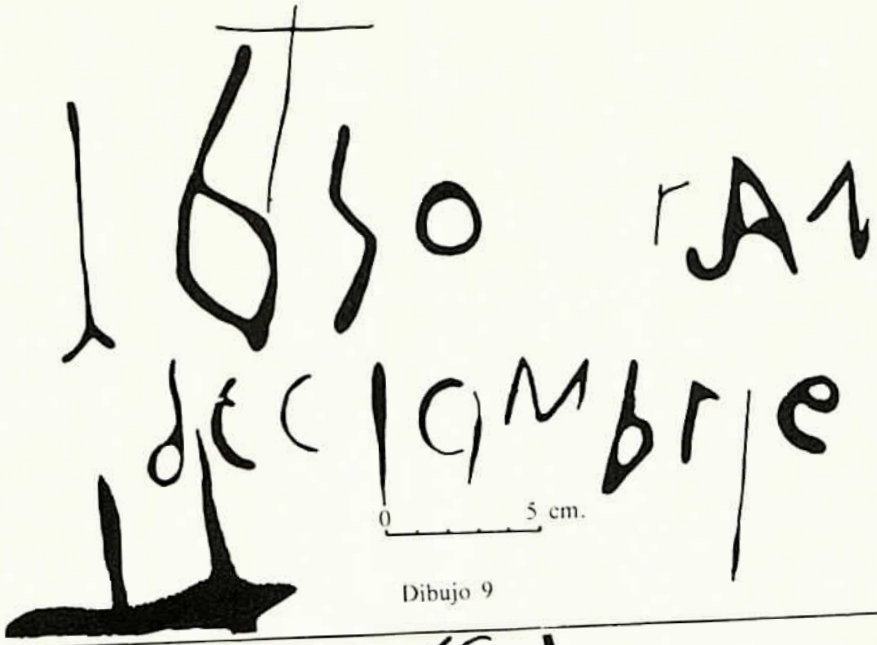
Justo al lado de lo que representaría el mango se trazaron unas pocas incisiones asemejando cruces, nada tienen que ver con la «parrilla»; por eso ha sido nuestra intención individualizarla en su concepción originaria.

Dibujo 7. En este caso Pierre Billon se interroga sobre la posibilidad de hallarse ante «la silueta de un hombre, de pie, encasquetado, aparentando representar a San Lorenzo».

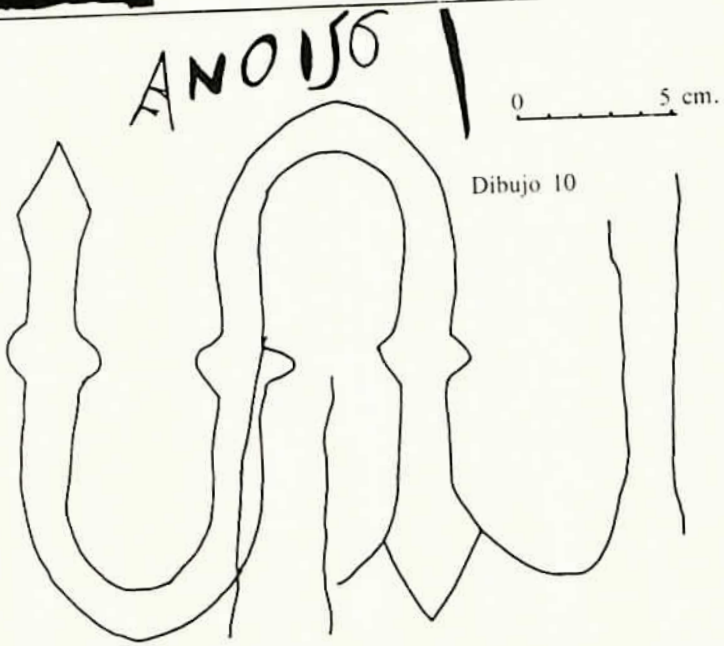
El grabado en cuestión parece relacionarse con el número 10 —ver dibujo 10—: por el doble trazado de líneas, picos (a) que rompen la línea interior y la terminación anotada con la letra (b), parcialmente coincidente.

En lo que respecta al significado estimamos pudiera haber sido representado el alzado, poco ortodoxo, de un templo. Las características constructivas, bóveda con ligero apuntamiento, línea de impostas (a) y posible contrafuerte (c), nos lle-

(4) Billon, Pierre. *Ombres et lumieres sur Escoain*. Rev. Pyrénées n.º 121-122, 1980.



Dibujo 9



Dibujo 10

varían cronológicamente a estructuras muy en boga en el siglo XVI, tanto en la arquitectura popular religiosa, como en la formal —gótico aragonés—. Sin ir más lejos la parroquial de Revilla responde a un modelo pupular del siglo XVI o comienzos del XVII, cuya bóveda manifiesta tímido apuntamiento.

Dibujo 10. Es un curioso meandriforme con extremos aflechados. En principio se grabó una «s» tumbada y posteriormente se intentó ampliar torpemente por su extremo derecho.

Como ya hemos señalado parece estar relacionado con el dibujo número 7, en cuanto a trazado y autor. Respecto a la acepción del motivo, si efectivamente se trata de una «s» tumbada, recordamos su alcance sagrado, apareciendo tempranamente en crismones del área —Aínsa, Morcat, San Felices de Solana, Sasé...—, inscribiéndose, en épocas sucesivas, en arcos y dinteles de inmuebles sagrados, viviendas..., formando parte del grafismo «IHS».

Dibujo 8. Unicamente son identificables cruces simples, algunas con terminaciones orquilladas; en la parte inferior una cruz doble —cortada—.

Dibujo 9. Fecha de 1640, mas unas pocas letras que parecen organizarse conformando las palabras: «Ancisco» —incompleto en el dibujo— y «diciembre».

Dibujo 11. . Fecha de 1785 y 1857, cruces simples y un par de cruces cuyo extremo superior del brazo longitudinal es ancorado y el inferior con doble apoyo en los costados, fraccionándose ambos extremos del brazo transversal en cinco apéndices que asemejan unas manos decididamente abiertas, desmesuradas, desproporcionadas a todas luces para la cruz que las sustenta.

Cruces con manos en los extremos tenemos en Bergua —ya descrita— y otra forjada en hierro coronando el crucero de un pueblecito situado a meridión del Viello Sobrarbe. Tipológicamente son un tanto excepcionales y no hemos hallado su inclusión en diccionarios terminológicos, tampoco paralelos fuera del Sobrarbe y Las Valles.

Dibujo 12. Serie de incisiones paralelas, análogas a las designadas como «la parrilla».

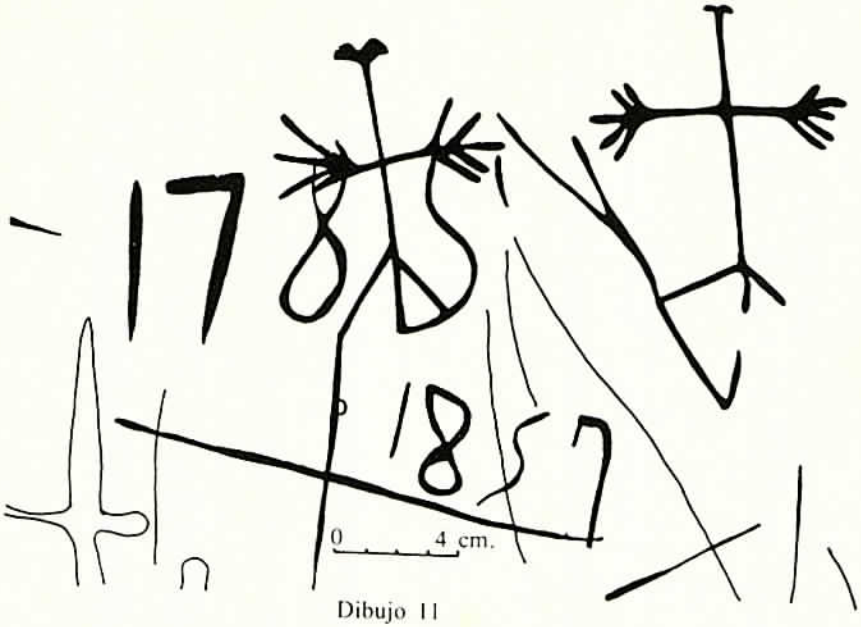
Dibujo 13. Cruz a medio camino entre recruzada y potenzada.

Otros. Abundantes cruces potenzadas, recruzadas, dobles cruces —a veces éstas a falta de un brazo, en otros casos se inscriben en círculos—,...

III. CONCLUSIONES

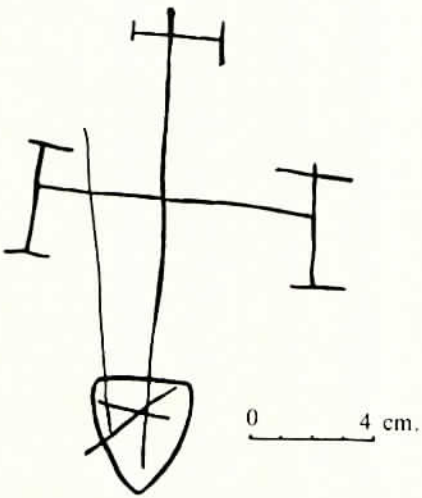
Cronológicamente el conjunto de grabados analizados se inicia en torno a los siglos XVI-XVII. Ninguna duda hay al respecto, por las fechas que los acotan y porque los elementos representados en modo alguno dan fe de mayor antigüedad, bien por el tema, bien por el soporte material —muraciones de las ermitas—.

Por simpatía con los primeros autores, romeros de los siglos XVIII al XX debieron seguir grabando hasta completar la maraña de líneas que ha llegado a nosotros.

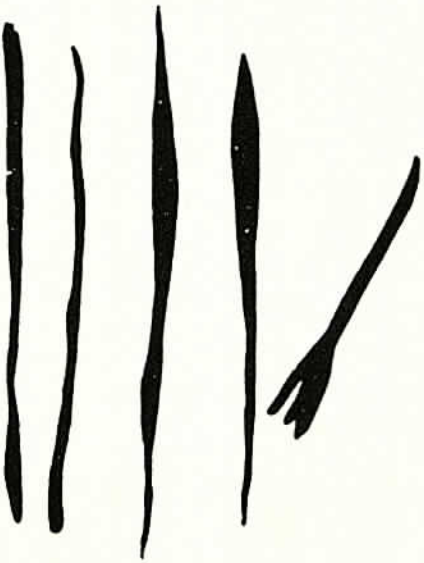


Dibujo 11

Dibujo 13



Dibujo 12



No es complicado pues datarlos, tampoco lo es hipotetizar motivaciones que les indujeron a su realización.

En primer lugar todos estos espacios elegidos tienen claro carácter sacro: son ermitas en activo, son viejos lugares de culto con restos constructivos —Aniés y Revilla—, o registran hallazgos milagrosos como es el caso de la cueva Pelegrín.

Ya sabemos pues por qué acuden a ellos los fieles, sencillamente por el mismo impulso que guiaba a los primeros cristianos a visitar los escenarios de martirios o posteriormente los pone en marcha en peregrinaciones de cientos de kilómetros; son espacios sagrados, nexo de unión entre lo humano y lo divino, entre la tierra y el cielo.

Abundantes publicaciones de los siglos XVI al XVIII hacen referencia a incontables favores y sucesos milagrosos logrados por mediación de la Virgen —especialmente— y de los santos. Van desde la salud corporal o espiritual, suministro de lluvia, espléndidas cosechas, curación de animales...

Como ejemplo el padre Faci (5) refiriéndose a la Virgen de la Nuez dice: «Se ven en su capilla muchas presentallas, algunas muy antiguas. Son muchos los milagros obrados. En el año 1542 Domingo Valero y Catalina Cebollero, cónyuges, naturales del lugar de Las Bellostas, habiendo dejado ya por muerto a un hijo suyo, llamado Pedro, acudieron al amparo de N. Sra. de la Nuez y se vio volver poco a poco al niño, de manera, que fue tenido por verdadera resurrección. En enfermedades, trabajos y falta de agua acuden los pueblos vecinos a la veneración de su patrona, logrando siempre el beneficio que necesitan».

Es lógico, en resumen, que en una época donde todo depende de la misericordia divina, desde el desarrollo de las actividades cotidianas, hasta la misma existencia, acuda a estos lugares sagrados, por devoción, para realizar alguna petición, en acción de gracias o por cumplir con la tradición legada.

También es plenamente normal el que se graben cruces. Desde tiempos remotos, con el avance de la cristianización se «pueden ver cruces en las plazas públicas, mercados, por los caminos, en los montes, en las colinas, en las naves, en los lechos, en las ropas, en las armas, en las joyas, en las paredes de las casas, en los tejados, en los libros, lugares desiertos, en los campos, manantiales, junto a árboles o piedras particulares, a lo largo de los recintos de pastoreo...» (6). «Ante la cruz huían atemorizados los espiritus malignos, se aplacaban tempestades, cesaba el granizo o caía la lluvia pedida; gracias a ella el campo daba frutos, las mujeres eran fecundas, prosperaban los rebaños» (7).

Igualmente las firmas de los visitantes debían tener carácter piado-

(5) Faci, Roque Alerto. *Ob. cit.* pág. 140

(6) Oronzo, Giordano. ***Religiosidad Popular en la Alta Edad Media.*** Ed. Gredos. Madrid, 1983. Pág. 64.

(7) Oronzo Girdano. *Ob. cit.* Pág. 67.

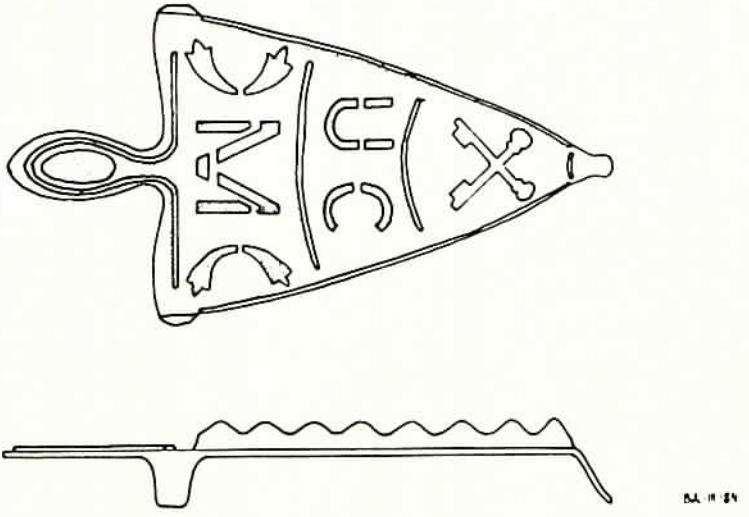
so. El nombre que Mosén Domingo de Pax, con fecha de 1663, graba en la ermita de San Cristóbal sobre una pintura religiosa, confirma fehacientemente que no puede interpretarse como un hecho frívolo, sino como un deseo de encadenar su nombre con lo que aquel fresco representaba, fresco ajado ya por los años pero que en la restauración que inmediatamente va a emprenderse, será respetando y encuadrado entre molduras de yeso. Otros muchos fijarán posteriormente allí su nombre, perdiendo con el tiempo el trasfondo originario.

Finalmente hay un pequeño grupo de grabados que parecen ser fruto de tiempos muertos, en los que los autores —probablemente pastores— ejecutarán temas ajenos a los aquí enumerados.

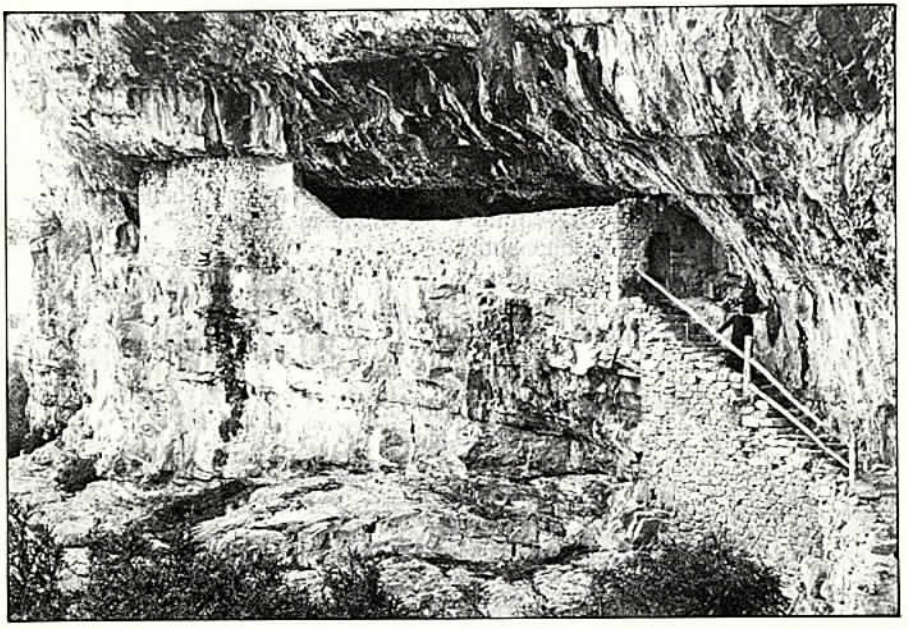
Como adelantábamos en la introducción, bajo nuestra óptica y en todos los casos enumerados, nos hallamos ante manifestaciones populares de carácter sagrado, iniciadas en los siglos XVI-XVII y con fines puramente devocionales.

Mérito especial encierra el conjunto de Revilla, «amplio estudio estelar y cosmógrafo», «en donde abundan inscripciones atribuidas a los templarios» (8), en opinión de Bizen D'o Rio. El grupo de grabados aledaño a la ermita de San Lorenzo debe ser protegido, por el impacto del propio conjunto, por los restos de la ermita —debería ser consolidado lo poco que resta— y por la excepcional belleza del marco que la acoge.

(8) Bizen D'o Rio. *Revilla: un enclave místico-esotérico en el viejo Sobrarbe.* Periódico El Cruzado Aragonés 3-9-1983.



APOYAPLANCHAS: Plancha de hierro. Casa Botiquero. Secastilla Utilizado hasta hace 50 años.



Ermita de San Urbez en Añisclo, 1910. L. Briet.

LA LITERATURA ORAL, ¿IMAGEN DE LA SOCIEDAD?

JEANINE FRIBOURG

Es casi un lugar común considerar la tradición oral como la «imagen», el «reflejo», el «espejo» de la sociedad. Por no citar más que dos etnólogos entre los muy numerosos que más han insistido sobre este tema, F. Boas y Malinowski; ambos han demostrado la estrecha relación existente entre la literatura oral, el pasado histórico y la vida cotidiana de las gentes.

Antes de considerar en qué medida la literatura oral puede ser considerada como la imagen de la sociedad, hay que precisar algunos puntos:

—En principio, no hablaré aquí más que de literatura oral, y no de tradición oral en general, y esto me lleva a recoger la distinción que hace Geneviève Calame-Griaule entre tradición oral y literatura oral, términos que no se pueden confundir. La literatura oral no es más que una parte de la tradición oral. Es —cito a Geneviève Calame-Griaule— «la puesta en forma, regulada por un código propio de cada lengua y de cada sociedad, de un fondo cultural» (1). Las obras de literatura oral son, pues, esa parte de la tradición oral que ha tomado una forma literaria, una estructura propia del grupo que la produce, y que obedece, además, muy a menudo (pero no siempre) a ciertas reglas de expresión (prohibidas). Un hecho de relato oral que no se adaptase a un patrón [«pattern»] y que no obedeciera a ciertas condiciones de expresión, podría desprenderse de la tradición oral, no de la literatura oral.

— Un segundo punto es que el problema se plantea diferentemente según se trate de sociedades con o sin escritura. Cuando, como ocurría en otro tiempo, los etnólogos

(1) Calame-Griale (1970, p. 23).

se limitaban a estudiar las necesidades llamadas primitivas o «sin escritura», no había apenas otros medios para conocer el pasado histórico de un grupo o identificar los valores culturales a los que estaba unido, que su literatura oral, los relatos que las gentes tenían sobre su pasado. Pues bien, actualmente los etnólogos ya no trabajan únicamente sobre unas sociedades sin escritura, sino también sobre sociedades donde lo oral existe paralelamente a la escritura, donde lo oral no es, por tanto, la única fuente de información. Por esto, en lugar de hacer una distinción entre literatura oral y literatura escrita, preferiría la distinción hecha por C. Cohen entre «los documentos de expresión de una cultura popular y familiar y aquéllos de expresión más secreta y más elaborada» (2). Los etnólogos disponen entonces a la vez de materiales escritos y de materiales verbales (que son a veces escritos). Para estas sociedades, ¿en qué medida la literatura oral puede ser considerada como una imagen de la sociedad? ¿En qué medida es, como diría Boas, la «autobiografía» de la sociedad? A esta pregunta es a la que voy a tratar de responder. Y para eso es preciso saber qué se entiende por imagen de la sociedad.

— ¿Se trata de una realidad presente, actual o pasada?

— Y, si se trata del pasado, ¿se refiere a un pasado lejano o reciente?

—¿Hay que entender por «realidad» sólo lo que es verdadero, verificable o acaso lo imaginario o colectivo (las representaciones, las aspiraciones, etc.) o forma parte de ella?

Creo que hay que admitir que la imagen de la sociedad se obtiene por todas las informaciones pasadas o actuales, dichas o no dichas, que dan noticia de la sociedad, de su modo de vida, sus valores, sus quimeras e incluso de su manera de expresarse.

En la práctica, para abordar estos problemas me basaré únicamente en la literatura oral recogida en Aragón, más exactamente en el desierto de los Monegros. Se trata, por supuesto, de una zona con escritura, pero la literatura oral sigue desempeñando en él un papel importante sin que esté por eso mismo, o forzosamente, fijada por escrito. Se trata esencialmente de una literatura que se expresaba y se expresa durante las fiestas patronales de los pueblos en la parte hablada del «dance» (3), pero también en jotas (4), en historias graciosas o picantes, chismes, etc.

(2) En «Objets et Mondes», tomo 20, fasc. 3, p. 125.

(3) El «dance es un tipo de representación teatral popular que se da en ciertos pueblos aragoneses el día de la fiesta del santo patrón delante de su efigie, representación en parte hablada y en parte gesticulada y danzada. Cuando es completo comprende tres partes:

— Una «pastorada», donde interviene un pastorcillo como personaje.
— Una evocación de la lucha entre Moros y Cristianos.
— «Motadas» y «dichos», en el curso de los cuales se evocan y critican los sucesos acaecidos en el pueblo durante el año transcurrido.

(4) Las «jotas» son las canciones populares tradicionales por excelencia de esta región (el término «jota» designa a la vez una danza y una canción; yo me refiero aquí a la canción).

En el «dance», esta literatura se presenta bajo diferentes formas:

— Una literatura oral fija, convencional («Moros y Cristianos»).

— Una literatura oral libre y que podría calificar «de actualidad», casi podría decirse «de circunstancias», porque relata aconteceres de la vida diaria del pueblo («Dichos y Motadas»).

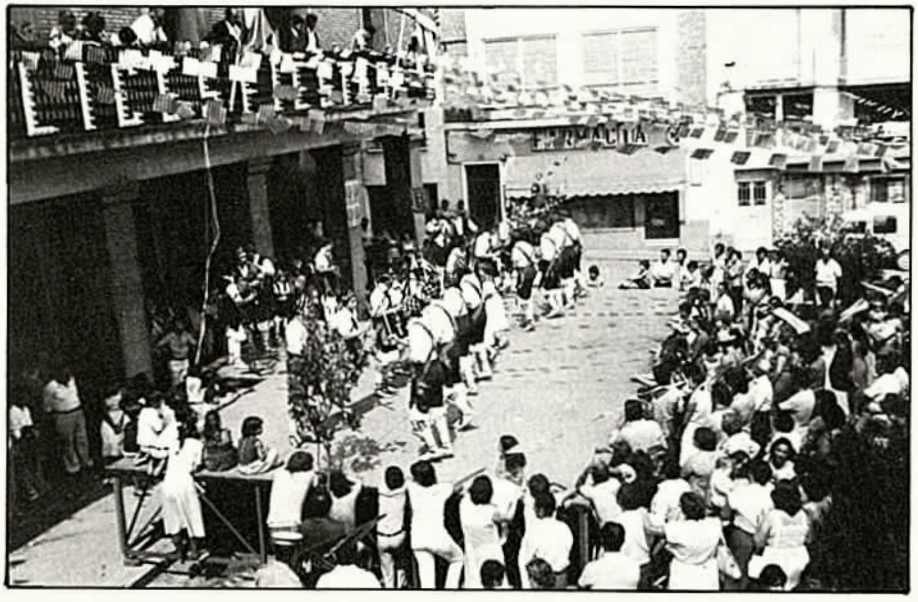
— En fin, una literatura mixta, en la que ciertos pasajes permanecen fijos y otros libres («Pastorada»).

Pero cualquiera que sea la forma de literatura oral, convencional o de actualidad, se plantean los mismos problemas.

«¿Es la literatura oral imagen de una sociedad?» A esta pregunta responderé ante todo, rápidamente, de manera afirmativa, siguiendo así a numerosos etnólogos y lingüistas; luego abordaré las razones que pueden hacer que la literatura oral, incluso cuando se trata de literatura de actualidad, de una imagen deformada de la sociedad; en fin, expondré por qué y cómo la complementariedad de un estudio, a la vez lingüístico y etnológico, corregiría esta deformación y evitaría dar una imagen incompleta de la realidad socio-cultural de la sociedad estudiada.

I. LA LITERATURA ORAL, IMAGEN DE LA SOCIEDAD

Se puede afirmar, como consecuencia de numerosos estudios realizados sobre literatura oral, que



«Dance» en Sariñena 1981. Foto: J. Fribourg.

ésta da una imagen de la sociedad. Esto es, sin uda, verdad en el cuento. Geneviève Calame-Griaule dice que «los cuentos son un espejo en el que la sociedad se observa, a la vez, tal cual es realmente, con su decorado y sus instituciones familiares; tal cual desea ser a través de héroes idealizados con poderes maravillosos que reparan las injusticias y hacen triunfar la virtud; en fin, tal como se teme a sí misma, y éste es el nivel de los fantasmas» (5).

Si, por excelencia, esto es cierto para el cuento, lo es también para los otros géneros de literatura oral.

En toda literatura oral se contiene lo que está dicho y lo que no está dicho explícitamente y que, frecuentemente, es revelador de todo un aspecto imaginario.

I.1. **En lo dicho,** es preciso distinguir entre el relato sobre el pasado y el relato sobre el presente.

I.1.1. Relatos sobre el pasado

Cuando se trata de un pasado lejano, los hechos referidos en la literatura oral no pueden ser tomados al pie de la letra, sobre todo cuando se trata, como es el caso que estudio, de sociedad con escritura. Volverá sobre este punto cuando hable de imagen deformada. Las formas fijas, que deben ser aprendidas de memoria para ser transmitidas, tienen más oportunidades de permanecer fieles a la realidad pasada. Así, en las luchas de Moros y Cristianos que se representan en España, el texto hablado da informaciones que son verificables por todo aquello que se ha consignado por escrito. Cuando el General Cristiano declara negarse a pagar el tributo exigido por el General Turco, este hecho es un hecho real. Era, según los historiadores (6) que han estudiado los documentos de la España musulmana y cristiana, un incidente bastante corriente, y era una muestra de valor y libertad. Fue, ya en la época, una manera de afirmar su independencia política. En tales casos, la literatura oral da, sobre el pasado histórico, informes precisos, pero que no deben ser tomados aisladamente, sino confrontados con otras pruebas, con otras fuentes históricas.

Lo mismo ocurre con las coplas o las historias chuscas que —es bien sabido— dan toda clase de informes sobre la vida diaria, sobre las costumbres, sobre lo que las gentes valoran. Además es preciso, en la medida de lo posible, situar los textos en la época en que nacieron y, en todo caso, no tomar por actual lo que pertenece al pasado.

Cuando se trata del pasado inmediato, es diferente y pienso que se puede relacionar con el presente.

I.1.2. Relato sobre el presente

En la literatura oral que he recogido en estos pueblos aragoneses y que van desde el fin de la Guerra Civil en 1939 hasta la época actual, se nos presenta toda la vida del pueblo: vemos a la gente en el tra-

(5) Calame-Griaule (1975, p. 7).

(6) Por ejemplo, Lacarra, José María, 1972, *Aragón en el pasado*. Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, n.º 1.435, 227 pp., p. 16.

bajo; sabemos qué comen; sus relaciones con el gobierno de Madrid o con su Ayuntamiento; sabemos lo que temen y cuáles son los valores a los que están más vinculados; sabemos cuáles son los pueblos vecinos con quienes están en buenas relaciones y aquellos de los que se mofan, etc.

Esta literatura oral de actualidad da, evidentemente, sobre la sociedad, informaciones de una gran precisión. Podría parecer, por el hecho mismo de hablar de acontecimientos de la vida cotidiana, que no entra en lo que se entiende habitualmente por literatura oral. Pero en realidad lo que es actual es el ejemplo, el caso particular; pero se relaciona con un *tema* que sí que es tradicional y por eso destaca la literatura oral. La repetición de temas que vuelven de año en año es significativa, porque revela la importancia de las preocupaciones de la población. Por eso el tema de la condición de los agricultores y de sus trabajos en el campo es uno de los más frecuentes entre los encontrados: la vida de estos campesinos es, efectivamente, muy incierta en esta región de secano, donde la cosecha depende sobre todo de las lluvias, de las condiciones climáticas.

Pero no solamente está la realidad comprobable, verificable o ratificada, está también todo lo imaginario colectivo que, si a veces se manifiesta expresamente en el sentido literal, también lo hace en lo «no-dicho».

I.2. **Lo no-dicho.** No hay en esta literatura oral de actualidad mucho de «no-dicho», como es frecuente el caso en los cuentos, donde los conflictos interiores, las aspiraciones, los deseos, etc., hallan el medio de transparentarse. Lo que no está dicho en esta literatura reside en los sobrentendidos, las presuposiciones, las connotaciones. Por ejemplo, en la parte del «Dance» consagrado a los «Moros y Cristianos», los Moros representan lo No-católico, por lo tanto el Mal, lo Malo, y esto se me confirmó por la expresión que oí a propósito de los franceses —que no siempre son bien vistos en España—, «¡Los franceses son unos Moros!». Los «Moros y Cristianos» reflejan muy bien esta dicotomía: mal/bien, bueno/malo que es una de las constantes del pensamiento imaginario de la sociedad española. El célebre etnólogo J. Caro Baroja dice que ha vivido en una España donde la gente estaba dividida en «buenos» y «malos» y donde un «buen español» era un «buen católico». El público, que es español, se afirma «imaginariamente» como «buena persona»; y los Moros, al convertirse vienen a engrosar la masa de los «buenos católicos», y merecen que se les aplauda, porque ficción y realidad están fuertemente imbricadas. Y aquí haré un paréntesis sobre el valor de la literatura oral *recogida en la realidad vivida;* en efecto, en nuestro ejemplo, las palabras, el texto, son más o menos los mismos desde hace más de tres siglos, pero la cultura ha cambiado casi totalmente, ¿cómo entonces se tendrá la prueba de que el pueblo está de acuerdo con lo que se cuenta si no es por los aplausos?

El Mayoral diciendo los «dichos» el día de San Antolín en medio de la plaza de Seriñena. Foto: J. Fribourg.

Citaré otro ejemplo más particular de estos pueblos aragoneses. En los «dichos» de 1978 se hace referencia a la intervención de los industriales petroleros en el campo, y se dice:

¡Qué importa que el labrador,
cuando tiene una faena hecha
donde pone alma y sudor
le ofendamos sin conciencia!
¡Qué importa que se le pague
si herimos los sentimientos
con mandato y soberbia?

En este texto, lo que no está dicho, lo sobrentendido, es el apego de las gentes de la zona a su tierra y al fruto de su trabajo, apego que resulta ofendido cuando no se comprende que ninguna indemnización podía compensarles el no ver llegar a término su cosecha.

Pero lo «no-dicho» aparece sobre todo en ciertas deformaciones voluntarias de las que luego hablaré.

Es inútil detenerse sobre este punto de «Literatura oral, imagen de la sociedad», puesto que son numerosas las obras que lo demuestran. No obstante, haré dos observaciones. He hablado de una literatura oral que cuenta alguna cosa, que incluso si se añaden otras significaciones tiene una significación textual. Es ahí esencialmente, como ya he dicho al principio de este artículo, donde se encuentra la imagen de la sociedad. Pero, ¿qué decir de una literatura oral como la de los cantarcillos [«comptines»] de los niños, donde, muy frecuentemente, las palabras reunidas no quieren decir nada? Si tomo, por ejemplo, este cantarcillo español:

«Patas fri - tas
un carame - lo
aquí te espe - ro
comiendo un hue - vo»,

desde el punto de vista denotativo, el sentido es nulo. ¡Y sería verdaderamente excesivo considerar que el hecho de hablar de patatas fritas y de huevo da una información sobre la manera de alimentarse de la sociedad española! No obstante, el niño español, al decir este cantarcillo aprende a acentuar en la penúltima sílaba.

Existen otros cantarcillos en los que se aprende a acentuar en la antepenúltima, en las palabras esdrújulas. El R. P. Noye (7) hizo un

(7) Citado por Calame-Griaule 1974[b], p. 9).

El Mayoral diciendo los «dichos» el día de San Antolín en medio de la plaza de Seriñena. Foto: J. Fribourg.

completo estudio sobre el aprendizaje de la lengua de los jóvenes Peuls del Norte del Camerún y demostró cómo los niños, jugando, se familiarizan con las estructuras de su lengua. Hay en estos casos una imagen de la sociedad que no es del todo inexistente. No obstante, hay cantarcillos que parecen no aportar al etnólogo o al lingüista ninguna información sobre la sociedad. Por ejemplo, este otro *«cantarcillo»* español:

«A la una
mi aceituna,
a las dos
mi reloj,
a las tres
mi café, etc...»

Tanto podría ser dicho en cualquiera otra sociedad como en la española. Si, como dice L. J. Calvet, «una canción está constituida por una mezcla de lingüística, melodía y ritmo» (8) y si, según las situaciones, la competencia lingüística supera la competencia rítmica o inversamente, es posible que, en ciertos *cantarcillos*, un análisis de un etnomusicólogo haga aparecer algunas características pertinentes concernientes a la sociedad.

La otra observación es quizá más importante. No hay que equivocarse sobre la realidad de la que la literatura es imagen. Como dice F. Boas (9), no da cuenta más que de un *estado* de la realidad socio-cultural: no refleja más que la sociedad de una época dada (cómo es, cómo quiere ser, cómo teme ser).

(8) Calvet, L. J. (1979, p. 83).

(9) En Hymes-1964, *Language in Culture and Society*, New York, Harper, 764 pp., p. 19.

Actualmente, unas canciones populares oídas en las fiestas de estos pueblos aragoneses hacen alusión al vivo descontento de Aragón contra Cataluña a propósito del problema del «trasvase» (10):

La Virgen del Pilar dice
que del trasvase ni hablar,
que no piensen en fábricas,
que lo primero es regar.

¿Se cantarán todavía dentro de algunos años, cuando este problema entre las dos regiones vecinas pertenezca al pasado? No hay certeza, pero mientras sea una constante la rivalidad entre las dos regiones, siempre se encontrará un pretexto para expresarla. Hay, pues, ahí a la vez una realidad válida solamente en una época dada y una realidad constante.

Otro ejemplo de posibilidad de confusión lo dan las historietas jocosas. Aunque son parte de la literatura oral, ¿reflejan verdaderamente la sociedad? Entre la floración de historietas, cantares, chistes, etc., que circulaban —no solamente en Aragón, sino casi por toda España— después de la tentativa de «golpe» de Tejero, tomemos como ejemplo este acertijo:

¿Qué significa TALBOT?

T-odos
A-ndamos
L-ocos
B-uscando
O-tro
T-ejero

(10) Se trata de un desvío, en provecho de la industria catalana, de las aguas del Ebro, río que atraviesa esta región aragonesa, donde el problema del agua es particularmente crucial.

¿Todos los españoles que propagaron este acertijo estaban de acuerdo con el «golpe»? De ninguna manera. Lo que sí es cierto que esta tentativa de golpe de estado tuvo lugar. Y también es cierto este humor del pueblo español que se burla de sí mismo y que los españoles no pierden ocasión de disfrutar de un «jolgorio» verbal.

II. LA LITERATURA ORAL, IMAGEN DEFORMADA

Por tanto, es cierto que la literatura oral aporta informaciones válidas sobre la sociedad de donde procede; está impregnada de valores socio-culturales de esa sociedad. Como dice Malinowski, hay una «íntima relación cada vez más evidente entre lengua y cultura» (11). No obstante —sigo citando a Malinowski— es «peligroso e inexacto pensar que la lengua es el reflejo de la realidad. Todavía más peligroso es el error que consite en establecer una relación de identidad entre la palabra, la idea y el segmento de realidad...». Me parece que, efectivamente, la lengua y, sobre todo, la literatura oral pueden dar de la realidad imágenes *deformadas*, deformación que tiene causas tanto voluntarias como involuntarias.

II.1. Las deformaciones voluntarias son provocadas por diversas motivaciones. La significación de estos textos orales ya no reside, pues, como advirtió J. C. Anscombre, en el «sentido literal», sino en el *«sentido observado»*. No se trata

(11) Malinowski (1974, p. 305).

de una «semántica informativa», sino una «semántica intencional». Se trata de captar, a través de lo que se dice, «las intenciones que el texto presenta como motivadoras de su enunciación (12). Puede haber deformación voluntaria esencialmente en los siguientes casos:

II.1.1. Para *actualizar* la literatura oral. Por ejemplo, en el texto de «Moros y Cristianos» recitado en 1976, cuando el General Cristiano se niega a pagar el tributo exigido por los Moros, el General Turco responde:

«En la ribera del Alcanadre
son tres pueblos la partida
que me debéis hace tiempo:
Son Sariñena, Albalatillo
y San Juan el Preferido.
O pagaréis el tributo
o moriréis al acero.»

Pues bien, San Juan el Preferido (que se llama en realidad San Juan del Flumen) es un poblado enteramente nuevo, creado hace una quincena de años, a pocos kilómetros de Sariñena. Por lo tanto no podía estar en litigio en la época de la Post-Reconquista, cuando floreció este género de literatura. Como se trata de una forma fija, era fácil comparar este texto con el presentado 40 años antes por un historiador, Ricardo del Arco. El pasaje citado no existe, evidentemente: ha sido añadido para actualizar, para despertar la atención del público haciéndole creer que estos acontecimientos han sucedido en su región. Así, incluso cuando se puede creer *a priori* en una reproducción fiel de la realidad pasada, cuando uno puede figurarse que la forma fija, convencional, asegura la veracidad de los hechos relatados, puede haber deformación.

(12) Anscombre, J. C. (1980, p. 65).

La multitud bailando en la calle esperando que empiece el «dance». Foto: J. Fribourg.

II.1.2. Para *afianzarse étnicamente*. El hecho de hablar «baturro», es decir, como los campesinos aragoneses, podría hacer creer que se habla así en esta región. Se oirá, por ejemplo:

«paice» en lugar de «parece»
«quién en lugar de «quieren»
«congelau» en lugar de «congelado»
«escuidar» en lugar de «descuidar»
(Con frecuencia las palabras que empiezan por des- son deformadas de esta manera), etc.

Ahora bien, aunque existen toda-

vía algunas palabras del antiguo aragonés o algunas características fonéticas, pocas personas hablan así en nuestros días. Este «inflamiento» del hablar campesino es intencionado. Es «nuestro hablar» y lo que ayer era considerado como degradante, hoy es, por el contrario, sobrevalorado, hecho intencionadamente y llega a convertirse en el símbolo de su entidad cultural: constituye una verdadera señal étnica.

II.1.3. Por la *ideología del narrador* (hay que destacar que esto puede ser también un motivo de deformación involuntaria). Por ejemplo, cuando en 1939, en los «dichos» de Sariñena, se ensalza a Francho hasta las nubes, porque va a ayudar a los labradores y procurarles todo lo que les falta, al final se dice:

«Viva, pues, nuestro Caudillo
que ha sabido interpretar
los sentimientos de un pueblo.»

O cuando en el «dance» de Leciñena, después de la Guerra Civil, se decía:

«Ocho de agosto de mil
novecientos treinta y seis
también para Leciñena
de luto esta fecha fue.
Dos batallones marxistas
sin Dios, sin Patria y sin Ley
entraron en este pueblo
y, para calmar su sed
de satánica fiereza,
no dejan objeto en pie
de carácter religioso.
Blanco de sus furias fue
la Ermita. Todo lo arrasan
e incendian; hacen desaparecer
la Imagen...»,

no obstante, no se habrá de considerar que no todo Sariñena o Leciñena estaba de acuerdo con lo que se decía. Todo el pueblo no era franquista. Tales textos dan no la imagen de la sociedad, sino *la de la ideología dominante en la época.* Como dijo K. Marx (13), «los pensamientos de la clase dominante son también los pensamientos dominantes de cada época».

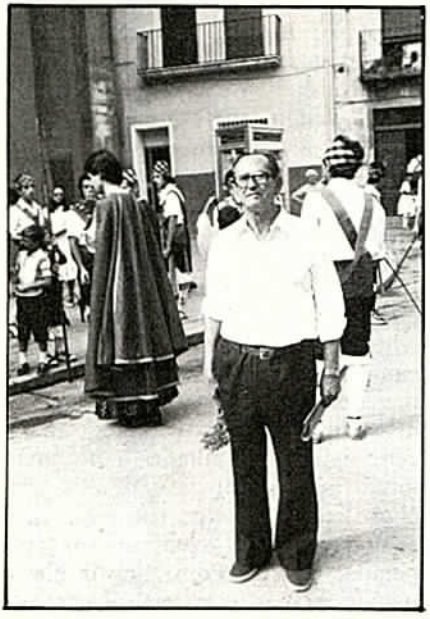
II.1.4. En fin, deformaciones voluntarias *con fines lúdicos.* Hay una *mezcla intencionada de verdad y de no-verdad* únicamente para divertir. Los ejemplos abundan en la literatura oral aragonesa, porque una de las funciones principales de esta literatura es la función catártica. Así, en los «Dichos» de Sariñena de 1962, cuando el Mayoral, que en cierta medida es el voceador del pueblo, dice:

«Con esos peinados modernos,
llamados tipo Paola,
parece que encima llevan
algunas una cacerola.
Para que les suba el pelo
se lo mojan con cerveza
y por eso las mujeres
tienen hueca la cabeza»,

lo cierto es que en aquella época las mujeres llevaban los peinados altos y ahuecados; lo que es falso y se pone expresamente para hacer reír es que tuvieran el aspecto de llevar una cacerola sobre la cabeza.

En este caso, el Mayoral parte de un hecho real (en el ejemplo anterior de la moda de los peinados esponjados) e inventa, deforma, pa-

(13) Marx, K. 1962, *L'Ideologie allemande.* París, Editions sociales, 100 pp., p. 49.



El Mayoral de Sariñena, Susín, que durante cerca de 40 años llevó el «dance» e hizo los «dichos». Foto: J. Frigourg.

ra divertir. Como diría Susín, el antiguo Mayoral de Sariñena, «en los dichos hay un poco de verdad y un poco de imaginación. Hay que darle un poco de salero. Se basa en la realidad exagerando o quitando». Con todas estas chanzas la imagen de la sociedad ha de ser deformada. De nuevo, en este caso lo que cuenta no es el sentido literal de las palabras, sino la intención, el sentido atribuido y, en este ejemplo preciso, el deseo de hacer reír.

II.2. Hay también *deformaciones involuntarias*. Un texto de origen muy antiguo puede dar una imagen deformada debido simplemente a su transmisión oral: en el texto de «Moros y Cristianos» ya citado, el General Turco dice al General Cristiano:

«¿Dónde están tus caballeros
que no se hallan en presencia?
Ese Roldán de *Oliveros*
los doce pares quisiera
para dar cruda batalla
aunque en el campo muriera.»

El hecho de decir «Roldán *de* Oliveros» en lugar de Roldán *y* Oliveros, deforma la imagen que las gentes tienen de esa historia: creen que se trata de un solo personaje cuando en realidad son dos.

La deformación puede llegar hasta un enunciado que no quiere decir nada y que, en consecuencia, no puede aportar ninguna información. Así, en una «mudanza» (una «mudanza» son las palabras que cada «danzante» canta cuando se apresta a danzar), se dice en Sariñena:

«Ya sale el Real Campaña
con su estandarte real...»,

lo que no quiere decir nada; las verdaderas palabras encontradas en otra parte son:

«Ya sale el Rey a campaña...»,

lo que ya tiene un sentido.

III. LA LITERATURA ORAL, IMAGEN INCOMPLETA DE LA SOCIEDAD

Los etnólogos y los lingüistas que no tuvieran, respectivamente, conocimientos lingüísticos y conocimientos culturales de la sociedad estudiada, no podrían hallar, a través de la literatura oral, más que una imagen *incompleta* de la sociedad.

1.º El etnólogo que se atuviera a destacar en los textos los datos socio-culturales, descuidando hacer su estudio formal, no daría más que una imagen incompleta de la sociedad, porque dejaría en la sombra su manera de expresarse. En efecto, los diferentes géneros de literatura oral, la estructura del texto, el estilo, la lengua, todos los procedimientos lingüísticos empleados son propios de cada sociedad. Todos estos textos de literatura oral están sometidos a unas reglas que obligan al narrador a verter lo que tiene que decir en una norma particular. Hay «patterns», modelos lingüísticos que cada sociedad respeta para expresarse, y esos «patterns» forman parte de su idiosincrasia.

Tampoco hay que desdeñar un estudio del estilo aunque, para algunos, el estilo no entra en la imagen de la sociedad. Si vuelvo a la definición de la imagen de la sociedad dada al principio, a saber: la suma de todas las informaciones que se pueden recoger sobre esa sociedad, pienso que, lo mismo que cada individuo tiene su estilo, su manera de expresarse, una sociedad puede tener una preferencia por unos estilos dados para expresarse que, en ciertas circunstancias, puede emplear un estilo que la caracterice. En lo que concierne a España, y más especialmente a Aragón, el estilo empleado, particularmente en los «dichos», es el«romance»; ahora bien, el «romance» ha sido desde la Edad Media —y cito a J. C. Baroja— «la forma de expresión preferida por el pueblo de lengua española» (14). El estilo «romance» es, ciertamente, la forma poética tradicional española. Se caracteriza por una sucesión indeterminada de versos de 8 sílabas, con rimas asonantes en los versos pares y libres en los impares. No hay una división regular, sino solamente «tiradas» más o menos largas, y habrá tantos párrafos de tiradas como hechos haya que relatar. Es una especie de narración que, sin ser verdaderamente cantada, tiene su «tonadilla», su musiquilla, que hace que se reconozca que se trata de un «romance». Esta musiquilla es tanto más importante en el caso de los «dichos» cuanto que no son realmente «romances»: las reglas no son respetadas (y con razón, puesto que el pueblo no las conoce); se encuentran versos de 6, 7 o 9 sílabas; a veces no hay asonancia, etc. Estos «dichos» son al «romance» lo que sería la mala poesía a la buena poesía. El hecho de que el «romance» haya sido adoptado como modo de entrega del mensaje es característico de la sociedad.

El estudio de la lengua es igualmente necesario, porque cada grupo, en el seno de una misma sociedad global, tiene su lenguaje; lenguaje que se vuelve a encontrar en su literatura oral. En los Monegros se habla en principio el castellano. ¿Pero es verdaderamente castellano puro? Muchas de las palabras empleadas no existen en la lengua oficial y son o aragonesas o términos meramente locales. He aquí algunos ejemplos:

(14) Caro Baroja, J. (1969, p. 75).

Castellano	*Aragonés*	*Local*
loco	grillau	carioco
cotillear		chafarrear alparciar

«Borrachera» (que en castellano es el estado de embriaguez), se dice en aragonés «zorrera», «peluca», «zarria», etc., y, en estos pueblos, localmente, se emplea «pifotera», «melopea», etc.

Hay, pues, numerosos desvíos en relación con el castellano en el plano del léxico. Lo mismo sucede en el plano morfológico. Así, en esta región se dirá «en llegando», en lugar de «al llegar»; y para expresar la determinación de un sustantivo por otro sustantivo no hay nexo de relación: se dirá para «un vaso de vino», «un chato vino» y no «un chato *de* vino»; el determinante sigue al determinado como en castellano, pero no se emplea el nexo entre los términos para expresar la relación; es el semantismo de las palabras quien da esa relación.

Por otra parte, por el mismo hecho de su oralidad y por el hecho de expresarse a menudo ante un público, la literatura oral no obedece siempre a las mismas reglas que la lengua escrita ni, incluso, que la lengua hablada a diario: algunos procesos sintácticos insólitos son utilizados para despertar la imaginación o atraer la atención; no se les puede dejar de lado si se quiere explicar la originalidad propia de la lengua de la literatura oral de la sociedad estudiada.

Por consiguiente, se debe efectuar la descripción de la lengua y de las estructuras empleadas en los diferentes géneros de literatura oral, para tener una imagen de la sociedad que se aproxime lo más posible a la realidad. Dicho de otra manera, el estudio de la forma es tan pertinente como el estudio del contenido, porque la forma es parte del contenido.

2.º En cuanto al lingüista que no tuviera suficientes conocimientos culturales de la sociedad, cuya literatura oral estudia, su análisis podría dar de esa sociedad una imagen deformada o incompleta. Cuando en uno de los ejemplos precedentes el hablar rural es empleado voluntariamente por el deseo de probar su etnicidad, un lingüista que se contentara con analizar los textos tal como se presentan, podría creer que la comunidad habla verdaderamente así, lo que no es cierto más que en una pequeña parte (los viejos que no fueron a la escuela). Incluso puede escapársele la significación de algunos pasajes si carece de esa «gran familiaridad con todo el contexto cultural de la sociedad estudiada» de que habla B. Pottier (15). He aquí varios ejemplos. En uno de esos pueblos aragoneses se cuenta a los niños la historia de Alí-Babá en una versión transformada; el texto podría hacer creer que el narrador se ha equivocado o se ha dejado llevar de su imaginación al hablar de los ladrones, porque he aquí lo que dice:

> «...de pronto oyó un gran rugido, que eran unas montañas que

(15) Pottier, B. (1970, p. 11).

se abrían y unos ladrones que salían galopando, clop, clop...; los ladrones iban a robar a los malos, a los... a unos ricachones que eran malos, cogían el dinero y luego, como eran buenos, se lo repartían a unos pobrecitos que no tenían que comer... y entonces los hijicos iban a sus mamás... hoy dan un trocito de pan...»

La transformación de los ladrones del cuento de Alí-Babá en *buenos* ladrones es intencionada. Hace referencia a un bandido célebre en esta región de los Monegros a finales del siglo pasado, llamado «Cucaracha», que robaba a los ricos y ayudaba a los pobres. La historia de Alí-Babá ha sido adaptada, modificada, en función del contexto sociocultural de esta zona.

Otro ejemplo lo da esta jota, una vez más sobre el «trasvase» (cfr. nota 10):

«El Ebro desde que nace
ha de regar su ribera;
si en Barcelona falta agua
que la cojan cuando llueva.»

Un lingüista que no estuviera al corriente del problema que enfrenta actualmente a Aragón y Cataluña, ¿comprendería el *verdadero sentido* de esta copla?

En fin, para ilustrar mejor la necesidad del conocimiento cultural de la sociedad que se estudia, citaré este dicho bretón:

«Le vin est bu, la bête est vendue»

El sentido literal podría hacer pensar en una feliz transacción comercial de venta de ganado que se termina con un vaso de vino. Pues bien, este refrán hace referencia a los esponsales: cuando los padres iban a pedir la mano de la novia, llevaban dos botellas de vino; si cuando salían de la casa de la novia las botellas estaban vacías era señal de que se había realizado el compromiso de boda.

En fin, hay que recordar que los textos deben ser recogidos en el momento pertinente, porque de otra manera la imagen que se obtendría de la sociedad, aun haciendo el mejor análisis, quedaría incompleta. Como dijo Denise François: «El sentido de un enunciado es el resultado de tres componentes: las unidades lexicales, la sintaxis y la situación» (16), y con frecuencia es únicamente la situación la que da su sentido al enunciado.

Era importante tener conciencia de que los problemas encontrados en el análisis de la literatura oral de las comunidades sin escritura, permanecían actuales en nuestras sociedades, donde lo oral coexiste con lo escrito y de que esto ocurre incluso cuando se trata de una literatura de actualidad.

La literatura oral no da una imagen perfecta de la sociedad como la que se refleja en un espejo, sino una imagen más o menos precisa. Y para captar cabalmente esta sociedad en su realidad, para identificar lo que ha sido deformado y para que esta imagen no sea demasiado incompleta, no basta con basarse en el texto que, seguramente, da

(16) François, Denise, *Syntaxe et Sens*, «Journée d'études de mars 1978», Université René Descartes UER de linguistique générale, 46 pp., p. 29.

informaciones precisas a la vez sobre realidades culturales (las instituciones, la visión del mundo, la organización social, las costumbres, etc.) y sobre lo imaginario colectivo, imaginario que, como señaló F. Alvarez-Pereyre, no puede «ser comprendido más que por medio del lenguaje, contrariamente a otras realidades» (17); es preciso tener en cuenta también la situación y las motivaciones que han subtendido el enunciado del texto. En fin, hemos evocado la necesidad de la complementariedad Etnología/Lingüística; quizá sea necesario ir más lejos y recurrir igualmente a otros especialistas: a un etnomusicólogo, si se trata de cantares populares, porque la originalidad de los cantares no reside únicamente en el texto; hay, en efecto, otro lenguaje, la música, que también tiene un contenido. También habría que recurrir a un historiador para que, llegado el caso, pueda verificar los hechos relatados y ver cuáles son las distorsiones que se han producido en el texto y le alejan de la realidad histórica (lo cual es posible cuando se trabaja sobre sociedades con escritura), distorsiones que son en sí mismas pertinentes. O cualquiera otro especialista susceptible de esclarecer el análisis.

Solamente teniendo en consideración todo esto, la literatura oral podrá dar, no *una* imagen de la sociedad, sino *unas* imágenes. No creo, en efecto, que se pueda tener una imagen global absolutamente fiel y exacta de la realidad, sino varias imágenes, varios aspectos, a modo de «flashes» de esta sociedad.

(17) Alvarez-Pereyre (1976, p. 141).

* * *

N.B. — Este artículo constituyó el tema de una comunicación en el «Coloquio Internacional del C.N.R.S.», organizado en París los días 19, 20 y 21 de noviembre de 1981 por la Asociación Francesa de Antropólogos (Atelier «Lingüística y Etnología»).

Bibliografía

Alvarez-Pereyre, F. 1976, *Contes et Tradition orale en Roumanie*, París, Selaf, 337 pp.

Anscombre, J-C., 1980, *Voulez-vous dériver avec moi?*, (Paris, Seuil), «Communications», n.º 32, pp. 61-124.

Balandier, G., 1981, *Sens et Puissance*, París, PUF (Quadrige), 334 pp.

Calame-Griaule, G., 1970, *Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines*, (París, Didier, Larousse), «Langages», n.º 18, pp. 22-47.

— 1974a, *Rôle de la parole dans l'adaptation au milieu*. (París, AUDECAM), «Dossiers pédagogiques», n.º 10, pp. 2-11.

— 1974b, *La tradition orale*. (Paris AUDECAM), «Dossiers pédagogiques», n.º 11-12, p. 4-12.

— 1975, *Peranence et métamorphoses du conte populaire*, París, POF Etudes, 230 págs.

Calvet, L-J, 1979, *Langue, Corps, Société*, París, Payot, 176 pp.

— 1981, *Chason et Société*, París, Payuot, 153 pp.

Caro Baroja, J., 1969, *Ensayo sobre la literatura de Cordel*, Madrid, Ed. de la «Revista de Occidente», 442 pp.

Chombart de Lauwe, 1964, *Aspirations, images guides et transformations sociales*, «Revue française de Sociologie», V, p. 187.

Díaz Roig, Mercedes, 1976, *El romancero y la lírica popular moderna*, México, Ed. El Colegio de México, 274 pp.

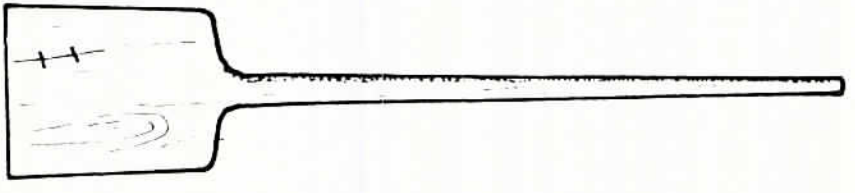
Durand, G., 1979, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas.

Malinowski, 1974, *Les Jardins de corail*, París, Maspero.

Pottier, B., 1970, *Le domaine de l'ethnolinguistique*. (París, Didier, Larousse), «Langages», n.º 18, pp. 3-11.

Vansina, J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren (Belgique), Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales - Série in 8.º «Sciences humaines», n.º 36, 179 pp.

Vincent-Thomas, L., 1973, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionelle, in la notion de personne*, «Colloques internationaux du CNRS, n.º 544.



Pala de aventar olivas. Madera. Utilizada hasta postguerra. Secastilla (Hu.)
J. M. Pesqué.

Ansó (Huesca). 1917. Archivo Mas.

DOS CENCERRADAS EN EL VALLE DE TENA EN EL SIGLO XVIII

MANUEL GÓMEZ DE VALENZUELA

En el archivo de Casa Lucas, en Panticosa, se conservan unos autos judiciales que narran dos cencerradas sucedidas en 1761 y 1771 (1). Son documentos regocijantes y curiosos, por cuanto reflejan la existencia de unas costumbres hoy desaparecidas.

En el primer documento se refiere la esquilada o cencerrada que dieron unos mozos a la casera del cura de Hoz de Jaca, que iba a casarse con un viudo de Biescas. La cencerrada tuvo lugar los días antes de la celebración del matrimonio, y, según los autos, duró desde que el cura leyó las proclamas hasta el mismo día de la boda, en que los recién casados bajaron a Biescas en busca de tranquilidad para su primera noche de casados, como revelan las declaraciones de los testigos.

A dar la cencerrada acudieron no sólo los mozos del pueblo de Hoz, sino uno del Pueyo, otro de Panticosa y varios de Lanuza, como cabecillas o incitadores: «cabezas de bando» los denominan los autos. El número que debieron montar los visitantes y los mozos de la localidad debió ser sonado —y nunca mejor empleada la expresión—, ya que en el tejado de la casa vecina organizaron un «entremés» (2) «gritando, alborotando y haciendo ruido con astas y esquilas de buey», y además injuriando «muy mal y con palabras deshonestas a la dicha contrayente». La de-

(1) El primero, inédito. El segundo, parcialmente transcrito y publicado en mi artículo *Crónica de sucesos de hace unos siglos* («Heraldo de Aragón», 28-mayo-1972, suplemento, pág. 5).

(2) Según el *Diccionario de la Real Academia*, «Entremés» (3.ª acepción, ant.) es: «Especie de máscara o mojiganga que se hace fiesta pública con varios disfraces ridículos».

claración de Domingo de Pes, vecino de Hoz, de que oyó decir a los mozos de Lanuza que «los gorrinos de Hoz hallarían falta a la casera a causa de estar muy cumplida de cabrones» nos indica el ingenio y finura de los dichos.

No se limitaron a estos gamberreos nocturnos, sino que incluso «acompañaron a los novios hasta que se fueron del lugar, gritando y alborotando con esquilas y cuernos y con varas en las manos». No es de extrañar que, en la denuncia, el recién casado, al parecer hombre en extremo paciente, dijera al alcalde de Biescas que «de no haberse valido de su prudencia, dieran motivo a que sucedieran muertes».

Como he señalado, los incitadores de la gamberrada fueron mozos de los pueblos vecinos, a los que los testigos de Hoz califican de «cabezas de bando». Ello nos hace suponer que también participarían en ella los mozos del pueblo, a quienes sus convecinos procuran proteger, echando la culpa sobre los forasteros. La afluencia de estos mozos de otros lugares puede quizás explicarse por la condición de ama del cura de la contrayente, ya que siempre han producido especial regocijo las pullas y bromas contra la casera del cura. También resulta curioso que el cencerreado no presentara la denuncia hasta después de la esquilada y ya en seguridad en su pueblo; desde luego, es explicable esta precaución ante una banda de mozos en pie de guerra y, como puede suponerse fácilmente, bastante borrachos. Por otra parte, los testigos no parecen adoptar una actitud condenatoria de la cencerrada, que sin duda debió de hacerles bastante gracia. Lo único que puede interpretarse como censura en sus declaraciones es su calificación de los dichos de los mozos, de los que citan el inapreciable botón de muestra antes reproducido.

La segunda esquilada sucedió en Panticosa diez años más tarde. Esta vez iba también dirigida contra una viuda del pueblo, que se suponía iba a casar de nuevo con un «mozo libre», es decir, soltero. El ritual se desarrolló de forma parecida: choque de cuernos, sonar de esquilas y cencerros, varazos contra las puertas, «escarnios y mofas» y apedreamiento de la casa. Los mozos, ya metidos en juerga, pasaron la noche alborotando, y cuando el juez les intimó a que cesaran en sus actividades —a prudente distancia, supongo, para no enfrentarse con una banda de gamberros desencadenados— no le hicieron caso. Su Merced, muy discretamente, esperó dos días a presentar la denuncia y comenzar el proceso, una vez calmados los ánimos de los alborotadores. Es lástima no se conozca el final de ambos procesos, ya que del primero sólo se conserva el legajo con las alegaciones de los testigos, y en el segundo sólo la incoación del proceso. Ambos concluyen con el decreto de prisión de los mozos «en las cárceles del Valle» y del lugar, como medida previa para ulteriores diligencias. En aquellas fechas era peligroso estar encarcelado, aun por faltas leves, ya que cualquiera calificado —como hace el Justicia de Panticosa— de «mozo mal entretenido» podría ser alistado por la fuerza

en una de las frecuentes levas de los Reales Ejércitos (3).

Debe destacarse también la alegación por los jueces de las Reales Ordenes prohibiendo las cencerradas. Un bando de 1765 (4) prohibía las cencerradas «bajo pena de cien ducados y cuatro años de presidio la primera vez, y por los demás al arbitrio de la Sala». Un poco exagerado parece este castigo en proporción con el delito, por ello podemos pensar que quizás el juez no aplicara todo el rigor de la ley.

Los datos contenidos en estos dos documentos confirman la afirmación de Caro Baroja (5), sobre la base de una encuesta efectuada por el Ateneo de Madrid en 1901, de que «los datos acerca de las provincias Vascongadas, Navarra, Aragón y Castilla son poco precisos y dan a entender que la cencerrada, en general, se reducía a hacer ruido ante la casa de los novios o durante la comitiva».

En cuanto a la designación del acto se usan indistintamente los términos «cencerrada» y «esquillada» y los métodos son similares: en ambos casos los actores entrechocan cuernos de buey, hacen sonar cencerros y esquilas, profieren insultos contra la contrayente y golpean las puertas con varas. En el segundo caso, apedrean la casa de la viuda. La cencerrada va dirigida contra las mujeres, aunque en el primer caso también el ex-viudo sea objeto de los insultos, el mismo día de su boda, cuando los mozos acompañaron a los recién casados hasta que bajaron a Biescas, en cuyo momento, como hemos visto, llamaron cabrón al novio, con una fina indirecta, y aludieron a la relación de la casera con los cerdos del pueblo.

El tema de la cencerrada ha sido ampliamente estudiado por los etnólogos, por ello no entraré en consideraciones sobre los orígenes, causas y motivos de estas ceremonias. Sí resulta interesante destacar la coincidencia de estos procedimientos empleados en el Valle de Tena con los descritos por Christian Desplat en su libro *Charivaris en Gascogne* (6) para la vertiente francesa del Pirineo. En dicha obra se citan también prohibiciones de la autoridad contra las cencerradas, calificadas desde Tarbes por el Prefecto de los Altos Pirineos, por circular del 12 Germinal del año 12 de la República, de «desorden digno de los antiguos salvajes del país, que ofende la tranquilidad pública y el respeto debido al legítimo matrimonio, contraído bajo la especial protección de la sociedad» (7).

El hecho de que estos dos documentos sean los únicos procesos referentes a este tema que se encuentran en el archivo citado nos impi-

(3) Ver mi trabajo «Quintas y levas en el Valle de Tena (1742-1747)», Comunicación al *I Congreso de Historia Militar*, Zaragoza, 1982. (En prensa).

(4) *Novísima Recopilación*, Ley VII, título XXV, libro XII.

(5) CARO BAROJA, Julio, *El charivari en España*, en «Temas castizos». Ediciones Istmo, Madrid, 1980, p. 214.

(6) DESPLAT, Christian, *Charivaris en Gascogne*. Collection Territoires, Bibliothèque Berger-Levrault, París, 1982.

(7) DESPLAT, Christian, *Charivaris...*, reproduce fotocopia de la circular en p. 7.

de deducir de ellos indicaciones o datos acerca de la costumbre. A mayor abundamiento, el hecho de que ambas cencerradas acabaran en un juicio penal, revela que acabaron mal, y no podemos tampoco deducir de ellos la frecuencia o habitualidad de estos actos por las actuaciones judiciales. Para ello sería necesario conocer el número de los que acabaron bien para saber, por ejemplo, el grado de tolerancia hacia estas costumbres y su arraigo entre los montañeses. A pesar de todo, constituyen divertidos testimonios de las costumbres pirenaicas de hace dos siglos.

El tema de las cencerradas en el Pirineo español, y particularmente en el aragonés, podría ser objeto de una interesante y divertida investigación en archivos judiciales, y su comparación con los charivaris bearneses y gascones podría proporcionar nuevos datos acerca de la siempre apasionante civilización pirenaica.

DOCUMENTO I

1761, abril, 24. PANTICOSA

Autos de oficio por una cencerrada en Biescas, instruidos por el Justicia don Miguel Aznar

Archivo de Casa Lucas, Panticosa. Carpeta IV.

Papel timbrado: sello real.

Auto de Oficio.

En el lugar de Panticosa, a 24 días del mes de abril de 1761 años. Su merced don Miguel Aznar, Justicia, ante mi el presente notario dixo: que a su noticia ha llegado por el Alcalde de Biescas como en el día 12 de abril del presente se proclamaron en Hoz Joseph Puertolas, viudo, vecino de Biescas con Antonia Bandrés, casera del Rector de Hoz y que en los días de autos hubo un cencerreo de esquillada por las noches en dicho lugar, siendo cabezas de bando Ramón Claver, vecino del Pueyo, Miguel Portolés y Martín Portolés, vecinos de Lanuza, agraviando con palabras muy malas y obras no solo a la contrayente sino también al dicho Puértolas que a no haberse valido de su prudencia, dieran motivo a que sucedieran muertes. Por quanto estan prohibidos según reales órdenes de Su Majestad semejantes cencerreos de esquilladas, y para su averiguación mandó hacer este auto de oficio y cabeza de proceso sobre tener se examinen los testigos que fueren noticiosos. Firmo y firma. Firmado: Miguel Aznar.

Ante mí: Miguel Matías Guillén

Testigo.

Dicho día, para dicha averiguación el dicho Su Merced por autoridad hizo parecer ante sí a Domingo de Pes, vecino de dicho lugar, del qual dicho su merced recibió juramento en Dios y hecha señal de Cruz en forma de derecho y bajo

de él prometió decir verdad, dándole al dicho testigo razón del auto de oficio que va por cabeza de estos autos, el que se le leyó, dijo y respondió que el día que se velaron Joseph Puértolas con Antonia Bandrés fue el testigo a Hoz y conversando oyó decir que habían hecho una esquillada los días de antes, de noche, injuriando muy mal con palabras deshonestas a dicha contrayente y que en el tejado de la casa de Pablo Aznar, enfrente la Abadía, hicieron un entremés, gritando y alborotando con otros Ramón Claver y los caseros de Lanuza en el auto de oficio nombrados, que eso lo sabe por haberlo visto el testigo y que oyó decir que las noches de antes de proclamarse todas las noches hacían ruidos con esquillas y astas de buey. Y que oyó decir a los caseros al tiempo de bajarse a Biescas que los gorrinos de Hoz hallarían falta a la casera, a causa de hallarse muy cumplida de cabrones. Que es cuanto sabe y puede decir, y que no sabía otra cosa, solo lo que él dijo ser verdad por el juramento que lleva prestado... (claúsulas finales).

Firmado: Miguel Aznar. — Domingo de Pes.

Ante mí: Miguel Matías Guillén

Testigo.

Dicho día, para dicha averiguación, su Merced hizo parecer ante sí a Miguel de Pes, vecino de dicho lugar, del qual Su Merced recibió juramento en forma de derecho y bajo de él prometió decir verdad de lo que fuera preguntado, y siéndolo acerca del auto de oficio que va por cabeza de estos autos, el que se le leyó, dijo y respondió que el día que se casaron Joseph Puértolas y Antonia Bandrés fue a Hoz y que vio que en el tejado de Pablo Aznar hacían un entremés, enfrente de la Abadía, tocando esquillas y cuernos con mofa de la casera, tratándola con palabras provocativas y deshonestas que todo esto lo sabe por tenerlo visto y que eran promotores de ello Ramón Claver del Pueyo, unos de Lanuza y Benito Román de Panticosa, y que hasta que se fueron del lugar acompañaron a los novios gritando y alborotando con esquillas y cuernos y con varas en las manos. Que es cuanto sabe y puede decir... (claúsulas finales).

Firmado: Miguel Aznar. — Miguel de Pes.

Ante Mí: Miguel Matías Guillén:

Auto de Prisión.

Dicho día, mes, año y lugar. Su Merced Don Miguel Aznar justicia de este Valle, ante mí el Notario en vista de dichos autos dixo que debía mandar y mandaba se prendan las personas de Ramón Claver, vecino del Pueyo, de Miguel Portolés y Martín Portolés, vecinos de Lanuza y presos se pongan en las cárceles de este Valle y se les embarguen sus bienes a reserva que hace dicho Su Merced de proseguir más diligencias. Este auto sirva de mandamiento.

Firmado: Miguel Aznar.

Ante mí: Miguel Matías Guillén

DOCUMENTO II

1771, mayo, 27 PANTICOSA

Autos del Justicia del Valle de Tena por una esquillada en Panticosa

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta IV

En el lugar de Panticosa, a 27 días del mes de mayo del año 1771, el Sr. Don Gregorio Rosendo Guillén, Justicia y Juez Ordinario de la presente Valle de Tena y por ante mí el infrascrito escribano dijo: Que a su noticia ha llegado que el sábado por la noche que se contaba 25 del corriente salieron en ronda varias cuadrillas de mozos y sujetos mal entretenidos haciendo bullas escandalosas y una cencerrada, perturbando la quietud del pueblo y llegándose a la puerta de Teresa Navarro, viuda, haciéndole a la referida muchos escarnios y mofas y tirando piedras a las ventanas de dicha casa tocando astas, esquillas y cencerros haciendo ruidos y dando golpes en las puertas y alborotando las calles y haciendo otros excesos cuyos atentados los ejecutaron a título de esquillada por suponer casaba la dicha viuda con Isidoro Guillén, mozo libre del lugar de Hoz. Y porque en el día 26 que era el de ayer, entre siete y ocho de la mañana continuaron a tropel con dicha cencerrada, lo que vio dicho Su Merced a dos o tres reencuentros de calles por donde iban y gritó se retiraran y no lo hicieron y no haber podido prehenderlos por ir de tropel riendo y estar solo haber cogido unas esquillas que llevaba un muchacho en la cuadrilla. Y a fin de corregir y castigar estos excesos y malos entretenimientos prohividos por ordenes de Su Majestad y leyes conocidas, y evitar semejantes escándalos que perturban la quietud pública y que pudieran retraer de cualquier matrimonio de viudo o viuda: mandó que desde luego se prendan Benito del Pueyo Carlos, Gregorio del Pueyo Berdón, Jorge de Saras Ferrando, Joseph del Pueyo Callao, Felipe Guillén de Gregorio, Ramón Bandrés, que son los sujetos que al pronto vio y conoció de día su Merced ir de tropel con otros haciendo ruido con esquillas y astas o cuernos que hacían sonar y sobre las demás particularidades de la noche y del día y expresó se reciba información de los testigos que puedan tener noticia para su averiguación de todo y castigar condignamente y Felipe Rivera, alguacil de este Valle reducirá a los arriba nombrados a las cárceles de este lugar y le sirva este auto de mandamiento. Y por este su auto de oficio así lo proveyó, mandó, y firmó y firmé yo el escribano de que doy fe.

Firmado: Gregorio Rosendo Guillén.

Ante mí: Miguel Royo.

Feria de ganado en Biescas (Huesca), 1941-1943. R. Violant i Simorra.

COPLAS Y DICHOS DEL VALLE DE GISTAU.
Un reflejo de la vida de aquel paraje montañés

BRIAN MOTT
Universidad de Barcelona

0. La mayor parte del material que aquí se presenta fue recopilado a lo largo de mis investigaciones fonéticas, morfológicas y léxicas del habla de Gistaín (Chistén) durante el período 1969-1978, cuando realizaba un estudio del dialecto de este pueblo y, en menor grado, las poblaciones circundantes, con vistas a la elaboración de una tesis doctoral (1). A medida que iba indagando el acervo léxico de la mencionada zona, que prometía ser rico y poseer abundancia de arcaísmos, era natural que surgieran los pequeños ejemplos de cultura popular —que a continuación se expondrán— visto que mis informantes siempre intentaban dar más sustancia a los datos que me proporcionaban.

Aunque en ningún momento hice un paréntesis en mi estudio lingüístico para prestar una atención especial a esta manifestación de la lengua local a la que dirigía mis esfuerzos, me ha parecido ahora oportuno volver a mirar y organizar los materiales recogidos y sacarlos a la luz, puesto que, en muchos casos, dan cuenta de un modo de vivir que paulatinamente va cediendo paso a uno nuevo y diferente, más en contacto con el mundo exterior y menos autosuficiente.

Los materiales que se ofrecen se componen de unas coplas y «canciones de picadillo» (2) —la mayoría de las cuales pueden ser canta-

(1) Esta tesis, «El habla de Gistaín», fue leída en la Universidad de Barcelona el 8 de abril de 1978. Se ha publicado el glosario, que constituía el capítulo 9 de este trabajo, bajo el título *Diccionario chistavino-castellano*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1984.

(2) Estas canciones son unos versos chistosos que inventan los habitantes de un pueblo sobre los de otro.

SITUACION GEOGRAFICA DE GISTAIN

das como jotas—, unos dichos y adivinanzas o simplemente unas anécdotas o frases hechas, que se suelen recitar a los forasteros como muestra representativa del habla local. Algunas de estas últimas son meros extractos de conversaciones que han llamado la atención por su comicidad o picardía.

Como es sabido, lo heredado por tradición oral es muy suceptible de cambios y distorsiones, dado que con frecuencia falla la memoria y entra en juego la imaginación para variar la versión original. Por lo tanto, recibí a veces más de una única versión de lo recogido. Cualquier variación léxica oída, o cualquier diferencia de composición ofrecida, va indicada en el texto. Por otra parte, puesto que el chistavino (el habla de Gistaín) es una forma de hablar sujeta a una gradual erosión por la creciente imposición del castellano —y éste es un proceso que data ya de muchos años, como es el caso de todas las hablas aragonesas—, se observará que no todo lo recogido aparece en este dialecto en su estado más puro, sino que también hay material en castellano o en una mezcla de chistavino y castellano. Incluso a veces encontramos que refranes enunciados normalmente en chistavino se hallan modificados bajo la presión del castellano, ejercida en toda el habla local.

La mayoría de las palabras que ofrezcan alguna duda podrán consultarse en el glosario que se ha agregado al final de este artículo; otras palabras, así como versos de difícil interpretación, se aclaran mediante notas a pie de página.

El material que se expondrá aquí se dividirá en varios grupos, atendiendo a su contenido y a las referencias que se encuentran en los textos. Las alusiones de más frecuente aparición son las que están relacionadas con temas de tanta importancia para los habitantes del valle de Gistáu como las dificultades de la vida montañesa, los rigores del clima y el cambio brusco de condiciones meteorológicas, las relaciones humanas que existen entre la gente de los distintos pueblos de la zona y las relaciones familiares e interfamiliares. A menudo, surgen referencias topográficas, o bien se mencionan actividades tradicionales. Otras veces, los versos o refranes presentan simplemente una amonestación o un consejo de manera epigramática y concisa.

1. Las dificultades que supone el vivir en Gistaín y la comarca vienen dadas, de un lado por el aislamiento geográfico del valle y, de otro, por la altitud del mismo. El valle de Gistáu, a pocos kilómetros de la frontera con Francia, está cerrado por el norte, y hasta tiempos modernos, tal vez pudiera decirse que era el núcleo de población más remoto de todo el Pirineo español. Violant y Simorra (1949:47) habla de «La situación enclaustrada de este valle y su falta de comunicaciones con la tierra baja», y el hecho es que el único acceso a Gistaín desde el sur es por la antigua capital de Sobrarbe, la Aínsa. Esta, a su vez, se encuentra desconectada del sur de la provincia de Huesca por el Somontano de Barbastro. El nuevo túnel Bielsa-Aragnouet ya enlaza los valles de Bielsa y Gistáu

con Francia, pero antes de su apertura, la vía de comunicación más próxima con el país vecino era la carretera Jaca-Canfranc-Pau, la ruta por donde pasaba la antigua calzada romana que partía de Cesaraugusta.

Gistaín, cabecera del valle de Gistáu, y pueblo que también da su nombre al valle —a veces se oye «valle de Gistaín»— es el núcleo de población más alto del valle. Emplazado sobre un declive, a 1.422 metros sobre el nivel del mar, tiene perfecto dominio sobre las tierras circundantes. Sus tres torres, que son lo que más destaca en el plano artístico, tendrían una gran utilidad como defensa en la Edad Media contra una posible invasión francesa (véase Guitart, 1976:12).

Para acceder a Gistaín, tradicionalmente se tomaba la pista que sale de Plan y, caminando montaña arriba, el viajero iba atravesando los prados, pasando por la antigua finca de Chesta. Hoy en día existe una carretera que parte de Plan, pasando por San Juan, pero ésta también es tortuosa y empinada, ya que va ladeando la montaña hasta morir en Gistaín. Por consiguiente, no produce sorpresa oír:

Ta puyá ta Chistén
se necesita mucho argüello,
perque ye muy alto el lugá,
y es mozos muy cereños.

También tenemos una alusión al esfuerzo físico que exige el movimiento por la zona en:

Chistén está en un alto,
y San Juan en una cuesta;
dichosa valle de Plan,
cuantos sospiros me cuestas.

Las tierras montañesas son difíciles de cultivar. Los campos, que se hallan en las laderas de las montañas, son necesariamente estrechos, y a veces hacen difícil el uso del arado. Como explica el dicho:

Entre el cabecé y la solada,
no queda cosa en la feixa (3).

2. La vida tradicional de Gistaín y la comarca se fundamenta en un sistema de subsistencia. Si no se trabaja, o si la tierra no rinde, no se come. Normalmente, las mujeres se ocupan del huerto y de los animales domésticos, como los cerdos, las gallinas y los conejos, mientras que el hombre ara y siembra los campos, y cuida del ganado. En verano el ganado se tiene que llevar a pastar a los prados de la alta montaña. Toda la familia presta su ayuda en la siega de la hierba, que se tiene que cortar y dejar secar para ser trasladada posteriormente a los pajares. La hierba es de suma importancia, ya que se da como pienso a los animales.

Hoy en día se compran muchos alimentos que antes se hacían en casa, como el pan y el queso, pero la preocupación por la comida, la necesidad de llevar un constante ritmo de trabajo para poder comer, y el valor de ser ahorrativo y prudente con lo que se tiene queda de manifiesto aún en los siguientes extractos:

Yo no canto per cantá,
ni tampoco perque sé;

(3) Porque la *feixa*, o campo, es muy estrecha. Cfr. lo siguiente, recogido en Tella:

Entre la fornata y lo capitero,
no y queda cosa en la feixa.

yo canto per la morcilla
que se cuece en el caldé.

Bate la coda'l can
no pel amo, sino pel pan.

¿Qué cenarén si comere no fen?

Ganas de comer haiga
que fambre no'n faltará. (4)

Güella que bela bocáu pierde.

El que no cabida cuan tiene
no come cuan quiere.

El que de joven no traballa
duerme en la palla.

Fétiye, que Dios t'ayudará.

Si se quiere fer rico,
que se saque del pico. (5)

Que todo lo sepas fere
y a naide haiga d'aministere. (6)

Cobre buena fama y échate a dormir,
y si le cobras mala, échate a morir.

Ta San Antón de Chiné, a mitá pallé,
a mitá grané y el latón enté,
(y cada güella con su cordé)
y una hora más tal trachiné. (7)

Ta carnaval es huegos per el corral,
y ta la Candelera es huegos per la carrera. (8)

Ta San Fabián tocino y pan,
y ta San Vicente lo consiguiente. (9)

En otros tiempos, la gente se hacía su propio calzado —alpargatas que se llamaban *albarcas/abarcas*—, pero éste duraban muy poco tiempo, como nos indica el siguiente dicho:

Tres con el pelo, tres sin pelo,
y tres con el pie en el suelo. (10)

3. Como el Pirineo es una región de clima riguroso, con bajas temperaturas y fuertes nevadas en invierno, parece lógico que la inclemencia de los elementos surja como tema de varios dichos. Considérense los siguientes:

Ta San Mateu, la nieu al peu. (11)

(4) Antes acabará el pan que el hambre.

(5) Es decir, que no se coma en exceso a fin de poder ahorrar.

(6) Que no tengas que depender de nadie.

(7) San Antonio: 17 de enero. En enero se habrá gastado ya la mitad de la hierba y el grano almacenados. Pero, por otra parte, si el ama de casa ha llevado una administración prudente, no habrá tenido que matar todavía el cerdo. La última línea se refiere a que el día ya empieza a alargarse. Cfr. el refrán equivalente en belsetán:

Pa San Antón Chiner,
a mitad paller,
e a mitad graner,
e la muller que ye muller,
el latón enter.

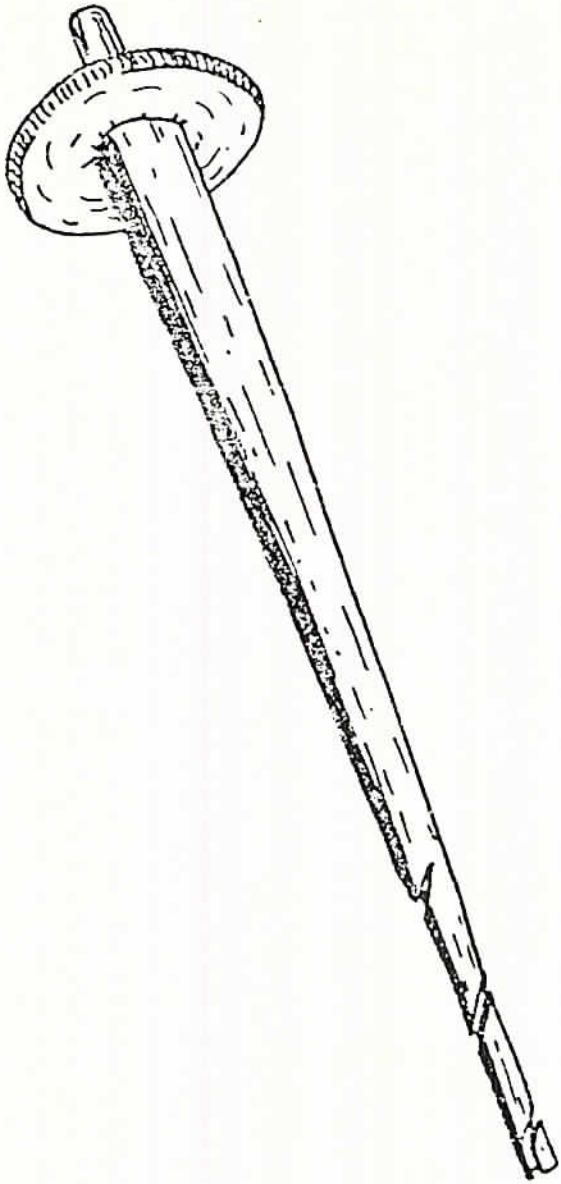
(Badía, 1950:354)

(8) Ponen tantos huevos las gallinas que se llega al punto en que parece que ya no caben en el corral.

(9) San Fabián: 20 de enero. San Vicente: 22 de enero. Por estas fechas se mata el cerdo. «Lo consiguiente» quiere decir 'lo mismo', o sea, por San Vicente también hay tocino y pan.

(10) Tres: tres días. Pelo: pelo en el cuero.

(11) San Mateu: 21 de septiembre.



El fuso de filar. Gistaín, 1977. Ramón Cerdà.

Ta Todos Santos, la nieu pes cantos.

Ta Todos Santos, es montes blancos.

Ta Todos Santos, la nieu nes campos.

D'invierno si va con es peacez peléus.
que peus más cheláus.

Ta San Martín, la nieu al pin.

La nieve del pin,
pilla la de maitín. (12)

San Vicente el barbáu
rompe el cheláu,
y si no lo rompe,
lo deja dobláu. (13)

Si pa la Candelera no plora,
el invierno no ye fora. (14)

Ta la Candelera una nevá,
ta San Blas un palmo más,
ta Santa Agueda hasta la bragueta. (15)

Mientras la Virgen de marzo no sía pesada,
no digas corderada ascapada.

No digas corderada,
que San José o la Virgen de marzo no sía pasada. (16)

El aire morellano,
ni paya ni grano. (17)

Si en Semana Santa el cucut no canta,
o ye que se ha perdido o que el mal tiempo le espanta. (18)

Cielo empedregado, a las veinticuatro horas mojado. (19)

Cuan pleve y fa sol, tiempo del caragol.

4.1. Como en todas las comunidades o grupos humanos existen, o

(12) Quiere decir que, si la nieve permanece en los pinos, volverá a nevar. Cfr. Violant y Simorra, 1949.26: «Per San Martí, la neu al pi. Del pi al prat, tot ho ha nevat» (Pallars y Ribagorza). San Martín: 11 de noviembre.

(13) Por San Vicente parece que el invierno empieza a receder, pero si empeora el tiempo entonces hace muchísimo más frío.

(14) Compárese con el dicho similar, recogido en Bielsa:

Si la Candelera plora,
el invierno ya ye fora;
se no plora,
ni ye dentro
ni ye fora.

(Badía, 1950:354)

(15) La Candelera: 2 de febrero. San Blas: 3 de febrero. Santa Agueda: 5 de febrero.

(16) Pueden morir las ovejas por el frío. La Virgen de marzo: 25 de marzo (la Anunciación).

(17) Es un aire frío que destroza las cosechas.

(18) Cfr. la versión belsetana:
Si pa Semana Santa no canta'l cucut,
o ye muerto o ye perdut.

(Badía, 1950:358)

(19) Cfr. *Cielo empedrado, suelo mojado* (Diccionario de la Real Academia Española, 19.ª ed., 516).

han existido, en Gistaín y los pueblos aledaños rivalidades, antagonismos y envidias, que surgen por diversos motivos, como pueden ser la hacienda o los bienes de los distintos vecinos, la herencia o bien el uso de los pastos.

Ya hemos mencionado las tres torres de Gistaín. La que está en la parte más alta del pueblo es la de la iglesia. Un poco más abajo, a mano izquierda, dirigiendo nuestra mirada hacia arriba, está la torre Tardán, que pertenece a la casona semiderruida de al lado, del mismo nombre. En cuanto a la otra, que también se denomina torre Tardán, a pesar de encontrarse al lado de casa Arrín —la casa más rica y moderna de todo el pueblo— existe una leyenda popular acerca de su construcción: se dice que en el curso de una riña entre las familias de casa Tardán y casa Arrín, aquéllos amenazaron a éstos con privarles de la luz del sol plantando un olmo delante de su casa. Entonces, en vez del olmo, construyeron la alta torre, en la parte baja del pueblo, que ahora encontramos si entramos en el lugar por la pista que sube desde Plan y atravesando los prados. En realidad, esta construcción, con sus seis plantas, en que abundan las saeteras y ventanas adinteladas muy estrechas, habrá sido una torre de vigía, de las que hay muchas en la región, por ejemplo en la Aínsa. La levantarían los vecinos alrededor de 1500, época en que hubo irrupciones de franceses en Gistaín (1473) y Torla (20).

Cabe mencionar que estas torres recuerdan construcciones semejantes en Italia y Alemania durante la Alta Edad Media. Se ven casas-atalaya de esta clase —para la protección contra la artillería— en Siena, Magdeburg, Meissen y Regensburg (21).

En cuanto a otras casas de Gistaín, encontramos una referencia a casa Palacín en el siguiente verso:

Palacín-trín-trín,
cuatro güellas y cuatro cans
y veinticinco rabadáns.

Por lo visto, los de casa Palacín fingían tener más de lo que en realidad tenían. Otra familia que no podía disimular su pobreza eran los de casa Pey. Hoy en día, cuando truena, se dice que se oyen *es carros de Pey*, porque, siendo la familia tan pobre, se hablaba de que su hacienda estaba arriba en el cielo. Por otra parte, si le dicen a uno que una cosa *durará como el can de la casa Nueva*, se le pronostica una vida muy corta, porque los vecinos de esta casa tuvieron un perro que no pudieron mantener.

4.2. Las rivalidades interfamiliares de un mismo pueblo no son más que un microcosmo de las rivalidades existentes entre los diversos pueblos de una misma zona. No suele haber diferencias de opinión de mucha importancia, y los comentarios que hace un pueblo determinado sobre otro normalmente se expresan sin mala intención: son más bien de carácter burlón y poco ofensivo. Dichos comen-

(20) Véase Guitart, 1976:12 y 79.

(21) Véase Smith, 1967: 322.

tarios suelen poner de manifiesto los supuestos defectos de los rivales, con referencia a su falta de hospitalidad, a su avaricia, picardía u hostilidad hacia los forasteros. He aquí unos cuantos versos y refranes cuyo contenido es evidencia de lo anteriormente dicho:

Sin, Señes y Serveto formaron/tuvieron un pleito
y Saravillo pagó las costas con nueces bofas y crabas sarnosas. (22)

Plan, San Juan y Chistén fayón un pleito
y Saravillo pagó las costas con nueces bofas y crabas sarnosas.

Si vas ta Plan, llévate pan,
que augua del río ya t'en darán.

Ta San Fabián cobran el sol es de Plan
y se les acaba el pan. (23)

Es torruecos de San Juan
pican mierda en la sartén,
y mucha cebolla y poco pan.

Saravillo bodillo; rancabaleas,
Sin lo redimeas; (24)
Señés embudo,
Serveto cornudo;
escarabachitos los de Plan,
vaqueritos los de San Juan;
los de Gistaín muy alteros, muy solaneros;
se crían muchas avellanas
para las chicas que salen preñadas. (25)

Sin focín, Saravillo bodillo,
Señés l'embudo, Serveto cornudo;
Plan capitán, vaqueritas las de San Juan;
Chistén talapén, con veinticinco montañas
plenas de avellanas
ta las mozas que son empeñadas. (26)

Para los chistavinos, desde luego, todo lo bueno está en Gistaín:

En San Juan cantan los cuervos,
en Plan cantan las gallinas,
en la Canela la canela,
y en Gistaín rosas finas.

Con referencia a la Comuna (o la Canela) tenemos los siguientes textos:

(22) Es decir, Sin, Señés y Serveto pusieron pleito a Saravillo, y los habitantes de este pueblo, para mostrar su desprecio, pagaron de la manera arriba señalada, ya que tenían fama de criar nogales de poca calidad y de tener muchas cabras.

(23) En invierno el sol llega a Plan sólo tres veces al día, hasta el 20 de enero; a partir de este momento ilumina el lugar todo el día. Para la segunda línea, cfr. el dicho anterior.

(24) *Rancabeleas:* apodo de los de Sin; coexiste con *plantabaleas*. *Rancar:* arrancar. *Balea:* escoba hecha de ramas.

(25) Antiguamente, en los bautizos, los padrinos regalaban pesetas y las madrinas daban avellanas. Por lo tanto, se esperaba que hubiera bautizos en los años en que era abundante la cosecha de avellanas. Hoy en día, en vez de avellanas, los así llamados *lilas* pueden ser caramelos, cacahuetes o peladillas.

(26) Probablemente, 'empeñadas en casarse', o bien una corrupción de «preñadas». Véase nota 25 y cfr. el dicho «Año de avellanas, año de mujeres preñadas».

El demuré. Serveto, 1977. Ramón Cerdà.

Dices que t'en vas, t'en vas,
a viví ta la Canela,
a sentí cantá es cuervos
y vié baixá las leras.

Dices que t'en vas, t'en vas,
a viví ta la Canela,
a bebé agua de balsas
y sentí/vie bajar las leras.

Los mozos de la Canela
yo te diré cuántos son:
veinticinco cuervos negros
y de mala inclinación.

Si el peñón de Gibraltar
fuera de tocino fresco,
ya se l'habrían comido
es mozos de Serveto.

Se dice que una vez una chica de la Comuna exclamó en un baile en Gistaín: «¡Cuánto me-lo-tocón!» (27).

Ni los habitantes de comunidades de fuera del valle de Gistáu se salvan de la burla de los chistavinos y sus vecinos. Un caso concreto y especial es el pequeño pueblo de Tella. Tal vez la animadversión y el recelo que se sienten hacia ella se deban a su inaccesibilidad. A pocos kilómetros de Lafortunada, pero emplazada en lo alto de la montaña, con carretera de sólo reciente construcción, y prácticamente despoblada ya, Tella ha sido a menudo objeto de ironías y bromas, como se percibe en las siguientes estrofas:

Tella, Dios me guarde d'ella.

Lástima des mocés de Tella,
que se comeban es curións bajo la cadiera.

Acudí ta Tella, que hay carcana.

Los de Arinzué y Lamiana
que acudan mañana a carnuz a Tella.

Los de Cortalaviña y Lamiana
que acudan enta Tella,
que hay carnuz mañana; (28)
que no s'en fayan lo fato,
que durará poco rato.

En Bielsa se crió el hambre,
por Salinas pasó,
en Tella tomó descanso,
y en l'Hospital se acabó.

¡Pobres habitantes de Tella! Pero según el siguiente texto, la gente de la tierra baja es aun peor que los de Tella:

En Barbastro están los nenes,
en Naval los cazoleros,
en Aínsa las mentiras,
y en Boltaña embusteros.

Por otra parte, parece que tampoco están bien considerados algunos de los pueblos cercanos a Benasque:

Abí, Seira y Barbaruéns,
tres lugás no guaire buens.

Es gallos de Seira
cantan —«Miseria»;
y es de Abí responden
—«También per aquí.»

5. En la vida rural española tienen gran importancia la familia y

(27) Un juego de palabras: melocotón > me-lo-tocón, 'me lo tocaron'.

(28) Esto se decía con motivo de algún entierro.

las relaciones familiares. La unidad de la familia es necesaria para que los miembros de ella den abasto con las faenas y se sustenten, de modo que se encuentran padres e hijos con los abuelos bajo el mismo techo, y todos se ayudan. Dados los pocos lujos que se pueden permitir la gente de pueblo, no es sorprendente que se oigan dichos como el siguiente:

Pa sabiduría las mullés d'antes,
y pa despilfarrería las mullés d'ahora.

o versos como éste:

Más vale una montañesa
con abarcas y abarqueras,
que una de la tierra baja
con zapatitos y medias. (29)

Como nos cuenta Lisón Huguet (1983:51), la fuente era lugar predilecto para que un muchacho saludara a la muchacha que le gustaba en una comunidad pequeña, donde las relaciones entre los sexos se tenían que llevar con mucha prudencia. He aquí una referencia a semejante encuentro:

La fuen de la Corcillada
ye'l rincón que yo más quiero
cuan y vas con la forrada
y ta viete m'acerco.

Una vez casados los novios, la mujer pasaba una buena parte de su día en la cocina, por lo tanto el hombre podía decir en ocasiones, para hacer chiste con sus compañeros: «Voy a viere si s'ha caito la mullé en el fuego».

El cementerio de Gistaín está en la aldea de San Pedro, un pequeño rincón constituido por varias casas en el lado este de Gistaín. Por lo tanto, a veces se dice: «Luego te irás ta San Pedro ta criar malas hierbas».

Otros dichos relacionados con el noviazgo, la familia y asuntos afines son los siguientes:

Sale el sol per Benasque,
resplandece en el Falcé, (30)
la mejor moza de Señés,
Catalina Migalé.

Merda parienta no ye pudienta.

Tal el pay, tal el fillo.

De tales tierras, tales nabos,
De padres cochinos, hijos marranos.

S'han enchuntáu fierro y farranchón.

Aunque y hay campanas, y hay putas,

Madrasta, con el nombre basta. (31)

Popillo, popillo, ¿cuán verás bien?
Cuan la paloma cague hiel.

A tarrazos viejos no les faltan goteras.

A la tía Pilumena le he visto el culo,
pero no le he visto la chuminera per ande sale el fumo.

(29) Cfr. lo siguiente de Bielsa:

Más valen las abarqueras
que llevan las belsetanas
que es pañuelos de seda
que llevan las riberandas.

(Badia, 1950:353)

(30) Un campo de la Comuna.

(31) Nunca puede ser una madre verdadera. Por el nombre ya se sabe que no es madre.

La noche que me voy casare
voy aprendere de carpintero;
toda la noche voy estare
barrenando en un agujero. (32)

A los jóvenes quejicas se les dice:

No morirás de patada de latón ni de cornada de burro.

Mal de mozos y cuixera de cans dura veinticuatro horas (poco dura). (33)

Lo siguiente es una adivinanza sobre los dedos:

El pay, la may, el que fa sopas y el que se las come todas,
y este golín-golán, per estar chico, no l'en dan. (34)

En cuanto a las enfermedades que pueden afligir al ser humano, se han recogido las siguientes referencias:

La desipela o mata o pela.

Siete veces el zarrampión
y la zaguera al fondón.

(32) El pretérito se forma en chistavino con el verbo *ir* + infinitivo, como en catalán. Así, *me voy casare:* me casé.

(33) El significado es más o menos el siguiente: las pequeñas indisposiciones y molestias se curan rápidamente. No impiden, por ejemplo, que un chico asista a una fiesta cuando realmente tiene ganas. El perro que cojea se lame la herida y se cura pronto.

(34) Cfr. lo siguiente recogido en Tiagua, Isla de Lanzarote, Canarias:

Margarito (= meñique) pide comer.

Solvinito (= anular) dice: «¡No hay de qué!»

Rey de tos (= corazón) dice: «Dios dará».

Hurgabollo (= índice) dice: «Quita las llaves a madre que debajo del colchón las tiene».

Matapiojos (= pulgar) dice: «Como yo crezca y permanezca, como a madre se lo ha de decir».

(Alvar, 1969:166).

Para curar muchas indisposiciones y heridas se aprovechaban las plantas medicinales. Una de estas plantas, de gran valor curativo, era la celidonia mayor *(Chelidonium Maius)*, por lo cual se dice:

Ceridueña, de todos los males dueña.

Hoy en día el extracto fluido de la raíz de dicha planta y su tintura son reconocidos por los expertos como beneficiosos en el tratamiento de la hipertensión arterial, los espasmos intestinales y la angina de pecho.

6. A veces las referencias contenidas en los versos populares son de carácter topográfico, o sea, se mencionan aspectos de la geografía local. Obsérvese que de los primeros ejemplos que a continuación se citan se recogieron variantes:

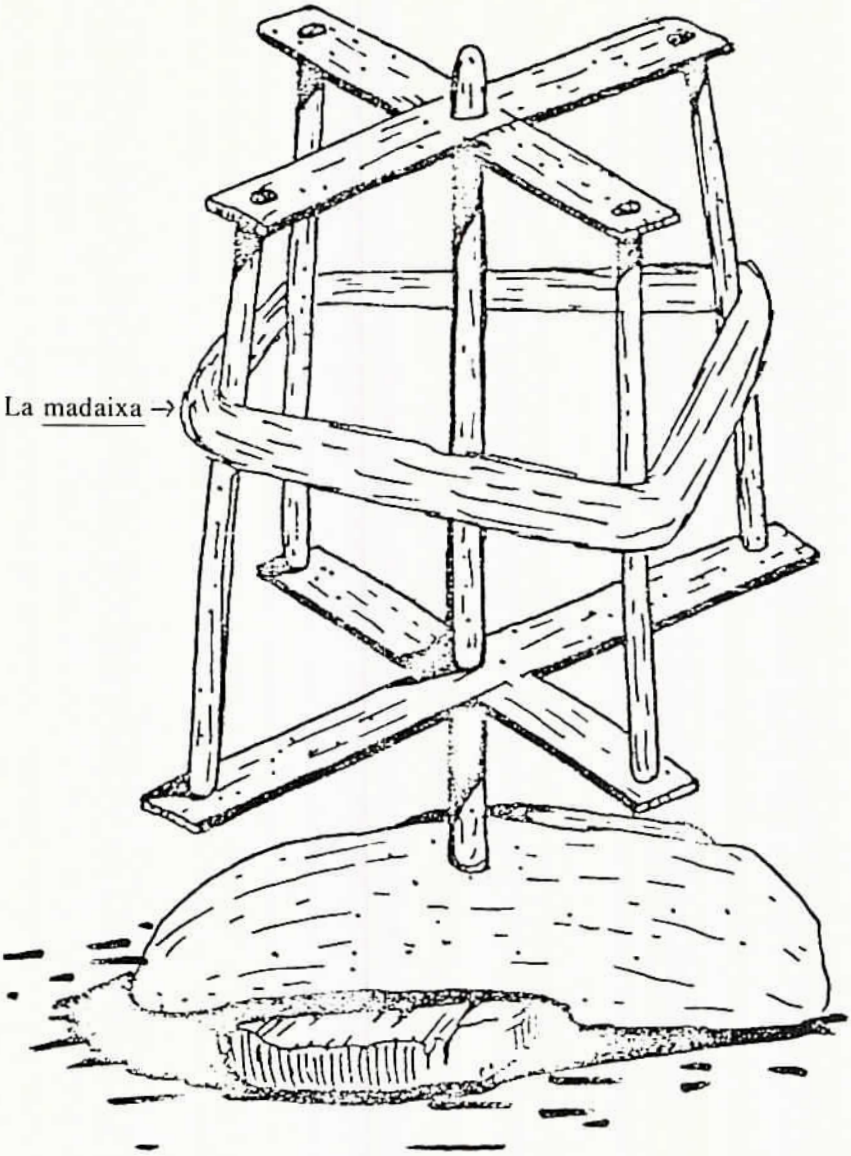
Saca las vacas del prau,
a ve si las quies sacare;
si no, m'en voy ta Viciele (35)
a fartarme de plorare.

Tórname las camaligas,
a ve si las quies tornare;
si no, m'en voy ta Viciele
a fartarme de plorare. (36)

Saca las vacas del prau,
mete's artos nel portiello;
mañana te diré a viere
con la chubinera/chuminera al cuello.

(35) Un campo del partido de Gistaín.

(36) Cfr. Gastón, 1934:313: (a) Amuéstrame las camilegas, si me las quies amostrar; ni no, m'en vo ta las eras a fartarme de plorar. (b) Tórname las camilegas, si las me has de tornar, etc. (Recogido en Hecho).



Las devanaderas. Serveto, 1977. Ramón Cerdà.

Saca las vacas del prau,
mete la tranga nel portiello, etc.

Sospiros que de yo salen
por esta tripa ta fuera,
y toz s'en van a parare
ta l'armario la ribera. (37)

Sospiros de par en par
salen de mi pecho afuera,
y se van a descansar
a l'almario la ribera.

Ta Pitiligüé puyabas, (38)
ixarramicáu de to;
paixeba que t'hebas caito
en bel ixordigadó.

Las flores de la ribera
y es camparols del agüerro
me fan tornar loco a veces
cuan a uluralos/agloralos emmpiezo.

Yo me arrimé a un pino verde
por ver si me aconsolaba,
y el pino, como era verde,
de verme llorar, lloraba.

Polida montañecita,
aquí bajas a servir;
allí arriba guardas vacas/en tu tierra guardas vacas,
y aquí tanto presumir.

Las mocetas de Chistén
s'han compráu un carretón
ta levare es rediose
al barranco Foricón.

San Juan, Plan y Gistaín,
La Comuna, Saravillo, Serveto, Señés y Sin. (BIS)

(Estribillo)
Las chicas de Gistaín saben hacer calcetín,
y se visten muchas de ellas con la lana del país. (39)

De Plan a San Juan las gallinas y van. (40)

7.1. Una de las actividades más importantes para el ama de casa chistavina era la elaboración del queso. No hace muchos años, como nos cuenta Violant y Simorra (1949:137), el queso de Gistaín se hacía con leche de oveja: «Debido a los excelentes y exquisitos pastos y a la bondad de los rebaños que poseen, los chistavinos elaboran un queso de oveja tierno, que goza de mucha fama en todo Aragón, y más allá incluso».

Pero esto ya es cosa del pasado, y el queso se hace actualmente de leche de vaca. Primero se calienta la leche; luego se deja enfriar y asolar. A continuación, se mezcla en un cubo (la *forrá*) con cuajo (*callo*) y se remueve hasta que el cuajo está disuelto. La masa, el matón, se coloca en una tabla (la *formachera*), y ésta se pone encima del cubo. La masa se aprieta y el *porán* escurre por las ranuras y cae otra vez al cubo. Después de estrujada la masa, se pone en unos moldes de madera (*zarciellos*) y se aprieta otra vez, ahora para que salga el *siere/siero/grullo*. Mientras el *porán* queda líquido, el *siere* se cuaja.

(37) *Armario* se refiere a una *borda*, o sea una cuadra.
(38) Un campo del partido de Plan.

(39) Este paso doble lo cantaba el tejedor de Serveto en las fiestas.
(40) San Juan está a sólo un kilómetro de Plan, de modo que dicen que las gallinas de Plan van de paseo a San Juan.

He aquí una jota en que se usan algunos de estos términos referentes a la elaboración del queso:

Siere que no'n quiero,
porán que no m'en dan,
grullo que no m'engrullo, (41)
y las farinetas tal can.

Siero que no'n quiero,
porán que no m'en dan,
el matón tal latón,
y las farinetas tal can.

7.2. Otra de las actividades caseras más típicas que van cayendo en el olvido es la de hilar la lana. Cuando la lana se hacía en casa, los procedimientos eran: (i) lavar la lana esquilada; (ii) carmenarla; (iii) cardarla; (iv) hilarla usando la rueca y un huso, el *fuso de filare;* (v) torcerla usando el *fuso de torcere;* (vi) hacer la madeja y luego el ovillo.

Para hacer la madeja (*madaixa*), la lana se ponía en un aspador, un aparato que en Gistaín se llama *demuré*. Luego la madeja se ponía en las *devanaderas* para deshacerla y hacer en la mano el ovillo (*chuvillo*). Refiriéndose al movimiento de estos dos últimos aparatos, entre las mujeres era popular esta adivinanza:

Cuatro caballos van a Francia;
siempre corren y nunca se alcanzan. (42)

7.3. Ya no se hace el pan en casa, pero la siguiente adivinanza nos recuerda esta importantísima actividad:

En un corralé bien escuro
hay un estallo de crabas rollas;
entra una y las saca todas.

El *corralé*, o 'corralito', es el horno; el *estallo de crabas rollas*, o 'manada de cabras rojas', son los panes; y la que entra es la *rolleta*, un instrumento con mango largo y cabeza redonda de hierro que se usaba para sacar el pan del horno.

7.4. Por último, podemos deducir la importancia de la matanza de alguna res a través del siguiente dicho:

Reunión de mullés (pastós), oveja muerta.

8. Los siguientes y restantes refranes no se han podido clasificar en ninguno de los apartados anteriores:

El comere y el rascare,
to y ye empezare. (43)

Impués d'un tiempo otro'n viene. (44)

Cuan el lobo se nombra, cerca ye. (45)

A muxón vivo Dios le da cibo.

(41) La *r* de *engrullo* (engullo) se debe seguramente al influjo de *grullo*.

(42) Cfr. Alvar, 1947:272: «Cuatro soldados van a la guerra; corren y corren y nunca no llegan». (Recogido en Aézcoa).

(43) Cuando se come un poco, se abre el apetito; igual que cuando uno se rasca la cabeza, ésta empieza a picar más.

(44) Pueden llegar mejores tiempos.

(45) Cfr. «Hablando del rey de Francia».

«Hablando del rey de Roma,
por la puerta asoma».

Dichoso mes que empieza por Todos Santos
y acaba por San Andrés. (46)

El material empleado para elaborar este artículo es parte de ese maravilloso caudal hereditario, patrimonio de un valle, cuya vida tradicional está a punto de pasar a la historia. Los refranes aquí citados ya sólo se oyen en boca de ancianos, conscientes de que su mundo está en trance de desaparición y recede ante una irreversible modernización. ¡Cuántas tardes invernales no se habrán pasado los chistavinos alrededor del fuego del hogar, utilizando estos ejemplos de sabiduría popular en el curso de sus conversaciones! Se dice «Refrán, refranero, que saca la pizca del puchero», recuerdo de cómo la comida (*pizca* = buen trozo de carne) estimula el diálogo y despierta la memoria, de modo que la gente empieza a pensar en dichos antiguos. También «Ixo ye más viejo que es camíns de la ribera», dirá alguno, mientras otro se acordará de aquella anciana que se estaba muriendo; al llegar el cura para administrar los sacramentos, dijo ella: «Yo plevendo no marcho».

(46) Todos Santos y San Andrés son el primer y último día de noviembre respectivamente. El refrán nos dice simplemente que podemos estar contentos si un mes determinado transcurre sin particularidad alguna.

GLOSARIO

Advertencias: Tanto el infinitivo chistavino como los sustantivos y adjetivos terminados en *-r* pueden llevar opcionalmente una vocal de apoyo, *-e*, tras esta consonante. Por ejemplo, el verbo *puyar*, 'subir', se pronunciará muchas veces *puyare*. Otras veces hay elisión de la *-r* final: *puyá*.

A

Abarqueras: 'cuerdas para las abarcas o alpargatas'.
Achuntán: 'juntado'.
Aglorá(-r): 'oler'.
Agüerro: 'otoño'.
Altero: 'alto'.
Aministé(-r): 'menester, necesario'.
Ande: 'donde'.
Anque: 'donde'.
Argüello: 'orgullo'.
Arto: 'planta como la aliaga'.
Augua: 'agua'.

B

Bater la coda: 'menear la cola'.
Bel: 'algún'.
Bela: 'bala' (< balar).
Bodillo: 'intestino; mote de los Saravillo'.
Bofo: 'hueco'.

C

Cabecé(-r): 'parte alta de un campo, opuesta a *solada*.

Cabida: 'ahorra'.
Cadiera: 'banco de madera de la cocina'.
Caldé(-r): 'caldero'.
Camaligas: 'ligas'.
Camparol: 'hongo'.
Can: 'perro'.
Candelera: 'candelaria'.
Canela: 'la Comuna, o sea, los pueblos de Sin, Serveto y Señés'. Dícese por el color de la roca de allí.
Caragol: 'caracol'.
Carcana: 'mujer difunta'.
Carnuz: 'difunto'.
Carrera: 'calle'.
Cenarén: 'cenaremos'.
Cereño: 'valiente'.
Coda: 'cola, rabo'.
Comeban: 'comían'.
Cordé(-r): 'cordero'.
Corderada: 'conjunto de corderos'.
Cosa: 'nada'.
Craba: 'cabra'.
Cuan: 'cuando'.
Cuixera: 'cojera'.
Curións: 'cordones para coser las alpargatas'.

CH

Cheláu: 'helado; helada'.
Chiné(-r): 'enero'.
Chubinera/chuminera: 'chimenea'.

D

Desipela: 'erisipela'.
Despilfarrería: 'despilfarro'.

E

Enté(-r): 'entero'.
Es: 'los'.
Escarabacho: 'escarabajo'.
Escuro: 'oscuro'.

F

Fa: 'hace'.
Fambre: 'hambre'.
Farinetas: 'puré de patatas con leche y harina'.
Farranchón: 'trasto de hierro'.
Fartar: 'hartar'.
Fayan lo fato,que no s'en...: 'que no hagan lo tonto'.
Feixa: 'campo pequeño, estrecho y alargado'.
Fen: 'hacemos'.
Fétiye: 'esfuérzate'.
Fierro: 'hierro'.
Fillo: 'hijo'.
Focín: 'glotón; mote de los de Sin'.
Fondón: 'tumba'.
Forrá(-da): 'cubo'.
Fuen: 'fuente'.
Fumo: 'humo'.

G

Goteras: 'agujeros'.
Grané(-r): 'granero'.
Guaire: 'mucho, muy'.
Güella: 'oveja'.

H

Haiga: 'haya' (< haber).
Hebas caito: 'habías caído'.

I

Ixarramicáu: 'esparrancado, con las piernas abiertas'.
Ixordigadó(-r): 'ortigal'.

L

Latón: 'cerdo'.
Lera: 'ladera llena de piedras'.
Lugá(-r): 'pueblo'.

M

May: 'madre'.
Mocé: 'chaval, mozo'.
Mullé(-r): 'mujer'.
Muxón: 'pájaro'.

P

Paixeba: 'parecía'.
Pall: 'paja'.
Pallé(-r): 'pajar'.
Pay: 'padre'.
Paya: 'paja'.
Peacez: 'calcetines'.
Perque: 'porque'.
Peu: 'pie'.
Pleve: 'llueve'.
Plevendo: 'lloviendo'.
Plorar: 'llorar; deshelarse (la nieve)'.
Popillo: 'huérfano'.
Portiello: 'entrada de un campo'.
Puyá(-r): 'subir'.

R

Rabadán: 'jefe de un grupo de pastores'.
Redimeas: 'remedas' (< remedar).
Redioses: 'blasfemias'.

S

Sía: 'sea'.
Solada: 'parte baja de un campo, opuesta a *cabecé(-r)*'.
Solanero: 'amante del sol'.

T

Ta: 'a, hacia; para; por'.
Talapén: 'persona o animal flaco; mote de los de Gistaín'.
Tarrazos: 'recipientes, cubos'.
To: 'todo'.
Torná(-r): 'devolver'.
Torrueco: 'pelota de tierra seca; mote de los de San Juan'.
Toz: 'todos'.
Traballa: 'trabaja' (suele ser *troballa)*'.
Trachiné: 'trajinante'.
Tranga: 'tronco'.

U

Ulurá(-r): 'oler'.

V

Vie(-r): 'ver'.

Y

Y: 'allí'.
Ye: 'es'.

Z

Zagué: 'último'.
Zarrampión: 'sarampión'.

Referencias bibliográficas

Alvar, M., *Palabras y cosas de la Aézcoa*, en «Pirineos» III, 1947, 263-315.

Alvar, M., *Variedad y unidad del español*, Madrid, Prensa Española, 1969.

Badía, A., *El habla del valle de Bielsa*, Barcelona, CSIC, 1950.

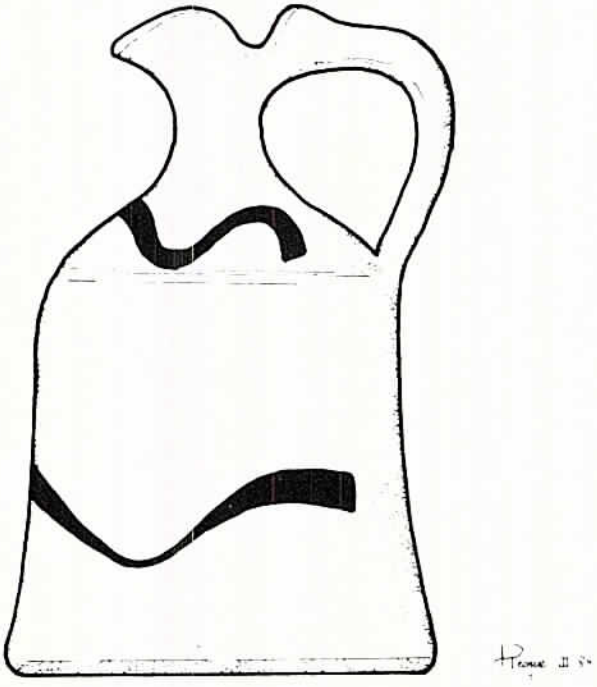
Gastón Burillo, R., *El latín en la flexión verbal del dialecto cheso*, en «Universidad» XI, 1934, 273-318.

Guitart Aparicio, C., *Castillos de Aragón II*, Zaragoza, Librería General, 1976, Colección Aragón, n.º 5.

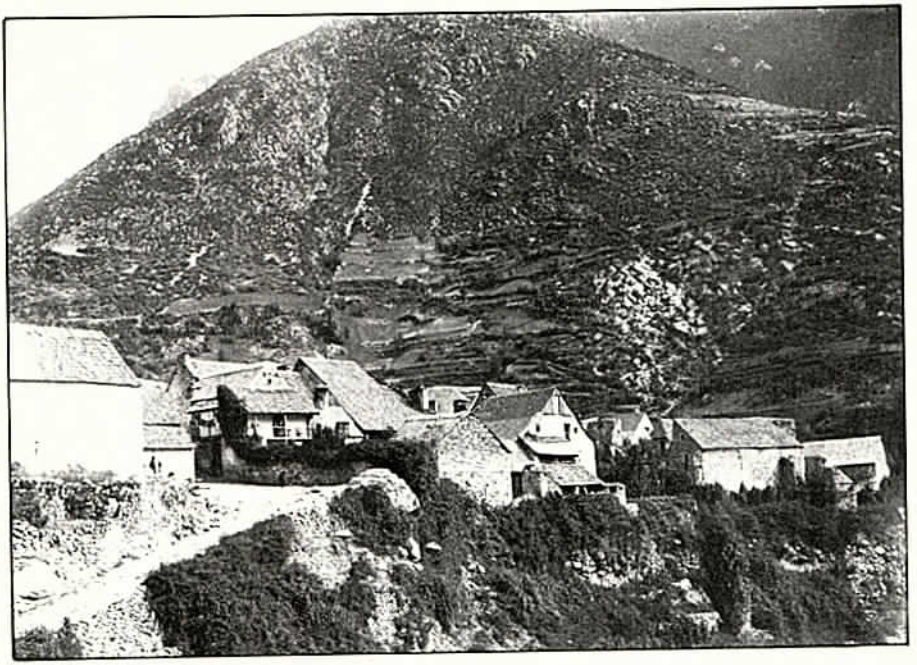
Lisón Huguet, J., *El ciclo de la vida en el valle de Benasque. La juventud*, en «Temas de Antropología Aragonesa» II, 1983, 51-60.

Smith, T., *An Historical Geography of Western Europe before 1800*, London, Longman, 1967.

Violant y Simorra, R., *El Pirineo español*, Madrid, Plus Ultra, 1949.



Vinagrera encontrada en Clamosa (Hu). Barro (Naval). J. M. Pesqué.



Bielsa, 1911. L. Briet.

POR CIRCUNSTANCIAS DEL TIEMPO, LAS FIESTAS HAY QUE CAMBIAR...

Notas sobre el cambio de fechas de las fiestas, y su sorprendente repetición, en un pueblo de la Comunidad de Calatayud.

FRANÇESC LLOP i BAYO

El pasado 12 de septiembre de 1984 pudimos escuchar, al principio de la misa, en Cimballa, un pequeño pueblo de la Comunidad de Calatayud, la siguiente jota improvisada:

«Por circunstancias del tiempo
las fiestas hay que cambiar
para los hijos de Cimballa
el doce es el principal.»

Con dicha letrilla comenzaba la misa para celebrar el Santísimo Misterio, la principal festividad del pueblo. La jota da a entender algunas tensiones y discrepancias en cuanto al tiempo festivo, que sólo pueden entenderse en el contexto en que fue cantada. En efecto, las «fiestas» habían finalizado dos días antes y en ellas se había realizado la misa, la procesión y la adoración del Ministerio en la plaza. Para aumentar la sorpresa y la confusión iniciales añadiré que el presupuesto de esas fiestas recién finalizadas había superado el millón cuatrocientas mil pesetas, en un pueblo con 189 habitantes censados en 1978, y que se volvió a recoger casi 100.000 pesetas más para celebrar la fiesta en su día. El propósito de este trabajo es describir, e intentar comprender y analizar, la sorprendente repetición de esas fiestas, apenas cuatro días más tarde.

CIMBALLA

Cimballa queda descrito así en un manuscrito de 1864 que copia alguno de los capítulos de otro an-

terior y existente en el Monasterio de Piedra:

«Es Cimballa Pueblo del Reino de Aragon y uno de los que componen la Comunidad de Calatayud, esta en el Obispado de Tarazona y en la frontera de Castilla. Su poblacion antigua estaba cubierta de un buen Castillo del que todavia se descubren sus ruinas contra la oposicion de los años, mas asi el Castillo como el Pueblo fueron destruidos cuando aquellas guerras casi continuadas que tubieron los Reyes D. Pedro de Castilla y D. Pedro 4.° de Aragón, como dice el Analista de este Reino (Zurita) por estar Cimballa y su Castillo en las fronteras de ambos Reinos. Destruido en dichas gerras este pueblo, se reedifico despues en otro sitio como un tiro de fusil del que tenia, en puesto mas ameno. Sus begas, aunque bastante angostas, logran de copiosas aguas que las hacen mui fertiles. En ellas tiene su origen el caudaloso Rio de Piedra, el que desde su principio logra de tanta agua, que sirben sus caudales para el uso de Batanes, y Molinos. La Iglesia Parroquial es obra pequeña, pero proporcionada al Pueblo; esta dedicada a Maria Santisima en su purificacion...»

Sus habitantes han ido decreciendo desde finales del siglo XIX, con emigración a América (principios del XX), a Valencia y Barcelona (hasta la guerra de los tres años) y a Zaragoza, sobre todo en los años 60. La población, cimballeros, (904 m. altitud) está a la derecha del río Piedra, muy agrupada. Los censos denotan una población relativamente estable hasta la brusca caída de los años del desarrollo:

1900: 556 hab.
1950: 548 hab.
1975: 216 hab.
1978: 189 hab.

Tiene escuela, con maestro residente en el pueblo, y unos diez niños que cursan los diversos años del ciclo preescolar y de E.G.B. En la actualidad (1985) hay dos sacerdotes que se encargan de Cimballa y cuatro pueblos más, residiendo en Ibdes. El anterior cura (hata 1983) residía en Campillo y se encargaba de Cimballa, Campillo y Llumes. El médico no reside en el pueblo, y se encarga de una docena de pueblos más. Hay teléfono automático, con Central en Nuévalos. La carretera, local, es una desviación de la que une Molina de Aragón con Calatayud (Comarcal 202). Tras un cruce, que permite dirigirse a Llumes y Monterde, finaliza en el mismo pueblo, sin continuidad. La mayor parte del territorio es accidentado. La agricultura es de secano (cereales, árboles frutales) y de regadío (hortalizas, patatas, maíz y remolacha) a ambos lados del río Piedra y cerca de los numerosos manantiales que lo alimentan en un estrecho valle. Los campos de regadío (las «hanegadas») así como los de secano (las «yubadas») están muy fragmentados y presentan formas irregulares que varían a lo largo del tiempo, puesto que se acostumbra repartir la tierra a los hijos en porciones iguales, sin diferencias de sexo, edad, orden de nacimiento o residencia. Como dicen ellos «somos iguales en el partir» y este de-

seo igualitario afecta también a los edificios que son fragmentados, todo ello en vida de los padres. Hay poco ganado lanar, una o dos granjas de pollos, alguna de cerdos, y un criadero de truchas. El río fue cangrejero hasta 1978, lo que constituía una importante fuente marginal de ingresos, pero ciertas enfermedades mal conocidas acabaron con toda la pesca en una sola temporada. La electricidad llegó en los años treinta, pero el agua y el saneamiento sólo fueron una realidad en 1979.

La única edificación notable, aparte de las ruinas del castillo, es la iglesia parroquial que tiene portada románica, aunque su construcción actual es de finales del siglo XVI, conservando varios altares barrocos, poco notables, así como una pila bautismal, románica?, dos leones de piedra y sobre todo la urna de plata del Santísimo Misterio, sobre la que volveremos. Las casas tradicionales, construídas en adobe, blanqueadas y techadas con tejas están sufriendo un salvaje proceso de reconstrucción y de reordenación, tanto interna como sobre todo externa, en el que no me detendré.

LA HISTORIA DEL SANTISIMO MISTERIO

El Misterio, como es llamado de forma coloquial entre los cimballeros, se refiere a un milagro que tuvo lugar hacia 1370 en aquel pueblo. Como refieren los gozos cantados durante las fiestas, de autor anónimo:

«Por los años mil trescientos
y setenta poco más,
el capellán don Tomás
hizo un gran desacierto
por él quedó como yerto
viendo su culpa mortal.

Una forma consagró
aquel sacerdote infiel
y al momento se vio en él
el error que cometió
de la existencia dudó
en el pan sacramental

Teñidos los corporales
en sangre mira el ministro,
cuando ve que el mismo Cristo
derrama vivos corales,
y abraza por tantos males
la vida penitencial.

Viendo Cimballa prodigio
tan crecido y singular
quedó turbado el lugar
con tan santo sacrificio,
dadiva fue que Dios hizo
a esta iglesia parroquial.»

De esta duda del sacerdote proviene el nombre culto del Santísimo Misterio Dubio, por el que es conocido no sólo en la literatura religiosa, sino en la oficial, como por ejemplo en los programas de fiestas. El manuscrito antes citado refiere así esta duda, y el camino que siguió «el Santísimo Misterio» hasta regresar al pueblo.

«... Miran a la sagrada ostia vañada en liquida sangre, la que se hiba empapando y por el corporal corriendo, y conociendo el Presbitero Tomas pasmado al Pueblo; y lleno de admiración le informo del caso y le dio cumplida noticia de tan estraño suceso y de como por su duda y

poca fee habia obrado tan singular Milagro Cristo nuestro señor... determinaron los vecinos... que aquella sagrada ostia se colocase con los santisimos corporales en el sagrario. Despues hizieron fabricar un arca de piedra mui comun y tosca, en que se manifiesta la cortedad y falta de medios que entonces tenia el Pueblo, y dentro de esta arca pusieron tan soberana reliquia. La dicha arca se guarda todavia en Cimballa... En esta Iglesia fue benerada algunos años esta Divina reliquia tributandole sus ferborosos vecinos continuas sagradas adoraciones. Todos los comarcanos pueblos le rindieron nobles cultos, acudiendo a Cimballa a venerarla y en el dia del Corpues a berla, en el que por aumentarse el concurso y no caber en la corta Iglesia del Pueblo dispuso el lugar de Cimballa construir fuera una torrecilla desde donde manifestraban a los fieles el Smo. Misterio...

Teniendo el señor Rey D. Martin noticia de tan soberano Misterio, y considerando que en pueblo tan corto (pues al presente tendra como cincuenta vecinos) no podia tener continuos cultos por la cortedad de Ministros y por la conocida falta de medios en el Pueblo; esplico este tan Catolico Rey seria de su agrado y voluntad que Cimballa tan divino Misterio se lo concediese para que en su Real Capilla de Zaragoza lo colocase... Y como las insinuaciones de los Monarcas fueron siempre preceptos para los Aragoneses, preciandosen los becinos de Cimballa de practicar con sus soberanos una ciega obediencia, determinaron complacerlo y tan precioso Misterio ofrecerle para que lo colocara donde atan piadoso Principe mejor le pareciera...»

Así pues, la duda de un sacerdote de Cimballa hacia 1370 motiva que la Hostia recién consagrada mane sangre, que el clérigo anonadado sea incapaz de seguir la Celebración, y que el pueblo maravillado de Cimballa guarde esa Hostia con los Corporales, y no sólo ese paño litúrgico, manchado en sangre, como en Daroca. Y el Santísimo Misterio, celebrado en Corpus, es decir, a finales de mayo o principios de junio, según el ciclo anual, convierte al fronterizo pueblo en un lugar de atracción para los pueblos comarcanos, haciéndose necesaria la construcción de una torrecilla para exponer el sangriento Misterio a los numerosos visitantes.

La voluntad real, o mejor las insinuaciones reales, que «fueron siempre preceptos para los Aragoneses», acaparan ese Misterio y lo centralizan en Zaragoza, donde hay constancia de su presencia a finales del siglo XIV. El gesto del pueblo de Cimballa es correspondido por el soberano, que dispone y manda:

«... que todos los becinos del Lugar de Cimballa sean perpetuamente francos y libres de peage, pontage, derechos de almudi, pechas Reales y vecinales, y otras imposiciones comunes a los concejos y personas de lugares Realengos...»

Sin embargo, en 1410 ya consta que estaba dicho Misterio en el vecino Monasterio de Santa Maria de Piedra.

El manuscrito original, del siglo XVIII, fue completado, al ser co-

La nueva peana sobre ruedas, regalo del pueblo de Yepes, en la procesión de la fiesta adelantada. (Foto Francesc Llop i Bayo).

piado en 1868, con la descripción del doble regreso a Cimballa del Santísimo Misterio. Dice una nota al margen: «Adicción a esta Historia y dia que se traslado a Cimballa el Smo. Misterio», y justifican que, «con motibo de haberse establecido en España un gobierno llamado nueba constitucion, y gobernado por las cortes generales y estraordinarias tres años, el cual comenzó en marzo de 1828...» los bienes que correspondían a la iglesia quedaron a disposición del Sr. Juez Ordinario de cada Diócesis. Aunque otros lugares mayores y más importantes solicitaron también obtener el Misterio, le fue concedido a Cimballa, que preparó importantes festejos para su regreso:

«... y sin embargo de muchas solicitudes que les dirigieron al Sr. Juez ordinario diferentes pueblos mas populosos y Catedrales, solicitando tambien este Stmo. Misterio, como estos no lo pidian con el derecho que Cimballa tenia, fueron desatendidas las suplicas de estos y conferido a fabor del dicho pueblo de Cimballa, y al momento que se tubo noticia de tan feliz concesion, previno Cimballa una funcion solemnisima con su Danza... cuya benignisima Traslacion de esto Smo. Misterio

verifico Cimballa en el 12 de Sbre. de 1821, celebrandole una funcion solemnisima anualmente en el mismo dia, con su correspondiente nobenario.»

Disponemos de otra importante pieza, para recomponer el rompecabezas: la fecha del 12 de setiembre, que es aquella en la que fue devuelto al pueblo de Cimballa su Santísimo Misterio. Pero los gozos duraron poco. A los tres años vuelven los monjes y reclaman nuevamente sus propiedades. Dice la nota al margen «Buelben los monjes el Smo. misterio a su conbento de Piedra».

«...e igualmente solicitaron a Cimballa la joya preciosa que en el habia depositada, y este no pudo negarsela atendido del Derecho que el Monasterio habia adquirido a este tesoro Divino en el espacio de mas de 420 años que lo poseia, y determinado el dia 10 de Junio de 1824, se presentaron dos Monjes de dcho. Monasterio, que juntamente con el Sr. Cura Parroco, Ayuntamiento y mucha porcion de becinos de Cimballa lo trasladaron en procesion solemnisima a dicho Monasterio de Piedra distante de este Pueblo tres horas. Aquí que llantos, que lagrimas, que suspiros, que dolor manifestaban los abitadores de este pueblo, tanto los ancianos como los niños, pero el Señor benignisimo quiso consolarlos permitiendo que los piadosos monjes... atendida la suplica de los abitadores de este Pueblo... pidiendo para su consuelo una partícula del Smo. corporal sangriento, la que les fue concedida, para cuya colocacion de esta particula determino Cimballa construir un ermoso Relicario que hoy existe en su Iglesia Parroquial...

Y berificado todo con la mayor suntuosidad se procede en procesion desde dicho Monasterio a este de Cimballa no ya con aquellos llantos y lagrimas derramadas cuando se traslado a aquel Monasterio si es con muchas salbas y manifestaciones de alegria sabiendo los abitadores de Cimballa que siempre habia de permanecer para su consuelo y remedio en sus necesidades esta particula del corporal sangriento en su antigua cuna; y en memoria de la primera traslación le rinde Cimballa diferentes cultos, y particularmente una función solemnisima todos los años en el 12 de Sbre.»

Una última caligrafía completa la información y refiere la definitiva vuelta a Cimballa de su Santísimo Misterio:

«...Cimballa hizo segunda vez solicitud para que se le agraciase con la estimada Reliquia del Smo. Misterio Dubio... abiendo sido trasladado nuestro Smo. Misterio desde Calatayud a este Pueblo de Cimballa en el dia (la fecha aparece muy borrosa: 12 de septiembre ???) de dicho año 1836, no con aquella suntuosidad que lo fue la primera vez, por que las bicisitudes de los tiempos no lo permitian, pero precedio su entrada un gran repique de campanas y una lucida procesion que salio a recibirlo y colocarlo en la Iglesia Parroquial de este Pueblo de Cimballa, donde existe para remedio y consuelo de sus habitantes, siguiendo en tributarle todos los años

el 12 de setiembre una lucidisima festibidad, siendo mui concurrida de los Pueblos Comarcanos».

El manuscrito que estamos siguiendo no habla de la relación del Misterio de Cimballa con la Reliquia de Yepes, en Toledo. JUAN MELENDO, párroco del pueblo, escribe en el programa de fiestas de 1983:

«...Por otra parte, todos habéis oído hablar en vuestra familia de Yepes, pueblo éste que ya forma parte de la vida de Cimballa, no ya desde ahora, sino desde hace varios siglos. Fue en el año de 1600, que era obispo de Tarazona fray Diego de Yepes; a instancias del Nuncio de Su Santidad, mandó al obispo de Tarazona que investigase y verificase la verdad del milagro del Santísimo Misterio de Cimballa, que se guardaba en el Monasterio de Piedra. El motivo era que los de Daroca se quejaron que no iba tanta gente a ver los corporales de Daroca por ir a ver el Santísimo Misterio Dubio en el Monasterio de Piedra. Realizada la investigación por el obispo de Tarazona fray Diego de Yepes, decreto ser verídico y cierto el Corporal con la forma pegada y manchada en sangre de Cristo, lo que llevó a pedirles un pedazo del citado corporal a los religiosos del Monasterio de Piedra. Este pedazo del corporal del Santísimo Misterio es el que envió a su pueblo natal Yepes (Toledo).»

Ya disponemos de diversos elementos históricos que dan sentido a una serie de actividades actuales: el Misterio, ocurrido en Cimballa, que está muy brevemente en Zaragoza, permanece durante siglos en el Monasterio de Santa María de Piedra. Los pocos años, más o menos de 1370 hasta 1390, que puede permanecer en el pueblo, se exhibe y venera en Corpus, y se convierte en una atracción para la gente del lugar y de los pueblos vecinos.

La primera exclaustración permite el regreso a Cimballa del Misterio, del que se había extraído una partícula y enviada a Yepes, en Toledo, lugar de origen del obispo encargado de investigar la autenticidad del milagro. La fecha en que se realiza ese regreso es el 12 de septiembre, núcleo del litigo actual, como veremos más tarde, y en ese día se hace «función solemnísima con su Danza». La fecha es celebrada anualmente, en recuerdo de la «benignísima Traslación», en recuerdo del día en el que el pueblo recuperó lo que era suyo. Pero no opinaban lo mismo los frailes de Piedra, que a su regreso volvieron a solicitar su propiedad, concediendo sin embargo que se llevaran los cimballeros otra pequeña partícula del milagroso corporal. Y la justificación sigue siendo la misma: «en memoria de la primera traslación... una función solemnísima el 12 de sbre.» Con motivo de esta segunda venida se celebró el traslado «con muchas salbas y expresiones de alegría». El regreso definitivo tiene lugar tras la segunda exclaustración. Los tiempos son malos, pero al menos «precedió su entrada un gran repique de campanas» y puede que también fuese el mismo 12: la fecha está tremendamente borrosa. Lo que si vuelve a quedar claro es

la insistencia en el 12 de septiembre, en el que la festividad atrae a los vecinos de la comarca.

Insisto en la fecha del 12, que queda suficientemente justificada en el documento transcrito, pero su elección es desconocida en el pueblo. Las personas más antiguas del lugar, las más comprometidas con la iglesia, recuerdan los trabucos (esas «salbas y expresiones de alegría»), el Dance, y la historia mítica del Santísimo Misterio. Pero desconocen, al menos de manera explícita, porque el 12 es la fiesta y no cualquier otro día:

«... que si se lo dejaban, dejaba el pueblo libre de pagos: como era el rey de Aragon! ... bajaban del pueblo (al Monasterio) a la fiesta... el dia 12? no sé por qué!»

Un último dato en torno a la historia más reciente del Santísimo Misterio. En 1936 la iglesia de Yepes fue quemada ritualmente, y su parte de la Reliquia destruida. En Cimballa, en el lado rebelde a la República, el bando nacional, que no solía quemar iglesias, respetó el Santísimo misterio. Y los de Yepes, tras la victoria franquista, solicitaron otra partícula del corporal:

«cuando se querían llevar el Santísimo Misterio fuimos todos a la Casa-Lugar (el ayuntamiento): no es verdad que se discutió: se dijo sólo que se iban a llevar un trozo... la gente no estaba muy contenta, pero dijeron que lo iban a hacer y yo estaba muy contenta, pero dijeron que lo iban a hacer y ya estaba todo arreglado...»

LAS FIESTAS TRADICIONALES DEL VERANO

La comunidad tradicional de Cimballa —y entiendo por «tradicional» con todas las reservas posibles el estado de cosas que han conocido y vivido los más ancianos habitantes, es decir, en torno a los años veinte, y llegando, por encima de la guerra, hasta los últimos cincuenta— debido a su tamaño sólo tenía dos grandes fiestas, a lo largo del año, relativamente simétricas: las de invierno, a San Blas y Santa Agueda, a principios de febrero, y «las fiestas», para el Santísimo Misterio, alrededor del doce de septiembre. A mitad de agosto la Cofradía de San Roque, la única existente en el pueblo, a la que pertenecían sólo algunos hombres, celebraba su fiesta. Estas fiestas, que vamos a describir a continuación, tenían diversa repercusión e importancia. Como escribe HONORIO VELASCO (1982: 19/23),

«... las fiestas mayores orientan los ciclos... cada comunidad o cada subgrupo institucionalizado en la comunidad interpreta de un modo peculiar el ciclo temporal, independientemente del marco general... las fiestas menores o chicas no perturban la orientación dominante, antes son recuerdo o camino hacia la fiesta mayor.»

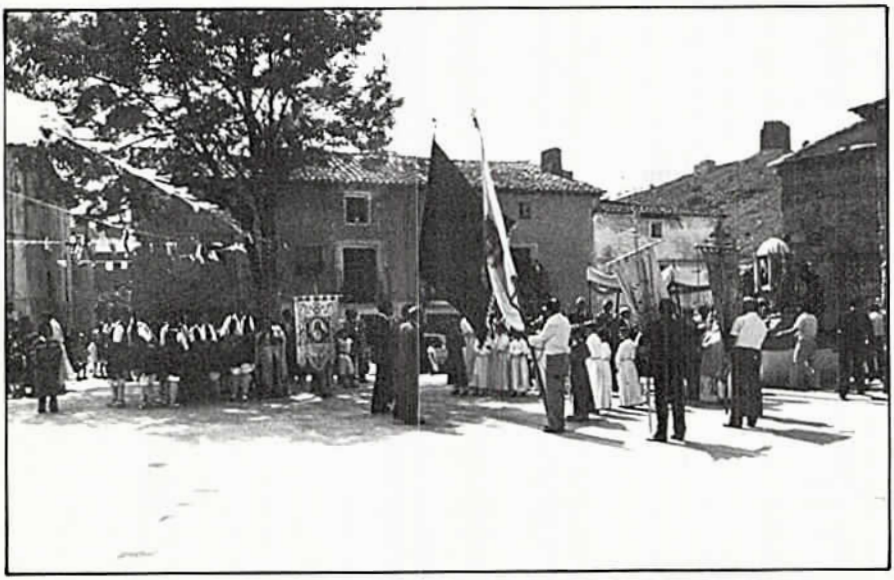
Las fiestas están especialmente jerarquizadas por el número de gentes que intervienen en ellas. La fiesta mayor se convierte no sólo en la referencia anual para toda la comunidad, sino que implica a todas las gentes, del mismo modo

que las otras fiestas no sólo recuerdan el tiempo que falta o el que pasó desde la fiesta principal, sino que mueven a partes concretas del grupo. Sigue HONORIO VELASCO:

«... *Volviendo a las fiestas mayores y menores la diferencia substancial está en que implican en mayor o menor medida a las distintas unidades sociales que integran una comunidad. Es sólo un síntoma el hecho del mayor o menor contingente demográfico que acude a una fiesta...*

... *La fiesta mayor es el tiempo álgido de un ciclo, de un sistema de ordenación del tiempo, formado por un conjunto de puntos festivos que es a la vez un sistema de estructuración o de reestructuración social. Se debe concebir entonces como unidad de estudio, no una fiesta sino un ciclo de fiestas. El desempeño de roles rituales que lleva toda fiesta es sucesivamente atribuído a unas u otras personas. Cada persona accede al rol ritual que le compete y cuando le compete.*

... *En las fiestas principales, y sobre todo en la fiesta mayor, la secuencia de rituales evidencia también los distintos niveles de integración, pero domina el nivel más alto, son fiestas de toda la comunidad. No exclusivamente, pero más en estas fiestas, se destacan los roles de autoridad, y, por otra parte, los distintos rituales tienden a ser utilizados como escenarios de ostentacion de riqueza y poder.*



Pendones y estandartes frente a la peana del Santísimo Misterio, en el «huevecillo de la plaza». A la derecha la iglesia, al fondo el castillo, y tras nosotros la Casa-Lugar.
(Foto Francesc Llop i Bayo).

En gran medida los rituales son una redundancia de la estructura social... ... La magia del tiempo festivo está no sólo en un sistema de ordenación del tiempo, sino también en un sistema de estructuración y reestructuración social...»

Las fiestas mayores no sólo orientarían el ciclo anual sino que implicarían a todos los miembros de la comunidad, los presentes y los ausentes. Las otras fiestas del año no serían mas que un recordatorio de estas fiestas mayores, quedando en función de ellas, y sólo participarían diversas capas de la población.

Veamos, a continuación, como parecen cumplirse tales propuestas en las fiestas del verano en Cimballa.

San Roque

La Cofradía de San Roque conserva un libro de 1660, donde se recoge, hasta la actualidad, gastos, listas de Cofrades y decisiones tomadas a lo largo de los siglos. Tradicionalmente era una cofradía de hombres solos, a la que se podía adherir libremente, con cargos renovados anualmente. Sospecho que el nivel económico de sus integrantes era medio y medio-alto, dentro del limitado abanico de posibilidades que ofrece una pequeña población como Cimballa. Es decir, se trataría de una cofradía exclusivista (sólo para hombres), abierta (número ilimitado de cofrades), de integración vertical (nivel económico medio hacia arriba), y de nivel comunal (es decir, hombres de todo el pueblo), siguiendo la tipología propuesta por MORENO NAVARRO (1982:78/82)

Que se trataba de una fiesta exclusivista queda mostrado con el refresco, que tenía lugar tras la misa y procesión, en el salon de la Casa-Lugar (Ayuntamiento):

«... pa San Roque daban cañamones, una taza; un panecillo con anis y vino y un par de huevos duros...»

A tal refresco sólo asistían los cofrades y sus familiares, y en 1978, todavía entraron a tomar el refresco solamente los «hermanos» y los niños: se oye decir que es «fiesta de pocos»; sobre esa decadencia volveré más tarde.

Los actos, tal como tuvieron lugar en 1978, fueron los siguientes: el 15, por la tarde, vísperas, que en realidad quedó limitado al canto de la Salve. Estaba programado a las 20 horas pero fue adelantado a las 19 por el baile; a continuación, en «casa el prior» unas pastas, coñac, anis y cerveza.

El 16 de agosto, por la mañana, acudieron a casa del prior a recoger los «palos»: se trata de cuatro palos torneados y adornados con cintas de colores; palos que quedan depositados en la casa del prior entrante, que es elegido por antigüedad en la Cofradía, y por una sola vez, una vez finalizadas las fiestas durante todo el año. Uno de los cuatro palos lleva un pequeño medallón con sendas imágenes a cada lado. Antes de la procesión, así como el día siguiente antes del funeral, se reúnen en la plaza y van a casa del prior que les espera; la banda va detrás. Recogen los palos, y salen los cuatro palos, el cura, el

alcalde y el secretario/tesorero de la cofradía. Les acompaña la banda de música. Al llegar a la iglesia, se reviste el cura, y celebran la procesión y la misa, realizando el refresco en la Casa-lugar, antes citado.

El 15 por la tarde y noche, así como el 16 a las 20 y a las 24 horas baile, en la plaza.

El 17 por la mañana, el funeral. Como ya se ha ido la banda de música «esto parece un entierro!» «por lo menos hubiera un tambor!»

El recorrido desde casa el prior a la iglesia es el más directo, mientras que la procesión sigue otro camino, dando la vuelta al pueblo.

En aquel año de 1978 la fiesta estaba realmente en crisis. La cofradía tenía cada vez menos peso e influencia, y la fiesta de San Roque parecía ser la excusa para montar alguna actividad para los numerosos hijos del pueblo que pasan su mes de agosto de vacaciones en su Cimballa natal. En aquel momento la tendencia de los hombres era a darse de baja de la Cofradía, y su futuro parecía realmente incierto.

La fiesta del Misterio

Un mes más tarde, el 12 de septiembre, tiene lugar la fiesta del Santísimo Misterio Dubio, como oficialmente se le conoce, es decir, el Misterio. Las actividades se inician nueve días antes, con la celebración, cada noche, de la Novena, en la que se cantan los gozos del Misterio.

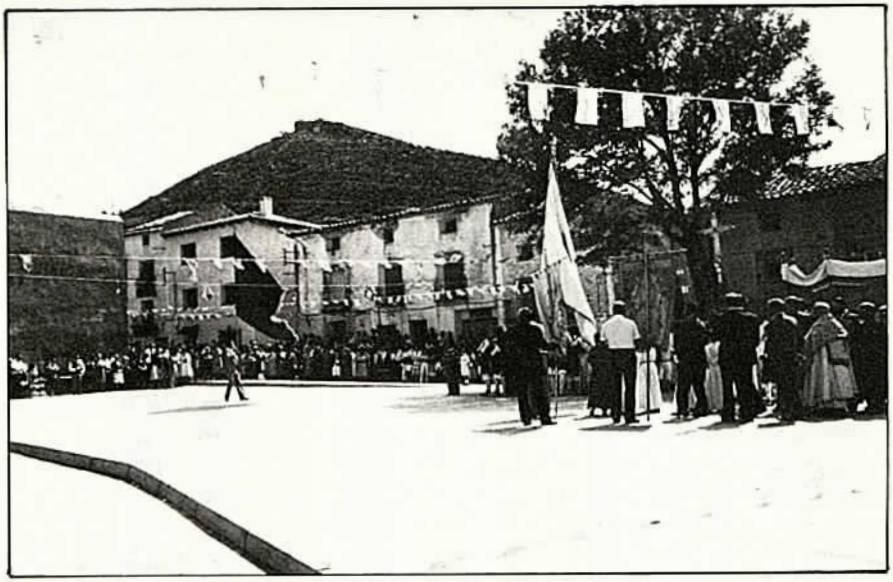
La fiesta comenzaba, tradicionalmente, la víspera, con el disparo de pólvora desde un cerro frente al pueblo, al tiempo que tocaban las campanas y la banda de música daba la vuelta a la población:

«Había unos morteros de hierro grande, que guardaban en el ayuntamiento... la víspera y al hacer día los disparaba el tio Roque...» (a finales del siglo) «había trabucos pa'l Misterio: el tio Gil, con un hierro rusiente, desde el cerro de las Cruces...»

También había dance, que los más viejos del lugar han visto muy de niños o han oído relatar a sus padres; algunos iban montados a caballo.

El día'l Misterio tenía lugar la principal festividad, que reunía a toda la población: la misa, la procesión y la adoración en la plaza. Consistía tal adoración en una serie de genuflexiones, realizadas por instituciones, símbolos y personas, ante la población, mientras las campanas volteaban incesantemente. Primero adoraba el Ayuntamiento, avanzando por el medio, y parándose tres veces hasta llegar al Misterio, luego los pendones, el blanco, del Santísimo Misterio, y el rojo, muy antiguo, y luego la gente, en grupos generalmente familiares. En este último caso, la adoración, que supone una exposición pública personal, podía estar motivada por una promesa.

La fiesta del Misterio no ha tenido nunca una cofradía, lo que es lógico, puesto que al tratarse de las fiestas de todo el pueblo, por el mero hecho de ser del pueblo, ya está uno implicado en ellas. Esta implicación de todo el pueblo en las fiestas mayores no hace más que mostrar y restaurar la estructu-



La adoración de un pendón en la plaza, en la procesión de la fiesta adelantada. Al fondo a la izquierda el frontón. (Foto Francesc Llop i Bayo).

ra social. Pero esa estructura social está en crisis, a finales de los setenta, por la emigración y el notable cambio de trabajo de la tierra. Las fiestas, que corresponden a aquel modo de vida, están desajustadas con la realidad, y sobreviven lánguidamente. Se dice en 1977

«... había fiestas, claro... pues los cofadres de San Roque, que eran cofadres, masaban rollos y... hoy no hay horno... ni humor tampoco!»

Y surge la necesidad de organizar, de otro modo, las fiestas, que ya no pueden seguir dependiendo de la espontaneidad tradicional. Y ya en 1979, el día del Pilar, en el único bar del pueblo, en una conversación normal, se dice, entre otras cosas,

«Habría que organizar algo... a lo mejor 15 días antes, para preparar la fiesta y la procesión...»
«... se debería organizar algo para pagar durante el año, con lotería y rifas...»

EL CAMBIO DE LAS FIESTAS

De hecho, el año anterior, en 1978, ya había aparecido una peña, un fenómeno totalmente nuevo en el pueblo, «el Cascabel», para las fiestas de San Roque. Y esa peña aparece como exclusiva y cerrada, celebrando sus actividades al margen de los demás, y sólo coincidiendo en algunos actos, como el baile en la plaza, repitiendo en cierto modo el esquema de la Cofradía de San Roque. Cofradía que supera su

crisis en 1980, reescribiendo sus estatutos y adaptándolos a la realidad social del pueblo. Así se puede leer en un folio tirado a multicopista, entre otras cosas,

«1. La Cofradía constará de cofrades y cofradesas, que tendrán los mismos derechos y obligaciones...
... La Cofradía consta de un Prior y tres Mayordomos, cargos éstos que se eligen anualmente entre los Cofrades... El Prior y los mayordomos se comprometen a llevar la vara y asistir a los actos religiosos al frente de la Cofradía... los cargos de Prior y Mayordomos seran elegidos de forma correlativa, según están en la lista por antigüedad... Están exentos de asistir a los actos de la Cofradía los enfermos y los que se encuentren fuera del pueblo... Desde 1754 la Cofradía traía para armonizar la fiesta un gaitero. Es deseo seguir manteniendo en lo posible esta tradición de nuestros mayores; pero dado que hoy en día el traer música supone un gasto que rebasa los fines de la Cofradía, ésta se compromete a aportar una pequeña colaboración a aquellos vecinos del pueblo que traigan música, rogándoles que de esta manera pueda tocar en la procesión y acompañar las varas...»

Por otro lado se institucionaliza la «Comisión», esto es el grupo de organizadores, elegidos de un año para otro, y encargados de recoger dinero y de preparar las fiestas. Esta Comisión, nominalmente ubicada en el pueblo, tiene sin embargo su central en Zaragoza, donde residen la mayoría de los emigrados, con otras dos sucursales en Barcelona y en Madrid. En 1982 se publica el primer programa de fiestas, «FIESTAS en honor a San Roque y al Santísimo Misterio Cimballa - 1982», en el que es de destacar el mayor tamaño de las palabras «San Roque» con respecto a las demas. El programa, evidentemente, cuenta con una importante parte comercial, con el saludo del Señor Alcalde, de la Comisión, del Párroco, y dos páginas de jotas, sobre el pueblo y sus tópicos. Una de esas jotas viene al caso:

«La Comisión ha nacido
en el año ochenta y dos
para hacer unas fiestas
mas alegres y mejor»

También figura el programa de festejos, con dos capítulos separados (las jotas están entre ambos dos): «Actos religiosos en Honor de la Virgen y de San Roque — Actos religiosos en Honor del Santísimo Misterio», todo en la misma página, con una nota al pie «Se ruega la asistencia a estos solemnes actos». Más adelante figura «FIESTAS DE AGOSTO EN HONOR DE SAN ROQUE» (que ocupa dos páginas) y «FIESTAS EN HONOR DEL STMO. MISTERIO DUBIO» (que ocupa otras dos). Ambos programas llevan el subtítulo de «Actos Populares» y finalizan con la consabida nota «La Comisión y el Ayuntamiento se reservan el derecho de aumentar o disminuir los actos y el horario de los mismos». Hasta aquí el hecho de la recuperación de las fiestas (recuperación en el sentido de revitalización de las fiestas) no constituye novedad. Tampoco supone nada nuevo, dentro del contexto gene-

ral de Aragón, la inclusión de nuevos actos, como el «homenaje a los jubilados, amenizado con rondalla y festival de jota y baile». Al año siguiente, 1983, hay un importante cambio formal del programa: desaparece toda publicidad, mejora el papel, y se introducen o mejor dicho se «recuperan» actos festivos tradicionales:

«a las 6 de la tarde, «LA CORRIDA», carrera pedestre que tendrá lugar en la carretera del pueblo (volviendo a las costumbres típicas de Cimballa). Se ruega, a poder ser, que los participantes lo hagan con vestimenta antigua, que era con calzoncillos de rayas o blancos hasta media pierna. Los premios serán, 1.º: 3 pollos; 2.º: 2 pollos; 3.º:1 pollo.»

Esta «recuperación», en el sentido más clásico, es decir la vuelta a antiguas costumbres dándoles nuevos significados especialmente de búsqueda de identidad, de reencuentro con las raíces, tampoco es un fenómeno nuevo. También en Cimballa ha venido de los que no viven en el pueblo, pero nacieron o vivieron en él, y que sienten la necesidad de reencontrarse cuando vuelven para las vacaciones de Semana Santa o del mes de agosto. Hay otra teoría alternativa, de LUCIA PEREZ, que explica ese tipo de actividades culturales como motivo del aburrimiento de los veraneantes: la gente se dedica a «recuperar» o a «investigar nuestras raíces» porque están de vacaciones y no tienen mejor cosa que hacer. Ambas explicaciones, la «búsqueda de identidad», y la ocupación de los ratos de tedio, no son incompatibles, y pueden valer. El caso es que algunas tradiciones, como el Judas o el Ramo, en Semana Santa, o la Corrida, para el Misterio, vuelven a ser interpretadas.

Pero el fenómeno de las fiestas en Cimballa empieza a ser interesante, en su aspecto económico. Así, en 1982, el primer año en que existe formalmente la Comisión, los ingresos son redondeando las cifras, de 947.000 ptas., de los cuales la tercera parte (310.000) procede de la venta de lotería; la mitad (423.000) de las cuotas, y el resto (214.000) de la venta de Camisetas (con la leyenda «Fiestas de San Roque y del Smo. Misterio - Cimballa» y una reproducción del Santísimo Misterio), Rifas, Pañuelos... Los gastos alcanzan la cifra de 790.000 con lo que queda un «Beneficio líquido» de 157.000 ptas., y las partidas más importantes son 280.000 para el conjunto de músicos para las fiestas de San Roque, 120.000 para los músicos Fiestas Stmo. Misterio y otras tantas para el cuadro de jota que viene desde Barcelona («cobrando solamente Gastos, viaje y dietas»).

En el 1983 sigue aumentando el presupuesto, que alcanza un total de 1.400.000 de ingresos, y 1.262.000 de gastos. Los ingresos proceden, aparte del saldo anterior, 418.000 de las cuotas y 830.000 de la lotería, rifa de cuadro y guiñote. La lista de gastos es interesante, por la aparición de otras actividades festivas, y la inversión en «obras para el pueblo» en recuerdos perecederos de la fiesta; las cifras están redondeadas:

«GASTOS

Comida de Semana Santa	*47.000*
Puerta de Iglesia y pintura	*103.000*
Plataformas de baile para músicos	*155.000*
Músicas San Roque y Stmo. Misterio	*438.000*
Dietas Músicos	*61.000*
Payasos	*50.000*
Pelota San Roque y Stmo. Misterio	*80.000*
Baluarte Aragonés	*95.000*
Imprenta, Banderas, juguetes, tracas, migas, trofeos, refresco día Stmo. Misterio, cuadro y varios gastos más	*234.000*
Total gastos	*1.262.000»*

En el año 1984 crece aún más la cuenta de ingresos y de gastos. Los ingresos alcanzan 1.728.000 ptas., de los cuales las cuotas permanecen estables (400.000 ptas.) así como el saldo anterior (131.000). La entrada más importante es por la lotería vendida, que supone 1.198.000 ptas. Los gastos no sólo incluyen la comida de semana santa, sino una tarta y champán para celebrar el tercer aniversario de la comisión, una comida para el pueblo con quemada de ron, una revista musical y otros gastos varios entre los que destaca la realización de bancos nuevos para la iglesia, así como la compra de una nevera y de sartenes para uso colectivo (comidas en la plaza...). Las cuotas personales voluntarias, ascienden a 2.000 por matrimonio, 1.000 para los jóvenes y 500 para los jubilados. Se publica todos los años la lista de nombres y la cantidad aportada, y se colocan fotocopias de esa «relación de cuotas» en la puerta de la iglesia, en la casa-lugar y en el bar. La del año 1983 incluye 275 nombres, y la de 1984, 268. De esta última 77 corresponden a residentes en el pueblo, 72 en Zaragoza, 22 en Madrid, 9 en Valencia y en Barcelona, entre otros.

Hasta aquí, y muy a grosso modo, tenemos un proceso, todavía en evolución, de recuperación y de reconversión de fiestas. Por un lado, un peso creciente de las fiestas de agosto, en las que pueden participar la mayoría de los veraneantes. También un mayor importe económico, debido a una doble organización de recogida de fondos y de preparación de las fiestas, con inversiones «para el pueblo». Más o menos, y con cierto retraso, lo que ocurre en otras poblaciones aragonesas, y para esto no valía la pena haber escrito el artículo. El punto de interés, en todo caso, es la importancia económica de las fiestas, para un pueblo de tan escasa población. Pero queda un nuevo aspecto que ha motivado este trabajo: la repetición de la fiesta. En efecto las comisiones decidieron desplazar la fiesta del Misterio de modo que coincidiese con el fin de semana más próximo al 12 de septiembre.

En 1982 la fiesta se celebró el 11, sábado. En 1983 la fiesta tuvo lugar el 10, y el pasado año se programó para el 8 de septiembre. La misa, la procesión y la adoración se realizaron en la plaza. Pero el día 12, nuevamente, salía el Misterio a la calle y se repetían los actos cuya organización se había improvisado la víspera. Esto es lo que voy a tratar de explicar.

LA REPETICION DE LA FIESTA

El día 11 de septiembre de 1984 la Banda Musical de Aniñón recibía el encargo de desplazarse a Cimballa para tocar para la procesión y los bailes del día 12, en honor del Santísimo Misterio. Los músicos recibieron la noticia muy extrañados, pues en la madrugada del 10 habían recogido sus cosas, tras el último baile de las fiestas. La organización de esta nueva jornada festiva fue totalmente improvisada. Se quedó en pedir al cura que volviese el 12 para celebrar la misa y la procesión, y para la tarde se preparó un chocolate en la plaza. Por la noche se llevaron dos jamones, vino, pan y tomates, para una cena colectiva en el suelo de esa misma plaza. La mayoría de la gente se había ido, pues sólo se habían desplazado para el fin de semana, excepto unos pocos que «cogen el permiso» (las vacaciones) del 15 de agosto al 15 de septiembre para estar en las dos fiestas, la de San Roque y, sobre todo, el día del Misterio. Porque el día del Misterio es, incuestionablemente, el día 12 de septiembre. A pesar de que nadie justifique esa fecha (que es, como vimos, el recuerdo del primer regreso al pueblo desde el Monasterio de Piedra):

«Para la gente del pueblo tenía que ser en su día!... Los del pueblo la quieren celebrar en su día!... De todas maneras que cambien las cosas como quieran, que siempre ha sido la fiesta y siempre será!... Se quitarán las otras fiestas, pero el día 12 es y será!»

La fiesta tuvo nuevamente lugar con pequeñas diferencias: hubo un leve descenso del nivel de ropas (no se llevaba la mejor ropa, pero se llevaba ropa buena, mejor que la de los domingos: ya sé que es difícil cuantificar calidades de vestido pero por ahí estaba la cosa) y tampoco se sacó una especie de trono con ruedas, regalo del pueblo de Yepes, para la procesión, sino que el cura llevaba, bajo palio, el Santísimo Misterio. Por lo demás se realizaron los actos improvisados, y los músicos tocaron en la plaza, para el baile, hasta la madrugada.

«Haremos la misa, la procesión si queremos, y una chocolatada por la tarde»

Al día siguiente realizaba una encuesta de urgencia, en diferentes lugares del pueblo, para intentar comprender esa rápida repetición, y hallé dos tipos de respuestas, complementarias: la justificación del adelantamiento y la justificación de la repetición: doble respuesta que ya se encuentra en la jota que encabeza este trabajo: por un lado hay que cambiar las fechas, por otro el día 12 sigue siendo el eje principal

para los hijos de Cimballa. La causa del cambio es que «ellos» no pueden venir en medio de la semana:

«Por eso ha sido ceder nosotros, por el bien de que vengan más a la fiesta... la fiesta la hicieron el sábado, porque viene gente de Zaragoza y no pueden estar... pero la de agosto, mientras vengan, la fiesta del pueblo, a pasarse quince días, no se la puedes quitar! el por qué vengan del de fuera... la fiesta, para que ellos puedan venir!»

También pesa la importante participación económica de «ellos», y eso sigue justificando, con reticencias, el adelantamiento:

«San Roque, en su día, y el Misterio en su día, y el que pueda... pero como todos aperciben de lotería!»

Frente a éstas débiles justificaciones, la gran mayoría de los encuestados se manifestaron rotundamente en contra del cambio de fecha del día del Misterio. Unos recordaban el hecho extraordinario ocurrido el primer año en que se modificó la fiesta:

«¿Qué pasó aquel año, el primer año que se cambió? y la gente lo interpretó que había sido por cambiarlo!

Y el primer año se puso una nube de mosquitos como no se ha conocido nunca, nunca. Y luego cuando volvimos (del rosario por las calles) estaban muertos en la iglesia: renegreaba la iglesia de mosquitos muertos. Los focos que los pusieron no se veían: la luz estaba triste de mosquitos que había... y a más no picaban! Y en una hora se murieron todos... mucha casualidad es! Los jovenes no harían caso de eso, pero la gente mayor...»

Por otro lado había interesantes justificaciones casi jurídicas sobre la repetición, negado tal repetición al negar el valor de «fiesta del Misterio» la del sábado anterior. Me explicó: cualquiera, en caso de necesidad puede ofrecer una misa al Santísimo Misterio, «yo puedo ofrecer una misa votiva», y lo ocurrido días antes era algo así, ofrecido por un importante número de vecinos, pero que no era realmente la fiesta sino algo forzado:

«Es que la otra fiesta es obligada y ese día se siente!»

No había contradicción, ni había repetición posible, puesto que se habían hecho una serie de actos, votivos si queréis, en honor del Misterio, pero la fiesta, la auténtica, era la que se celebraba ese día.

UN PROBLEMA DE IDENTIDAD: LA POSIBLE EXPLICACION

A mí me da la impresión que, más lejos de teorizaciones, las dobles fiestas ritualizan un problema de identidad, de recuperación de las raíces personales y colectivas.

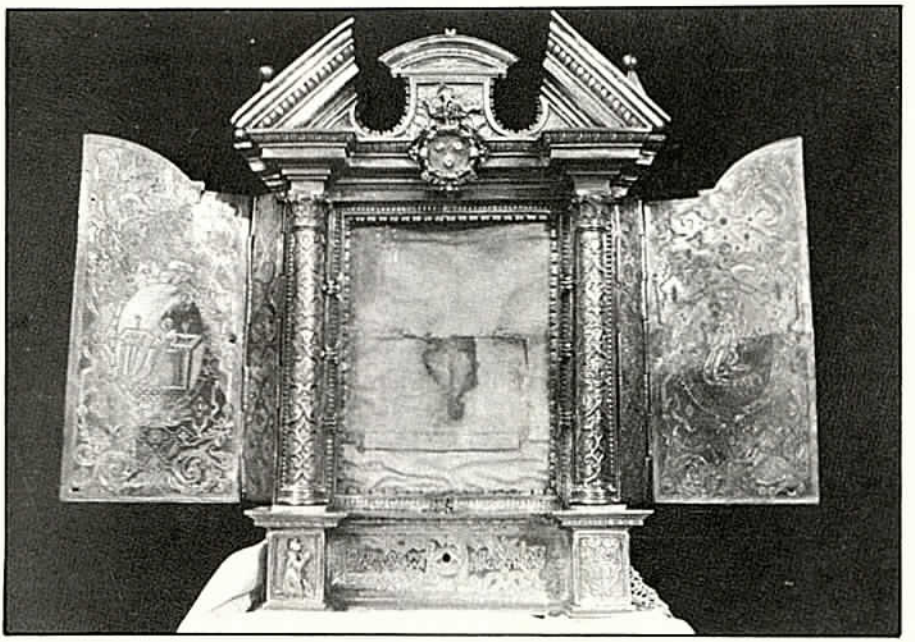
VELASCO suponía, en la cita anteriormente transcrita, que las fiestas, en su conjunto, y las mayores, como núcleo, constituían una forma de estructurar o mejor, de reestructurar la sociedad.

RODRIGUEZ BECERRA, en el mismo trabajo colectivo, supone, siguiendo a DUVIGNAUD, dos grandes tipos de fiestas: de participación (la gente es al mismo tiempo actora y espectadora) y de representación (unos miran y otros actúan: el espectáculo). Más adelante dice (1982: 33/34):

«Las fiestas son expresión, a niveles reales y niveles simbólicos, de la estructura social, de los valores y las creencias de la cultura de un grupo social, es decir, la fiesta es una síntesis de los condicionamientos sociales, los valores, las creencias, en conjunto, de la cultura y de la sociedad. Existen rasgos arcaicos en las fiestas, pero estos rasgos arcaicos cambian, evolucionan, unos son asimilados y otros son transformados. Asimismo, las fiestas captan los cambios de valores, las influencias de la cultura dominante e incorporan aspectos nuevos... La fiesta se transforma continuamente, y podemos apreciar en los diversos tipos los cambios sociales y culturales que las respectivas sociedades van experimentando.»

Esto es: la fiesta no debe solamente ordenar y reordenar el mundo, sino que debe reflejar los cambios, las tensiones que ocurren en el grupo que es capaz de montar esa fiesta.

JOAN PRAT (1982: 163/164) escribía sobre esta misma actuación



El Santísimo Misterio de Cimballa, en su relicario de plata. (Foto Francesc Llop i Bayo).

del pueblo en fiestas para sí mismo, proponiéndose el modelo real y el modelo ideal de sociedad:

«Resumiendo: la fiesta es el espectáculo que un pueblo se da u ofrece a sí mismo, viéndose y participando en los actos lúdicos y festivos (VALDES, 1979). Ahora bien, este espectáculo puede obedecer a dos postulados u orientaciones distintas: cuando la fiesta es un modelo de la realidad (es decir, cuando refleja con una relativa fidelidad la concepción cultural que una sociedad tiene de sí misma) y cuando la fiesta se presenta como un modelo para la realidad (o sea lo que se refleja a través de la fiesta no es tanto lo que la sociedad es o cree ser sino lo que cree que debería o le gustaría ser).

Pienso que todas las fiestas están colocadas en mayor o menor grado entre estos dos polos, por cuanto el simbolismo que estructura el síndrome festivo es, por naturaleza, ambigua, dotado de múltiples sentidos, y, por consiguiente, también de un amplio referente que engloba tanto las actividades colectivas como los deseos de idéntico signo.»

Suponía MORENO NAVARRO, en la misma obra colectiva (1982: 86/87) que la fiesta de toda la comunidad significa un reforzamiento de nuestra identidad, frente a la de los forasteros: nosotros/ellos:

«... eso significa que la fiesta principal simbolizará al conjunto de la comunidad misma frente al mundo exterior, simbolizará la división nosotros/ellos, aun cuando en la propia fiesta pueda reflejarse la jerarquización social interna de forma muy nítida. Pero la división palpable más evidente el día de la patrona, de la romería, etc.. es precisamente la de los hijos del pueblo (vivan en este o hayan emigrado), forasteros... lo que se subraya es precisamente la pertenencia a un universo social común, el de la comunidad.»

Uno de los más importantes actos de las fiestas en Cimballa, tras la procesión de San Roque o la del Misterio, es precisamente el partido de pelota, en la plaza, en el mismo lugar donde, minutos antes, se ha celebrado la adoración del Santísimo Misterio. La misa, la procesión y la adoración parecen significar una fiesta de participación, una autorrepresentación del grupo, una reconstrucción de aquellos tiempos ideales y felices en que éramos hermanos, y vivíamos todos aquí en paz y armonía. Pero la celebración que tiene lugar a continuación, en el mismo escenario, es una fiesta de representación: unos jugadores, los tres héroes locales, jugarán, en la plaza, frente a tres forasteros, a menudo campeones de Castilla, o de Aragón. Y una numerosísima muchedumbre de hombres presenciará el ritual, junto con algunas mujeres del pueblo (pues es la hora de preparar la comida); a lo largo de la mañana habrán acudido muchos coches «forasteros», de pueblos de la comarca, de los cercanos pueblos castellanos, e incluso de más lejos. Los del pueblo se identifican con sus jugadores (difícilmente se ve una identificación mayor) y tratan de mostrar a los «otros» la

solidaridad, la fuerza, la potencia de un pueblo, que aún «puede».

Creo encontrar en estas dobles fiestas del Santísimo Misterio de Cimballa todas esas características, pero no al mismo tiempo, sino predominando, destacando en ciertos momentos de las celebraciones. La reconducción, la recuperación de las fiestas de agosto sirve para que los hijos del pueblo, ausentes y veraneantes al mismo tiempo, reconstruyan el tiempo ideal en que vivían allí. La gran fiesta adelantada del Misterio sirve para reconstruir esa unidad a lo largo del espacio y del tiempo: los que viven fuera sienten que siguen formando parte del pueblo y todos unidos se enfrentan, simbólicamente, a los forasteros. El Misterio, el Santísimo Misterio, sigue siendo el eje festivo anual, el centro de la comunidad, el totem, lo más sagrado del grupo:

«la mejor joya que tenemos en Cimballa, el Santísimo Misterio!»

CIMBALLA TIENE UN TESORO

Cimballa tiene un tesoro
de incalculable valor
por quien todo cimballero
siente gran admiración.

Y se precia de ser dueño
de objeto tan valedero
porque allí está concentrado
el fervor del pueblo entero.

...

Y aquí está el Santo Misterio
a quien tanto se venera
tanto por los que allí viven
cual sus ausentes de fuera.

El por qué nadie lo ignora
y no es menester decirlo
ya que nuestro corazón
nos dicta a todos lo mismo.

La prueba que todos vemos
no puede ser más patente
cuando al comenzar la fiesta
ya se abarrota la gente.

Y es que todos sus vecinos
cual los que ausentes estamos
tanto es lo que la añoramos
que a esta fiesta concurrimos.

Por juntarnos como hermanos
para honrar a nuestro Santo
y pasar allí unos días
los más felices del año.

...

Y si todo es tan precioso
Cimballa está en su criterio
que todo lo que más vale
es su Santísimo Misterio.

Por eso si hay quien se atreva
a violar su santo nombre
si es hombre no es cimballero
y si es cimballero no es hombre.

Aunque yo estoy muy seguro
sin temor a equivocarme
que de Cimballa no hay nadie
que al Santo Dubio difame.

Porque es lo que más queremos
y de su ilusión vivimos
y al que todos acudimos
cuando en peligro nos vemos.

ALBARO, JUAN (1983)

Y queda, finalmente, por resolver, esa duplicidad de festividades, visto desde fuera. Ellos mismos, los cimballeros residentes tienen con su palabra la respuesta; se trata de identificarse frente a los nacidos en el pueblo, pero emigrados, a los que ya son, por su residencia, forasteros. En Cimballa dicen «los zaragozanos», «los catalanes», «los valencianos», «los madrileños», cuando hablan de los hijos del pueblo residentes en Zaragoza, en Barcelona, en Valencia o en Madrid. Y, de algún modo, si se cedió por «ellos» (al fin y al cabo son también hijos del pueblo) también se intenta mostrar una imagen personal y colectiva frente a los que se fueron para volver sólo a descansar; es una reacción frente a los que importan modos de vida, de vacación o de gastos extraños; las «otras» fiestas

«pero esas fiestas... ... se las hacen casi ellos se puede decir, porque son mayoría... y gastan mucho; antes, ha sobrau tanto, lo repartían a los pobres! lo de este año yo lo he visto demasiao!

Y así todo parece tener sentido: el Misterio, centro y referencia de la comunidad, sirve para unir a los cimballeros residentes y a los emigrados, en una comunidad utópica, armónica, reconstruida cada año. Reconstrucción que queda reforzada frente al mundo, frente a los forasteros, en el partido de pelota. Pero esa reconstrucción, que basta para que los emigrados se vuelvan a sentir pueblo, vuelvan a «recuperar sus raíces» desplaza a los que aún viven en el pueblo, minoritarios numérica y económicamente. Y entonces estos, comunidad aún viva, niegan la validez de lo recién celebrado, y realizan nuevamente, por primera vez, su fiesta, la auténtica fiesta de un pueblo aún activo.

JOAN PRAT, ya citado, termina su artículo proponiendo un renovado interés por las fiestas, como punto de inicio de la investigación. Con sus palabras, con su propuesta, cerramos un capítulo de un trabajo que sigue abierto:

«Si diversas interpretaciones de una misma fiesta son posibles por parte del antropólogo, si diversas interpretaciones son posibles por parte de los que han participado o participan en una misma fiesta, sólo nos queda concluir que el síndrome simbólico festivo como objeto de estudio, es un punto de partida y no un punto de llegada como durante mucho tiempo se ha pretendido.»

BIBLIOGRAFIA

Estatutos de la Cofradía de San Roque de Cimballa. Cimballa, 1980.

Fiestas de San Roque y Stmo. Misterio. (Ingresos y gastos), Cimballa año 1982 (fotocopia).

Fiestas de San Roque y Stmo. Misterio. (Ingresos y gastos, rela-

ción de cuotas). Cimballa, año 1983 (fotocopias).

Fiestas de San Roque y Stmo. Misterio. (Ingresos y gastos; relación de cuotas). Cimballa, año 1984 (fotocopias).

Fiestas en Honor a San Roque y al Santísimo Misterio. (Programa de fiestas), Cimbala - 1982.

Fiestas en Honor a San Roque y al Santísimo Misterio. (Programa de fiestas), Cimballa - 1983. Incluye:

ALBARO, JUAN, *Cimballa tiene un tesoro.*

MELENDO, J. M., *Saludo del parroco.*

Fiestas en Honor a San Roque y al Santísimo Misterio. (Programa de fiestas), Cimbala - 1984.

SANZ DE LARREA, ANTONIO JOAQUIN, *Historia sagrada del Stmo. Misterio Dubio que se benera en el Monasterio de Ntra. Sra. de Piedra.* «Historia del Smo. Misterio Dubio de Cimballa, copiada por Dionisio Gómez en el día 7 de diciembre de 1864. (Copia de la que existía en el Monasterio de Piedra)». (Fotocopia).

VELASCO, HONORIO Ed. *Tiempo de fiesta* (Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España). Colección Alatar Editorial Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid, 1982.

Artículos consultados:

VELASCO, HONORIO, *Tiempo de fiesta.*

RODRIGUEZ BECERRA, SALVADOR, *Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares.*

MORENO NAVARRO, ISIDORO, *Cofradías andaluzas y fiestas.*

PRAT CANOS, JOAN, *Aspectos simbólicos de las fiestas.*

Cremallos con cremalleta (1). Casa Botiquero. Secastilla (Hu). Todavía se utiliza hierro forjado. J. M. Pesqué.

Ansó (Huesca), 1917. Archivo Mas.

UNAS TREPAS DE MUEL

JOSÉ MIGUEL PESQUÉ LECINA

Hablar de un taller de cerámica como el de Muel plantea una doble problemática: para los entendidos en estas materias, muchas cosas de las que aquí van a decirse resultan obvias; en cambio, para los que somos profanos, es necesario que nos sea explicado cada uno de los detalles a los que se refiere el tema para que no quede sobre él ninguna laguna.

No tataremos aquí de sacar conclusiones generales sobre este taller y ni siquiera sobre el sector de su producción que va a ser estudiado —una serie de nueve trepas (1) correspondientes a otros tantos platos—, sino de hacer un estudio comparativo entre las mismas en cuanto a sus características formales y a su cronología.

(1) Trepa: adorno realizado sobre el fondo del plato con una plantilla metálica y tinta o esmalte aplicado sobre ella mediante un pincel.

La característica general de los platos puede fijarse en su grosor y tosquedad. Su tamaño es variable, pero en esta muestra predominan los de gran tamaño —hasta 27 cm. de diámetro por 7 cm. de fondo— sobre los de pequeño tamaño. Su aspecto formal externo denota que la técnica empleada para su fabricación está bastante perfeccionada, ya que puede apreciarse una buena y uniforme cocción, un buen barnizado y unas decoraciones de gran belleza en tonos azules sobre fondos blancos.

Los temas de las trepas abarcan, de manera general, el reino animal, el vegetal, temas esquemáticos —a veces de difícil interpretación— y combinaciones de temas vegetales y floreros. La perfección del trazo en el dibujo, variable según las épocas del taller, va a influir decisivamente en la definición del tema de la trepa. Tal es el caso de los dibujos de la última época esquemática en que

la interpretación de los mismos se hace muy dificultosa.

Pero la parte más problemática del estudio es la referente a la cronología. Como norma general podemos establecer que los trabajos del taller de Muel abarcan dos épocas (2): la una va desde el siglo XV al XVII y la otra desde el siglo XVII al XIX. Pero, a la hora de establecer una cronología entre las piezas, deberemos guiarnos por criterios relativos. Estos van a ser tres:

— El dibujo de la trepa.
— Colocación de los anillos de decoración.
— Aspecto del moldeado de torno.

Atendiendo al dibujo de la trepa podemos establecer un criterio de antigüedad basado en que el dibujo más antiguo sería aquél que más se acerca al dibujo de pincel y el más moderno aquel que fuera más esquemático. Entre los primeros (fig. A_1) y los últimos (fig. D) hay una serie de trepas que corresponden a la época más perfeccionista del taller. Los temas son de florero y el dibujo se va geometrizando y definiéndose progresivamente con trazos muy nítidos hasta llegar a la geometrización.

La colocación de los anillos de decoración varía de unos ejemplares a otros, pero basados en el criterio de antigüedad establecido por las trepas podemos dejar sentado que durante la época más antigua se coloca un anillo en la parte superior del culo del plato y otro junto al borde superior por la parte interna del plato. Conforme se avance en el tiempo, este anillo se transformará en uno doble y desaparecerá el primero (fig. 1).

El moldeado en el torno nos da en la primera época piezas con perfiles en los que los surcos del dedo del alfarero son bien visibles. En las últimas piezas, los perfiles son perfectamente lisos.

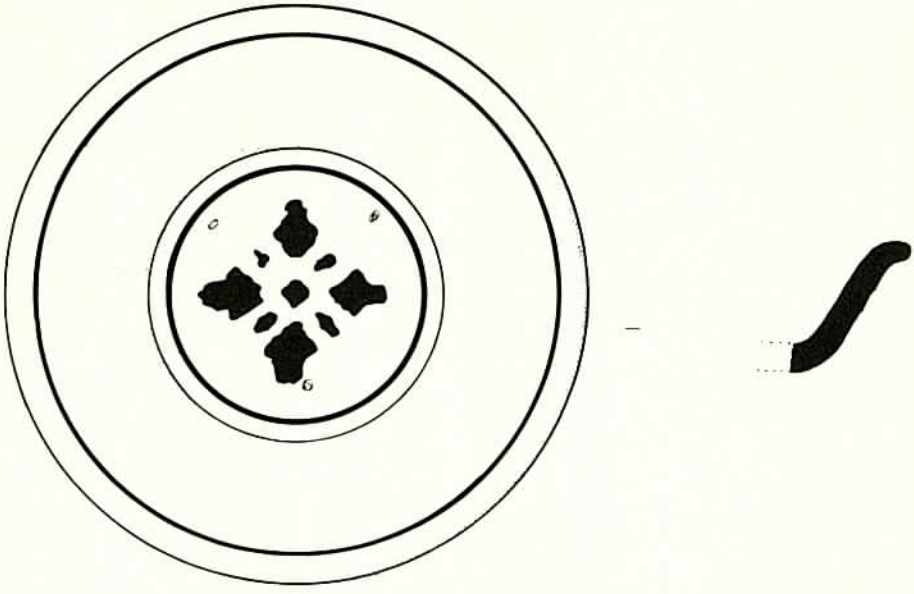
Atribuyendo una letra mayúscula para cada época temporal y un número para ordenar cronológicamente las trepas dentro de las mismas, el orden de esta muestra sería el que sigue:

A_1 A_2 — B_1 B_2 - C_1 C_2 C_3 - D

Los tipos A correspondería a los más antiguos, o sea, a las trepas con dibujo muy próximo al pincel, de perfiles más toscos y con los anillos separados. Los tipos B corresponderían a la época central del taller con los temas de florero en los que el mundo vegetal se mezcla con el animal (murciélagos de las figuras B_1 C_1 C_2), con dibujo cada vez más perfeccionado y geométrico y con perfiles que van alisándose. Los tipos C corresponden a la época esquemática; los anillos han pasado al borde superior del plato y los contornos están perfectamente alisados y pulidos.

Secastilla, 5-IV-1984

(2) Teresa i Antoni, *Trepes de Muel*, «Bulletí Informatiu de Cerámica», 15, págs. 42-43.



D

A_1

A_2

B_1

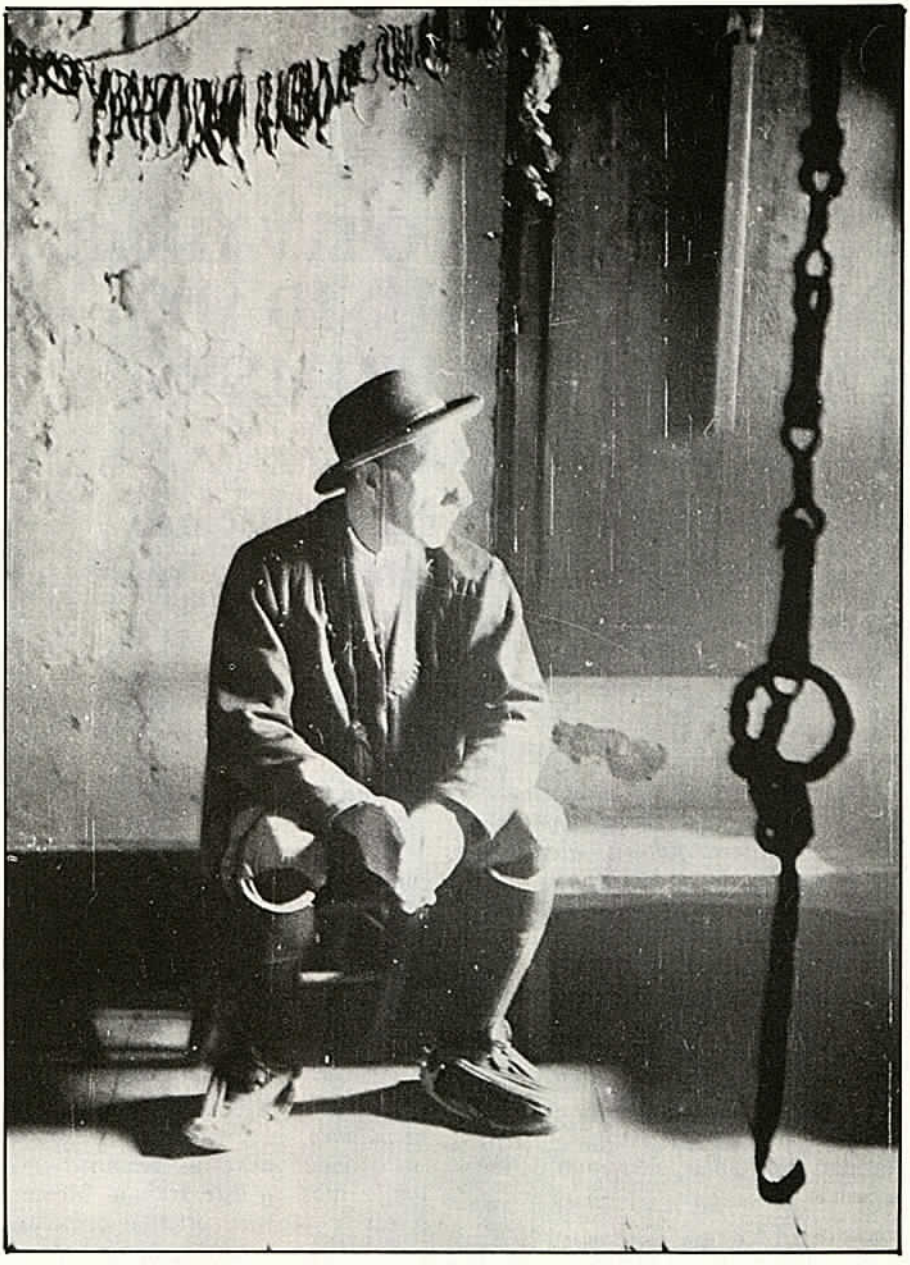
B_2

B_1

C_2

C_3

C_1



1941-1943. R. Violant i Simorra.

IMPORTANCIA DE LA PALABRA COMO ELEMENTO MOTIVADOR DE UNA COMUNIDAD. CASPE, XVIII-PRIMER TERCIO DEL XX

Ejemplos de Las Misiones (discurso religioso) y Centros Públicos de reunión (discurso pagano).

ALBERTO SERRANO DOLADER

«Nuestros hábitos docentes muestran el predominio del lenguaje escrito, con notoria falta de atención por la palabra hablada y con reducción muy frecuente de la palabra cantada, mecanismo poderoso para el recuerdo» (1). La cita con la que abrimos este trabajo corresponde a una de las afirmaciones del comunicólogo Juan Beneyto. Hemos querido poner en voz de una autoridad en la materia, algo que se presenta para el investigador con claridad meridiana: el mundo de la palabra está huérfano de atenciones.

Es imposible negar que desde el inicio de la denominada *«galaxia de Gutenberg»*, la letra impresa ha condicionado, dirigido y alentado el desarrollo de la humanidad. Pero sería estar ciego mentalmente afirmar que, pese al libro y al periódico, la convivencia humana no se siguió viendo influenciada por la actuación más directa y persuasiva de la *palabra*.

Partiendo de estas premisas, intentaremos en este trabajo ofrecer pistas y recoger orientaciones bibliográficas de cara a comprobar el valor determinante que la *palabra*

(1) BENEYTO, Juan: *Conocimiento de la Información;* Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 34.

tuvo en los siglos XVIII-XIX e inicios del XX en un núcleo rural aragonés: la ciudad de *Caspe* (Zaragoza).

En las dos centurias señaladas y en el inicio del actual siglo, en Caspe se publicaron más de 25 periódicos diferentes, algunos de ellos de tan larga vida como pudo ser *El Guadalope*. En otros lugares ya hemos estudiado esta vertiente de la comunicación. A los lectores interesados les remitimos a las fuentes bibliográficas que apuntamos (2).

Conviene no obstante, señalar aquí un hecho fácilmente demostrable. La propia prensa, en las circunstancias a las que nos referimos, debe principalmente su potencial de influencia a la palabra hablada. Trataremos de explicarnos:

En los momentos cronológicos a los que nos referimos, no sólo en Caspe, sino a nivel general, el índice de alfabetización era alarmantemente bajo. Fácilmente puede pensarse que los medios de comunicación impresos sólo influían directamente en la conducta de las élites alfabetizadas, que con posterioridad actuaban sobre la masa haciendo las veces de lo que los teóricos han dado en denominar *«líderes de opinión»*. Los que sabían leer, o querían hacerlo, comentaban luego lo leído, estableciéndose de este modo un mecanismo oral de difusión-discusión-influencia.

Por otra parte, este fenómeno no es del todo ajeno a los tiempos actuales. Sea suficiente con recordar algunas consideraciones que en 1980 firmaba *Juan Luis Cebrián:*

«No se comprende que una prensa (como la actual) *de escasa tirada y más escasa lectura aún sea tan potente (...) Se comprende más, no obstante, si se comprueba que a esos electores les mueven las élites y los líderes de opinión, a su vez con tan poca raigambre entre nosotros que basen no pocas veces sus decisiones o juicios políticos en lo que leen en la prensa»* (3).

Pero volviendo al Caspe de pasadas épocas, demostremos con datos el escaso índice de alfabetización. En 1981, de 244 electores de las huertas de la ciudad, sólo 7 sabían leer. Por poner otro botón de muestra indiquemos que en 1899 de 63 mozos sorteados sólo 25 sabían leer y escribir, lo que enseguida induce a pensar cuál no sería la situación del sexo femenino (4).

(2) En diversas publicaciones y lugares hemos escrito en torno al periodismo caspolino. Aconsejamos, no obstante, la lectura del trabajo:

ALDEA GIMENO, Santiago y SERRANO DOLADER, Alberto: *El Periodismo en Caspe;* Monográfico núm. 1 de *Cuadernos de Estudios Caspolinos*, Grupo Cultural Caspolino (Institución Fernando el Católico). Caspe, diciembre 1981.

(3) CEBRIAN, Juan Luis: *La Prensa y la Calle;* Col. «Mano y Cerebro» n.º 17, Edit. Nuestra Cultura, Madrid, 1980, pág. 68.

(4) Estos datos han sido tomados del Acta de la Sesión Plenaria que celebró el Ayuntamiento de Caspe el 26 de marzo de 1899. También de la pág. 154 de los *Anales de Caspe* escritos por Mosén Juan Antonio del Cacho y Tiestos en 1955. Estos *Anales* aportan datos del Caspe de 1815 a 1900 y con ellos el autor pretendió continuar los que Mosén Mariano Valimaña escribiera en 1836 (Los *Anales* de Valimaña ofrecen datos en torno al Caspe que va desde épocas anteriores a Cristo y hasta 1835). Tanto de los *Anales* de Valimaña como de los de Cacho existen ediciones ciclostiladas.

Pero la palabra no sólo era decisiva para la difusión máxima de la letra impresa, sino que la palabra también era elemento primordial del propio contenido de los artículos periodísticos. El redactor buscaba en las tertulias del café *«los motivos y temas para criticar, moralizar, comentar»* (5), es decir, se inspiraba en lo que en esas tertulias escuchaba.

Hasta aquí hemos visto cómo se supeditaba —hasta cierto punto— el propio mensaje impreso a la palabra. Es uno de los muchos ejemplos que podíamos haber elegido para justificar el título de este trabajo.

Pero bien estará que pasemos ya a delimitar cuáles van a ser, en adelante, las metas a alcanzar. *El discurso religioso* y *el discurso profano* serían los dos grandes ejes temáticos a abordar.

El discurso religioso ocupará quizá la parte fundamental de nuestro trabajo. No olvidemos que el mundo cristiano *«recibió de la ciudad pagana la fórmula al uso de la comunicación oral. Los obispos con sus homilias, los sacerdotes con sus predicaciones...»* (6). Para demostrar la importancia que el discurso religioso tuvo en el Caspe de pasadas épocas elegiremos, precisamente, esas *predicaciones* que dieron en llamarse *Misiones.*

Por supuesto, la importancia de la palabra y sus vinculaciones con lo religioso no queda patentizada en exclusiva con las *Misiones.* Podríamos habernos referido también a la palabra cantada que constituye parte principal en los Gozos, Salves, Romerías y Rogativas, pero es tema que no abordaremos (21).

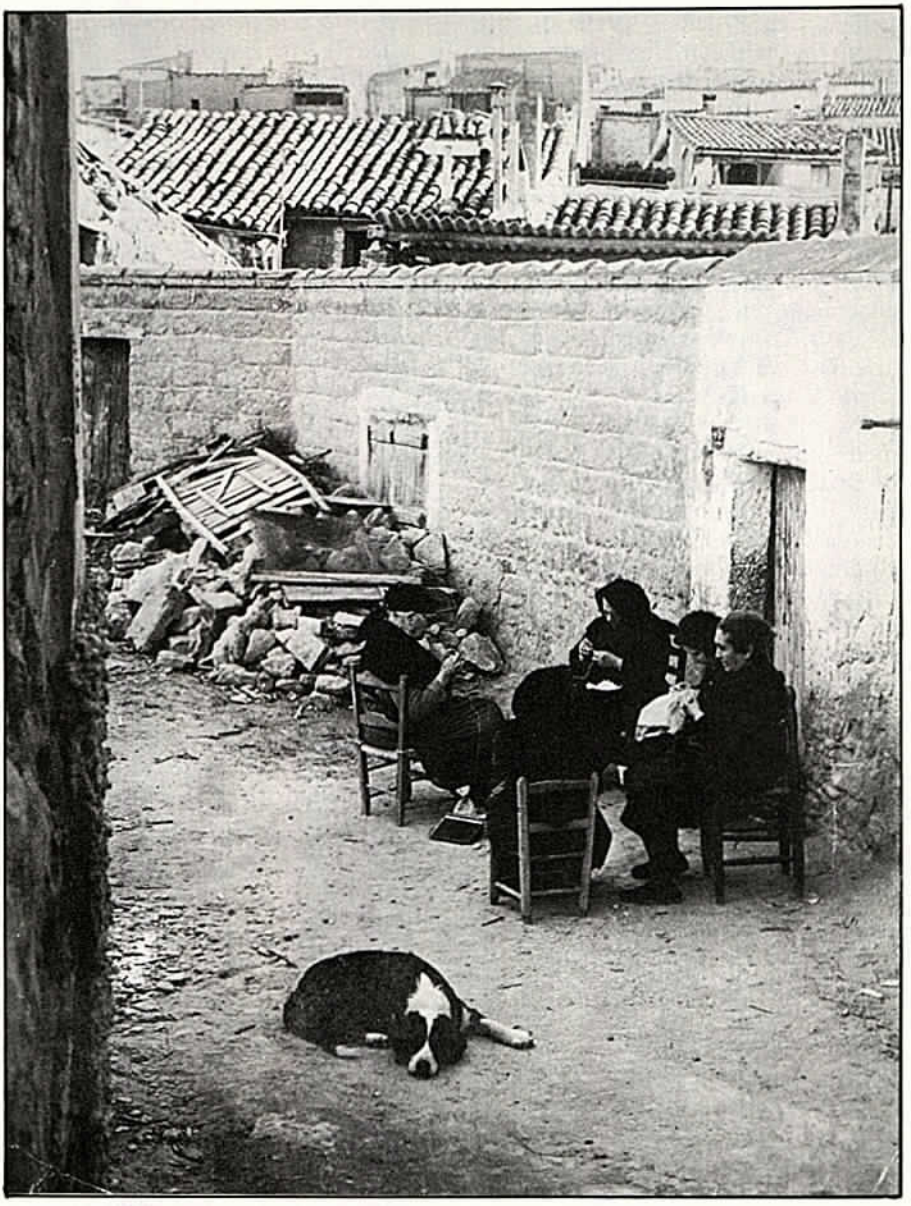
Para demostrar la importancia que tuvo la palabra como elemento de comunicación al margen de lo religioso, también nos encontramos con varios posibles caminos. Puestos a elegir ejemplificaremos el *discurso profano* en el importante proceso de comunicación oral que se producía en casinos, cafés, tabernas y establecimientos similares. En estos centros de ocio se formaban grupos dialogantes a la par espontáneos y consolidados. Y no olvidemos que *«la principal fuerza estructuradora de las opiniones es, en la edad adulta, la constelación de identificaciones y participaciones en grupos. Pertenecer a un grupo proporciona canales de información y también identificaciones con personas —los líderes de opinión— que expresan y orientan opiniones»* (7).

También podríamos habernos detenido en señalar cuál fue la fuerza de la palabra en la educación de los niños y cuál fue la importancia y transcendencia del discurso político. Ni uno ni otro aspecto abordaremos en las páginas que siguen. En el primer caso (educación) porque de algún modo ya hemos escri-

(5) PERINAT, Adolfo y MARRADES, María Isabel: *Mujer, Prensa y Sociedad de España. 1800-1936;* Col. Monografías núm. 36, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1980, pág. 78.

(6) BENEYTO, Juan: *Idem,* pág. 35.

(7) GOMIS, Lorenzo: *El Medio Media: la función política de la prensa,* Seminarios y Ediciones S.A., Madrid, 1974, pág. 183.



Existen diversas actividades que posibilitan la transmisión oral.

to de ello en otro lugar (8). En el segundo caso hemos preferido no entrar a enjuiciar la importancia que indudablemente debió tener el discurso político, y lo hemos preferido por falta de fuentes que poder estudiar.

Otro aspecto que también podría haber dado juego es el haber intentado analizar la importancia que la palabra transmitida oralmente, de generación en generación, tuvo. Es el caso de los cuentos y de las leyendas, ya estudiadas por el profesor Aldea (22).

En definitiva y a modo de resumen: muchas eran las posibilidades de investigación que se presentaban para poder demostrar la importancia de la palabra en una sociedad como la caspolina. Por razones de espacio nos hemos limitado a elegir el caso de las *Misiones* (discurso religioso) y el caso de los *centros públicos de reunión* (discurso profano).

LAS MISIONES COMO EJEMPLO DEL DISCURSO RELIGIOSO

En los siglos pasados para prevenir la influencia de las *«malas costumbres»*, la Iglesia hizo uso de todos los medios a su alcance. *«Una de las maneras de influir era la palabra: la palabra que tronaba desde el púlpito o que se susurraba a través de la reja del confesionario»* (9).

Desde mediados del XIX los *«nuevos católicos»*, conscientes de la pérdida de su viejo estatus se disponen a defenderlo *«adoptando, incluso antes de la Rerum Novarum, posturas de tipo social-paternalista»* (10).

Campos de batalla de estos nuevos católicos serán:

— *La política:* varios son los partidos que se comprometen con la doctrina social de la Iglesia.

— *Los sindicatos:* recuérdese la diversidad de Círculos Católicos que España conoce desde mediados del XIX.

— *La educación:* la importancia de las órdenes religiosas en la formación de los españoles es manifiesta.

— *La prensa:* llamada «Buena» en contraposición al resto de los rotativos.

La importancia de la *palabra* para lograr los fines autopropuestos por la jerarquía religiosa era claramente manifiesta. En el Bajo Aragón lo fue desde incluso mucho antes de que, en tiempos de El Compromiso, pudiera escucharse la voz persuasiva de San Vicente Ferrer.

Uno de los usos más peculiares de la palabra fueron las *Misiones*. Mosén Mariano Valimaña, en sus famosos *Anales*, dijo de ellas cuando corría el siglo XIX: *«No hay un remedio más eficaz para reparar los*

(8) En el momento de escribir estas líneas, el autor tiene en imprenta un trabajo titulado «Panorama docente en el Caspe de 1900 a 1936», aparecerá publicado en una revista científica de la Institución Fernando el Católico.

(9) PERINAT, Adolfo y MARRADES, María Isabel, *Idem*, pág. 226.

(10) FERNANDEZ CLEMENTE, Eloy: *Aragón Contemporáneo 1833-1936*, Siglo XXI, Madrid, 1975, pág. 49.

males morales, hacer frente a la impiedad e irreligión, desterrar los vicios y volver las almas extraviadas al camino de la fe católica y de las virtudes cristianas, que las misiones de hombres acreditados en virtud y letras» (11).

Debe entenderse aquí *Misión* por una predicación, repetida a lo largo de varias jornadas, por parte de una persona (preferentemente sacerdote o religioso) especialmente apta para el uso de las técnicas retóricas y persuasivas de la palabra.

La práctica de las *Misiones* no era exclusiva del tiempo cuaresmal, pero en esta época del año su arraigo y constancia era mucho mayor.

En el Caspe de inicios de nuestro siglo la predicación cuaresmal se hacía hasta un total de tres veces diarias. El misionero acudía por la mañana a las escuelas, teniendo como auditores a los niños y niñas; a primeras horas de la tarde la Iglesia Parroquial se llenaba de mujeres para oir al orador; por la noche eran los hombres quienes se daban cita en el templo para el mismo fin.

Aunque las Misiones eran promovidas por la Iglesia, en ciertas épocas en las que el contexto político acompañaba el Ayuntamiento corría con todos los gastos ocasionados.

Este maridaje entre Trono y Altar queda también de manifiesto en el hecho de que durante los días que duraban las Misiones (quince o veinte jornadas) el Concejo *«prohibía severamente las tabernas, los juegos y demás diversiones públicas»*.

A inicios del XIX había una especie de *turno* establecido para realizar las Misiones cuaresmales. Cada año se encargaba de predicarlas una orden religiosa de las que estaban asentadas en la ciudad. Así, por ejemplo, un año era predicador el Prior de los Dominicos, al siguiente el de los Agustinos, al otro el de la comunidad Capuchina...

Además de correr con todos los gastos ocasionados (en 1880 al cuaresmero le fueron pagados 640 reales de vellón), el Ayuntamiento era el responsable, en caso de controversia, de decidir qué orden se encargaría de pronunciar los sermones. Así, pintoresco es el dato que poseemos en torno a la elección del *Cuaresmero* para el año 1821. Según parece, muchas órdenes religiosas deseaban el puesto. El Concejo tomó por sorteo la decisión mediante el procedimiento de bolas negras y bola blanca. En todo caso, para el adjudicatario había una condición previa: que en las pláticas explicase *«la Constitución de la Monarquía»*.

Tal como hemos señalado, la práctica de las *Misiones* no era exclusiva de la Cuaresma. A veces motivos políticos las promovían. Valimaña escribe, refiriéndose a 1816:

(11) VALIMAÑA Y ABELLA, Mosén Mariano: *Anales de Caspe;* el párrafo está tomado de unas referencias muy interesantes que realiza en torno a las Misiones en las páginas 274-291 (edición ciclostilada que realizó el Ayuntamiento de Caspe en 1972).

En torno a las Misiones, y en especial la del caspolino Josef Escorigüela, puede consultarse también el ejemplar correspondiente al 27 de febrero de 1955 de «Mi Parroquia-Caspe».

«Concurrida la guerra contra Napoleón, que es la que llamamos de Independencia, porque no queríamos depender de la Francia, y reunidos luego los religiosos enclaustrados en sus respectivos Conventos, pensó luego el Gobierno del Rei en la reforma de las costumbres, maleadas con el trato de los estranjeros, que al paso que querían conquistar la España, sembraban mucha cizaña, que se radicó bastante en algunos corazones y con esto el pueblo español quedó desmoralizado en muchas cosas que oyó y vió. Para reparar, pues, todas estas quiebras, y en tablar de nuevo nuestras creencias religiosas y antiguas costumbres, mandó el Govierno paternal de Su Majestad, que los Obispos mandasen misiones de Religiosos ejemplares y sabios por todos los pueblos de la nación, y así se verificó en Caspe por este año» (12).

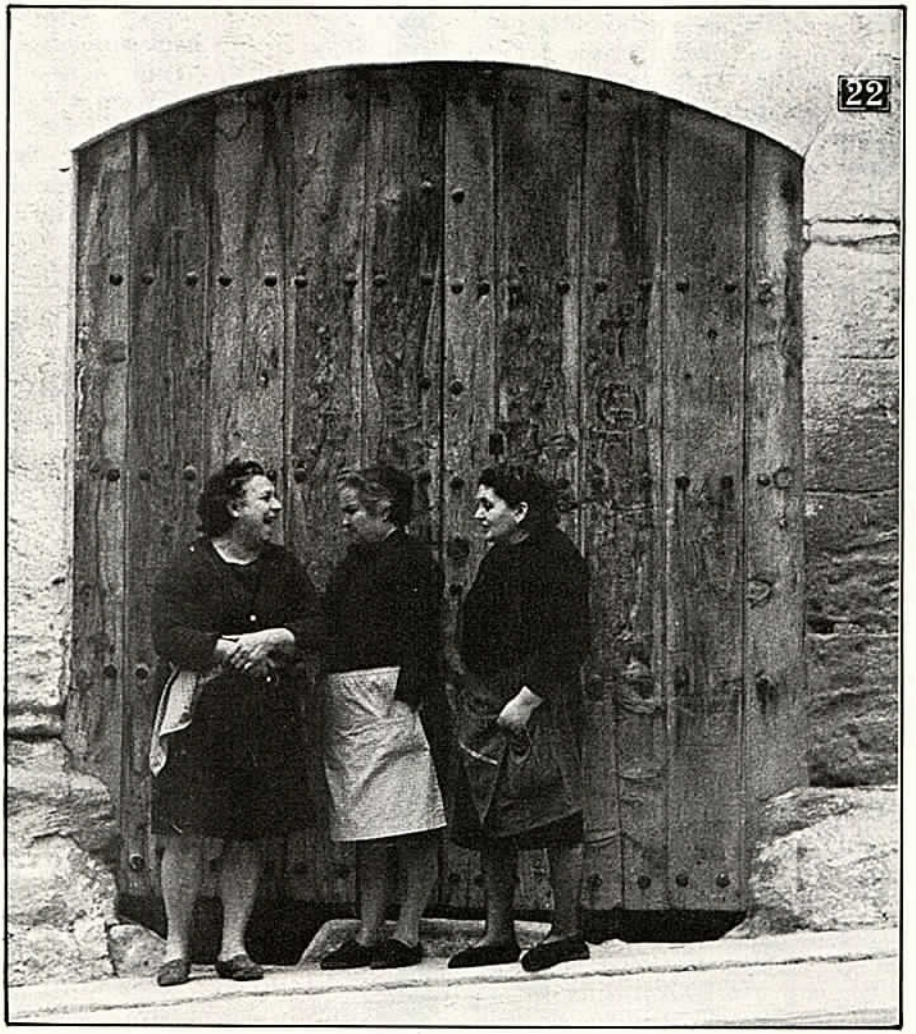
Misiones no cuaresmales realizaron en Caspe el Capuchino *Beatro Fray Diego de Cádiz*, a quien en su estancia en 1787 acompañó una tramoya de hechos milagrosos. *Fray Agustín Roche*, de la orden de los Mínimos, predicó en 1794. En el año 1816 lo hicieron los Frailes *Felipe de la Virgen del Carmen* (religioso Descalzo de Santa Teresa, conventual en Zaragoza), *Francisco de Santa Bárbara* y *Pedro de Santo Domingo* (prior del convento de la Torre de Calanda). Exactamente 20 días duró la Misión que el 18 de diciembre de 1823 inició en Caspe *Fr. Ramón Julián*, a quien acompañaban otros franciscanos del convento de Daroca.

Según Valimaña, la *Misión* más espectacular y con resultados más positivos fue la que realizó el P. Fr. *Josef Escorigüela* a quien acompañaba el segundo el P. Fr. *Vicente Añón*. Ambos eran religiosos franciscanos residentes en el convento de Híjar y gozaban de amplia fama como predicadores. Fray Josef tenía 46 años y 16 de experiencia como misionero. Josef y su acompañante llegaron a Caspe el 10 de noviembre de 1832 y permanecieron ejerciendo su función hasta el 23 de diciembre.

Valimaña, que en sus *Anales* dedica amplio espacio al tema, resume así los resultados de la Misión del Padre Josef (11):

«Desde que comenzaron las confesiones a los ocho días de la Misión, fue cosa estraordinaria lo que se ha consesado la jente, repitiendo las confesiones muchas veces. Se hicieron muchas, muchísimas confesiones jenerales, por lo que los confesores todos trabajamos estraordinariamente a toda hora, de día y aún de noche por ocurrir a la vergüenza que algunos penitentes tenían de que los vieran, mas todo este trabajo, aunque largo y más penoso, lo ha hecho soportable y suave el ver las buenas disposiciones que traían los pobres pecadores para enmendarse; el ver su inclinación, progresión y asistencia a los templos, al Rosario, al Viacrucis, y en una palabra, a todo lo bueno (...) Los corazones más duros se ablandaron como la cera; los más obstinados se convirtieron, el ladrón se acusó y restituyó; el matador lloró; el des-

(12) VALIMAÑA Y ABELLA, Mosén Mariano: *Idem*, pág. 216.



Cualquier momento y lugar es bueno para comunicarse. En la década de 1980, todavía funcionan en Caspe los mecanismos que posibilitan la tradición oral.

honesto se arrepintió; el murmurador se refrenó; el escandaloso pidió misericordia; el ciego, en una palabra, abrió los ojos, y el mudo habló». Y tal fue así que el Padre Josef tuvo que volver a Caspe a los 10 meses de concluida la Misión por clamor popular.

A pesar que la mayor parte de las veces los Misioneros venían de otros lugares, también en Caspe hubo sacerdotes que dominaron las artes de la oratoria. Es el caso del franciscano *Buenaventura Matute* (sumamente gesticulador) y de su compañero de orden *Buenaventura Quecedo*. Ambos vivieron en el Caspe de inicios del XX y, curiosamente, su firma prácticamente no apareció nunca en la prensa local del momento. Por el contrario, los sacerdotes que más colaboraron con los semanarios locales de aquella época (*El Guadalope, Caspe...*) no han pasado al recuerdo de la memoria colectiva por sus dotes de oradores. Y es que *«se puede ser un gran escritor y, al mismo tiempo, orador mediocre»* (13).

Conviene constatar sin más demora que, en la comarca, no fue sólo Caspe el lugar en que se desarrollaron «Misiones». Prueba de ello es este curioso párrafo que un habitante de Nonaspe firma en un periódico zaragozano:

«El coadjutor de Nonaspe es de los más vivos que aspiran a la gloria celestial y a la tranquilidad en la tierra. Cuando no las emprende contra las jóvenes que van al baile, nos trae expertos predicadores que desde el púlpito aconsejan a los feligreses que para salvar su alma no deben leer nunca los periódicos radicales, ni consentir que los lean sus hijos, porque en ello hallarán siempre malos ejemplos (...) Ya es hora de que los habitantes de Nonaspe nos uniéramos a fin de que en lo sucesivo, este coadjutor deba cerrar las puertas de su casa y para poder alimentarse tenga que pedir socorros a alguna omnipotencia y seguramente quedaría ligero de estómago» (14).

Tal como se ha dicho, las Misiones solían prolongarse por espacio de 20 días. El marco en el que se pronunciaba los sermones solía ser la Iglesia Parroquial, aunque algún balcón de la Plaza Mayor sirvió también más de una vez como lugar desde el que hablar al pueblo congregado (15).

También hemos indicado que, quizá para potenciar los mecanismos persuasivos, las Misiones rara vez eran conjuntas. Por lo común iban dirigidas las charlas o a hombres, o a mujeres, o a niños (a cada uno de estos grupos los convocaba el predicador a una hora distinta). No quiere ello decir que no se celebrasen actos conjuntos en los que todos, independientemente de sexo o edad, tenían cabida.

Cada uno de los sermones que pronunciaba el orador duraba alre-

(13) SENGER, Jules: *El arte de la oratoria*, Col. Mirasol, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, pág. 120.

(14) RAFALES ALBIAC, Amado: «Desde Nonaspe. Y va de... curas»; crónica publicada por *La Correspondencia de Aragón* el 3 de mayo de 1912.

(15) Valimaña lo asegura al tratar de las predicaciones que en 1787 realizó en Caspe el Beato Diego de Cádiz y al explicar las Misiones del año 1832.

dedor de una hora. A ello habría que sumar el aparato litúrgico que antecedía y precedía a la palabra.

Cada día el sermón se refería a un asunto, complementario del abordado en la jornada anterior y preparatorio del tema que iba a ser expuesto el día siguiente. Valimaña (11) nos ofrece el listado de temas que Fray Josef Escorigüela abordó en su Misión: *«de las malas confesiones, de la muerte, del juicio, del infierno, de la dilación en la penitencia, de la malicia del pecado mortal, de los escándalos, del hurto, del juramento, maldición y blasfemia, del odio o rencor, de la murmuración y de la profanación del día de fiesta...»*

Indudablemente, tanto el lugar como el contexto donde se pronunciaban estos sermones, favorecían todas las ventajas que puede tener el ejercicio de la oratoria religiosa: *«la autoridad del que habla; la santidad del sitio; la grandeza del asunto y la buena disposición del que escucha»*, y a todo ello habría que sumar *«la carencia de adversario que replique»* (16).

El orador está seguro de sí mismo. Conoce a su público porque antes de iniciar el primer sermón de la Misión se ha preocupado de saber cuáles son los vicios y cuáles las costumbres de los lugareños. Así, por ejemplo, el tan nombrado Josef Escorigüela, nada más llegar a Caspe *«en seguida pidió a ciertos eclesiásticos le diesen razón de los puntos siguientes: qué vicios eran más comunes en el pueblo, y por qué nombres los entienden mejor las gentes del lugar, para poder así reprenderlos con acierto; qué clases de jente se conocen o se tienen por más viciosas; bajo de que denominación tienen más devoción a María Santísima; qué confesores tenían más crédito en el pueblo; qué abusos o malas costumbres se practicaban los días festivos, dignos de corrección; qué clases de jentes u oficiales son más dados a los juegos o tabernas; si los pastores hacen muchos daños con los ganados; si los labradores acostumbran a esperar a las puertas de las Iglesias hasta que sale la Misa, como si tuvieran miedo de que se les caiga encima...»*

Además de esta labor de recogida de información hay otros muchos elementos que contribuyen a crear *ambiente de Misión* en la ciudad: reparto de estampas y libritos, procesiones constantes, cánticos religiosos en lugares públicos, toques especiales de campanas (*«a las cinco y media de la tarde se comenzaba a tocar todos los días a media vuelta de campana, hasta las seis...»*).

Una vez dentro de la Iglesia, cuando se inicia el primer sermón de la Misión, se establece un proceso comunicacional que difícilmente puede denominarse como de *masas*. Efectivamente el orador no se enfrenta a un auditorio *«relativamente grande, heterogéneo y cuyos miembros son anónimos»* (17). El

(16) ARPA Y LOPEZ, Salvador: *Compendio de retórica y poética*, Madrid, Imprenta Central a cargo de Víctor Sáinz, 1885 (cuarta edición), pág. 139.

(17) WRIGHT, Charles: *Comunicación de masas. Una perspectiva sociológica*; Col. «Biblioteca del hombre contemporáneo», núm. 63, Edit. Paidós, tercera edición, 1972 (Buenos Aires).

orador, ya lo hemos visto, conoce a su público y sabe manejar los recursos más propios, por eso, *«de voz más poderosa que amena* —escribe Blanco White— *un misionero se siente dolido y frustrado si no es interrumpido por los sollozos y una parte del auditorio femenino no entra en un estado de histeria»* (18).

En una Misión, usando terminología de Kimball Young, el predicador es *«el agente activo de la situación»* mientras que el público *«es el miembro pasivo de esta relación de uno a todos»* (19).

Todo está programado para alcanzar los objetivos deseados. *«Gran fruto se vio en las almas a resultas de los sermones»*, escribe Valimaña refiriéndose a la Misión de Fr. Ramón Julián en 1823. Y añade: *«la piedad, la devoción, la enmienda, las confesiones generales, la frecuencia del templo y de los sacramentos, todo esto y mucho más fueron el fruto de las Santas Misiones; y aunque es verdad que muchas almas vuelven de nuevo al vómito de sus culpas, también lo es que otras en jamás vuelven, o no es de asiento, o por lo menos se abstienen por mucho tiempo, y entre tanto se les hace con ellas guerra al mundo, al demonio y a la carne»* (20).

Para aproximarnos al conocimiento estilístico de cómo eran pronunciadas esas pláticas de Misiones, nos es sumamente útil el transcribir textualmente un largo párrafo en el que Mosén Mariano Valimaña (11) cuenta cuáles eran los recursos retóricos que empleó Fray Josef Escorigüela cuando sermoneó en Caspe en 1832. Valimaña dice así:

«Invectivas generales. — *que usaba con más frecuencia. En todas las Misiones usaban de algunos conceptos particulares o invectivas que llamasen la atención de aquellos que se hallaban implicados en la materia de que predicaba, y éstas eran del tenor siguiente: ¡A cuántos tocó en el corazón ahora mismo!. — Pecador, tú que estás en esa puerta (o en esa Capilla), ¿No es verdad que a tí*

(18) Esta descripción del Misionero corresponde a un texto de Blanco White que es citado en el libro de Mari Cruz SEOANE *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*, Fundación Juan March-Editorial Castalia, Valencia, 1977.

(19) KIMBALL YOUNG: *Psicología de la muchedumbre y de la moda*, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1969, pág. 45.

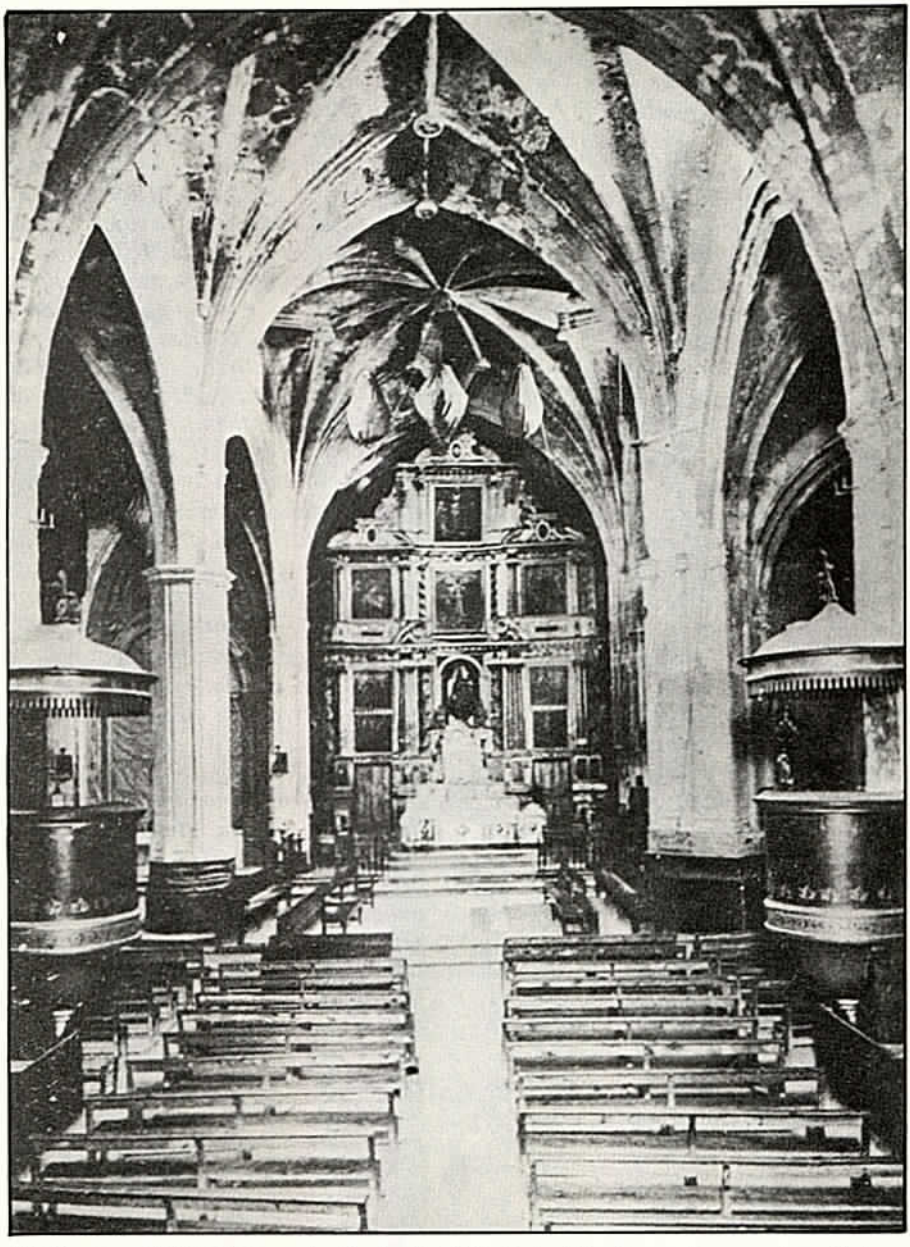
(20) VALIMAÑA: *Idem*, pág. 256.

(21) Quien esté interesado especialmente en estos aspectos puede consultar los siguientes trabajos:

— CACHO Y TIESTOS, Mosén Juan Antonio: *Las ermitas de Caspe, sus capillas y capillitas en las fachadas*. En este libro, escrito en 1949, Cacho realiza un repaso a la historia, festejos y tradiciones relacionados con medio centenar largo de ermitas y capillas. Transcribe y rescata las letras de los gozos, salves y demás oraciones cantadas. Esta obra, de doscientas páginas, no ha sido editada. En la Biblioteca Municipal de Caspe puede encontrar el lector una fotocopia mecanografiada (estantería del Grupo Cultural Caspolino).

— LATRE REBLED, José Manuel: «Una primera aproximación a los cantos religiosos en la ciudad de Caspe» en *Cuadernos de Estudios Caspolinos*, núm. VI; Grupo Cultural Caspolino, Caspe, mayo 1982. En este trabajo Latre Rebled hace uso del libro anteriormente citado de Caho y Tiestos.

— SERRANO DOLADER, Alberto: «Tradiciones Festivas en la Ciudad de Caspe». Se trata de un trabajo de 200 folios mecanografiados que va a ser publicado en «Cuadernos de Estudios Caspolinos».



Iglesia parroquial de Caspe en la década de 1920. En los laterales pueden verse los *púlpitos*, lugar desde el que la voz del misionero llegaba a los fieles.

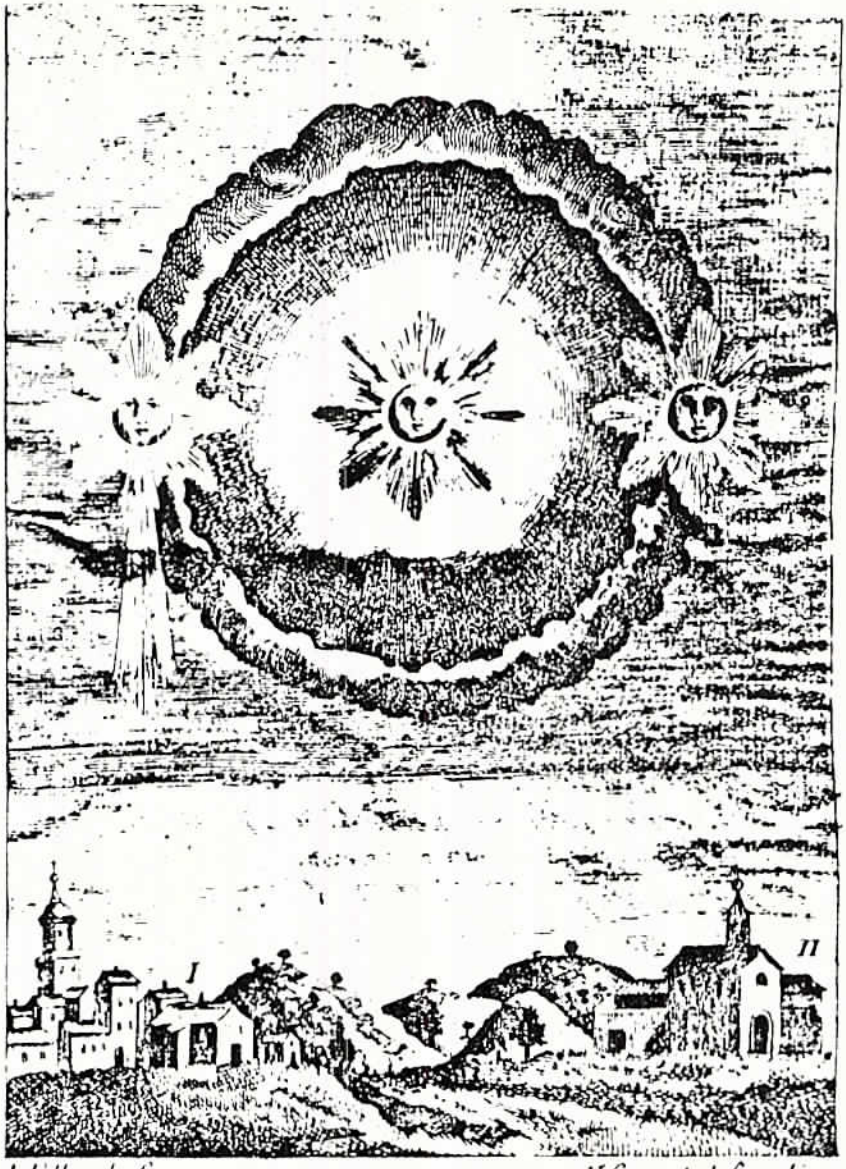
te pilla de medio a medio la Misión?. — Mujer lasciva, tú que estás en ese rincón, escápate si puedes de ese golpe, de esa aldabada que Dios te dá al corazón; ¿Y aún serás ingrata?. — A tí te digo, a esa que pecó no hace mucho, y a esa otra que se ha franqueado tantas y tantas veces; miserables, no sé como duermen, hallándose en estado de condenarse ahora, ahora mismo. — Sí, sí, joven lascivo, a ése, que, aún en la Iglesia vá detrás de su amiga, a ese, que ahora mismo pensaba en ella, a ese digo; mira, desde ahora te aplazo para el tribunal de Dios, si desde ahora no te arrepientes, si desde ahora no te enmiendas, si desde ahora no abandonas ese mal trato y amistad que tienes. — ¡Santo Dios! Allá hay uno, ¡qué tocamientos tan feos! ¡qué acciones tan deshonestas! ¡qué cosas... mi Dios! ¡cuántos demonios le rodean ahora mismo!. — Hai frente se ve una mujer que está enemistada con cierta persona; más allás hai un hombre que compra mulas y no tiene Bulas; levantáos almas piadosas, dejádlos pasar, venid aquí al medio, venid que os quiero decir de parte de Dios, que tal vez esta misma noche moriréis, y vuestro paradero será los profundos infiernos. Si alguno habia en la Misión, que éstas y otras espresiones le tocaban en lo vivo; desde luego se decía así mismo: Dios mio, por mí lo dice; Dios mio, a mí me toca; y con esto, comenzaba ya desde entonces a cabilar a pensar, a reconocerse, a humillarse, a arrepentirse.

Invectivas particulares, *de las cuales se aprovechaba de vez en cuando, no todos los dias; y esto, unas veces antes de comenzar la Misión; otras parándose en seco como pensativo a cualquier tiempo; otras después de acabar la Misión. Tales eran las siguientes: Recemos, hijos mios, una Ave Maria por un infeliz pecador que ha dicho: Por más que predique el Misionero, ni me confieso ni me confesaré, aunque se me lleven los diablos. — Recemos siete Ave Marias a la Virjen Ssma. de los Dolores, para que la Reina Soberana traiga como de la mano a oir la divina palabra a ciertas personas que si no han venido aun a la Misión; y a otra que ha dicho, no viene ni vendrá aunque predique hasta el día del juicio; almas piadosas, recemos con devoción, para ver si podemos ganar estas almas para Dios. — Pobrecitas almas (decia otra vez de repente) pobrecitas almas, me compadezco al ver que hai algunas ahora mismo, que están pendenciando en su interior con el demonio sobre confesarse o no confesarse, pero cómo diré tales pecados, que dirá el confesor si llega a conocerme... qué; No temáis, almas aflijidas, no temáis; buen ánimo, aunque sean los pecados más sucios, feos y grandes del mundo, y aunque sean más en número que estrellas hai en el cielo. Estoi seguro que no hai en estos dias un Confesor, que no se enternezca, y aún tal vez llore, al ver a sus pies una alma arrepentida y llorosa. Lo digo de veras, provadlo y lo veréis. Y si un pobre sacerdote se alegra de ver una alma de este modo, cuánto más se alegrarán Jesus y Maria, y todos los anjeles del Cielo. Ea, ea, almas tímidas, fuera del temor, fuera del miedo; a*

este demonio callador, decidle, que se vaya a los infiernos, luego confesión, no sea que os coja una muerte repentina. Otra vez al llegar al Acto de contrición dijo así: Señor paréceme que os miro enojado, y que no queréis venir hoi a mis manos. Dios mio, si es por mis culpas perdóname, pero si es por los pecados de mis oyentes, porque no quieren enmendarse, porque no quieren arrepentirse, porque no quieren llorar, sino permanecer obstinados en sus vicios, os pido Señor, que no obstante su miseria, su ingratitud, su sordera, no los abandones, no los perdáis, nos los echéis a los infiernos. Venid pues, Jesús mio, que ya lloran, ya se arrepienten, y dan palabra de enmendarse. Otra vez se bajó del púlpito diciendo que iba en busca de un pecador que estaba en la Iglesia; pero tan duro y obstinado en no querer perdonar, que a pesar de haber oido dos Misiones contra el odio, y el rencor, estaba siempre endurecido, y queria más condenarse que humillarse ni perdonar a su enemigo.

Ejemplos o casos particulares. — *Para confirmar su doctrina y atraer mejor a penitencia los corazones endurecidos, usaba también el P. Josef en sus Misiones de algunos casos ejemplares, o castigos visibles ocurridos en lo antiguo con algunos pecadores, al modo que en España han sucedido varios en nuestros dias, los cuales han pintado los periódicos con colores bien tristes y horrorosos. Entre los muchos que refirió, hicieron mucho fruto en las almas los casos siguientes. El del* **Sapo** *pues salia de la boca del penitente en cada pecado mortal que confesaba; pero este hombre tenia un pecado tan grande y vergonzoso que se ponia a decirlo muchas veces, y siempre lo callaba por vergüenza, en cuyos actos, el horrendo y gordísimo sapo que salia, asomaba solo la cabeza, y se volvía siempre a entrar sin acabar de salir, por causa de no confesar el pecado. De aquí resultó, que toda aquella procesión de sapos que habia salido por la boca, se volvieron a entrar de nuevo, y a pocos dias murió impenitente y sin confesarse el infeliz pecador.* **El del rico escandaloso.** — *Este mal hombre estaba tan de asiento y tan bien avenido con su vida escandalosa y relajada, que por ningún título ni razones quería dejar sus malos tratos, de modo que si se le hablaba de confesión, siempre respondía, pues bien, a tal santo me confesaré; a tal festividad; el mes que viene; a la cuaresma; y de este modo iba dilatando la confesión de dia en dia, de mes en mes, de año en año. Enfermó este hombre y un hijo mui timorato que tenia, viendo que su padre se agravaba demasiado, comenzó a amonestarle, como otras veces lo habia hecho, que se confesase, porque se hallaba en riesgo y peligro. Su padre no creyéndose en tal estado, siempre respondía:* **Pues bien, veremos mañana;** *y el mañana nunca lle-*

(22) Santiago ALDEA GIMENO estudió, junto con sus alumnos del Instituto de Bachillerato de Caspe, los cuentos y tradiciones que se habían ido transmitiendo de forma oral en los pueblos de la comarca. Un resumen de esas investigaciones, así como la transcripción de los cuentos más representativos, fueron publicados en *Cuadernos de Estudios Caspolinos.*



I Villa de Cayce

II Convento de Capuchinos

«EL FENOMENO DE LOS TRES SOLES»

Ya hemos mencionado en el trabajo la visita realizada a Caspe en 1787 por el renombrado misionero capuchino *Beato Diego José de Cádiz*.

Se traslada desde Zaragoza a Cataluña y en Caspe se detuvo durante dos jornadas, pronunciando sermones en la Iglesia Parroquial y en la Plaza Mayor.

Cuando el día 19 de enero se disponía a partir aconteció el siguiente fenómeno que resume en sus anales Valimaña:

«Eran las ocho o algo más de la mañana cuando, estando en oración el Padre Diego en la Iglesia del Convento de Capuchinos, tomando la bendición del señor para hacer su viaje y casi todo el pueblo en la plaza del convento, apareció de repente un fenómeno o prahedio trisolar en el hemisferio gental de esta Villa. Veíanse tres soles iguales, símbolo o signo sin duda de la Santísima Trinidad, de quien era devotísimo el venerable padre. Yo no diré que esta aparición sea milagrosa, pero también digo que todo esto y mucho más puede hacer el señor» (pág. 170 de los «Anales»).

En 1801 Fray Bruno de Zaragoza (ex-provincial de los capuchinos de Aragón) publicó un opúsculo en Madrid en el que se relata una curiosa descripción del no menos curioso fenómeno. En la primera página se señala cómo el día trisolar amaneció *«muy apacible y quieto»* a lo que añade: *«el oriente sólo ocupado de unas nieblecitas muy tenues, que apenas se percibían; lo restante del hemisferio con muchas nubes y obscuro: el sol en capricornio y muy despejado»*. En el opúsculo en cuestión —al que corresponde el grabado con que ilustramos este recuadro— se inserta también un discurso físico-astronómico y un canto a las virtudes del Beato Diego, quien había viajado a Caspe en compañía de Fray Agustín de Graus. Tras el fenómeno el orador partió hacia Mequinenza, haciendo noche en la caspolina ermita de La Magdalena, donde volvieron a repetirse hechos fantásticos (que nos relata Cacho y Tiestos en *«Las ermitas de Caspe, sus capillas y Capillitas»*, 1949. Página 12 del manuscrito).

En torno a la vida y obra del Beato Diego de Cádiz puede el lector consultar bibliografía en las páginas 94 ss. y 134 ss. del volumen *«La Cátedra de Economía Civil y Comercio de Zaragoza...»* publicado por Diputación General de Aragón y Universidad de Zaragoza en 1984. Se cuentan en este volumen también las muy curiosas andanzas zaragozanas del Beato, en especial su fustigación contra el economista Lorenzo Normante, acusándole de blasfemo contra la doctrina católica.

gaba; una noche pues comenzó agritar desmesuradamente, **hijo mio, hijo mio, mira que andan por aquí muchos demonios.** *No tema V. padre, le respondió el hijo, será que V. se ha dormido algo.* **No hijo mio, no, asísteme por Dios que me amenazan, asísteme hijo mio.** *Padre, si no hai nada.* **Hijo mio que me agarran de los pies; deténme que se me llevan. A Dios con mil demonios por no haberme confesado.** *Así fue a presencia de todos se lo llevaron los demonios en cuerpo y alma, arrastrándolo con furia por el suelo, y escaleras abajo, y ya no se vio más. Otro caso fue el de* **la mano peluda.**

LOS CENTROS PUBLICOS DE REUNION, COMO EJEMPLO DEL DISCURSO PROFANO

Tal como señala Bravo Morata (23) los primeros años de nuestro siglo son los del florecimiento de los cafés: *«No son sencillamente unos establecimientos donde el parroquiano se sirve de aquello que necesita su estómago, paga y se va (...) en el café se hacen los escritores y se prestan y piden dinero mutuamente, se come o se aguanta el hambre con un vaso de leche, se cotillea, se susurra, se comenta, se escriben los mejores libros».*

A nivel de una sociedad como la caspolina, también se cumplen las palabras de Bravo Morata, incluso es posible que este ambiente del café como sitio de encuentro y tertulia se pueda detectar cronológicamente mucho antes que en las grandes urbes.

Además, en una sociedad como la caspolina, no sólo los cafés o casinos cumplen las funciones enumeradas. También los bares y las tabernas son lugares aptos para el diálogo. Eso sí: dadas las características demográficas de la población que es eje de nuestro trabajo, tanto los cafés como los bares presentan características absolutamente machistas en cuanto a su clientela habitual.

Los comentarios realizados a pie de barra, las conversaciones a la *«fresca»* de un *«velador»* (terraza) llegaron a tener tanta trascendencia como para que el alcalde de la ciudad (Emilio Tapia) propusiera en un pleno municipal celebrado en 1926 que se realizase un llamamiento a los vecinos para que cesaran *«los comentarios que en bares y otros sitios ha habido en los últimos tiempos, ya que esos comentarios y esas censuras en vez de dar luz y ayuda al Ayuntamiento crean dificultades a su gestión» (24).*

Este proceso comunicacional que, mediante la palabra, se ejercía en los bares, ponía también en peligro la prepotencia de la Iglesia. Ya hemos hecho referencia a que durante la celebración de las Misiones se tomaban medidas de precaución, siendo una de ellas «prohibir severa-

(23) BARAVO MORATA, Federico: *El sainete madrileño y la España del sainete.* Edit. Fenicia, Madrid, 1973, pág. 118.

(24) Acta de la Sesión Plenaria celebrada por el Ayuntamiento de Caspe el 23 de agosto de 1926. Las actas se conservan en el archivo Municipal de Caspe, aunque en un estado más que lamentable en cuanto a su orden y cuidado.

mente durante la Misión las tabernas, los juegos y demás diversiones públicas» (25). Otro ejemplo sería el hecho de que el periódico local encuadrado dentro del movimiento denominado Buena Prensa, se refiriera críticamente en más de una ocasión a estos bares o casinos. Así, *La Sinceridad* (que este es el nombre del semanario católico local al que nos referimos) apuntaba a finales del XIX que *«las tabernas y los bares son lugares en los que la ociosidad encuentra ancho campo para dar a luz todos los vicios, y fomentarlos y extenderlos fuera de aquellos sitios donde nacieron»* (26).

Lógico es que nos preguntemos cuántos eran estos lugares de «perversión». En 1863 se contabilizaban 16 tiendas de aguardiente y diez tabernas (27). En 1924 (cuando la ciudad superaba con creces los 9.000 habitantes) existían cuatro sociedades o casinos, tres cafés, tres bares y un buen número de tabernas (28). Estos establecimientos podían permanecer abiertos hasta las 11 o las 12 de la noche, según la época del año (29).

En el contexto social de la época, la taberna era el más humilde de los establecimientos que nos ocupan. Tal como hemos visto, las había en abundancia. Fermín Morales, no sabemos si con ironía, pone en voz de uno de sus personajes que llegaron a coexistir cuarenta (30). El mismo autor comenta que en estos lugares se reunían por la mañana, a temprana hora, los jornaleros. Allí tomaban anís *«como quien echa gasolina para empezar el trabajo»*. Allí también se comunicaban sus inquietudes.

En Caspe todavía se recuerdan nombres de tabernas que fueron famosas: «La de la Revuelta» (que estaba en el lugar del casco urbano denominado de tal forma), «La de la Pitarca» (cerca de la Glorieta), «La Taberna del Tío Madrilla», «La del Tío Lasheras», «La taberna de Martina»...

Todas estas tabernas solían estar atendidas por las mujeres, mientras tanto sus maridos acudían a las labores del campo. El público («parroquianos») de por la mañanica y de por la tarde-noche eran los propios trabajadores agrícolas; los clientes de las horas centrales del día eran en su mayor parte personas de considerable edad.

Una categoría intermedia entre tabernas y casinos la constituían los cafés propiamente dichos. En el Caspe de inicios de nuestro siglo, cafés de prestigio fueron el «Emilio

(25) VALIMAÑA: *Idem*, pág. 275.

(26) Este texto está tomado de un recorte de *La Sinceridad* que no conserva la fecha de publicación, aunque puede datarse sin duda alguna a finales del siglo XIX.

(27) CACHO Y TIESTOS. Mosén Juan Antonio: *Anales de Caspe*. Ilesia Parroquial, pág. 87 de la edición ciclostilada en 1980.

(28) GARCIA GARATE, Román: *Guía General de Aragón, Navarra, Soria y Logroño*. Imprenta editorial V. Campo, Huesca, 1924, pág. 246 ss.

(29) *Ordenanzas municipales para el régimen y gobierno de los habitantes de la Ciudad de Caspe*, editadas por el Ayuntamiento de Caspe e impresas en la Tipográfica Sanz, Caspe 1930, pág. 16.

(30) MORALES CORTES, Fermín: *Fotogramas caspolinos. Vidas humildes y pintorescas de un Caspe de pasadas épocas*. Grupo Cultural Caspolino, Caspe, 1979, pág. 47.

Sierra», «El Suizo» (cuyo propietario era Santiago Ballesteros), el de «Zabay» (que regentaba un tal Florentín), «El Camas», «El Vda. de Monclús», «El Vda. de Valls»...

Hubo centrales sindicales que también abrieron establecimientos hosteleros al público. Es el caso de la UGT. En la última casa de la Calle Mosén Pedro estaban los locales de la central socialista. En una de las dependencias funcionaba un café. Si nos creemos lo escrito por Sebastián Cirac, este café-bar de la UGT debió tener considerable afluencia de público ya que en época de la Segunda República *«la masa, que había dejado de ir a los templos, escuchaba allí a oradores al principio por mera curiosidad, pero después acabó por entusiasmarse»* (31).

Donde verdaderamente queda patente el valor e influencia de la palabra, a través de la tertulia, es en el caso de los casinos. No es motivo de este trabajo esbozar la historia de las diversas sociedades que, a modo de casinos, han existido en Caspe (32). En 1885 ya tenemos documentada la existencia de un casino. En 1893 se crea el denominado «Carlista». A finales del XIX se crea también el «Casino Mercantil, Industrial y Agrícola». El talante de este último era conservador y, por eso, en la primera década del XX se escinden algunos de sus socios fundando el «Círculo Caspe», que viene a ser el casino de las izquierdas. Estos dos casinos se volverán a unir en marzo de 1935.

Por otra parte, en la primera década de nuestro siglo se fundan el «Sindicato Agrícola de San Lamberto» y el «Círculo Católico», entidades de vida paralela que pueden inscribirse dentro del sindicalismo católico del momento.

En todos estos casinos se celebraban diariamente tertulias. Si tenemos en cuenta que a ellas asistían los componentes de la élite local, quienes tenían a nivel del pueblo el poder decisorio, fácilmente deduciremos la importancia que pudieron llegar a tener.

Pero, ¿cómo eran estas tertulias?, ¿de qué se hablaba? Dejemos paso a quienes las vivieron:

Figura clave en el panorama local del primer tercio de siglo fue *Agustín Cortés*. Abogado de estudios, propietario de importantes bienes, fue según propia confesión un izquierdista moderado. Fue alcalde de la ciudad y pasó por las redacciones de los periódicos locales. En 1922, firmando como *Cestor*, dejó escrito:

«Casi siempre, en estas tertulias, se comentan discursos de tal o cual político, el último atentado sindicalista; se señalan medidas para evitar el encarecimiento de la vida y los

(31) CIRAC ESTOPAÑAN, Sebastián: *Los Héroes y Mártires de Caspe*. Imprenta Octavio y Félez, Zaragoza, 1939, pág. 16.

(32) El autor que firma este estudio está trabajando ahora en la realización de la historia de los Casinos de Caspe. Hasta el momento lo único publicado que merezca la pena citarse es el trabajo de Antonio PEIRO ARROYO «El Sindicato católico agrario de Caspe en 1936 (¿Sindicato agrario o Unión de Derechas?)». Este trabajo fue presentado a modo de Comunicación a las III Jornadas sobre el estado actual de los Estudios sobre Aragón, celebradas en Tarazona del 2 al 4 de octubre de 1980. Las actas de las jornadas fueron publicadas en 1981.

AÑO I. CASPE 19 DE OCTUBRE DE 1884. NÚM. 4.

LA OPINION DEL PAÍS.

PRECIOS DE SUSCRICION.

Caspe.—Un mes 50 céntimos.—Fuera.—Trimestre 1'75 pesetas.
No se venden números sueltos.

PUBLICACION SEMANAL.

REDACCION Y ADMINISTRACION.

Calle Baja, núm. 14.

ADVERTENCIAS.

Anuncios y comunicados á precios convencionales.—La correspondencia se dirigirá al director de este periódico.

«LAS MISIONES» EN UN PERIODICO CATOLICO

Desde el 28 de septiembre de 1884 hasta el 4 de julio de 1886 se publicó en Caspe *«La Opinión del País»*. Semanario que desde el número 15 aparece con el subtítulo *«Periódico defensor de los intereses del Bajo Aragón»*. Ve la luz en un momento en que la comarca carece de prensa.

Periódico católico se articula en torno a las grandes solemnidades litúrgicas: Pentecostés, Semana Santa, Resurrección... y su artículo más importante, el editorial, se ocupa con primordial importancia, de defender la postura católica en torno a los grandes temas de siempre.

No obstante, *«La Opinión del País»* no es un rotativo que pueda encuadrarse dentro de la línea denominada *«de la buena prensa»* (tal como, por ejemplo, lo será más tarde «El Noticiero» zaragozano». *«La Opinión del País»* es un ejemplo de periodismo católico avanzado y progresista si nos atenemos a su época.

En dos ocasiones se ocupa el semanario caspolino, en forma de editorial, de las *«Misiones»* locales del momento. En el número 60 (15 noviembre 1885) tras enumerar diversas escuelas de pensamiento *«sofísticas y ateas» se realizan por el editorialista las siguientes consideraciones:*

«Para confusión, verguenza y esterminio de cuantos pretendan sustentar sus maquiavélicos pensamientos nacidos de estas fatales escuelas, ya que no para su arrepentimiento porque no quieran oir las esplicaciones fundamentales de la verdad, nacieron y se propagaron las Santas Misiones, á que se consagran celosos, activos e incansables sacerdotes que, olvidando las cosas terrenales, se entregan a la defensa y enseñanza de las sabias doctrinas, que bajo todos los puntos que las examinemos no tienen otro fin que nuestra ilustración, nuestra moralidad y el engrandecimiento y desarrollo progresivo de las ciencias».

Una semana más tarde el rotativo hace balance y señala, entre otras cosas: *«Sin contar los niños, pasan de tres mil entre hombres y mujeres los que se han acercado a la Sagrada mesa para recibir el Pan Eucarístico»*. Caspe tenía por aquel entonces alrededor de 8.500 habitantes. Los Padres Jesuítas Vinader, Pérez y Lahoz, habían organizado, además, sermones y procesiones múltiples y visitas a enfermos y prisioneros de las cárceles del partido.

estragos del juego; se idean planes que pongan fin a la campaña de Marruecos; se hacen cálculos sobre los millones de pesetas que fingiendo desempeñar un destino, disfrutan millares de parientes, amigos y paniaguados políticos... Pero la efervescencia de estas conversaciones se apagan con el último sorbo de café; pues siempre terminan echando la culpa al gobierno; y así se enoja uno y se va a su casa tan ricamente en busca de la blanca placidez del lecho» (33).

Fermín Morales Cortés (34) es oftalmólogo vocacional. En 1927 comenzó a ejercer en Caspe la medicina general, tarea que prosiguió durante 45 años. También fue periodista de publicaciones locales, y alcalde en los primeros años del régimen franquista. Sobre el contenido de esas tertulias de café de los primeros años del siglo, ha escrito:

«La carrera de precios se comenta con alarma. El futbol con gusto y pasión. La política a temporadas, según los acontecimientos, al igual que las chimorrerías, es decir, cuando no hay materia de comentario».

En el mismo lugar comenta Morales el proceso de formación de esos grupos de contertulios: *«los grupos se seleccionan espontáneamente por afinidad de gustos y caracteres, entre edades próximas generalmente»* (35).

Como podrá deducir el lector, tanto Cortés como Morales quitan trascendencia al hecho de la tertulia y a los propios temas abordados. Quizá el haber sido ellos protagonistas de las mismas, les reste objetividad para enjuiciarlas, porque ¿cuántas decisiones municipales no tendrían origen en conversaciones de este tipo? ¿cuántas actuaciones políticas no se fraguarían entre taza y taza de café?

(33) CESTOR (Agustín CORTES GUIU): «Un Sueño», artículo publicado en *El Guadalope* (Caspe) el 5 noviembre 1922.

(34) Más datos biográficos sobre Cortés y Morales pueden verse en mi trabajo «Caspe (1927-1928). Comentarios y análisis». Este trabajo fue publicado a modo de introducción de la reedición que el Grupo Cultural Caspolino realizó en 1982 de la revista *Caspe*.

(35) MORALES CORTES, Fermín: *«Fotogramas...»*, pág. 51.

I Villa de Caspe (s.XVIII) *II Convento de Capuchinas*

Hecho (Huesca), 1917. Archivo Mas.

ALIMENTACION Y NIVEL SOCIAL EN EL ARAGON RURAL MEDIEVAL (SIGLOS XII-XIII)

ANCHEL CONTE CAZCARRO

INTRODUCCION

Cada vez más la historiografía medieval centra su interés en manifestaciones de la vida cotidiana, cuyo estudio cae dentro de lo que puede definirse como antropología histórica, y que nos ponen en contacto con aspectos que la investigación tradicional apenas había trabajado. En el caso concreto de Aragón, hay ya estudios que han abierto un camino que, sin duda, hay que seguir a fin de llegar al conocimiento profundo de la vida de cada día y el reflejo en ella de la compleja trama de las relaciones de producción del mundo feudal (1).

En este trabajo intento una aproximación a lo que pudo ser la dieta alimentaria de los aragoneses de los siglos XII y XIII en el ámbito rural, tanto la de la clase servil como la de la clase dominante; atendiendo no sólo a los productos consumidos, sino al valor dietético de los mismos, para así reflejar dos aspectos claves en el tema: deficiencias en la alimentación (por exceso o carencia) y concepto cultural de la comida.

Han sido numerosas las fuentes estudiadas, pero hay que destacar las que han servido de base al artículo: el Cartulario del Temple de Huesca (2) y el Libro del Castillo de Sesa, de 1276-77 (3).

Uno de los problemas serios que plantea un estudio como el que me propongo es la vaguedad e impreci-

(1) GOMEZ DE VALENZUELA, M.: *La vida cotidiana en Aragón durante la Alta Edad Media*, Zaragoza, 1980. SESMA MUÑOZ, A.: «Aproximación al régimen alimentario de Aragón en los siglos XI y XII». En *Homenaje a Lacarra*, II, pp. 55-78. BARRIOS, M.ª D.: *Una explotación agrícola en el siglo XIII (Sesa, Huesca)*, Zaragoza, 1983.

(2) AHN, Cód. 663 B.

(3) Publicado por M.ª Dolores Barrios. ANUBAR, Ed. Zaragoza, 1982.

sión de las referencias documentales a todo lo que se refiere comida y gastronomía, y que cuando se encuentran suelen referirse a banquetes festivos o a las *alialas* que cerraban una compra-venta. Son éstas las que aportan más datos pero, en general, no suelen más que enumerar los alimentos consumidos (a veces ni siquiera eso), pero no la cantidad, con lo que algo tan importante como es el estudio bromatológico se hace completamente imposible. Los ejemplos seleccionados de las fuentes antes indicadas, por contra, dan una información mucho más completa y ha sido posible un análisis cualitativo y cuantitativo de algunas comidas, especialmente de las referentes al castillo de Sesa, que es una extraordinaria colección de menús de todo un año, día por día, con el número de comensales y el precio de los productos, aunque, sin duda, no quedaron reflejados todos aquellos alimentos de producción propia, porque la voluntad del autor del libro no era otra que llevar la cuenta de gastos del castillo e ignoraba todo aquello que se consumía sin comprar.

1. LA COMIDA ORDINARIA DE LAS CLASES SERVILES

Todo el mundo está de acuerdo en que el campesinado y el resto de la clase servil se nutrían básicamente de cereal de baja calidad y otras *minucias* —por usar un término frecuente en la documentación medieval aragonesa— que no son especificadas, pero que sin duda eran frutas, huevos, olivas, cebollas, etc., a tenor de los datos que revelan los documentos sobre cultivos y comidas. Muy probablemente el vino estaría presente en muchas ocasiones para acompañar el pan y las gachas o las migas. La ración de cereal por persona y día suele variar entre los 1.000 y los 1.500 grs., tanto en las clases populares como en las dominantes. Un Kg de trigo da el Temple a sus donados por día, que panificado se convierte en un Kg y medio (4). Las reservas de grano y harina que tiene el convento en 1289 son muy elevadas y todo hace pensar que en el caso de los frailes el consumo de cereal estaba por encima de los 1.000 grs. diarios. También los servidores del castillo de Sesa consumen aproximadamente 1,5 Kg al día (5), que debía de repartirse en dos comidas: en forma de pan para el mediodía y una cantidad menor en harina para farinetas o algo similar. Estas cantidades garantizaban calorías suficientes para poder desarrollar incluso las faenas más duras, pero las carencias nutritivas son manifiestas y difíciles de compensar con esas *minucias* de las que antes hablaba o con la ingestión de queso, que es un alimento del que los templarios dan a sus donados una libra anual, que no aporta ni el mínimo

(4) CONTE, A.: *La encomienda del Temple de Huesca. Estudio socio-económico, siglos XII-XIII.* Resumen de la tesis doctoral publicado por la Universidad de Barcelona, 1981.

(5) BARRIOS, M.ª D.: *Una explotación...*, op. cit., pág. 27 y ss.

diario de proteína animal para la supervivencia. En cuanto al vino, estos donados reciben casi un litro diario, y esto hace pensar que las clases populares incluían en su dieta habitual el vino, aunque fuese de baja calidad, convencidos de las grandes virtudes alimenticias y energéticas que tradicionalmente se le han atribuido, cuando la realidad es que tan sólo el 10 % de las 770 c/l son aprovechadas por el organismo (6), por lo que su aportación al conjunto de la dieta es despreciable y no lo haremos constar en ninguno de los ejemplos que luego van a verse.

También es general la opinión de que la carne estaba ausente de forma habitual en la dieta de las clases serviles, pero, curiosamente, los datos que aporta el libro del castillo de Sesa parecen desmentirlo pues, salvo los días en que la religión prohibía su consumo, la carne forma parte de todas las comidas, siendo sustituida en días de abstinencia por otros alimentos ricos en proteínas, como el pescado seco (congrio o arenques) y/o huevos y queso, si bien hay ocasiones excepcionales en que la alimentación es mínima, como por ejemplo un día en que se da a los vendimiadores pan y aceite, que seguramente completarían con uvas (7). Es cierto que no todos los hombres de la clase servil tenían una dieta alimentaria semejante a la de los trabajadores del castillo, que al fin y al cabo eran privilegiados respecto al campesino medio, pero casi con toda seguridad todos ingerirían proteínas de origen animal por encima del mínimo de supervivencia, excepto, claro está, los desheredados que debían recurrir a la caridad de las iglesias y conventos para su sustento.

Hay que decir, de todos modos, que los datos de Sesa se refieren a una época de feudalismo avanzado, con gran desarrollo comercial en la zona; que el pueblo está ubicado en una tierra fértil y bien explotada, que no es el caso de otros lugares de Aragón y, por último, que el año en que se escribió el libro hubo una buena cosecha (8), hecho que no es demasiado frecuente en la comarca.

Los datos del libro permiten ver con claridad la segregación racial existente, puesto que frente a la dieta con carne de los trabajadores cristianos los moros no reciben, salvo contadas ocasiones, sino *sayno* (9), es decir, grasa o sebo, con lo que su dieta se reduce al cereal y a grasa y, tal vez, alguna fruta o verdura.

¿Cuál era, por fin, la dieta detallada de los trabajadores del castillo de Sesa? Pasemos a ver dos casos que son la media de lo consumido durante varios días.

(6) ANDERSON, DIBBLE, MITCHELL, RYNBERGEN: *Nutrición humana: principios y aplicaciones*. Barcelona, 1979.

(7) BARRIOS, M.ª D.: *El libro...*, op. cit., pág. 66.

(8) BARRIOS, M.ª D.: *Una explotación...*, p. 53 y ss.

(9) BARRIOS, M.ª D.: *El libro...*, pp. 66, 67, 68, 69, 70, por ejemplo.

TABLA N.º 1

COMIDA ORDINARIA DE LOS TRABAJADORES Y SERVIDORES DEL CASTILLO DE SESA (1276-77)
(Media por persona y día)

	Proteínas gr.	Grasas gr.	Glúcidos gr.	Fibra gr.	Vitamina A unidades	Tiamina mg.	Riboflavina mg.	Niacina mg.	Acido Ascórbico mg.	CA mg.	P mg.	FE mg.	Calorías
Pan integral 1,5 kg.	135	1,5	78	0,6	—	0,27	0,10	2,1	—	1.125	2.205	2,4	3.645
Carne 80 gr.	17,6	21,6	—	—	—	0,10	0,18	3,76	—	8	137,6	0,96	264
Harina completa 500 gr.	65	—	355	11,5	—	2,75	0,6	21,5	—	205	1.850	16,5	1.665
TOTAL	217,6	23,1	433	12,1	—	3,12	0,34	27,36	—	1.338	4.192,6	19,8	5.574

Los domingos y festivos se mantenía la misma dieta, si bien suele observarse un aumento en la cantidad de carne hasta los 120 o 150 gr.

Siempre que no se haga constar lo contrario, la carne parece referirse a cordero, que es la carne por excelencia en Aragón.

ADVERTENCIA: Los cálculos sobre la composición de los alimentos están basados en las tablas publicadas en la obra de ANDERSON y otros (vid. nota 6).

A la vista de lo expuesto en las tablas 1 y 2 puede apreciarse, en general, un exceso de calorías, de glúcidos y de alguna de las vitaminas hidrosolubles, como la Niacina, y carencias graves de ácido arcórbico y vitamina A y en menor medida, de riboflavina. Los minerales están bastante equilibrados, si bien los alimentos consumidos no dan yodo, que es uno de los males tradicionales de la alimentación aragonesa. Todas estas carencias tendrían repercusión en la salud del campesino medieval, aunque hay que creer que la carencia de vitamina A se salvaría parcialmente con el consumo de vez en cuando de aves de corral y cebolla y la de ácido ascórbico con la ingestión de verduras, que sin duda era mucho más frecuente de lo que las fuentes parecen indicar. En el caso concreto de Sesa, se sabe que durante la cuaresma, por ejemplo, se consumían muchas espinacas con pescado o huevos (10); también hay constancia del consumo de frutos secos como las nueces —que aportarían vitamina A y algo de ácido

(10) id. id. pp. 74 y 76, por citar dos casos. Esta dieta —que no pudo ser medida por no saberse la cantidad de espinacas consumidas— es, como puede verse, bastante lógica.

TABLA N.º 2

COMIDA ORDINARIA DE UN DIA DE ABSTINENCIA DE LOS TRABAJADORES Y SERVIDORES DEL CASTILLO DE SESA (1276-77) (Media por persona y día)

	Proteínas gr.	Grasas gr.	Glúcidos gr.	Fibra gr.	Vitamina A unidades	Tiamina mg.	Riboflavina mg.	Niacina mg.	Acido Ascórbico mg.	CA mg.	P mg.	FE mg.	Calorías
Pan integral 1,5 kg.	135	1,5	78	0,6	—	0,27	0,10	2,1	—	1.125	2.205	2,4	3.645
Harina completa 500 gr.	65	—	355	11,5	—	2,75	0,6	21,5	—	205	1.850	16,5	1.665
Congrio ahumado 40 gr.	32,8	1,2	—	—	72	0,032	0,18	4,36	—	12	350	1,2	150
TOTAL	232,8	2,7	433	12,1	72	3,05	0,34	27,96	—	1.342	4.415	20,1	5.460

Los días festivos se dobla la cantidad de pescado.

Cuando no se come pescado (congrio o arenques), se pone enla comida queso o huevos sin que varíe básicamente el valor dietético.

ascórbico— y frutos frescos como los higos —también con la vitamina A y ácido ascórbico—. Por otro lado, las vísceras, especialmente el hígado, tienen un altísimo contenido en esos elementos y es muy probable que entre la carne consumida estuviese de vez en cuando el hígado del animal, de tal manera que las más graves de las deficiencias en el cuadro quedarían corregidas parcialmente. En cuanto al consumo de verduras y frutos, procedentes de cultivos o silvestres, si no aparece reflejado en la documentación es probable que se deba a que son productos procedentes de la propia cosecha —y por lo tanto no se pagaba nada por ellos y no tenían por qué anotarse en los gastos— o eran silvestres; pero también, sin duda, había un hecho cultural: la poca importancia que se daba a esos productos, puesto que la idea general era que el pan, el vino y la carne eran los alimentos por excelencia, como se verá cuando estudiemos un ejemplo de *buena comida* de las clases dominantes; idea que ha sobrevivido hasta nuestros días en amplias zonas.

¿Cómo se aliñaba o cocinaba esta comida? Aquí las fuentes son más avaras, pero es posible aventurar algo. Lo primero que llama la atención es que casi de manera habitual se indica la presencia de *salsa* en la comida fuerte del día. Los ingredientes de esta salsa no son señalados en el caso de los servidores

del castillo, pero en una ocasión (11) se dice que se come arenques con pimienta y azafrán, especias que cuestan un sueldo, que es lo que se gasta casi siempre en la salsa de todos los días, de tal manera que no es aventurado pensar que ésa debía de ser la composición normal de la salsa que acompañaba a la carne cotidianamente. Parece, pues, que la carne y el pescado eran guisados con las dichas especias —sin olvidar el posible uso de ajo, cebolla, perejil, etc., procedente de la cosecha propia— o se hacía una salsa aparte para mojar el pan. En el caso de las clases dominantes esta salsa se hace mucho más sofisticada, como ya veremos.

El consumo de aceite parece que era muy escaso y cuando aparece citado en el libro es siempre en vísperas de grandes solemnidades religiosas o cuando es comprado para alumbrar en alguna iglesia. Da la impresión que de manera habitual la comida se cocinaba con grasa animal (sebo o tocino). Tal vez la escasez del olivo, en la comarca de Huesca (12) le daba al aceite un valor considerable, no sólo desde un punto de vista económico, sino cultural, atribuyéndole un valor nutritivo alto, lo que justificaría que en alguna ocasión, como ya se ha dicho, se les dé a los trabajadores pan y aceite; o pan, aceite y queso (13).

La sal no es citada en el libro de cuentas del castillo más que indirectamente cuando se habla de *carne salada*, pero es seguro que no faltaría en la cocción de los alimentos.

Tampoco hay noticias de qué tipo de pan se elaboraba ni para las clases populares ni para el señor, pero en todas las fuentes medievales aragonesas es frecuente que la mixtura (centeno y trigo o trigo y ordio) o los cereales pobres sean los destinados al pueblo, mientras que el trigo puro queda reservado a la clase dominante.

2. LA COMIDA EXTRAORDINARIA DE LAS CLASES SERVILES

Al comentar la dieta alimentaria de los servidores del castillo de Sesa se dijo que en los domingos y las grandes solemnidades (se citan entre otras Navidad, San Esteban, cabo de año, Circuncisión, Epifanía, Ascensión, Asunción, San Bartolomé, Santiago, San Andrés y San Martín) se aumentaba casi hasta doblarse la ración de carne o pescado, incluso en alguna ocasión se hacen cenas con pescado (14). Es muy probable que el campesinado celebrara también los grandes días del calendario litúrgico con una comida mejor, pero no hay datos documentales que lo corroboren, aunque sí permanece la tradición de reservar los animales domésticos pa-

(11) id. id. pág. 77.
(12) CONTE A.: *La encomienda...*, *op. cit.*, pág. 25.
(13) *BARRIOS, M.ª D.: Una explotación...*, op. cit., pág. 27 y ss.

(14) id. id. id.

TABLA N.º 3

BANQUETES DE CAMPESINOS LIBRES EN ALMUDEVAR (1183) (Media por persona)

	Proteínas gr.	Grasas gr.	Glúcidos gr.	Fibra gr.	Vitamina A unidades	Tiamina mg.	Riboflavina mg.	Niacina mg.	Acido Arcórbico mg.	CA mg.	P mg.	FE mg.	Calorías
Pan integral 1,5 kg.	135	1,5	78	0,6	—	0,27	0,10	2,1	—	1.125	2.205	2,4	3.645
Cerdo 226 gr.	62,2	83,91	—	—	—	0,26	0,75	15,16	—	32,5	725,8	9,16	1.015
TOTAL	197,2	85,41	78	0,6	—	0,53	0,85	17,26	—	1.157,5	2.930,8	11,55	4.660

ra esas fechas. Otras comidas especialmente abundantes se darían también con ocasiones de bodas y entierros y en las operaciones de compra-venta si éstas era de gran monto. Es precisamente gracias a las *alialas* de algunos documentos como nos podemos informar sobre estos banquetes campesinos. El ejemplo que se va a estudiar corresponde a un documento templario de 1183 que recoge una venta hecha por campesinos de la villa de Almudévar al Temple (15). Son los labradores quienes pagan el ágape y hay que pensar que sería similar al que pudieran hacer en las ocasiones que antes decía. Sin duda, estamos ante uno de esos momentos en que los campesinos se regalan con una buena *lifara*. El cálculo cuantitativo de los alimentos ingeridos se ha podido hacer perfectamente por venir indicadas las cantidades: un cuartero de cerdo (3,2 Kg), tres cuartales de pan (18,8 Kg) y una *galleta* de vino, medida ésta imprecisa que algunos interpretan como una jarra (16), si bien parece que por el número de comensales (12 entre vendedores, templarios, testigos, fianzas y escriba) no podía ser una jarra, puesto que lo habitual es consumir bastante vino en una comida de esas características. En mi opinión, una *galleta* no es sino un cubo algo menor que el *pozal*, tal como aún hoy se define en muchas zonas aragonesas, como el Bajo Cinca.

Como puede apreciarse en la tabla n.º 3, el concepto que el campesino aragonés medieval tiene de una buena comida no era tanto la variedad y riqueza culinaria como la cantidad, de ahí la frecuente referencia en las fuentes a comidas *a forto* o *satis abundi* (17). En este

(15) AHN, Cód. 663 B, doc. 68. Publicado por M.ª Dolores Cabré en «Noticias y documentos del Alto-Aragón. La Violada». *Argensola*, 38 (1959), pp. 133-159.

(16) GOMEZ DE VALENZUELA, M.: *La vida...*, op. cit., pág. 181.

(17) AHN, Cód. 663 B, doc. 44.

banquete de Almudévar ni siquiera son citadas las *minucias* o la salsa, con lo que hay que pensar que quedó reducido a carne, pan y vino. Lo único realmente extraordinario respecto a la comida habitual era la mayor abundancia de carne, con una cantidad que superaba el cuarto de Kg por persona, el cuádruple de lo que comía en su dieta normal un trabajador del castillo de Sesa y, sin duda, más diferencia todavía con la comida de diario de un campesino medio. Vemos cómo las calorías suponen unas 4.660 frente a unas 3.909 en la comida de Sesa (el resto hasta las 5.460 ó 5.574 provenían de la harina de la cena. Pero lo que realmente es indicativo es que en Almudévar las calorías procedentes del pan suponen el 78,2 % del total y en el caso de Sesa suben hasta el 93,25 %. En cuanto a las proteínas ocurre algo similar: proceden del pan el 68,5 % en Almudévar y el 88,46 % en Sesa. Ante estos datos no cabe duda de que lo que caracteriza una comida excepcional no es sino un mayor consumo de carne —y tal vez de vino— y, por lo tanto, un aporte mayor de proteínas de origen animal.

Siendo el banquete de Almudévar algo excepcional, ¿cómo es que a la carne y al pan no les acompañaba algún tipo de aliño o salsa? La respuesta no puede ser sino una hipótesis, puesto que no hay ninguna referencia documental. Para mí, la diferencia respecto a la comida de los servidores y trabajadores del castillo de Sesa, donde casi nunca falta la salsa, estriba en una cuestión puramente cronológica. Del documento de La Violada al de Sesa han transcurrido casi noventa años y la transformación sufrida por la sociedad aragonesa en el campo de la economía y en el de la cultura había sido muy considerable. No cabe duda de que el consumo de productos de lujo —las especias, por ejemplo— se había extendido desde las clases acomodadas urbanas a las rurales a medida que se desarrollaba el comercio, cuyo apogeo en Huesca se da desde finales del siglo XII y a lo largo de toda la centuria decimotercera. Este desarrollo llevó parejo un *consumismo* que tuvo su reflejo en la gastronomía, con una tendencia al refinamiento que será observable con claridad cuando estudiemos la alimentación de la clase dominante. Algo tan insignificante como el uso de azafrán y pimienta entre las clases serviles de Sesa nos habla de ese refinamiento en las costumbres y una nueva orientación de la gastronomía, que ya no sólo considerará buena una comida abundante en pan y carne, sino aquella rica en sabores, aspecto éste que se escapaba a los campesinos de Almudévar en las últimas décadas del siglo XII. Y considero interesante insistir en este punto para marcar la transformación que el concepto del buen comer tuvo a lo largo del siglo XIII, porque no deja de llamar la atención que todos los defectos dietéticos que observamos en Almudévar se siguen dando casi una centuria después en Sesa, pero a esa deficiente comida se la enriquecía, si no bromatológicamente, sí desde un punto de vista sensual: sabor, olor y color. Pero a pesar de

ello, el tópico de que el pan y el vino junto con la carne son la comida por excelencia siguió vivo durante siglos, y así no es de extrañar que en 1445 se dé a los niños de Alquézar pan y vino como comida en la romería de San Pelegrín (18).

3. LA ALIMENTACION DE LA CLASE DOMINANTE

También para este apartado tomaremos ejemplos concretos de la documentación templaria y del castillo de Sesa, que permiten un estudio detallado de la composición y valor nutritivo de algunas comidas excepcionales. Sin embargo, lo que pudo ser la alimentación ordinaria de esta clase es difícil de rastrear en la documentación, si bien por su nivel económico es muy probable que su comida diaria fuera abundante, rica y variada, como lo fue en los banquetes que se van a estudiar o, ya en el ámbito urbano, lo era la de los canónigos de Huesca, de la que también se dirá algo más adelante. Las posibilidades de consumo de la nobleza y del clero, así como de la burguesía urbana, hizo que desde el momento en que se inicia la apertura mercantil, el acto de comer se convirtiera en algo más que la satisfacción de una necesidad vital y, sin duda, la cocina en manos de cocineros profesionales se transforma en un arte en el que la imaginación podía verse cumplida gracias a la posibilidad económica de comprar y consumir productos de lujo que contribuían a marcar aún más las diferencias entre los distintos estamentos sociales.

Las fuentes que pueden dar información más completa sobre la alimentación, desde la dieta hasta la etiqueta en la mesa, son las reglas y las normas de algunas casas conventuales o monacales. Así, Gómez de Valenzuela cita todo el ceremonioso protocolo del refectorio de Sigena (19), y un documento de la Seo de Huesca (20) nos da a conocer al detalle cuál era la alimentación de los canónigos en 1207, cuando el desarrollo burgués de Huesca no había aún alcanzado su momento de esplendor. Estos clérigos oscenses, que vivían en comunidad, consumen carne tres veces por semana, y los cuatro restantes, queso y cuatro huevos; los días de abstinencia, pescado fresco, pues se dice que se les abastece de «nuestros peces», lo que es una clara referencia a pesca producida en alguna piscifactoria o proveniente de algún coto particular. Lamentablemente, no se sabe la cantidad de carne o pescado que se les suministra, pero el hecho de que el día que comen queso y huevos se les dé a cada uno cuatro unidades de éstos manifiesta meridianamente que comían mucho, muy por encima de lo

(18) NAVARRO, T.: *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*, Nueva York, 1957, pág. 210.

(19) GOMEZ DE VALENZUELA, M.: *La vida...*, op. cit., pág. 191.

(20) Publicado por Antonio DURAN en *Colección Diplomática de la Catedral de Huesca*, CSIC, Zaragoza, 1969, pp. 669-670.

que podía comer la clase popular. Los días importantes del calendario litúrgico (Epifanía, Purificación, San Juan, Todos los Santos, Exaltación de la Cruz y dedicación de la seo) se obsequian con auténticas *lifaras*, con carne para la comida y la cena: en la comida, cordero y otro tipo de carne sin especificar y *morterola*, es decir, un guisado de hígado de cerdo, carne y abundantes especias y pan, además de *nebulas* (barquillos) y otros lujos como el *pigmentum* (pimentón o pimiento). El vino estaba presente en la comida y la cena y, quien hubiera sufrido una sangría, recibía un vaso complementario a fin de ayudar a su recuperación, lo que corrobora el alto concepto en que se tenía al vino en el medievo.

Aunque todo lo anterior hace referencia al clero urbano, pienso que es perfectamente trasladable a las zonas rurales próximas a centros mercantiles importantes, pues el poder económico de la nobleza y el clero les permitiría un nivel de consumo semejante al de los adinerados urbanos.

En todas las fuentes escasean las referencias al aceite como condimento y soy del parecer de que tampoco las clases dominantes lo consumían de forma habitual. De hecho, el Temple, cuyo poder económico en Huesca era muy considerable, apenas tiene aceite para el uso litúrgico en su despensa en el verano de 1289 (21), de tal manera que para cocinar se usaría sebo y tocino, muy abundante éste en aquella fecha en el convento. No parece, pues, cumplirse la idea tan extendida de que el aceite era una de las bases de la alimentación de los aragoneses durante la Edad Media (22); al menos no lo era en Huesca y comarca, donde el cultivo era muy escaso (23).

Pero, de todas las fuentes que he podido consultar, es el libro del castillo de Sesa el que da más información sobre la comida entre las clases poderosas, pues en él se hace constar los gastos y los alimentos comprados para los banquetes que se celebran cuando llega el obispo —señor de Sesa— y su numeroso séquito, compuesto a veces por casi un centenar de personas. Incluso en algún caso concreto se puede calcular el peso de los productos ingeridos y la cantidad por comensal, cálculo hecho a partir del número de animales consumidos. Por otro lado, estos banquetes demuestran hasta qué punto la cocina había ido evolucionando hacia técnicas bastantes sofisticadas, muy lejos de la sobriedad de la cocina de mitad del siglo XII. Basta para ello comparar las tablas 4 (un banquete de 1159) y 5 (un banquete episcopal en Sesa en 1277).

La tabla n.° 4 refleja un banquete de miembros de la alta nobleza y de templarios en 1159, en Luna

(21) MIRET Y SANS, J.: «Inventaris de les cases del Temple de la Corona d'Aragó en 1289». *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, 42 (1911).

(22) GOMEZ DE VALENZUELA, M.: *La vida...*, op. cit., pág. 180.

(23) CONTE, A.: *La encomienda...*, op. cit., pág. 25.

TABLA N.º 4

BANQUETE EN LUNA DE LA CLASE DOMINANTE (1159) (Media por persona)

	Proteínas gr.	Grasas gr.	Glúcidos gr.	Fibra gr.	Vitamina A unidades	Tiamina mg.	Riboflavina mg.	Niacina mg.	Acido Arcórbico mg.	CA mg.	P mg.	FE mg.	Calorías
Pan integral 1,5 kg.	135	1,5	78	0,6	—	0,27	0,10	2,1	—	1.125	2.205	2,4	3.645
Conejo 166 gr.	34,6	17	—	—	—	11	0,1	21,16	—	16,6	366,6	1	300
Cordero 666 gr.	160	186,6	—	—	—	0,86	1,6	33,3	—	63,3	1.200	20	2.393
Cebolla 41 gr.	0,8	—	3,7	0,25	10	0,01	0,01	0,08	4,16	11,25	15	0,2	15
TOTAL	330,4	204,5	81,7	0,85	10	12,14	1,81	56,64	4,16	1.216,1	3.786,6	23,6	6.353

(24). Es una *aliala* que cerraba la venta hecha a la Milicia por una hermana de Baacala, responsable templario de Luna y miembro de la casa nobiliaria de ese nombre, una de las más notables del Reino (25). Como en el documento no constaba el peso exacto de los productos se ha calculado aproximadamente. Así, para el pan se ha considerado que había 1.500 grs por persona que, como se deducía del banquete de Almudévar estudiado, parece la ración normal, hecho que confirma Sesma en su estudio sobre la alimentación aragonesa medieval (26). Para dos conejos se ha calculado dos Kgs, considerando solamente la parte comestible. Para la media pieza de cordero he calculado 8 Kgs. Y para dos cebollas, 500 grs. En su conjunto, la comida refleja de nuevo la idea de que comer bien es comer abundantemente, pero también es una manifestación externa del poder de los comensales, que gustaban de exhibir su potencia incluyendo tipos distintos de carne en la comida; en este caso, cordero y conejo. Es chocante que se hable de carnero y no de *moltón* (equivalente a ternasco o cordero muy joven, a tenor del peso que dan los reseñados en el libro de Sesa), por-

(24) AHN, Cód. 663 B, doc. 30, publicado por A. CONTE en «La Casa Templaria de Luna y su dependencia de la Encomienda oscense», *Argensola*, n.º 87-88 (1979-80), pp. 6-42.

(25) CONTE, A.: «La casa templaria de Luna...», op. cit., pág. 12.

(26) SESMA MUÑOZ, A.: «Aproximación al régimen...», op. cit.

TABLA N.º 5

BANQUETE DE LA CLASE DOMINANTE, CASTILLO DE SESA (1277) (Media por persona)

	Proteínas gr.	Grasas gr.	Glúcidos gr.	Fibra gr.	Vitamina A unidades	Riboflavina mg.	Tiamina mg.	Niacina mg.	Acido Ascórbico mg.	CA mg.	P mg.	FE mg.	Calorías
Pan integral 1,5 kg.	135	1,5	78	0,6	—	0,27	0,10	2,1	—	1.125	2.205	2,4	3.645
Liebre 15 gr.	3,15	0,75	—	—	—	0,007	0,009	1,9	—	1,5	35,8	0,76	20,10
Conejo 15 gr.	5,2	2,55	—	—	—	0,012	0,015	1,9	—	2,5	55	0,77	45
Gallina 120 gr.	25,2	15	—	—	180	0,06	0,24	7,2	—	14,4	274,8	1,56	198
Cabrito 10 gr.	2,2	1	—	—	—	0,01	0,02	0,45	—	1	16,5	0,13	15
Cerdo 25 gr.	6,2	8	—	—	—	0,24	0,07	1,4	—	3	67	0,85	97,7
Tocino 5 gr.	0,2	4,2	—	—	—	0,0009	0,002	0,04	—	0,7	10	0,2	39,1
TOTAL	177,2	46,5	78	0,6	180	3,04	1,4	14,99	—	1.148,1	2.664,1	28,2	4.060

que el carnero y la *güella* (oveja) suelen ser destinados en Sesa, por ejemplo, a los trabajadores y rarísimamente al señor, que consume *moltón*.

En un plano bromatológico, el ágape que comentamos es tan poco racional como todos los vistos anteriormente, si bien la presencia de cebollas remedia parcialmente alguna de las carencias típicas. La diferencia mayor de este banquete respecto a los otros vistos radica en que aquí proceden de la carne el 58,7 % de las proteínas y el 42,3 % de las calorías; es decir, la base alimenticia ya no es el pan —aun a pesar de haber calculado una ración idéntica para todos los ágapes que se estudian en el trabajo— sino la carne, algo impensable en la alimentación de los campesinos.

La tabla n.º 5 es un magnífico ejemplo de cómo el obispo oscense y su séquito se hacían servir en las visitas a su señorío de Sesa. Si bien las deficiencias nutritivas siguen siendo las mismas, no cabe duda de que el consumo de vegetales y frutas estaba garantizado para el señor de una abundante zona de huerta en el pueblo. Por otro lado, el consumo de gallina daba una buena cantidad de vitamina A. El

sibaritismo se refleja en la variedad de carnes (cinco tipos) que muy probablemente fueran cocinadas juntas , pues la cantidad de alguna de ellas es muy pequeña y no da la impresión de que se pudieran servir solas en una mesa donde había cien comensales. El jenjibre es la especia utilizada en la salsa, aunque no es de descartar que hubiera también azafrán o pimienta, ya que en otras ocasiones se combinan, según pone de manifiesto el libro del castillo. La *carne salada* debió usarse como grasa para el guisado. No cabe duda de que estamos ante una comida refinada, densa y de sabor intenso, con tendencia al agropicante.

La carne aproximada por persona no llegaba a los 200 grs —menos que en el banquete de Luna—, pero su variedad y calidad demuestran una concepción muy distinta del buen comer. Nótese que entre las carnes destacan la caza y un cabrito que tenía que ser lechal, puesto que no da más que tres libras de peso, unos 1.050 grs. Y aunque estamos ante una comida con menos proteínas y calorías que las estudiadas antes, su mayor calidad gastronómica es evidente.

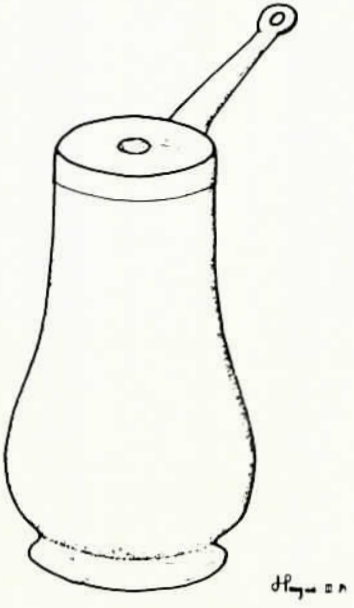
Este refinamiento es aún más patente en otros banquetes del obispo, pero en ellos no era posible saber ni por aproximación la relación productos/persona, pero la simple relación de las carnes que componían la comida da idea de lo que era la cocina del castillo de Sesa cuando llegaba el señor: 9 gallinas, 1 perdiz, 4 conejos, 3 carneros, todo ello aliñado con jenjibre y azafrán. En otra ocasión se sirven 6 ocas, 3 gansos, 6 corderos lechales, 35 pollos (en parte para cenar), huevos, queso *viello*, pimienta y jenjibre (27). La combinación de estas especias y la pimienta daría un sabor bastante fuerte. Otras veces es el hinojo (28) la hierba utilizada para cocinar unos corderos, y la miel, que en mi opinión no era usada como edulcorador, sino como parte integrante de un aliño, como un verdadero condimento. Para ello me apoyo en que la cantidad señalada es tan pequeña que apenas tocaba a cinco gramos por persona, cantidad que me parece impensable en un banquete de las características que estamos viendo. La mezcla de sabores en este guiso —miel, hinojo y jenjibre— debía dar un resultado agridulce y picante muy especial y propio de una sociedad refinada, de verdaderos *gourmets*, sobre todo si tenemos en cuenta que, además, se acompañó el guiso con una salsa hecha a base de huevos. ¿Tal vez mayonesa? Es posible, porque aunque no se cite el aceite no debía de faltar en aquel momento, pues muy pocos días antes se habían molido olivas que dieron seis quintales de aceite.

CONCLUSION

Todo lo expuesto en el trabajo demuestra las notables diferencias entre la alimentación popular y la de clases dominantes, no por la

(27) BARRIOS, M.ª D.: *Libro...*, op. cit., pág. 96.
(28) id. id., pág. 94.

cantidad global de alimentos ingeridos sino por su mayor o menor proporción de carne. Pero en ambos casos, la comida es deficiente en elementos tan importantes como vitamina A, ácido ascórbico y yodo, y excedente en glúcidos y calorías. Con toda seguridad, la alimentación del campesino medio estaba muy por debajo de la que aquí se ha podido estudiar, pues lo visto corresponde a elementos privilegiados dentro del estamento más bajo. A lo largo de los siglos XII y XIII, el desarrollo económico aragonés condujo a la aparición de una clase burguesa urbana de la que partió una nueva concepción de la vida y, lógicamente, de la comida, preocupándose de una elaboración de los alimentos mucho más compleja y de resultados más sensuales, gracias al uso de abundantes especias y gran diversidad de carnes. Los nobles y los clérigos se contagiaron de esta nueva mentalidad gastronómica e incluso llega a los niveles más altos del pueblo, como lo demuestra la dieta de los trabajadores y del servicio del castillo de Sesa. Para la inmensa mayoría de los aragoneses medievales, el alimento por excelencia era el pan y también el vino y no parecen tener en gran consideración las verduras, porque aunque debían consumirse bastante apenas son citadas en los documentos. El consumo de aceite en la cocina parece muy escaso, incluso entre la clase dominante.



CHOCOLATERA: Repujado en cobre y mango de hierro. Utilizado hasta hace 25 años aproximadamente. Secastilla (Hu). Casa Botiquero. J. M. Pesqué.

1941-1943. R. Violant i Simorra.

UNA REFLEXION MAS SOBRE EL CARNAVAL

JOSEFINA ROMA RÍU

Desde hace varios años, desde que creí entrever alguna luz sobre la complejidad de las fiestas del Carnaval y que me sentí obligada a poner mis deducciones a disposición de todos los interesados en el tema, fueran ya estudiosos, ya simplemente celebrantes de un Carnaval que renacía con toda la fuerza del signo de identificación étnica, he seguido trabajando en esta linea porque mis primeras conclusiones no cerraban ciertamente las posibilidades interpretativas ni dejaban todos los significados esclarecidos.

Tampoco ahora tengo todas las claves en mi mano, y supongo que este tema, que me apasiona, seguirá atormentándome durante unos cuantos años más, pero al igual que en aquella ocasión, en 1980, me siento obligada a comunicar mis nuevas experiencias intelectuales que me han hecho, creo, avanzar un poco más en el camino de la interpretación, porque creo que puede resultar estimulante que todos aquellos a los que interesa el Carnaval tengan noticia de estas últimas reflexiones para que se puedan lanzar ellos mismos a ulteriores descubrimientos sin esperar a mi elaboración definitiva.

En primer lugar, quiero aprovechar esta ventana abierta de un artículo en la revista «Temas de Antropología» para pedir disculpas a todos los que se sintieron ofendidos cuando afirmé que la Semana Santa de Híjar me parecía una fiesta precristiana. Con ello no quería ofender a nadie, simplemente remontaba los orígenes de la fiesta a unas creencias y símbolos anteriores al Cristianismo, fenómeno éste que descubrimos con frecuencia, puesto que el Cristianismo no se asentó sobre una sociedad en blanco, sino que tenía sus propias creencias que de algún modo siguieron adelante, transformadas o no. El otorgar a la Semana Santa

de Híjar raíces precristianas no hacía más que ilustrar el hecho de que la Pascua Cristiana había absorvido los aspectos positivos de la fiesta anterior de Carnaval, dejándole a ésta despojada de gran parte de sus características.

Sin embargo, no debemos caer en el vicio de muchos arqueólogos, que, interesados por una época concreta, desechan los estratos superiores a ella, perdiéndose así parte de la explicación histórica. El Cristianismo es un fenómeno religioso cuya importancia no debemos infravalorar, de tal modo que la mayoría de creencias no las podemos separar de todo su devenir a lo largo de tantos siglos.

Así, cuando definí la Semana Santa como continuadora de las fiestas de Carnaval, era simplemente para realzar su aspecto de Resurrección y de lucha entre el Bien y el Mal que habían ensombrecido a las antiguas celebraciones. Jamás fue mi intención decir que la Semana Santa fuera una Carnavalada, sino que recogía todas las antiguas ansiedades de la Fiesta antigua y profundamente religiosa del Carnaval precristiano.

Mis más humildes disculpas, pues, si no me supe expresar debidamente.

Y pasemos ahora ya a explicar mis puntos de vista actuales. Hay una cuestión que me preocupaba cuando C. Gaignebet incluía en su libro de *El Carnaval* un capítulo dedicado a hablar de Melusina, la mujer-medio monstruo acuático cuyo matrimonio con un humano traía siempre funestas consecuencias.

Al mismo tiempo verificaba que las celebraciones de Carnaval incluían algún tipo de monstruo quimérico. Un hombre cabalgando sobre una mujer, llamado Montato en Bielsa y Carnaval en Jánovas, pero que se encuentra incluso en las descripciones del Carnaval antiguo de Barcelona.

Por otra parte, el famoso entierro de la sardina, que siempre consideré como un fenómeno repetitivo, se alzaba frente a mí al igual que la Vieja Cuaresma, con sus siete piernas y su bacalao en la mano.

Volví a pensar en el combate de D. Carnal y Dña. Cuaresma y vi que si seguía por esta línea no había ningún motivo para enterrar a la sardina el miércoles de ceniza, puesto que la sardina era uno de los alimentos tolerados por la penitencia cuaresmal, era una triunfadora, y carecía de sentido enterrarla justo cuando más se la iba a necesitar.

La sardina no se situaba enfrente del Carnaval ni luchaba con él, sino que estaba de su mismo lado. Ambos morían al entrar la Cuaresma.

Así que creo que no debemos buscar contradicción o lucha entre Carnal y la Vieja Cuaresma-Sardina, sino un papel parecido y un destino similar. De hecho, ir a enterrar la sardina supone una incursión de fiesta campestre en el territorio de la Cuaresma, que acaba de empezar.

Por otra parte, supone un desplazamiento de la plaza del pueblo donde se quema o destroza el Carnaval, Judas o Carnestoltes, a un espacio abierto donde se hace una

comida comunitaria. Si comparamos estas dos manifestaciones con las que tienen lugar por Pascua, veremos que existe un cierto paralelismo entre la Despierta o Ronda Pascual por el interior del pueblo y el desplazamiento en grupos al campo para comerse la torta, mona, etc., el Lunes de Pascua que se da en muchos lugares de la Corona de Aragón.

En ambos casos hay una línea trazada desde el sacrificio y expiación hasta la fertilidad otorgada en relación con los antepasados. Pensemos en la misma denominación de Entierro de la Sardina y la comida funeraria, pero desde luego con símbolos de fertilidad como la tortilla que se consume.

El huevo está presente en las comidas del Lunes de Pascua y el lugar de su celebración va desde los huertos, cuya connotación de fertilidad es obvia hasta las ermitas de antiguos poblamientos prehistóricos, en definitiva, un acercamiento a los antepasados como fertilizadores de la tierra.

La referencia a un ser híbrido o quimérico que está íntimamente relacionado con el Carnaval hace pensar en un fenómeno concreto, esto es, que en la fiesta de Carnaval se hace alusión a seres humanoides que aparecen en la simbología de la Fiesta, ya sea como personaje querido, grotesco o enemigo, contra el que se lucha en un tiempo mítico, pero cuya lucha es la que desencadena toda una serie de representaciones parateatrales, a las que luego se irán adhiriendo de forma inseparable otras luchas, peligros o hazañas, que la comunidad reconocerá como esenciales para su identidad.

Este hecho ha sido para mí un descubrimiento, aunque no para Julio Caro Baroja, que describiendo las mascaradas suletinas otorga a algunos personajes representados dramáticamente el calificativo de númen, o sea, de personaje que podemos encuadrar en el mundo de las hadas, gnomos, elfos y demás fauna espiritual.

La fauna espiritual, cuya existencia está en las creencias de todas las culturas populares europeas, abarca, y a veces confunde, a varias categorías de seres.

En primer lugar, están los antiguos pobladores del lugar, con los que topó el grupo antepasado del actual.

En segundo lugar, los dioses y las categorías de seres que aquellos mismos pobladores tuvieran.

En tercer lugar, se trata de los difuntos de los antiguos pobladores, sobre todo si construyeron túmulos o monumentos funerarios, como los megalíticos, por ejemplo.

También se incluyen a veces en esta categoría las fuerzas e incluso espíritus que animan todos los fenómenos de la naturaleza, como fuentes, árboles, cuevas, etc.

Esta fauna espiritual se comporta de forma incomprensible para el hombre. En principio, no es ni favorable ni desfavorable, aunque puede ser ambas cosas. De hecho, su lógica no tiene mucho que ver con la lógica humana, por esto su conducta para con el hombre puede resultar imprevisible.

Lo cierto es que en las creencias populares estos seres han convivido

de diversas formas con el hombre. Y algunas especies han luchado ferozmente con él por el dominio de un territorio. Su forma de ser espiritual y su cómputo del tiempo, completamente ajeno al humano, lo hacen prácticamente indominable a no ser que se descubra por casualidad su secreto.

Desde luego, si un humano ha vivido en su mundo, ya sea por la fuerza o por su voluntad, se da cuenta al volver al mundo de los humanos que el tiempo transcurrido en uno y otro mundo son distintos. Así, si creía haber asistido a un convite durante una noche, resultará posiblemente que haya transcurrido un año en realidad.

Dos cosas parecen claras a través de las creencias populares. La primera es que el hombre (y debe leerse el antepasado del pueblo actual) ha acabado por ganar la batalla de la territorialidad con la fauna espiritual, sea por la astucia o por la magia.

La segunda es que los matrimonios mixtos no han dado buen resultado a la larga, y para ello han elaborado una casuística muy significativa.

Pasamos ahora a relacionar todo esto con el Carnaval.

Las celebraciones más arcaicas del Carnaval se dedican a presentarnos unos personajes y unas luchas que no pueden explicarse del todo. Sin embargo, todas ellas parecen remitir a un mito fundacional o de los orígenes. El Carnaval, como cualquier fiesta a la que se haya desplazado la representación del mito fundacional, tiene, aparte de todos los demás significados, un punto oscuro por la actuación de estos personajes, grotescos a veces, otras terribles. Personajes que acaban siendo vencidos o anulados por el «hombre» y aquí debemos recordar que todos los pueblos se llaman a sí mismos «los hombres».

A este mito original se le van agrupando, como veía Stratanovich, todos los episodios que hayan puesto en peligro la identidad del pueblo, por ejemplo la lucha con los «Moros» en la Reconquista, las batallas contra los Turcos, contra Napoleón. La proliferación de fiestas y Dances de Moros y Cristianos nos invita a una reflexión sobre el significado de la palabra «moro». Hay castillos de los moros, cuevas de los moros, espíritus de los moros, tesoros de los moros, etc. Todo ello nos dirige a pensar que se ha llamado moro a gran parte de la fauna espiritual, sobre todo lo que hace referencia al dominio subterráneo. Esto puede llegarnos a confundir porque ha metido en el mismo saco a fenómenos muy distintos. Del mismo modo ha actuado la cristianización oficial, estableciendo categorías demasiado amplias, como demonio, bruja y también ídolo. De modo que hemos de estudiar la actuación y el episodio en cada caso para saber de qué se trata.

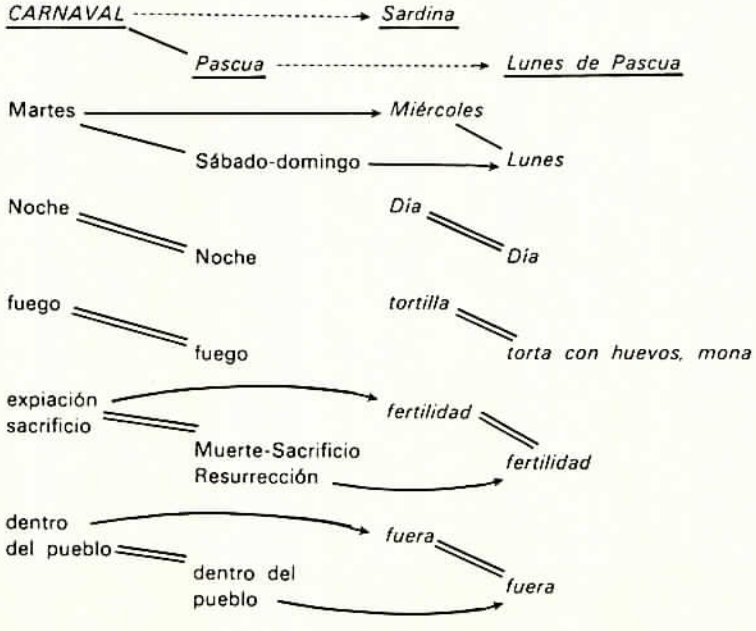
En el caso de los moros, creo que el hecho de la Reconquista se solapó sobre antiguas creencias, siendo finalmente los Moros mahometanos a los que se refiere el drama y representación parateatral de muchos pueblos, pero su éxito venía preparado por la existencia de estos otros moros, cuyas caracterís-

ticas pasarán en parte a los nuevos personajes.

La segunda cuestión a tratar con respecto a estos seres es la inconveniencia de un matrimonio mixto. Tarde o temprano, la distinta naturaleza de los cónyuges se pone de manifiesto, separándose el matrimonio y acarreando desgracias para los hijos habidos, sobre todo si heredan las cualidades del padre no humano. Este es el caso de la leyenda y posteriores romances y obras literarias sobre Melusina, pero también otras muchas que comparten con ella su doble vida, como mujer de un humano y como ser acuático o de otra naturaleza.

Ambos aspectos de las creencias y vivencias con pueblos anteriores pueden reseguirse en las fiestas de Carnaval. Ambos tienen también el carácter de recordatorio de identidad y de enseñanza a los jóvenes. Es importante recordar cómo se ha vencido a los antiguos moradores del lugar, fueran éstos élfos o seres de carne y hueso, y añadir a este mito fundacional las sucesivas hazañas colectivas que hayan marcado la imaginación popular. Al mismo tiempo, conviene prevenir contra la asimilación de los antiguos pobladores mediante matrimonios mixtos.

La proliferación en los carnavales arcaicos de estos seres y de su derrota, así como el personaje femenino, híbrido o claramente acuático, nos dan motivo para reflexionar sobre estos puntos oscuros de la fiesta y seguir investigando por este camino.



Bibliografía

Stratanovich, *Las representaciones parateatrales*. World Anthropology, 1978.

Gaignebet, C. *Le Carnaval*. Payot, 1974.

Caro Baroja, J., *El Carnaval*. Taurus, 1965.

Arrewsmith, N. *Guía de Campo de las Hadas y demás Elfos*. Olañeta, 1984.

Dontenville, H, *Histoire et Geographie Mythiques de la France*. Maisonneuve et Larose. 1973.

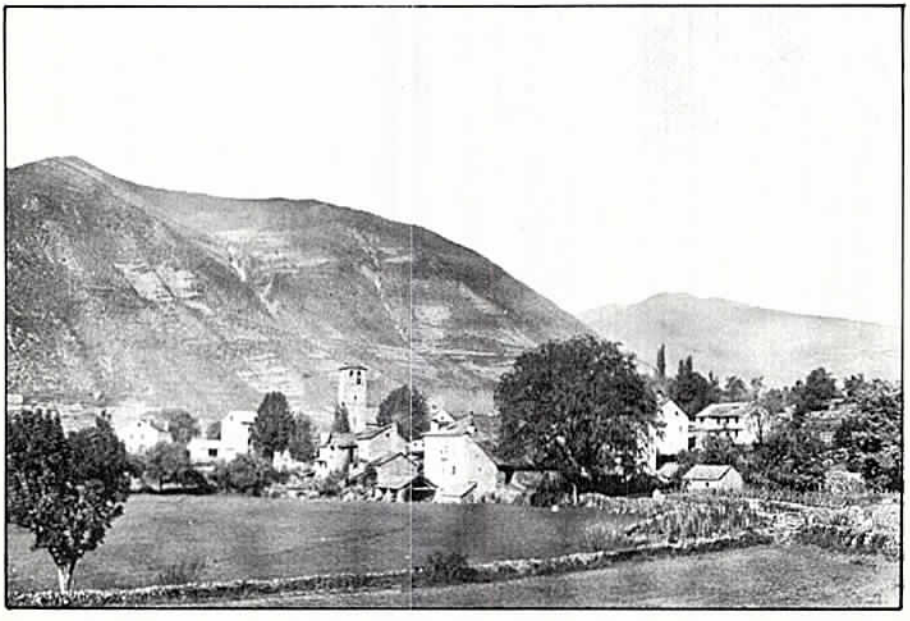
Merienda del miércoles de ceniza.

Melusina es el ejemplo de matrimonio con un ser no humano y con final desgraciado.

La apariencia de caballo no es nada extraña a los seres de la Fauna Espiritual. El Shopiltee inglés es un ejemplo.

No es extraño ver una apariencia emparentada con vestimentas «moras» a los seres anteriores a la población «humana», como es el Folleto italiano.

La belleza de los seres no humanos era un peligro para posibles matrimonios mixtos. Las leyendas de matrimonios desgraciados cumplían bien su oficio.



Sarvisé, 1909. L. Briet.

LA CENSURA POPULAR EN ARAGON (*)

M.ª ELISA SÁNCHEZ SANZ

El tema a tratar es uno de esos viejos aspectos del comportamiento español al que no se le ha concedido la importancia que realmente tiene, ya que, aunque unas veces representa un hecho en sí, otras, queda inmerso en otros actos de carácter general que le restan categoría.

CENSURA POPULAR

La censura popular vista desde la óptica de una comunidad tiene por misión actuar de mazo que golpee los actos de ciertas personas que no siguen de cerca las pautas marcadas por la tradición. Es decir, la censura, sirve, de alguna manera, para que una sociedad autoproteja las costumbres existentes mediante ciertos mecanismos (verbales, la mayoría de las veces) clasificando a algunos de sus habitantes como «buenos» (aquellos que hacen las cosas como se hicieron siempre), y a otros como «malos» (aquéllos que no cumplen con la norma general).

Pero cuando la censura popular trata de ser razonada por el investigador, éste se da cuenta de que en ella aparecen dos niveles:

— el consuetudinario: especie de derecho (casi de obligación) que el pueblo tiene para reprochar con frases hirientes o satíricas los comportamientos de otros miembros de su misma comunidad siempre que no hayan actuado dentro de unas «reglas morales» impuestas por la costumbre,

— el legislado: que ordena y encauza las costumbres, de suerte que, a veces, las prohibe o no las recomienda.

* Durante los días 8 y 9 de diciembre de 1983 nos reunimos en la Faculté des Lettres de la Université de Pau et des Pays de l'Adour para hablar sobre «Les productions «populaires» en Espagne (1850-1920)». Algunos miembros del Instituto Aragonés de Antropología participamos allí. Mi comunicación trato sobre «La Censura Popular en Aragón» de la que ahora presentó un resumen ya que su totalidad aparecerá en las Actas del Coloquio que el C.N.R.S. de Burdeos tiene en curso de publicación.

El investigador, entonces, se siente ante el dilema de que, curiosamente, la censura popular, llega a enfrentarse con la legalidad vigente, trasgrediéndose principios tan importantes como el de la libertad personal.

¿QUE SE ENTIENDE POR CENSURA POPULAR?

Leyendo las composiciones literarias o recapacitando sobre ciertos hechos contados por los ancianos de algunos lugares creemos que la censura popular es una forma de defensa social hecha mediante una denuncia pública, repetida o renovada cada año o cuando se producen ciertos hechos concretos que:

— sacan a relucir los defectos tanto físicos como morales de una o de varias personas;
— se critica la mala gestión de algún ayuntamiento o de cualquier entidad e institución;
— se hace burla de ciertos personajes que simbolizan un vicio;
— o se censuran ciertas decisiones individuales.

Por tanto, lo que se pretende es que mediante ciertas palabras o frases ofensivas e irónicas, aunque expresadas con gracia y sin altanería, se produzca en los interesados una reflexión moral que les reconduzca hacia un cambio de actitud.

En la mayoría de los casos, el interesado no puede defenderse y debe soportar la denuncia pública que se le hace delante del resto de sus convecinos.

Esta forma de censura suele tener un carácter abierto sin por eso ayudarse con frases blandas ni con camuflajes, sino muy al contrario. Es cierto que, a veces, el espacio concedido a que el pueblo ejerza de censor sobre alguien se queda reducido a algunas estrofas dentro de otra manifestación popular («dichos» en los Dances, «juicios» en el Carnaval, etc.). Sin embargo, en otros casos, el pueblo interviene de forma muy activa cuando lo que pretende es criticar decisiones personales (bodas entre viudos, matrimonios por interés, etc.)

CENSURA FRENTA A CRITICA

Pensamos que, en cualquier caso, la censura va más allá en su poder que la crítica que, aunque también es ofensiva, no tiene, en cambio, el carácter tan específicamente público que tiene la primera. La crítica se hace de una persona a otra y a espaldas de la interesada. El chismorreo se produce cuando se arrastra continuadamente una crítica. Pero en la censura ya entran en juego valores y juicios morales que reprueban, condenan, reprenden, desaprueban o vituperan la actuación o el comportamiento de alguien.

CLASES DE CENSURA POPULAR

Aunque en España no se ha estudiado este tema profundamente, sin embargo, ya en 1960, Pilar García de Diego (1) dio una visión general de los distintos tipos de censura que ilustró con ejemplos españoles,

(1) Pilar GARCIA DE DIEGO. *«Censura Popular»*. Madrid. C.S.I.C. R.D.T.P., XVI — pp. 296-333.

centroeuropeos y americanos. Cita las siguientes:

— Testamentos (cuyos protagonistas pueden ser desde un animal o un monigote, o cualquier personaje histórico). Y los divide en Testamentos políticos, de ladrones, de Judas, de Amán, de Carnaval y de la Vieja.
— Sermones.
— Bandos.
— Entierros de la sardina.
— Fallas.
— Carta Candelas.
— Dances.
— Mojigangas.
— Cencerradas.
— Enramadas.
— Rastros de paja.
— Mayos.

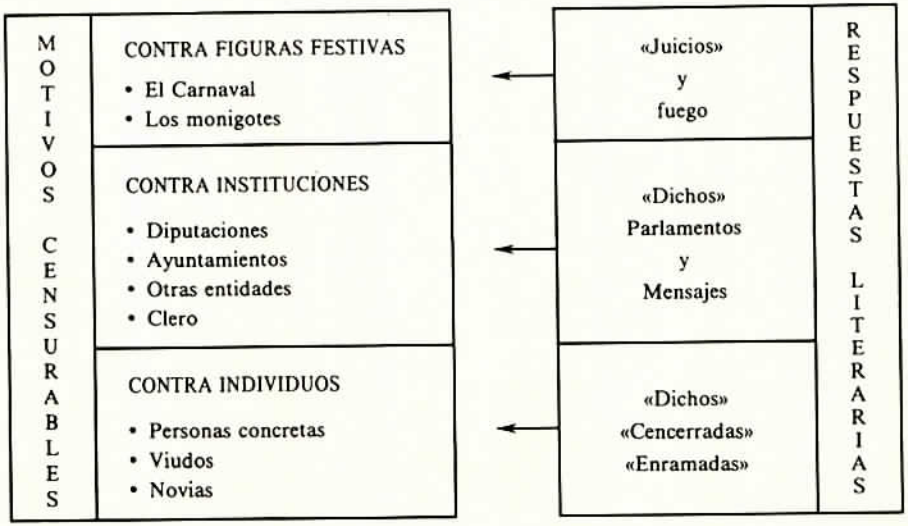
Varios de estos ejemplos los hemos documentado en algunas localidades aragonesas objeto de nuestro trabajo pero nosotros sólo hemos estudiado los casos siguientes:

DESCRIPCION DE LOS DISTINTOS TIPOS DE CENSURA ARAGONESA

A) Los «juicios». Composiciones literarias que van dirigidas hacia el Carnaval o hacia los monigotes rellenos de paja o de hierba seca. A estos personajes se les cargará los pecados o las malas acciones de una comunidad y se les maltratará, condenará y quemará, finalmente, para purificar y limpiar la vida colectiva de un grupo. Este personaje, utilizado como víctima propiciatoria, es inevitable que quiera, que se le sacrifique, para que la vida siga adelante.

Los ejemplos más contundentes son los muñecos de Carnaval, pero también se pueden citar en este apartado los «pairotes» que morían mediante disparos de pólvora.

Los dos Carnavales aún vivos en Aragón son el de Bielsa (valle de



Pineta) y el de San Juan de Plan (valle de Gistaín) —ambos en Huesca—. Y si en lugares donde ya no se celebra se robaban las ropas colgadas de los balcones mientras se secaban para vestir a este muñeco, en estas dos localidades citadas, son los propios vecinos quienes aportan ropas y vestiduras ya viejas que no sirven para nada. En Bielsa, el monigote se hace en lugar cerrado y en San Juan de Plan lo prepara el herrero, ayudado de algún habitante, pero en la calle, a la vista de la gente. Una vez hechos, los manejos son distintos. En Bielsa, es colgado del balcón del Ayuntamiento donde permanecerá desde el sábado hasta el martes de Carnaval, noche en la que será quemado. Las gentes han de bajar a verlo. Cada año se le ridiculiza con una indumentaria que recuerde algún hecho acaecido importante. En San Juan de Plan el Carnaval es montado encima de un asno al que se le ponen cuernos de macho cabrío y se le pasea por el pueblo. Los quintos son los encargados de subirlo de casa en casa para hacer la cuestación de longaniza y productos. Aquí es el Carnaval quien visita a los vecinos. También muere el martes.

Literariamente hablando, sólo hemos podido ver un «juicio de Carnaval». Nos referimos al que consultamos en Bielsa. Es un juicio escrito en prosa y salido del Juzgado Municipal. Lleva el título de «Averiguación de las causas contra Don Cornelio Zorrilla Carnaval por incorrecta conducta, tanto moral como social, actos de robo, sabotaje, inmoralidad, falto de subordinación y desorden». El que presentamos (véase apéndice n.º 1) (2) está fechado en Bielsa, en once de febrero de 1948. El escrito sigue de cerca los requisitos legales con un juez instructor, un secretario, dos fiscales, cuatro vocales y un defensor. En el interior, las instrucciones vigentes, no obstante, están dictadas en el B.O. n.º 404, con fecha 4 de agosto de 420. Después, se presentan las denuncias correspondientes. Sigue detrás la declaración de descargo y por fin, un Acta en el que se le aplica sentencia. En todo el texto el tono empleado es jocoso y se usan frases con doble sentido.

Sin embargo, aunque se han ido perdiendo, hemos tenido noticia de otros muñecos de paja que eran maltratados antes de darles la muerte en el fuego. Así los «Pairos» de Pina de Ebro. Estos eran unos monigotes que se colgaban de una cuerda en mitad de la calle y los mozos los descolgaban para que capeasen un toro que salía el día de San Juan. Y cuando los jóvenes se cansaban eran sacrificados mediante trabucazos, pero de sus cuerpos salían cohetes que hacían correr a las gentes. Sus cenizas, por fin, terminaban por el suelo y se dispersaban por los campos (3).

En Caudé (Teruel) también se nos informó (4) de que habían existido dos loas («logas») dedicadas a la Virgen y a San Roque y un «juicio» (también llamado «sermón») que se les hacía a un matrimonio

(2) Aquí sólo presentamos la 1.ª página.

(3) Informante: Fermín Labarta en 3 de febrero de 1979.

(4) Miguel Hernández en 1 de marzo de 1980.

extranjero: los «pairos». Parece ser que éstos eran dos monigotes que se les sacaba a la Plaza y allí delante del alcalde y las autoridades, cada vecino iba diciendo alguna fechoría o mala acción que hubiese tenido lugar en el pueblo. No obstante, Don Vicente Gracia (5) ofrece el testo que se representó hasta 1950 (véase apéndice n.° 2). En este caso, ya no era cada vecino quien censuraba un hecho, sino que un joven, vestido de arlequín recitaba el sermón (algunas personas debían darse por aludidas). Y cuando eran quemados sus cenizas iban a un estercolero. Es un juicio escrito en versos de 8 sílabas formando 20 cuartetas con rima asonantada en los pares (sólo reproducimos un fragmento). Se les pide dinero a estos monigotes como multa por haber cometido varios robos y como no querrán pagarlos se les exterminará mediante el fuego.

Y todavía queda viva la costumbre en Jabaloyas (Teruel) de preparar la víspera del Domingo de Resurrección un muñeco de paja al que se le ridiculiza con el vicio de algún vecino y se le coloca en alguna esquina del pueblo amarrado a un poste para que se le haga escarnio público. Los niños son los que acercándosele, pero pretendiendo no ser vistos por este monigote, le vocean frases ofensivas o simplemente «Judas Iscariote, vas a morir». Después, unos años es quemado y otros no.

(5) Vicente Gracia. *«Del alma de mi tierra»*. Zaragoza, 1949. Gráficas Salduba, pp. 73-82.

B) Los «Parlamentos» o «Mensajes». Nos referimos a los que tienen lugar en una representación teatral llamada «Mojiganga» propia de la localidad de Graus (Huesca). Con ocasión de la festividad del Santo Cristo de San Vicente Ferrer, a mediados de septiembre, se celebran varios actos que culminan con la «mojiganga» que dejó de celebrarse durante varios años y que volvió a representarse en 1979. La integran una larga fila de jóvenes vestidos de forma estrafalaria que van a buscar los Reyes de la Mojiganga que dicen venir de los sitios más dispares (Los Andes, etc.) Y a estos Reyes, representados por dos personas de la localidad, el pueblo de Graus, en la voz de un hombre o agrupándose en gremios, leerá una especie de mensajes, escritos en prosa y en el dialecto de la localidad, para informar a los Reyes de las dificultades que les acucian, esperando que a través de esas palabras el Ayuntamiento se dé por enterado de una serie de problemas para los que Graus pide soluciones concretas.

De acuerdo con los textos conservados el Programa de Actos quedaba conformado así:

— Lectura del mensaje a sus graciosidades los Reyes de la Mojiganga de Graus (firmada por la comisión de Festejos).
— Decreto máximo (firmado por el Rey y la Reina).
— Carta de la Cimisión a los Reyes (firmada por seis personas que forman la comisión de la fiesta salidas del seno de la Cofradía y del Municipio).

— Carta de los Reyes a la Comisión (firmada por el Rey y la Reina).
— Alocución de los Reyes de la Mojiganga a los vecinos de Graus.
— Aviso al público (en que «por voluntad expresa de sus graciosidades el Rey y la Reina, queda concurso abierto para que desde este momento puedan presentarse todos los documentos que se tengan preparados para resolverlos inmediatamente. A continuación recibirán todos los documentos que presente el público y se terminará con el siguiente Aviso al Público. Todos los documentos que se acaban de recibir quedarán en estudio pendiente de resolución» (6).

Era el momento en que los Gremios de taberneros, de hiladores, de labradores y de cabezudos, gigantes, caballez y caretas explicaban sus problemas. La contestación de los Reyes no se hacía esperar y solía ser favorable e ingeniosa.

C) Los «Dichos». En casi todos los Dances aragoneses, tanto si tienen forma de «Pastorada», como si de una representación de «Moros y Cristianos» se tratase, al final de la enumeración de todos los versos recitados por mayorales, rabadanes, zagales y capitanes, se pronuncian unas pequeñas composiciones poéticas, también escritas en versos, generalmente, de 8 sílabas, formando cuartetas que tienen rima asonante en los pares, aunque es posible que aparezcan pequeñas irregularidades de medida.

Hay, no obstante, dos tipos de «dichos»:

— los que se le dicen al santo o patrón
— los que se les dicen a los danzantes, a ciertas personas en particular o al pueblo en general.

1. Los que se le dicen al Santo. suelen tener un contenido religioso, narrándose la vida del santo, pidiendo consuelo cristiano o agradeciéndole los favores obtenidos. Sin embargo, dentro de este grupo hemos encontrado un tipo de «dichos» que efectivamente se le dirigen al santo pero cuyo contenido es una fuerte crítica principalmente contra las Instituciones. El santo, en este caso, no actúa más que de parapeto, no es sino un pretexto, una excusa para que la crítica sea recogida por el «a quien le corresponda». Nos estamos refiriendo a los «dichos» que se le recitan a San Roque, el día 16 de agosto en Calamocha (Teruel). Comenzados en muchos casos con un ¡Viva San Roque!, sigue inmediatamente la siguiente coletilla: «Queridas autoridades» o «Al Alcalde de mi pueblo...». Oscilan entre 20 y 40 versos y presentan problemas políticos, sociales, económicos o ensalzan la población calamochina. Se recitan durante la procesión en la que van varios hombres bailando al Santo

(6) La última Mojiganga del siglo XIX y la primera del siglo XX. Años 1900 y 1901 en Graus. Edición original: Tip. de J. Corrales — Barbastro. Edición 1974: Imprenta Lacambra — Graus. Pag. 15.

en acción de gracias por haber curado a Calamocha de una peste de cólera el siglo pasado y hay unos lugares ya marcados por la tradición en los que la procesión para y se recitan los «dichos». Madame Fribourg, que lleva muchos años estudiando la literatura popular aragonesa, escribe también que «les 'dichos' et les 'motadas' constituent la critique aussi bien individuelle (on se moque de quelques personnes du village) que collective (critique de la vie du village) de l'année écoulée» (7). (Véase apéndice n.° 3)

2. Los que se le dicen a los danzantes o a otras personas. Que aunque dan la impresión de que se están improvisando en el momento de ser recitados, suelen estar escritos algunas fechas antes. A los danzantes se les recita el mayoral. Pero cuando se critican hechos ocurridos en el pueblo durante el año transcurrido desde la fiesta anterior suelen ser los zagales o los graciosos los encargados de hacerlo. Y en este caso, tanto pueden criticarse defectos físicos y morales como ensalzar las virtudes. Sin embargo, no podemos acabar este grupo sin decir que en él tienen cabida todos aquellos «dichos» que tienen como blanco a la mujer, bien englobándolas como grupo social (viejas, jóvenes, solteras, casadas...) o bien citando individualmente el nombre de cada cual y criticándolas duramente. Son momentos que el pueblo espera con verdadero interés (véase apéndice n.° 4).

D) Las cencerradas. Es una de las formas más despiadadas de hacer una crítica social. Mantener la endogamia ha sido muy general en casi todas las sociedades. Sin embargo, si algún forastero ha festejado con alguna chica del pueblo, se le hacía pagar un tributo para entrar a formar parte de esa comunidad. Los mozos podían pedirle cuantas jarras de vino quisieran. Si el novio invitaba era admitido, si no, se le respondía con ciertas bromas. Al hecho de pagar la invitación se le llama «pagar la manta» o «poner el piso», etc. Pero si no invitaba, lo más corriente era tirarle al pilón, aunque también se le podía hacer una cencerrada. Pero la «cencerrada» ha tenido otras dos finalidades:

— dársela a mozo/a que casa con viuda/o
— dársela a joven que festeó con chico/a distinto a con quien casa.

Además de «cencerrada» recibe otros nombres como «esquilada» o «charivari». Y aunque este tipo de actos han llegado hasta nuestros días, estuvieron prohibidos desde antiguo. Julio Caro Baroja (8) extrayendo datos de la Novísima Recopilación (IV), en la Ley VII, del título XXV, del Libro XII, constituida por un bando publicado en Madrid en 27 de septiembre de 1765 indica cómo quedan prohibi-

(7) Jeanine FRIGOURG. *Aspects de la littérature populaire en Aragon.* París. CRITIQUE, 394 — Revue générale des publications françaises et étrangeres. Mars, 1980 — Pág. 313.

(8) Julio CARO BAROJA. *Temas castizos.* Cap. V. «El Charivari en España». Madrid. Ed. Taurus, 1980 — fpágs. 200-202.

das las cencerradas hacia aquellas personas que casan por segunda vez. Carlos III impone cuatro años de presidio y cien ducados de multa. Queda expresada así: «Para cortar de raíz el abuso introducido en esta Corte, de darse cencerradas a los viudos y viudas que contraigan segundos matrimonios, y obviar los alborotos, escándalos, quimeras y desgracias que en adelante pudiesen suceder; se manda que ninguna persona, de cualquier calidad y condición que sea, vaya solo ni acompañado por las calles de esta corte, de día ni de noche, con cencerros, caracolas, campanillas, ni otros instrumentos, alborotando con este motivo; pena al que se encontrase con cualquiera de dichos instrumentos en semejante acto, de noche o de día, y a los que acompañasen, aunque no los lleven, de cien ducados aplicados a los pobres de la cárcel de Corte, y quatro años de presidio por la primera vez, y por las demás al arbitrio de la sala» (9).

Un siglo después las cencerradas siguen penalizadas. Así en el Código Penal de 1870, artículo 589, n.° 1 se dice que «la cencerrada constituye una falta contra el orden público. Impone una multa de 5 a 25 pesetas y represión» (10).

Desde después de la Guerra Civil han ido disminuyendo aunque todavía hemos conocido informantes a quienes se la hicieron.

De todas formas, estas costumbres sólo se apoyan en viejos sistemas morales. Los griegos, según se desprende de sus obras literarias, no recomiendan casarse en segundas nupcias, pero no lo prohiben, del mismo modo que tampoco las prohibió la Iglesia. Y si bien los griegos lo expresaron en el plano de la inteligencia —es de inteligentes no casarse dos veces—, los cristianos rigoristas lo llevaron hacia el plano de la sensualidad. Pero no hubo una prohibición tácita hacia los matrimonios entre viudos. Es más, la Iglesia critica la cencerrada. Veámoslo. «La cencerrada o el «charivari» entran dentro del ciclo de las costumbres. La Iglesia no las aprueba, la autoridad civil tampoco, pero el pueblo que las celebra considera que corresponden a un sistema de defensa de la Moral pública, que no está en contradición con la Moral cristiana, sino que la apoya en su forma rigurosa, y, si se quiere también, con la moral filosófica antigua porque el pueblo, como los satíricos griegos, hace burla del que casó varias veces o de viejo, y hace énfasis en lo reprobables que son los matrimonios desiguales, no sólo por edad, sino también por dinero» (11).

Los datos más directos los hemos obtenido en la comarca del Alto Mijares (Provincia de Teruel). Así, los casamientos entre viudos o entre mozos y viudos solían celebrar por la noche, poco antes de que amaneciese y aunque han existido lugares secretos para celebrar

(9) Los códigos españoles concordados y anotados (X). Madrid, 1850 — Pág. 88 a. (citado por Julio Caro Baroja).

(10) Julio CARO BAROJA, *Opus cit.* Pág. 202.

(11) Julio CARO BAROJA, *Opus cit.* Pág. 220.

la ceremonia y sólo se le informaba al sacristán, alguien del pueblo conseguía conocer la hora de la ceremonia y allí acudían jóvenes y demás vecinos con calderos, botes, hierros, etc. El sonido escandaloso iba acompañado de algún texto (véase apéndice n.° 5).

Coplas ofensivas que se cantaban al mismo tiempo también censuran las bodas de jóvenes con viejos recomendando, además, casar con mozas o viudas del pueblo (véase apéndice n.° 6) (12). Incluso, se ha criticado la existencia de un intermediario entre los novios que «arreglase» la boda («ponderador» se le llama en el Alto Aragón) a quien también se le componían coplillas ofensivas (véase apéndice n.° 6). A veces, las cencerradas no se hacían cuando las segundas nupcias estaban justificadas casando un mozo con la viuda del hermano porque era una forma de recoger y ayudar a los hijos.

Pero había otro tipo de censura que era lo que en esta misma zona geográfica de que venimos tratando se llamaba «quemar la albarda» la víspera de la boda de un mozo/a que hubiese dejado a su pareja y mañana casara con otra/o. La albarda se la quemaba al que había sido «dejado» y además de tocar calderetos y hacer ruido, se le arrojaba sal al fuego y productos malolientes. Con ello, se reafirmaba la posesión del nuevo/definitivo novio/a.

Otros datos, en este caso de la Ribagorza (Huesca) nos indican lo ya expresado de que cuando se casaba un viudo había de pagar una merienda a los mozos y si no lo hacía esa noche había cencerrada-esquillada y así con «esquilas, calderos viejos, latas atadas con cuerdas y arrastradas por la calle no les dejaban dormir y se les pintaba la puerta con «morgas» y se les hacía enramadas...» (13).

En otros lugares la petición de tributo también se hacía, adoptando otras formas. Por ejemplo, en Gabasa (Huesca) cuenta Enrique Casas Gaspar que cuando ocurría un caso de los expuestos «dos chalaneaban un trato de ganado situándose en las afueras y lejos uno del otro. Como hablan con bocinas todo el pueblo lo oye. Uno dice al otro que tiene en venta tantas y cuantas reses, y el otro le contesta que es posible lo compre el vecino fulano —el novio—, pero que antes de cerrar el trato habría que verlo. Cesa el diálogo y se hace pasar por delante de las casas del novio y de la novia todas las bestias del lugar, con campanillas y cencerros, en continuo tropel. El paso del ganado es una tregua para que el novio se decida a pagar lo que le pidan; si se resiste, en acabando el desfile de los animales, la chiquillería y los grandullones, provistos de toda cla-

(12) Encarnación GIL SAURA. *«Aspectos animológicos sobre el matrimonio en la villa de Mosqueruela»*. Zaragoza. Institución «Fernando el Católico». III Actas del Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares. 1977. Págs. 79 y 81.

(13) José Eduardo PALACIO NOCENTA *«Noviazgo, matrimonio y nacimiento en Ribagorza»* Zaragoza, 1974. Actas del II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares. Pág. 180.

se de enseres sonoros, meten bulla un día y otro hasta que vencen su terquedad» (14).

Hay otros ejemplos de censura despiadada hacia los que se casan por segunda vez. En Benabarre (Huesca) «dos vecinos, alejados, dialogan con bocina y sacan a relucir la vida privada de los cencerrados» (15). En Fraga (Huesca) «se esconden cerca de la casa de los novios» para contar las historias pasadas «desfigurando la voz» (16). O, por último, en Ateca (Zaragoza), «se imitaba la voz de la viuda para repetir las palabras con que ella despedía el cadáver del primer marido» (17).

E) Las Enramadas. Cuando llega la primavera es el momento en que los mozos cuelgan en los balcones de sus amadas importantes enramadas de hiedra, flores, enredaderas, guindas y melocotones, además de unas medias con unas ligas que tuviesen bordada la frase ¡Viva mi novia! Pero cuando alguna joven se mostraba arrogante o «daba calabazas» a algún chico, ha existido también otro tipo de enramada en el que se empleaba vegetación distinta para elaborarla. Tales son las hortigas, los ramos de higuera, de ciruelo o de peral, que indican menosprecio e inmoralidad. Así en Adahuesca (Huesca), cuando una chica no bailaba con su «supuesto» novio «los demás mozos le hacían la enramada, consistente en atar huesos de algún animal muerto y ponérselo en la puerta de la moza para que lo vieran todos. También untaban la puerta con aceite negro...» (18). En Ateca (Zaragoza) les ponían basuras o alfalfa y en Ibdes (Zaragoza) una osamenta de burro. Lógicamente, cuando se pintaban puertas o ventanas, los habitantes de esa casa —que ya se lo presentían— habían de levantarse temprano para borrarlos y que no lo viese el resto de la población.

Algo parecido se hacía con los «rastros de paja», pero éstos querían indicar otra cosa: las relaciones mantenidas por una pareja en la que los padres de alguno no lo aceptaba. Estos «rastros» podían hacerse también con ceniza y se solían preparar las vísperas de fiesta para que el pueblo entero conociese los hechos cuando saliese a misa.

F) Otros. Han existido, no obstante, otros tipos de crítica que no pueden ser englobados entre los anteriores, bien porque son sumamente inocentes (los que los niños les cantas a los cabezudos) o bien son esos otros que quieren indicar que cierto individuo, ajeno a una comunidad, no es bien visto en ella y no precisamente porque hubiese buscado novia en ese lugar, sino por otras causas más complejas.

(14) Enrique CASAS GASPAR. *Ritos de nacimiento, matrimonio y muerte.* Madrid, 1917. Págs. 312. Toma la noticia de una Revista de 1885.

(15) Enrique CASAS GASPAR. *Opus cit.* Pág. 313.

(16) Enrique CASAS GASPAR. *Opus cit.* Pág. 313.

(17) Enrique CASAS GASPAR. *Opus cit.* Pág. 313.

(18) Herminio LAFOZ. *El ciclo festivo de primavera (somontano barbastrense —I—)* Graus. «El Ribagorzano», 15 mayo 1982.

F.1. A los cabezudos. Los niños descargan toda su agresividad infantil sobre estos personajes de cartón que los «encorren» y provocan con látigos, mimbres, lanzas, porras, etc. Valgan como ejemplo entre los muchos que tenemos recogidos estos dos:

En Escatrón (Zaragoza) al Morico se le cantaba:

El morico se ha cagao
en la punta del tejao
y la morica lo limpia
con un trapo colorao.

En Graus (Huesca) mientras van corriendo les gritan:

«Cabezudos viejos, del año la pera,
del año pasao...»

F.2. Contra los gallos. También los niños se ensañan contra estas aves y al mismo tiempo que el domingo de resurrección le cortan al gallo el cuello con una espada, los niños con los ojo tapados suelen cantarle alguna coplilla. Tal es el caso de Jabaloyas (Teruel):

Gallo que tanto has cantado
por calles y callejones,
con esta linda espada
te voy a cortar los cojones.

F.3. Contra personas concretas. Curiosamente no terciaban palabras en este tipo de censura entre el interesado y el pueblo. Solamente, en zonas donde se corre el toro embolado (Maestrazgo turolense) «para indicar anónima y públicamente que alguien no era aceptado por el pueblo se le colgaban al toro alpargatas en las orejas» (19).

Dentro de esta censura muda encontramos a otros personajes que si bien no pueden hablar, entran libremente por las casas de las gentes con el afán de «chafardear» o «hacer el sabotaje». Nos referimos a los «guluchos» o personajes con caras cubiertas que salen las víspera del carnaval en Bielsa. El otro ejemplo, es el de las «botargas» que cubrían sus rostros con caretas o máscaras de cuero en los pueblos próximos a Aliaga (Teruel), tales como Hinojosa de Jarque, Jarque de la Val e incluso en Mirambel (20). Si estos personajes hablaban eran descubiertos y en varias ocasiones han salido cumpliendo una promesa y las botargas, en los últimos años, han recibido algún donativo del Ayuntamiento. Además, asustaban a las chicas, las «encorrían» y trataban de levantarles las faldas y mancharlas con excrementos.

Otro tipo de censura muda pero sobreentendida por todos, hasta por los pequeños, es el personaje llamado «buldoquí» o «furtaperas» de la villa de Graus (Huesca), relacionado con todos esos muñecos —que sin ser quemado— va a ser expuesto a escarnio público por haber cometido el robo de la Mojiganga le castigaron a dar miles de vueltas en lo alto del Ayuntamiento. De este muñeco se renueva su indumentaria y cada año denuncia, por su forma de ir vestido, algún acontecimiento de carácter general. Está, no obstante, relacionado con los monigotes que aparecen en el Carnaval tales como «Pero-palo», o «Miel-Ot-

(19) Francisco BURILLO MOZOTA. *«El toro embolado de fuego»*. Teruel. Boletín Informativo de la Excma. Diputación Provincial. 64 — Julio-Agosto, 1981. Pp. 55-56.

(20) M.ª Elisa SANCHEZ SANZ. *«El ciclo festivo en la provincia de Teruel»*. Teruel. Rev. Kalathos. 1 — 1981 — Pág. 119.

xin» (si bien éstos se queman en presencia de todo el pueblo, aunque de Pero-Palo se salve la cabeza de madera).

Ya sólo faltaría citar en esta larga enumeración el papel representado por los ciegos recitadores que iban por los pueblos contando los acontecimientos más relevantes, truculentos y macabros en el Reino. Acompañándose de una guitarra o de una zanfona y de un niño o lazarillo, el viejo entonaba canciones en honor de los santos o narraba las historias más turbulentas apoyándose en grandes cartelones que el lazarillo iba mostrando a las gentes embobalicadas. Estos ciegos eran los que vendían los pliegos de cordel así llamados por colgarse en cuerdas en las que se exibían para su venta, llevando impresos, muchos de ellos, romances. Julio Caro Baroja cita la existencie de una imprenta dedicada a su impresión en Zaragoza (21). Pero esto se sale de nuestro área de estudio.

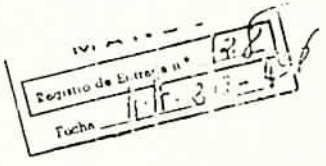
Todavía no hemos hecho ninguna interpretación de estos datos que lo son descriptivos únicamente. Solamente anotar que poseemos más de quinientos textos en vías, ahora, de clasificación temática. En una segunda fase pasaremos a su estudio e interpretación.

(21) Julio CARO BAROJA. *Romances de ciego*. Ed. Taurus. Pero estudia todo este problema en *«Ensayo sobre la literatura de cordel»*. Madrid. Revista de Occidente. 1969.

APENDICE N.º 1

JUZGADO MUNICIPAL DE BIELSA.

CAUSA NUM. 195.



Averiguación de los causas contra DON. CORNELIO ZORRILLA CARNAVAL. por incorrecta conducta, tanto moral como social, actos de robo, sabotaje inmoralidad, falta de subordinación y desorden.

EL JUEZ INSTRUCTOR.-

Don. Rafael Peñart de Antonio.

SECRETARIO.-

Don. José Noguero Casanovas.

FISCAL.

Don. Angel Solana de Antonio.

2º FISCAL.

Dón. José Méliz Méliz

V O C A L E S.

Don. Jesús Berta Casanova,

Dón. José Solano Solana

Don. Angel de Antonio Zuera

Dón. José Mur Campo.

DEFENSOR.

Don. Luis Escalona Noguero

Bielsa once (11) de Febrero de 1.948.

APENDICE N.º 2

Buenas tardes penitentes
ya no querís contestar
pues os veis avergonzados
en el medio del lugar.

.....

Cuando a uno le condenan
es porque ha hicho algún delito,
y vosotros os comisteis
mis frutas y mis cabritos.

Entre tú y tu mujer
que venís del extranjero,
de todos los del lugar
us habéis hecho los dueños.

Vuestros nombres no se saben
porque lleváis poco tiempo,
pues yo os bautizaré
con nombres del extranjero.

.....

Pues sois pior que la langosta,
todos aquí us condenamos,
por no dejar en la huerta
donde tropezar este año.

Y pues que vais por los huertos
robando todos los frutos,
aquí lo vais a pagar
al golpe de los trabucos.

.....

Aunque siempre himos tenido
algún matrimonio malo,
ninguno pior que vusotros
que paicís hijos del diablo.

Y pa que no dejís raza
pronto us vamos a quemar,
y así todos los ladrones
seguro escarmentarán.

.....

Despediros del público
que no se tolera más,
y preparar los trabucos
que tocarán a matar.

.....

APENDICE N.º 3

Viva San Roque

Al alcalde de mi pueblo
yo quiero felicitar,
por las mejoras que hace
esa es la realidad.

Cada vez que vengo al pueblo,
veo cosas nuevas hechas,
como es el Puente los Cubos
y la Cuesta de las Monjas.

Ensanche calle Mayor,
la nueva traída de aguas.
Pero la entrada a San Roque
de eso nadie se acuerda.

Así es que querido amigo
que por amigo te tengo,
haz un sacrificio más
y arregla el pavimento.

Nombrar una aconcejada,
si el caso lo requiriera
no sería tontería,
ni idea descabellada.

Con unos viajes de grava
y los últimos retoques
entraríamos como reyes
a la ermita de San Roque.

APENDICE N.º 4

Ese sí que es guapo chico,
que tiene ojicos de liebre
y se pirra por comer
con su burra en el pesebre.

Ese sí que es guapo chico,
que empina mucho la bota,
y por eso baila tanto
el bolero de cocota.

Este de tan mal color
tiene a menudo torzones,
porque una vez se tragó
un zarpau de perdigones.

(Calamocha: «Dichos» a los danzantes)

.....

Y esas que bailan el twis
me fijaré en el jaleo
pues me quiero casar,
señal de que estoy soltero
pero casi me da miedo
porque las mozas de hoy en día
no saben fregar un plato
pero cuando van al baile
bien se arriman al aparato

(Alcalá de la Selva: Parlamento a San Roque del zagal).

.....

principalmente a las niñas
que se peinan tanto el pelo
se aderezan con pulseras
y se rizan el cabello
con objeto de que todos
las miremos con aprecio
porque si se quedan feas

(Cetina: Parlamento del zagal durante la representación del dance).

.....

APENDICE N.º 5

¿Quién se ha casao?
Gamberro
¿Con quién?
Con Ascensión
¿Y qué le traeremos?
Un serón
¿Para qué?
Pa que saques los hijastros al sol.

APENDICE N.º 6

Casar en tu lugar,
si puede ser en tu calle,
y mejor en la puerta
aunque sea con una tuerta.

(Para casar con mujer del lugar).

Con ese traje de seda
y esas medias de electricidad,
enamoras a los viejos
de ochenta años de edad.

(Contra moza que casa con viejo).

Niñas que os queréis casar
y no tenéis compromiso:
en la calle del Vergel
hay un «corredor» muy listo.

(Contra el «arreglador» o «aponderador»).

Hecho (Huesca), 1917. Archivo Mas.

TARJETAS POSTALES COSTUMBRISTAS
Entre el tópico y la fantasía

LUIS SERRANO PARDO

Según los estudiosos del tema, las primeras tarjetas postales aparecieron en Austria el 1 de octubre de 1869; al mes siguiente se ponían a la venta en Hungría mientras que en Alemania y Luxemburgo lo harían un año después, y poco a poco seguirían su ejemplo el resto de las naciones.

No es este el lugar más adecuado para extenderse en su ya centenaria y anecdótica historia, pero si tenemos encuenta que son el principal motivo de este trabajo, convendría añadir que por lo que respecta a España su puesta en servicio se hizo en diciembre de 1873, aunque la Real Orden que las autorizaba llevaba fecha de 10 de enero de 1871. (1)

(1) Este es un trabajo que se realiza en base a las postales que disponemos en nuestra colección y algunas otras que conocemos. Los datos referentes a los países europeos los hemos tomado del anuario NEUDIN, editado en Francia; los relativos a España son los que suelen indicarse en las publicaciones filatélicas cuando se escribe sobre estos temas.

En todas estas primitivas tarjetas la ilustración era mínima: algunas orlas, el escudo nacional o real y los textos explicativos para su uso; el coste se correspondía con el importe del franqueo que también figuraba impreso en la misma cartulina.

Las primeras postales ilustradas por particulares se imprimieron en Europa pocos años después; en nuestro país no fueron autorizadas hasta 1886 y siempre que se ajustasen a las características y condiciones señaladas por la administración.

A partir de ese momento y siguiendo las ideas de lo que se realizaba en las demás naciones, se inicia en España la impresión por parte de numerosos editores de una ingente cantidad de tarjetas de los más variados materiales, estilos y temas que en pocos años, y en partiular en los inmediatos a 1900, hicieron de estas bellas cartulinas una de las muestras más interesante del ambiente cultural, artístico y social

de la época; se convierten en un extraordinario testimonio gráfico de gran parte de los sucesos importantes así como de la vida cotidiana de esos momentos; casi todas las actividades tienen su reflejo en ellas.

Sus constantes y cuidadas ediciones despertaron el interés por coleccionarlas, en especial en la primera década de este siglo; no es raro encontrar escritos en las mismas postales, mensajes relacionados con sus intercambios. Por desgracia, parece ser que la decadencia de esta afición y más en concreto a partir de los años veinte, provocó también el deterioro de su calidad y la desaparición de gran parte de las editoriales. Esto se hace muy notorio en España, aunque en otros países europeos, aún siendo importante este declive, su coleccionismo se ha mantenido hasta nuestros días; destacan Francia y Bélgica donde sus seguidores siguen siendo muy numerosos; en estos momentos se nota en nuestro país un interesante despertar en esta afición, en particular por las tarjetas antiguas.

Aunque las obras de arte y las ilustraciones de fantasía propias para felicitaciones constituyen una buena parte de las imágenes más reproducidas en ellas, es muy posible que las más comunes sean las vistas de ciudades y pueblos o sus momumentos, que generalmente han servido para enviar saludos o mensajes de recuerdo de los viajeros a sus familiares y amigos; todavía sigue siendo así en la actualidad, aunque se está perdiendo esta costumbre ante la comodidad que ofrece el teléfono.

Con referencia a Aragón, la mayoría de este tipo de postales antes y ahora muestran casi siempre los mismos lugares; esta rutina nos permite sin embargo el ir observando la gradual evolución de nuestras poblaciones en todo lo que va de siglo; resulta del mayor interés el ver como van cambiando calles y plazas; y como antiguos y muchas veces artísticos edificios desaparecen para ser sustituídos por otros, cada vez más altos y de aspecto más funcional, en buena parte construídos para instalaciones bancarias si lo son en los lugares más céntricos; mientras, por las calzadas los carruajes tirados por caballerías van dejando paso a los de tracción a motor.

Y junto con estas vistas y casi siempre complementando las series que con frecuencia eran comercializadas en forma de cuadernillos con las hojas perforadas para ser vendidas juntas o por unidades, se editaron también numerosas tarjetas reproduciendo escenas cuyo motivo principal son las personas, por lo general vestidas con el traje regional, en ambientes diversos y en actitudes casi siempre muy convencionales; la mayor parte de ellas podríamos incluirlas bajo el denominador común de *Postales Costumbristas*, que con un criterio bastante amplio serían aquellas que muestran preferentemente a grupos de gente o individuos solos en actividades relacionadas con el trabajo, los juegos, la religión, las fiestas o como ocurre con mucha frecuencia, en escenas de novios; hemos preferido esta denominación de costumbrista a la de etnográficas con que se las califica en el ambiente del re-

nacido coleccionismo actual, ya que sin desdeñar el indudable valor que en ese aspecto pueden tener muchas de ellas, lo más corriente es que sean bastante tópicas. Quizá cuando conozcamos un número mucho mayor de este tipo de tarjetas tengamos que cambiar de idea.

Las que se reproducen en estas páginas se trata de una muestra bastante reducida de las muchas que se editaron. Aunque no puedan considerarse como documentos gráficos excepcionales y algunos ya sean conocidos a través de otras publicaciones, suponemos que serán de cierta utilidad para los interesados en los temas aragoneses.

Por ahora es escasa la información complementaria que puede aportarse sobre estas imágenes, poco más que la que llevan impresa; rara vez se menciona al fotógrafo que las hizo, salvo cuando éste fue el propio editor, como ocurre en algunos casos.

Las fechas de edición tampoco son fáciles de concretar y las que se indica son siempre aproximadas: suponemos que las terjetas reproducidas fueron puestas a la venta entre 1900 y 1925, aunque la mayor parte corresponden a la década 1905-1915: los datos más significativos a este respecto son los de los matasellos en los casos que han circulado por correo; pero son muchísimas las que aparecen sin escribir, lo que confirma que gran número de ellas fueron adquiridas y guardadas por los coleccionistas.

En su impresión se usó la litografía, preferentemente en las policromadas y la fototipia o la simple copia fotográfica para hacerlas a un solo tono, aunque a veces estas últimas también fueron iluminadas.

La litografía a colores o *Cromolitografía*, como se le llamaba entonces, era el sistema más adecuado para la reproducción de forma económica de imágenes multicolores; se trata de un proceso en el que después de dibujar con todo detalle los perfiles del original sobre un soporte, inclusive las sombras y difuminados, se traspasa a tantas piedras litográficas como colores pretende imprimirse, de ocho a doce por lo general, separando en cada una de ellas la parte en que se ha descompuesto la imagen; después de la preparación de estas piedras se hace la estampación propiamente dicha, es decir, la cartulina pasa por la prensa litográfica tantas veces como tintas se ha previsto.

Observando el impreso con una lupa se pueden distinguir con cierta facilidad los diferentes colores empleados que en este sistema carecen de tramas; los difuminados se hacen manualmente a base de puntos degradados; cuando el conjunto de operarios que colaboraban en la totalidad del trabajo eran diestros en el oficio, el resultado final solía ser de gran calidad. Hay buenas muestras de ello en las postales.

La mayor parte de las primeras tarjetas editadas a un solo color fueron realizadas por *Fototipia*. Es un proceso casi artesanal en el que la fotografía es fundamental, puesto que la propia gelatina de la emulsión es la que ha de emplearse para hacer la impresión. Del negativo, que ha de ser del tamaño

exacto al trabajo a realizar, por una cuidadosa manipulación se desprende dicha gelatina y se pasa a un grueso cristal, con el que se realiza la estampación en las prensas adecuadas; es una técnica que da excelentes resultados a juzgar por las postales de la época; aunque la fototipia es un sistema comercialmente en desuso, es considerado por otra parte como un excelente medio de reproducción de alta calidad para obras artísticas.

La *Fotografía*, es decir, el paso a pepel del negativo de una imagen tomada con una cámara, era un trabajo bastante usual en la edición de postales y ha sido empleado hasta fechas no lejanas; por cierto que en la terminología de aquellos años a este proceso de fabricación de tarjetas lo llamaban al bromuro; se hacía por medio de placas de cristal por el sistema bastante elemental de las copias de contacto; solían emplearse grandes hojas de papel a las que se pasaban un elevado número de postales cada vez. Se conocen en negro y sepia e inclusive en tonos azulados, verdosos o rojizos; por lo general dan buena calidad de imagen; también hay que señalar la existencia de gran cantidad de fotografías coloreadas a mano con tintas o anilinas y con purpurinas diversas; en ocasiones están trabajadas con gusto y cuidado, aunque lo más corriente es encontrarse con ejemplos de aspecto bastante tosco.

Y tras esta elemental descripción de los procesos más usados en la impresión de las postales en esos años, apuntaremos ahora algunos datos sobre sus precios de venta. En una publicación de 1903, en el anuncio de una casa de Barcelona, se ofrecen 250 postales surtidas por 15 pesetas; suponemos que sería para revendedores. Otra de Madrid las vende sueltas a 5 céntimos la unidad; en 1909 ofertan 50 nuevos modelos sobre sucesos de actualidad por 12,50; en otro anuncio, por 5 pesetas envían 100 tarjetas que incluyen «asuntos taurinos, mujeres guapas y otros»; si es para provincias hay que mandar 35 céntimos más para el certificado. Unos cuadernillos con 20 postales de F. de Heras, de Jaca, de alrededor de 1915, llevan impreso en la portada su precio de venta, 1,50 pesetas; uno de ellos, con el título de «Viaje a Ansó», muestra diversos paisajes desde Berdún hasta la típica villa, así como algunas escenas de costumbres de sus gentes. Y otro cuadernillo de la misma época y características, pero editado por el comercio de Manuel Borobio, de Alhama de Aragón, con vistas del pueblo y sus balenarios, costaba una peseta.

Para tener una proximación al valor real de estas tarjetas, habría que comparar sus precios con el jornal medio de unas 4 pesetas diarias, sin incluir domingos, que ganaba un trabajador industrial hacia 1905 y también del valor del kilo de pan, 0,35 pesetas; de la carne, 1,80; del arroz, 0,65; del azúcar, 1,15 o de litro de aceite, 1,20 pesetas (2); creemos que con este salario y los precios de los alimentos citados, poco dinero quedaría para

(2) Fernanda Romeu. *Las clases trabajadoras en España*. Taurus 1970.

comprar tarjetas o mantener otra afición parecida.

Queda por hablar ahora de la cuestión más importante en este trabajo, de los editores y fotógrafos que contribuyen a la forma de este conjunto de pequeñas imágenes gráficas más o menos tópicas pero siempre de gran interés.

Tenemos la convicción de que entre todos ellos debería destacarse a Lucas Escolá, fotógrafo zaragozano de cierto prestifio que tuvo su estudio en el paseo de la Independencia, 26, y que ya fue citado en el anterior número de TEMAS (3); editó una amplia e interesante colección de vistas de Zaragoza así como otras más cortas de Huesca y de los baños de Serón, en Jaraba, todas ellas realizadas por fototipia; últimamente también hemos localizado otra sobre Panticosa; en sus numerosas escenas de tipos aragoneses que incluyó en la serie de Zaragoza, aunque con el rótulo de Aragón, es donde encontramos los personajes con mayor apariencia de autenticidad, a pesar de que las escenas hayan sido preparadas: para ello hay que tener en cuenta el tipo de cámaras y emulsiones fotográficas que por entonces se disponían; lo que no deja la menor duda es que los individuos que en ellas aparecen visten sus prendas habituales con toda naturalidad; la mayor parte de estas imágenes debieron de tomarse en el Bajo Aragón turolense; otra sin duda que las hizo en su estudio. A pesar de que aisladamente se conocen tarjetas que pueden tener mayor valor documental que las suyas, el de Escolá en el mayor y más valioso conjunto de postales costumbristas que conocemos hasta ahora.

Otro editor, el librero zaragozano Cecilio Gasca, puso a la venta una numerosa y excelente colección de tarjetas en color impresas en cromolitografía en Alemania; entre ellas se incluyen diversas escenas costumbristas tomadas en algún lugar de Aragón que hasta el momento no hemos identificado; algunas tienen bastante interés, aunque el color de las vestimentas, debido posiblemente a la imaginación de los impresores que trabajaban con fotografías monócromas tiene mucho de fantasía. Existe otra serie de este mismo editor realizada por fototipia en color azul, aunque su impresión no es muy buena; de ellas forman parte imágenes similares a las anteriores, aunque sólo conocemos un par de ellas.

Manuel Arribas se estableció en Zaragoza como editor de postales en 1905; sus familiares y sucesores siguen trabajando todavía en ellas y posiblemente es en estos momentos la empresa más antigua de España en esta especialidad. Además de gran cantidad de vistas de Aragón e inclusive de diversas poblaciones españolas, publicó numerosas postales con escenas de tipos aragoneses, algunas de ellas reimprimiendo las de otros editores, casi siempre en fototipia; para otras tomó las fotografías el propio Arribas escogiendo en algunos casos como modelos a sus hijos. Conocemos

(3) M. García Guatas. *Cuestiones etnológicas en la obra del pintor Marín Bagüés.* Temas n.º 2.

sólo una parte de estas últimas, realizadas «al bromuro» y coloreadas a mano, en las que aparecen escritas diversas coplas en tono de humor no muy inspiradas.

Además de los citados, que son los responsables del mayor número de este tipo de tarjetas que conocemos, otros editores, en particular de Madrid y Barcelona, incluyeron en sus series esas escenas tan características con parejas de novios festejando o de rondas, y en las que siempre llama la atención la falta de naturalidad; tienen todo el aspecto de ser joteros profesionales y con poca costumbre de posar delante del fotógrafo, a juzgar por los resultados; tampoco seleccionan demasiado el ambiente en los que situaban a sus personajes y son muy frecuentes las tapias, eras o corrales, además de algún que otro fondo decorado.

No es extraño que la misma imagen se localice en distintos lugares, con preferencia en Zaragoza, Huesca o Alhama de Aragón, que son los más usuales y siempre acompañando a las colecciones de vistas de esas poblaciones; con respecto a Teruel y su provincia hasta la fecha no hemos visto ninguna; es probable que también se hicieran.

Los principales editores de estas postales, impresas por fototipia, fueron las casas Thomas y Madriguera, de Barcelona y Castiñeira y Alvarez, de Madrid (C. y A.); también de esta misma ciudad, la empresa Hauser y Menet que todavía existe como impresora, editó una de las mejores colecciones de postales de la época de vistas de toda España y entre ellas un buen número de Aragón, destacando por su interés las de carácter costumbrista.

Un buen número de este tipo de tarjetas y siempre como complemento de las de vistas de ciudades, circularon también en esos años sin llevar ninguna identificación de editor ni fotógrafo; las hemos clasificado como anónimas, al menos mientras no dispongamos de más datos; entre ellas hay algunas curiosas.

Otro personaje que merece destacarse entre los editores aragoneses de postales, es el ya citado F. de Heras, fotógrafo de Jaca con establecimiento en la calle Mayor; publicó valiosísimas colecciones de tarjetas de casi todos los lugares de interés del entorno jacetano y dejó toda una memoria gráfica de la construcción y del recorrido del tren de Canfranc; su producción, en base a sus propias fotografías es enorme; se reproducen algunas de su colección de Ansó que son buen ejemplo de su excelente trabajo.

Por la gran cantidad de postales que hemos visto de la provincia de Huesca, puede deducirse que está mejor representada en ellas que las de Zaragoza o Teruel; buena parte de las que conocemos podrían clasificarse como costumbristas; falta catalogar por otra parte todas las colecciones publicadas en base a las fotografías de Ricardo Compairé, aunque la mayoría sean ediciones más tardías a las que estamos tratando; también las realizadas por el oscense Fidel Oltra y todas aquéllas que fueron editadas en Francia a principios de siglo en las ciudades fronterizas a Aragón, de las que

disponemos de escasísimos ejemplares y que constituyen muy buenos documentos de costumbres; entre éstas vale la pena señalar algunas que están ilustradas con fotografías de Lucien Briet.

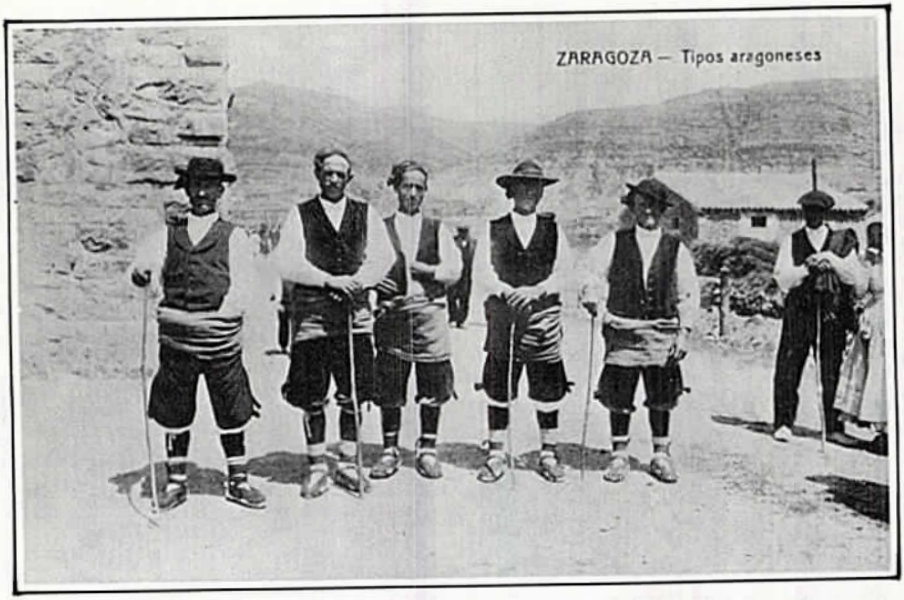
Confiemos en que todo esto sea posible hacerlo conforme se vayan localizando más tarjetas y completando colecciones; es un buen reto para los aficionados al tema y los buscadores de imágenes de Aragón.

1900. Fototipias. Lucas Escolá. Zaragoza.

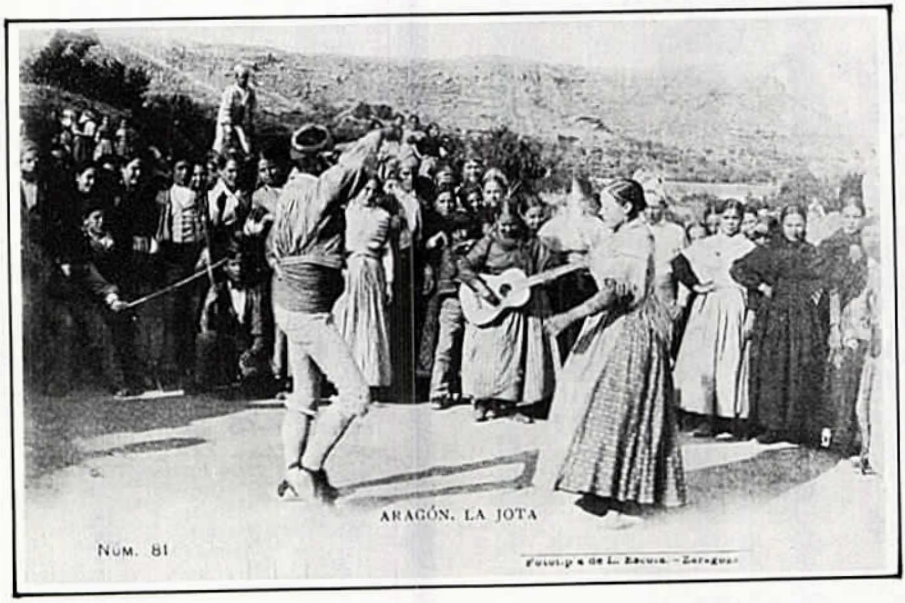
1900. Fototipias. Forman parte de la colección de Tipos Nacionales, de Librería Romo y Füssel, de Madrid. Todas reproducciones de dibujos.

1910. Fototipias. Fototipia Thomas. Barcelona.

1900. Fototipia. L. Escolá.



1910. Fototipia. Anónima, posiblemente de Castiñeira y Alvarez de Madrid.



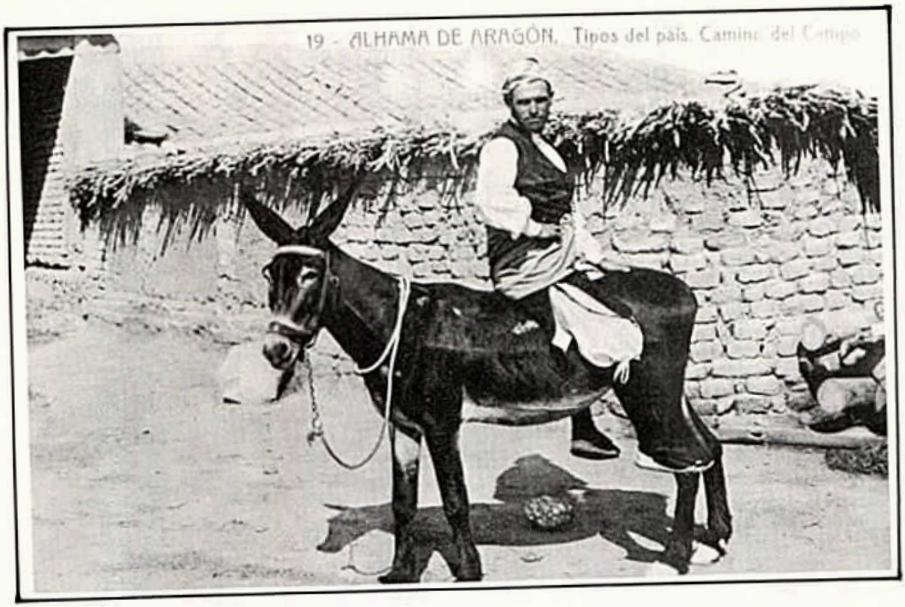
1900. Fototipia. L. Escolá.

1900. Fototipia. L. Escolá.

1910. Fototipia. Fototipia Madriguera, Barcelona.

1910. Fototipia. Thomas.

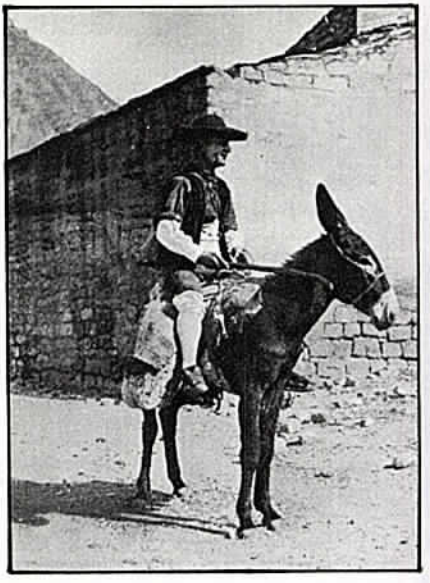
1905. Fototipia. Thomas. Una parodia de la zarzuela «Gigantes y Cabezudos».



1910. Fototipia. Thomas.

1910. Fototipia. Thomas.

1910. Fototipia. Madriguera.



1900. Cromolitografía. Librería Cecilio Gasca, Zaragoza.

1900. Cromolitografía. Librería Cecilio Gasca, Zaragoza.

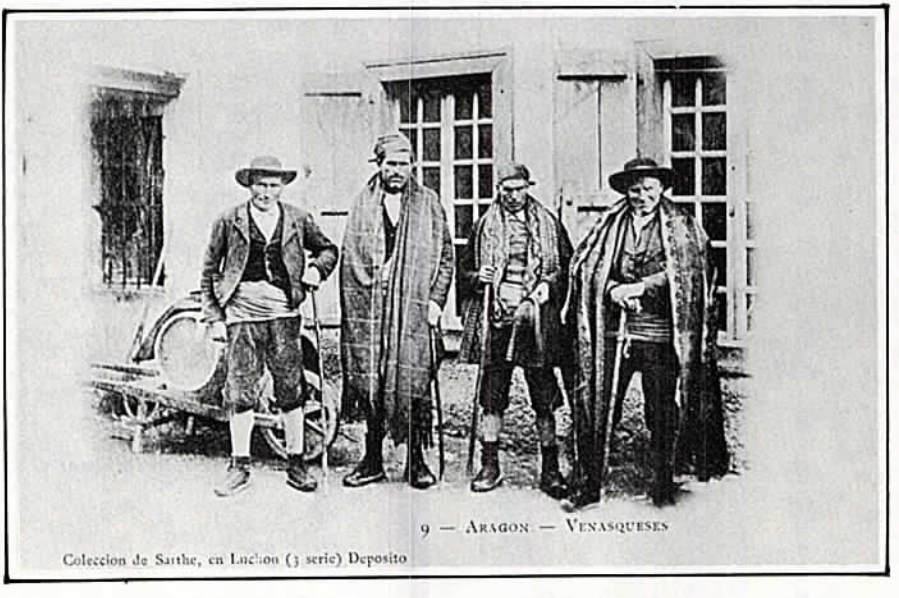
1915. Copias «al bromuro». M. Arribas, Zaragoza.

1915. Copias «al bromuro». M. Arribas, Zaragoza.

1900. Cromolitografía. C. Gasca.

1900. Fototipia. Colección Salcedo.

1900. Fototipia. Edición francesa anónima.



1900. Fototipia. Edición francesa de Sarthe. Luchon.

1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca.

1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca.

1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca.

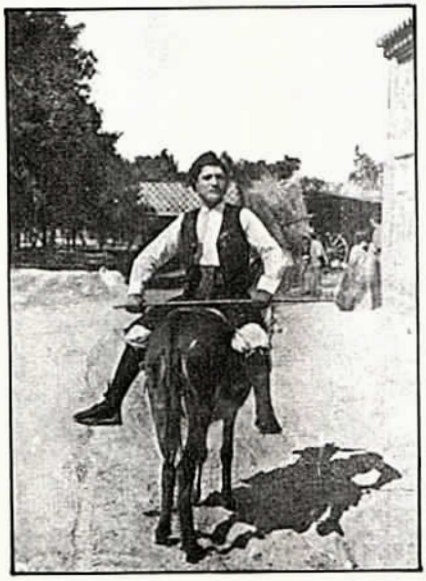
1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca.

1905. Fototipia. Thomas. Obsérvese que la parra está dibujada sobre la fotografía.

1910. Fototipia. C. y A.

1910. Fototipia. Thomas.

1900. Fototipia. L. Escolá.



1910. Fototipia. M. Arribas.

1910. Fototipia. M. Arribas.

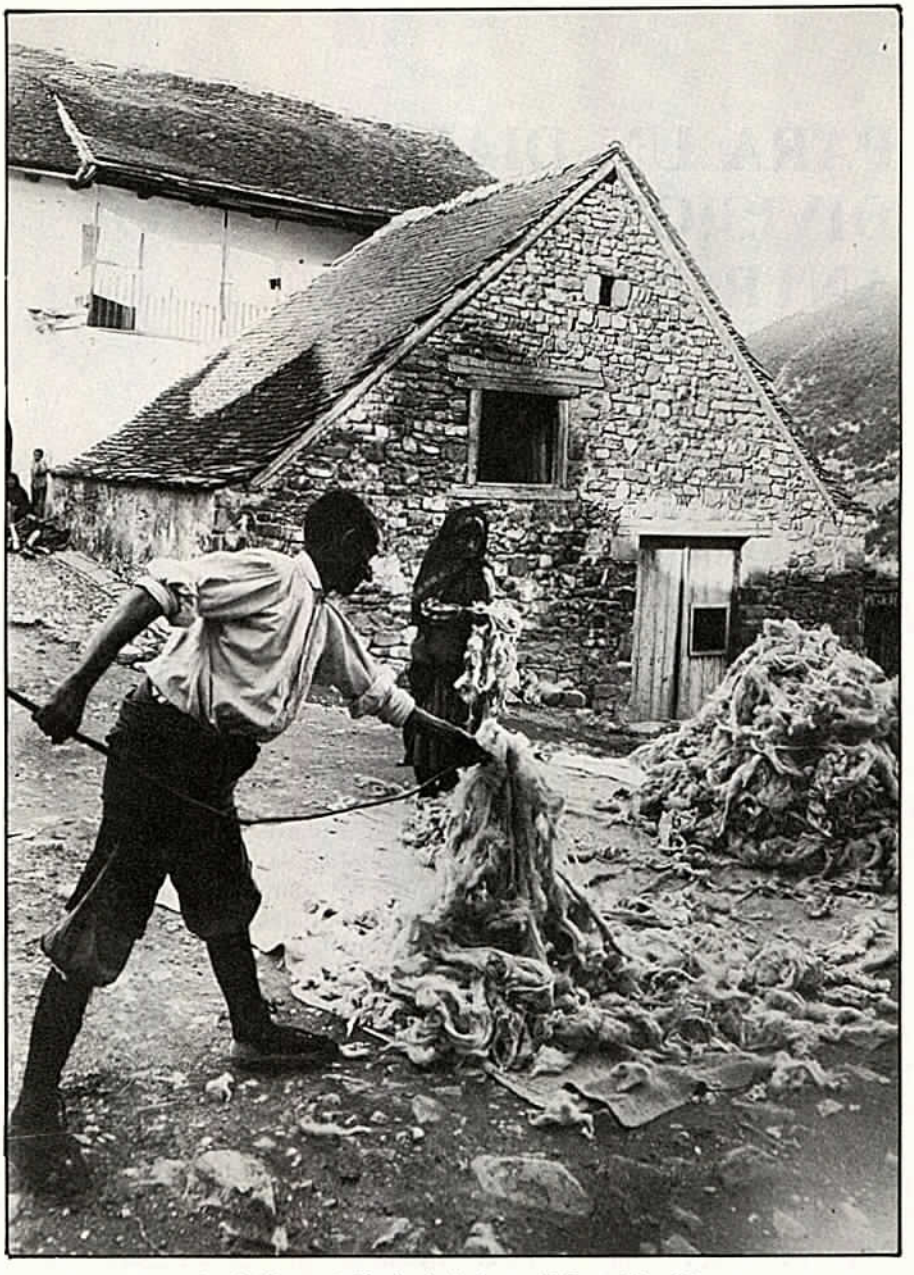
1905. Fototipia. Anónima.

1905. Fototipia. Anónima.

1925. Fototipia. Anónima.

1925. Fototipia. Anónima.

Las fotografías de estas dos postales son anteriores a su fecha de edición.



Ansó (Huesca). Cardando la lana, 1917. Archivo Mas.

PARA UN DIALOGO SOBRE DIVISION DEL TRABAJO ANTROPOLOGICO-CULTURAL

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

Véase en esta nota una simple reflexión que continúa la lectura del número 1 de los *Temas de Antropología Aragonesa* y la conversación que, antes de ella, tuve con quienes la hacen. ¿Qué poseemos en común los dedicados a la antropología social o cultural, la etnología y la etnografía, y los que, desde fuera de esa dedicación, nos ocupamos de su problemática? El interés por la *cultura* y las culturas. Entiendo aquí por cultura, en su acepción antropológica, el repertorio de saberes (en la acepción más amplia y menos epistemológica de este vocablo) de su misión a la Naturaleza y/o de dominio de ella, de preservación, sentido y prolongación de la vida (desde la magia o el chamanismo hasta la religión y toda suerte de escatologías), saberes de goce y placer y, en general, de cultivo de los sentidos y los sentimientos (estética) y, en fin, de saberes (en la más amplia acepción de la palabra) técnicos (saber hacer). No importa que estos saberes sean rudimentarios (así los de la «cultura paleolítica») o que los reputemos falsos (así la magia). Todo saber qué hacer, qué pensar, qué sentir, qué creer y qué esperar de la realidad es cultura.

Ahora bien, cada cultura es un *lenguaje* para sí misma o, mejor dicho, para los que pertenecen o pertenecieron a ella, y también para quienes, desde otra, quieren saber *qué* dice ella. Toda cultura es un sistema de signos que poseen una significación dotada de coherencia interna. Esto parece obvio con respecto a los textos o documentos escritos que tales culturas los han legado, y, asimismo, si son culturas todavía vivas, aun cuando primitivas, con respecto a lo que los hablantes de su lenguaje cultural puedan decirnos y nosotros entender. Pero constituyen también *lenguaje* (en el sentido amplio de la palabra) lo que en sus templos y tumbas, viviendas y atavíos, utensilios e instrumentos, objetos de aseo o aperos de labranza, expresan. En efecto, todo ello

constituye el vestigio de *una* cultura, porque todo ello significa —semántica—, todo ello está coordenado y en coordinación —sintaxis— y, desde los usos culturales o ceremoniales hasta los laborales y cotidianos, ha servido a los hombres —pragmática— para vivir como tales y ejercitar interacciones mutuas y recíprocas.

Sí, es aquello que en su Ciencia de la Cultura creía poder *leer* Eugenio d'Ors cuando descubría, entre el perfil urbanístico, erizado de torres, de la ciudad medieval y el régimen feudal, una correspondencia paralela a la que después, tras el Renacimiento, aconteceria entre la fusión de esa multiplicidad en la solemne unidad señera de la gran cúpula. Esta correlación que d'Ors percibía, entre intuitiva e intelectualmente —intuición intelectual—, de las torres con el feudalismo y de la cúpula con la monarquía absoluta, es lo que el investigador en los estudios que aquí nos afectan trata de mostrar, menos intuitiva y más empíricamente, que el imaginativo pensador catalán. Para ello, se empieza con un *trabajo de campo*, consistente en la recolección y estudios minuciosamente descriptivo de todo aquello que constituye vestigio —es decir, huella humana— de aquella cultura. La reunión física de esos vestigios facilita la evidencia, para quien posee la agudeza de la *mirada antropológica*, de su unidad estética, en el amplio sentido de la palabra, es decir, de su unidad de *estilo* o, lo que es igual, de su unidad sintáctica y semántica. Es en la conjuntación dentro del *Museo* —real o imaginario— en una misma *Colección*, donde salta a la vista esa unidad, esa concordancia, esa correspondencia.

Pero acontece aquí lo mismo que en el lenguaje en sentido estricto: *una misma* cultura se habla o expresa con *diferentes* acentos, de diversas maneras, en distintas subculturas o dialectos. Hay, pues, que afinar el oído, o aguzar la mirada para percibir la unidad, sí, pero también, dentro de ella, la pluralidad y la diferencia, en el seno mismo de la invariancia cultural básica. Invariancia básica de la cultura occidental, dentro de ella, de la cultura española, dentro de ésta, de la cultura o subcultura (en sentido de subordinación *específica*, no jerárquica o valorativa) aragonesa, dentro de ella, de la subcultura del Alto Aragón, en su seno, de la subcultura o microcultura del Serrablo o del Pirineo aragonés.

Se trata, pues, en resumen, de partir —generalmente con un vago supuesto previo: siempre se parte de algo— del trabajo de campo, para pasar desde él al trabajo de reflexión, a la construcción de hipótesis y modelos culturales, y volver de nuevo a la verificación —o falsación— ante los datos reales. Recolección de éstos, reflexión cultural sobre ellos, etno-grafía, etno-logía, círculo, siempre cerrándose para abrirse de nuevo, de empirie y abstracción. Esta es la tarea de la antropología cultural.

Septiembre 1984

Soberbio tipo de pastor ansotano, en el puerto y «cubilar» de Arbuela, en el alto valle de Ansó (Huesca), 1941-1943. R. Violant i Simorra.

EL LABERINTO DE LA CULTURA

J. A. de MARCO

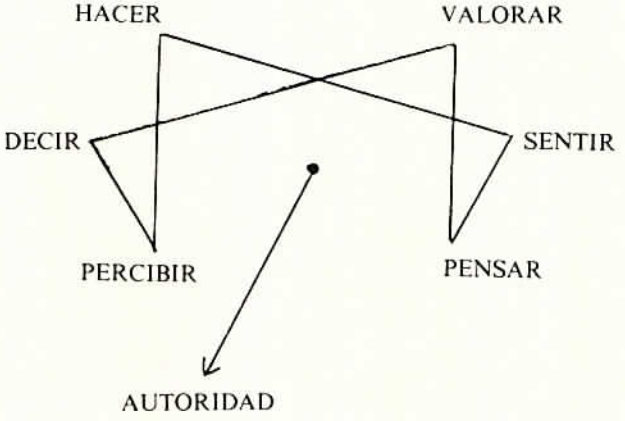
«Una forma de ver la cultura y la sociedad que nos permita considerar su existencia como una consecuencia de cómo operan los seres humanos en cuanto individuos dirigidos por propósitos».

H. Goodenough

En la actualidad se puede hablar de más de 2.000 culturas diferentes vivas y unas 500 muertas.

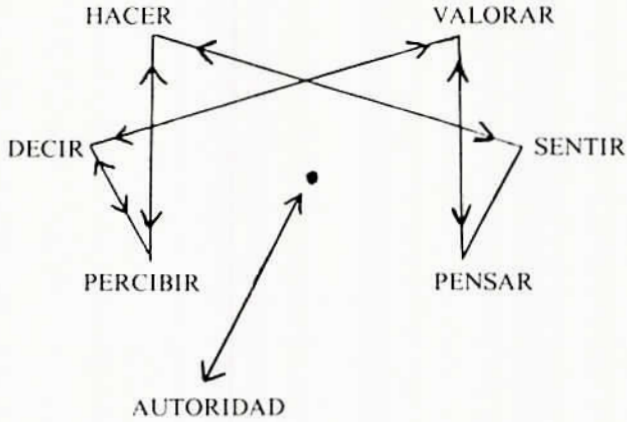
Defino a la cultura como la forma específica que tiene un grupo humano de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer.

Diagramando en estructura:



Esto nos indica un proceso relacionado y un eje de simetría que muestra lo explícito —el hacer, el decir y la percepción— y lo implícito —el valorar, el sentir y el pensar—.

Diagramando en sistema:



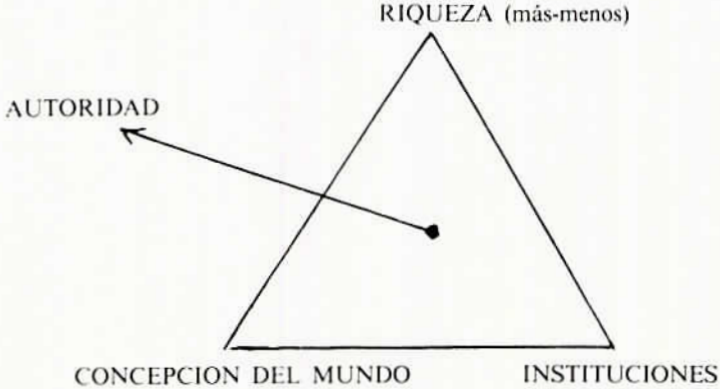
Lo explícito es lo conductualmente observable y lo implícito es lo supuesto, en base a lo que aparece en conducta.

La cultura es la envoltura del sistema social, de la estructura social.

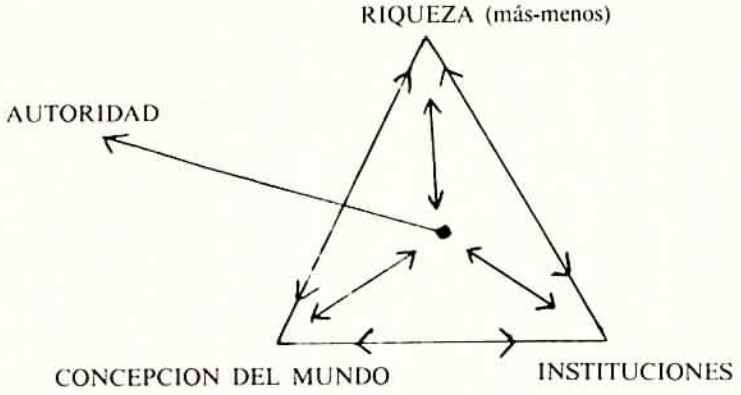
Todo grupo humano tiene una estructura social, un sistema social.

Los puntos fundamentales de la estructura social son: 1) La riqueza, los recursos energéticos. 2) Las instituciones. 3) La concepción del mundo. 4) La autoridad.

Diagramando en estructura:



Esta estructura puesta en dinámica, en sistema:



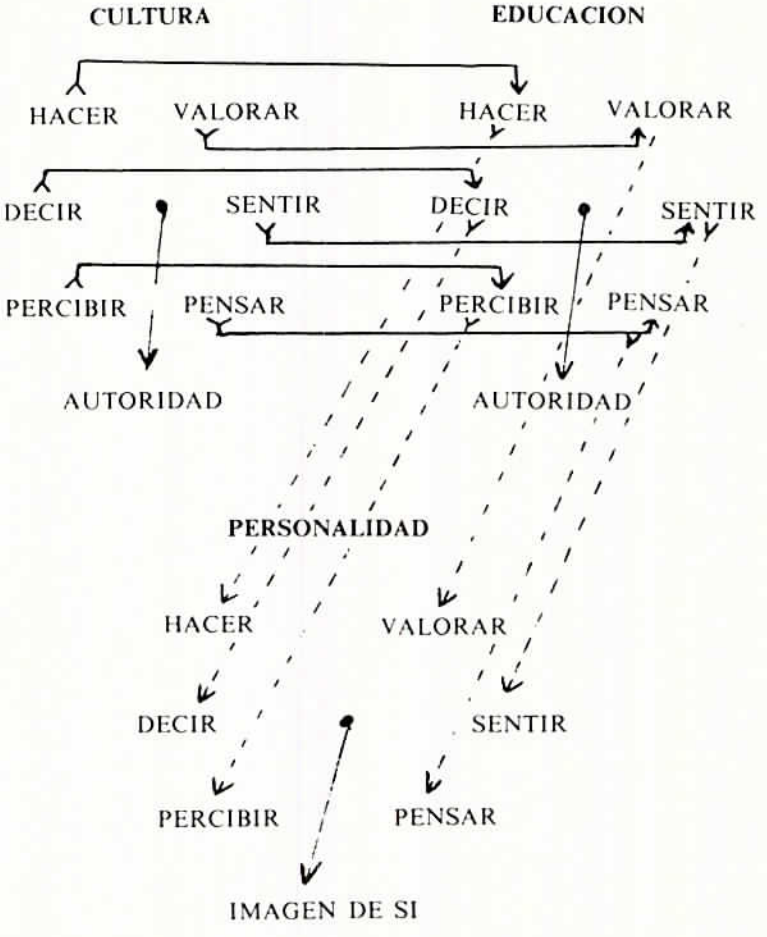
Las estructuras sociales se valen de la cultura como forma *contagio-contacto* para dar identidad a los miembros del grupo y, fundamentalmente, para poner dentro de un grupo humano a los nuevos seres. La inculturación es lo principal para participar de un sistema social.

Siendo los sistemas sociales lo primordial en un grupo humano, con dificultad se darán cambios, y aún dándose por ajuste o por revolución, la cultura puede quedar envolviendo al nuevo sistema por tiempo.

Si se dan cambios en la cultura, el sistema social cambia de forma sincronizada.

La cultura se mantiene, se transforma y transmite en el individuo, de ahí que sólo pueda cambiarse en el mismo individuo. Y la educación es la forma fundamental de inculturar, de poner a los nuevos seres en una cultura y de cambiar la propia cultura.

La cultura a través del hecho educativo transmite a los nuevos seres la forma de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer, estableciendo la personalidad de los individuos de esa cultura.

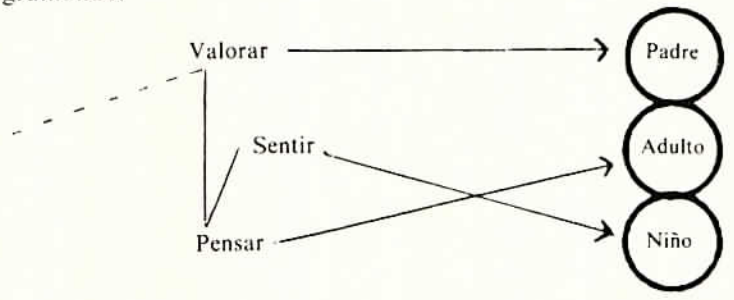


La personalidad, en este encuadre puede entenderse como la forma específica que un individuo tiene de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer.

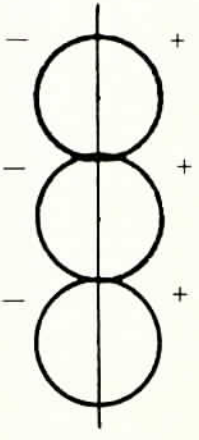
Utilizando el diagrama de personalidad de BERNE.

El Padre es el valorar.
El adulto es el pensar.
El Niño es el sentir.

Diagramando:

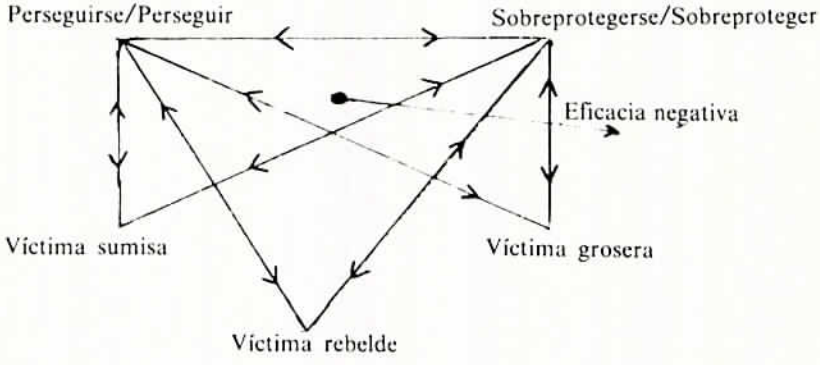


Dentro de la estructura de personalidad, BERNE presenta una estructura positiva y otra negativa, las cuales, modificando en algo su presentación, diagramo del modo siguiente:



Esta estructura de personalidad, vista en función, queda plasmada en dos triángulos globalizantes.

Triángulos negativos de personalidad:



Perseguirse como forma de autotortura. Perseguir como forma de incapacitar.

Sobreprotegerse como forma de inhibición, de incapacitación, de lástima. Sobreproteger como forma de incapacitar, de degradar al prójimo.

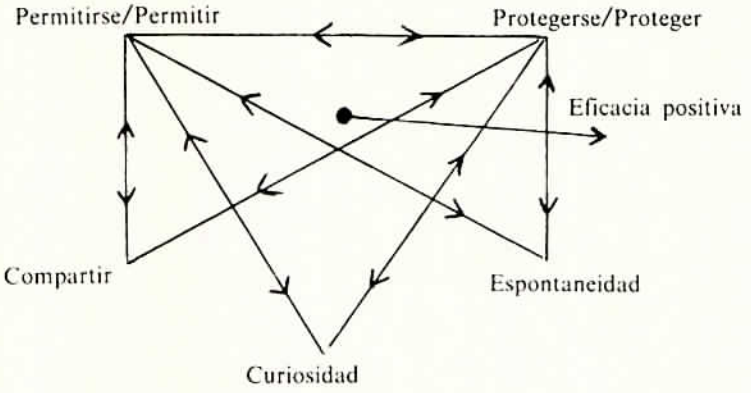
Eficacia negativa como forma de inventarse dificultades y problemas o inventar dificultades y problemas a otros.

Víctima sumisa es una víctima hacia adentro, que siente que pierde como tono general de experiencia y, a pesar de ello, aguanta, se somete.

Víctima rebelde es una víctima hacia afuera, que siente que pierde como tono general de experiencia y articula su energía en oposición a lo que se le impone, justificándose en base a esta oposición. Es diferente la rebeldía adecuada para modificar algo de la rebeldía como tono.

Víctima grosera es víctima hacia afuera, que siente que pierde como tono general de experiencia y que saca la energía de forma provocativa, enervante.

Triángulos positivos de personalidad:



Permitirse es darse opciones, pasar los límites establecidos socioculturalmente.

Dentro del permitirse el permiso fundamental es permitirse permitirse. Otros permisos importantes son:

— Permitirse sentir que uno tiene algo que aportar en la vida, darse sentido.
— Permitirse permitir.
— Permitirse protegerse.
— Permitirse proteger.
— Permitirse eficacia.
— Permitirse compartir.
— Permitirse curiosidad.
— Permitirse espontaneidad.

Una mecánica útil en el camino de permitirse suele seguir los siguientes pasos:

A) Permitirse caer en cuenta.
B) Permitirse redecidir.
C) Permitirse sentir y actuar en dirección a lo redecidido.

Protegerse es cuidarse, saber defenderse.

Proteger es saber cuidar y defender al otro.

Eficacia positiva es resolver problemas concretos o abstractos, para sí o para el prójimo.

Compartir es poner en común, sacar de sí.

Curiosidad es averiguar, buscar, estar abierto.

Espontaneidad es descubrirse, mostrarse fluido no cuidando.

La personalidad positiva mira de seguir viva para sí y para el resto de lo vivo, sentirse bien en sí y crear. La personalidad negativa se especializa en destrucción.

La personalidad se configura en base a la cultura y la cultura puede ser cuestionada en cada individuo.

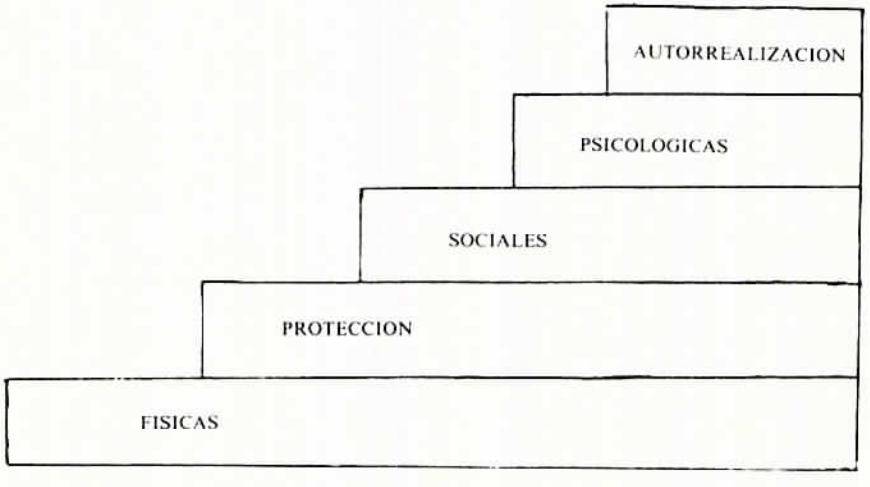
Un prejuicio-valor que fundamenta a todas las culturas con excedentes energéticos es el de que no hay suficiente para todos, y este prejuicio-valor es cuestionable.

Haciendo una corta aclaración podemos entender que el Neolítico tiene como característica el disponer de excedentes energéticos, no vivir al día. Vivir al día es característico de los grupos paleolíticos, como los pigmeos, que en la actualidad siguen viviendo sin tener excedentes energéticos, por tanto sin propiedad.

Los excedentes energéticos del Neolítico estructuran la propiedad, lo cual constituye un gran avance. Establecen la propiedad en base a la precaria agricultura y a la domesticación de animales. Es una etapa de bienes limitados.

La característica actual es el gran desarrollo de las propiedades multinacionales, bien como entidades o bien como estados, partiendo del prejuicio-valor de que no hay suficiente para todos. El hecho es que sobra.

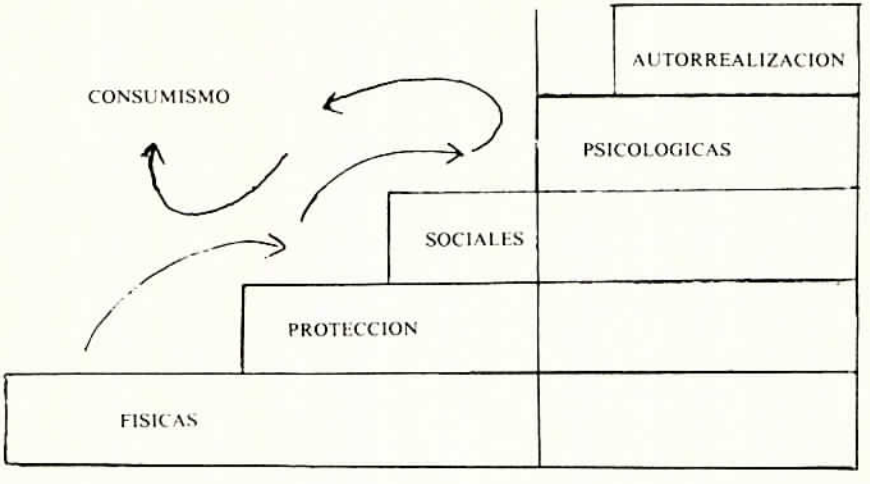
El hecho de que sobre se puede palpar en el consumismo como forma de existencia. Para explicarlo es útil la escalera de MASLOW sobre necesidades.



Los grupos humanos con excedentes atienden necesidades físicas, de protección y sociales con mayor o menor acierto. Pero las necesidades psicológi-

cas y de autorealización son desatendidas y los excedentes energéticos son reorientados hacia las necesidades ya resueltas, elevándolas en cantidad y cualidad. Esta es la cultura consumista. Tener excedentes y sentirse en indigencia, en falta, en no suficiente.

Diagramando:



En este encuadre, cuestionando a la cultura dentro del ámbito psicológico, es posible que los excedentes energéticos se inviertan en estructuras de personalidad positivas, en las cuales el valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer se oriente en seguir vivo, sentirse bien en sí y crear. En otros términos:

A) Tener límites para sí y saber limitar positivamente (protegerse y proteger).

B) Activar a otros y activarse constructivamente (permitirse y permitir).

C) Pensar para resolver dificultades propias y ajenas.

D) Sentirse bien en sí, no a costa de otros. Una personalidad donde la alegría sin objeto es el tono fundamental juntamente con el quererse y el respetar al prójimo.

En contrapartida a esta posible vivencia, se da el sentirse bien o mal a costa del otro —por su favor o por su culpa—.

Términos I.

CULTURA: La forma específica de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer de un grupo humano. Por ejemplo, los esquimales, los tuaregs, los gallegos.

VALORAR: Valorar es lo que ha resuelto, resuelve o resolverá necesidades dentro del plano de la conciencia. Si el valor ha resuelto y en la actualidad no resuelve es un prejuicio.

SENTIR: El sentir globaliza el tono emocional de la persona como resultante de sentimientos, emociones y pasiones, ya sean biológicas, culturales u óptimas humanas.

PENSAR: Es el proceso de conciencia para resolver dificultades concretas o abstractas, y de igual modo para inventar dificultades concretas o abstractas. Cuando el pensar se hace incongruente se puede hablar de transtornos de pensamiento.

PERCIBIR: Es la toma de datos a través de los sentidos internos o externos filtrados por la envoltura imaginaria.

DECIR: Es la expresión lingüística u otras formas de expresión.

HACER: Son los actos, el cuerpo en movimiento secuenciado.

CONCIENCIA: Es lo que coordina dentro del individuo el mundo externo y el mundo interno.

ESTRUCTURA: Elementos compositivos de algo.

SISTEMA: Relación dinámica entre los elementos.

SOCIAL: Aquello que se da dentro de un grupo humano antes de que el individuo aparezca y que continua después de que él muera. Cada individuo da unos productos terminales que pueden llegar a plasmarse en el sistema social y que, de forma ineludible, quedan dentro de la cultura del grupo.

EDUCACION: Es la transmisión a los nuevos seres de la cultura. Es la transmisión de la forma de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer de un grupo humano a los nuevos seres.

PERSONALIDAD: Es la forma de valorar, sentir, pensar, percibir, decir y hacer de un individuo dentro de una cultura.

NECESIDAD: Es lo que se requiere para seguir vivo, sentirse bien en sí y crear.

ENERGIA: Es la potencia para realizar, resolver un problema o inventarlo.

INSTITUCIONES: Son las reglas que regulan las relaciones entre los individuos dentro de un grupo humano. También son las entidades que cuidan de las reglas.

CONCEPCION DEL MUNDO: Es la explicación que un grupo humano tiene de sí, de otros grupos humanos y de la globalidad.

AUTORIDAD: Es la gestora de los elementos sociales y culturales. La autoridad puede funcionar permitiendo y protegiendo o persiguiendo y sobreprotegiendo. Perseguir y sobreproteger es la característica de los modelos socioculturales neolíticos.

PSICOLOGICO: Es aquello que se da dentro del psiquismo. Psiquismo es el conjunto de mecanismos para la toma de datos, almacenamiento, ordenación y coordinación de respuestas. La envoltura imaginaria es el hecho psíquico primordial de cada sujeto junto con el sentir. Lo imaginario dimana del propio sentir.

AUTOREALIZACION: Es asumir la independencia psicológica con desarrollos de congruencia y asumir la dependencia social con desarrollos de solidaridad.

FISICO: Es aquello que se compone de materia, energía, espacio, tiempo y organismos.

IMAGEN DE SI: Es la explicación imaginaria que un individuo hace de sí mismo.

IMAGEN: Es la apariencia, lo que a uno le parece o aparece.

CONTAGIO-CONTACTO: Forma de entender la transmisión de la cultura a los nuevos seres. Contacto en el sentido de permanencia unido a alguien o algo, y contagio como transmisión de lo que tiene ese algo o alguien a lo cual uno está unido.

IDENTIDAD: Lo que es propia referencia y se vive como de uno mismo.

SINCRONIZADO: Al mismo tiempo, con simultaneidad.

EXPERIENCIA: Vivencia directa de algo.

REDECIDIR: Revisar decisiones y tomar nuevas decisiones sobre las decisiones previamente aceptadas.

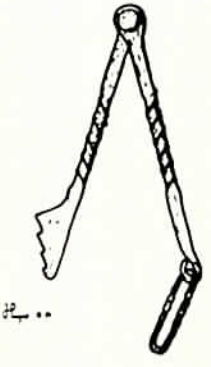
PROPIEDAD: La vivencia de algo o de alguien en exclusión. La vivencia de uso y abuso exclusivo de algo o de alguien.

ALEGRIA SIN OBJETO: Tono emocional óptimo humano.

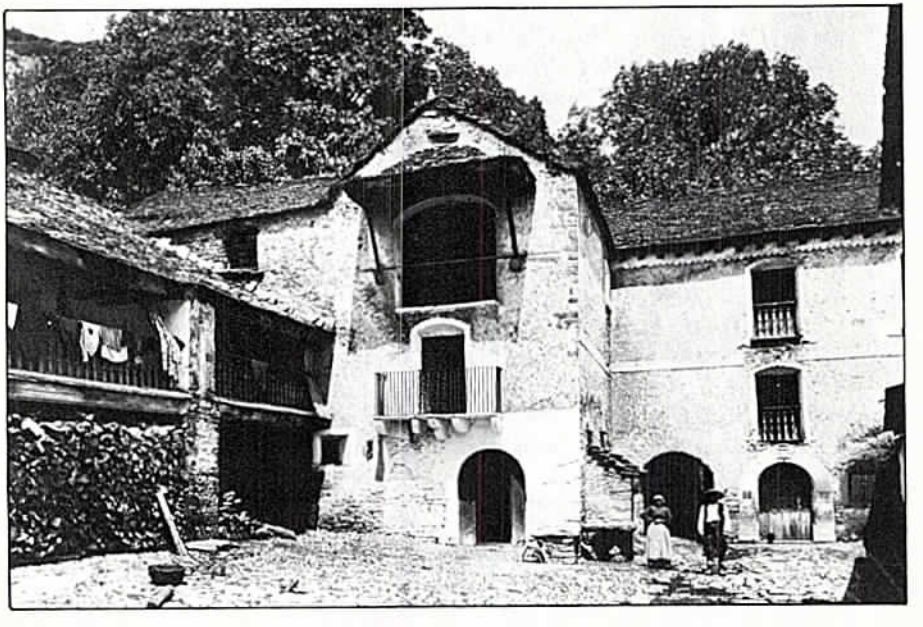
MECANISMO: Es un útil para resolver algo.

ENTIDAD: Lo que es unificado. Equipamiento social para regular una parcela del grupo humano.

CREAR: Aportar singularidad.



TORCEDOR: Para apretar el morro a las caballerías cuando las herraban. Hierro forjado. Secastilla (Hu). En uso hasta hace 1 década. J. M. Pesqué.



Torla (Huesca). Casa sobriega de Viv, 1917. Archivo Mas.

LA SABINA Y SU SIMBOLISMO

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Reconozco que había cogido algo de miedo a J.L. Borau a raíz de su film «Furtivos», tan celebrado por lo que yo calladamente llamaba el sadomasoquismo nacional y tan recio y superrealista para mí por la terrible presentificación del terrorífico, fálico, desgarrado arquetipo de la Gran Madre que encarna y descarna Lola Gaos. La asediante compresencia de esta Madre-Harpía seca y sin leche —disecado espectro de una vida mortífera— había hecho imposible en dicho film la ritualización, exorcización y transustanciación de lo matriarcal-femenino visto en su inmediatez o puridad negativa y, por ello, inmetamorfoseable positivamente. Con este horror inmanente me adentré una noche, bien pertrechado y preparado, en el laberinto de «La Sabina» para darme, inmediatamente cuenta de que el realismo mágico de «Furtivos» se reconvertía aquí en un magicismo real, o sea, en un simbolismo dentro del cual el *arquetipo de la Gran Madre o*, si se prefiere, el misterio numinoso de lo Femenino reaparecía en una tonalidad diferenciada, rica en color, intermediada por una composición fílmica espectral: La Sabina no es ya simplemente el misterio tremendo de la muerte, sino también el misterio fascinante de la vida o, al menos, de una muerte transfigurada. O vida y muerte como «Suerte» suprema (Sors, Moira, Destino, Sortilegio): Eros y Thanatos.

Pero vayamos por partes. El film nos ofrece a un primer nivel semántico, la contraposición de dos culturas entendidas como dos formas de vida, dos experiencias antropológicas fundamentales, dos modos de entendérselas el hombre con su mundo: la experiencia *patriarcal-racionalista e individualista* típicamente europea, personificada en el personaje liberal inglés, y la experiencia *matriarcal-magicista y comunalista* de la vida, encarnada por la personalidad hispano-andaluza del personaje de Angela Molina. A mi indígena modo de entender, se trata de la composición in oblicuo de dos culturas históricamente enfrentadas

que, si bien parecen necesitarse en teoría y en la práctica mutuamente, de hecho han discurrido/discurren paralelamente o bien, cuando se intersectan, lo hacen conflictiva y destructivamente. En el film, la mentalidad anglosajona representa toda una axiología, estimativa o valorativa secular, realista-mercantil, protestántico-nórdica, con la positividad de su sociedad progresivo-liveral (iluminista o ilustrada) y la negativa de su vacío existencial, angustia vital o, dicho en lenguaje ordinario, aburrimiento. La otra mentalidad, la hispanoandaluza o sudista-católica ofrece la contrapartida positiva y negativa a su vez: por un lado, lo religioso-mistérico o mágico-mítico, el idealismo metafísico o trascendental y la comunalidad o enraizamiento ctócico-telúrico-terráceo; por otro, el aislacionismo y un fatalismo cuasi arábigo. Creo que es mérito esencial de J.L. Borau el haber contrapuesto no dos estructuras puras sino complejas: el suave *patriarcalismo* vigente de la civilización indoeuropea de signo benigno-matriarcal y el *patriarcalizado matriarcalismo* ambiguo de la cultura hispanoandaluza. Parece como si a cada cual le faltara o fallara lo que el otro ostenta. El film parece convocar así nuestra fantasía crítica a aquella topología ideal del sentido en la que se realizasen utópicamente las nupcias místicas del matriarcalismo andaluz y del patriarcalismo anglosajón, de thanatos, y eros, de pathos y logos, de razón vital y razón instrumental. Pero he aquí que tras convocárselo, fantasíacamente a tales nupcias, el propio film nos aboca a su fin: vagina dentata, muerte de eros, castración ejemplar, incomunicación fatídica, autopérdida masculina en laberinto femenino de La Sabina y sus flujos e influjos.

Este final parece, pues, revocarnos al inicio: «Furtivos» y su arquetípica Mujer-Madre fatal. Pero hay una diferencia esencial, como dije: mientras que la seca Madre inturgente de Furtivos es negativa sin más meditaciones ni matices, La Sabina es ambigua, positiva y negativa, lugar de emergencia de la vida y su asunción o muerte, principio de placer y límite del sentido (transgredirlo implica recaer en la locura, o manía o posesión). Como diría Jung, hay aquí ya un intento de desdoblar el arquetipo omnipujante de la Gran Madre en su aspecto tanto negativo de Palpa, Dragón o Arana como positivo de «ánima» protectora, lugar erótico de salida y entrada (retorno al útero materno), emanación y transmigración (1).

Y, sin embargo, no hay duda: también este matriarcalismo aparece más bien como negativo en el film de Borau; o, al menos, como finalmente negativo, tanto para sí como para el patriarcalismo representado por los personajes ingleses. La cuestión está ahora en dar en la clave hermenéutica de semejante «obturación» final: en el film, en efecto, maestros protagonistas masculinos acaban atrapados, tapados, embarrados, encallados, fijados o petrificados en los acantilados del peligroso inframundo numinoso de lo *matriarcal-femenino*. Mas, ¿por qué?

(1) Para el transfondo de mi discurso, ver Ortiz-Osés/Borneman/Mayr, *Símbolos, mitos y arquetipos*, Ed. La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao 1980.

Creo que el crítico aragonés Rotellar puso ya ésto de manifiesto en su recensión en «Andalán»/1980 (verano).

Para saberlo deberemos echar mano del propio psicoanálisis, sobre todo jurgiano, dentro del cual se describen perfectamente las consecuencias fatídicas de una fascinación «alojamiento» o hechizamiento «brujeril» del hombre por parte del arquetipo matriarcal-femenino en su «liamiento» o ligazón negativa. Tal «fijación» detiene el crecimiento humano en un estadio de dependencia infantil, lo que implica además un concomitante componente homoerótico bien patente en el film en la relación entre el protagonista y su amigo inglés (2). Todo ello no es sino consecuencia de una situación en la que, el hombre-varón aparece como subordinado a la Gran Madre de la que no representaría sino su falo: de aquí que la sobredeterminación del arquetipo de la Gran Madre sobre el sujeto varón conduzca a éste a su «sujección, emasculación y autocastración en honor de la Virgen-Madre (cfr. las escenas fílmicas de la Babina-Dragona bajo la imagen procesal de la Virgen María) (3). Esta dutocastración se cumple puntualmente en La Sabina: el protagonista, queriendo penetrar demasiado hondo en los misterios del ser, queda atrapado por la *urdimbre* matriarcal-femenina que encuentra en la mudez castrada del «tono» su precipitado simbólico y el precio de tal gnosis o revelación.

Aquí las consideraciones, psicoanalíticas se hacen psicosociales. En efecto, se trataría ahora de saber qué simboliza psicosocialmente semejante imaginería psicoanalítica. La respuesta parece obvia: la fascinación y posterior fijación o petrificación que inocula («fascinus» dice «alojamiento») el arquetipo femenino parece aludir a lo que G. Mendel denominara como *«fascinación-fascista» por la muerte* —una fascinación alucinante que encontró en la híbrida figura de Hitler como padre-madre omnipujante su simbolización última y fatal: porque Hitler, en efecto, funge en la obra de Mendel como «madre fálica»— y es sabido que, según parece, fascismo, falo y fascinación remiten a una misma raíz lingüística indoeuropea. En el contexto hispano, la personificación ambivalente y finalmente negativa de la Madre mítica parece enhebrarse con el propio fascismo convivido, así como por sus connotaciones y, en sus casos, asunción por parte de la Santa Madre Iglesia o, transpositivamente a nivel fílmico, en la Virgen Madre. En este caso, Borau parecería acercarse con su exorcismo a Saura y su «Mamá cumple 100 años» (4). Pero hay algo más: en el film de Borau, finalmente, se hace preciso sonsacar una especie de metapsicología profunda que, como hilo conductor de ida y vuelta, da cuenta hermenéutica de su trama.

Hilo y trama: urdimbre y tejido. El protagonista recita de camino a su Gruta iniciática final unos versos decisivos: «algún día/con los jirones que de mí han quedado en tus zarzas/alguien *hilará* seda de sangre». El protagonista, efectiva-

(2) Los sacerdotes revelan su ancestral pertenencia-fijación a la Gran Diosa madre portando sotanas (investición femenina) y tonsurándose o autocastrándose simbólicamente en su honor a través del celibato.

(3) Ver al respecto, A. Insdorf, en «Film Comment», New York, August, 1980.

(4) El *patriarcal-irracionalismo* estaría bien representado no solamente por el franquismo hispano, sino también por ciertas connotaciones heroico-solares en que recaen a nivel intelectual y a pesar de reclamarse pos-franquistas, *«Gargoris y Habidis»*, casi una historia «máchica» de España, de S. Dragó, y *Euskadi/Eskilo* de R. Zulaica, por su reinterpretación arbitraria de la cultura vasca.

mente, va a quedar «enzarzado» o hecho jirones por obra y gracia de las zarzas-zarpas, de la Cueva + Madre – Mujer usará para deshilachar su tejido vital. Se trata, inequívocamente, del simbolismo matriarcal-femenino del hilar-tejer —la Gran Madre como Parca— en su especto involutivo y oscuro-demoníaco: *hilo de sangre*. El por-qué Borau retoma el aspecto liador-ligador de la Gran madre y su hilo thanático y no la urdidumbre positiva —el hilo de vida—, es altamente significativo. Se trata a nuestro entender de una clara referencia a la patética intrahistoria hispana simbolizada y exorcizada aquí como urdimbre rota y, más en concreto, como urdimbre matriarcal-femenina negativa. De este modo, nuestor autor ritualiza y proyecta en el protaonista una falla o desgarrón que el antropólogo Rof Carballo ha tematizado como *urdimbre matriarcal-femenina deficitaria*, proponiendo esta falla como implicadora de la infelicidad e infraternidad española y, añado yo, del propio exacerbado «machismo» histórico peninsular. El hombre como desgarrón del ser: como desgarrado por el ser.

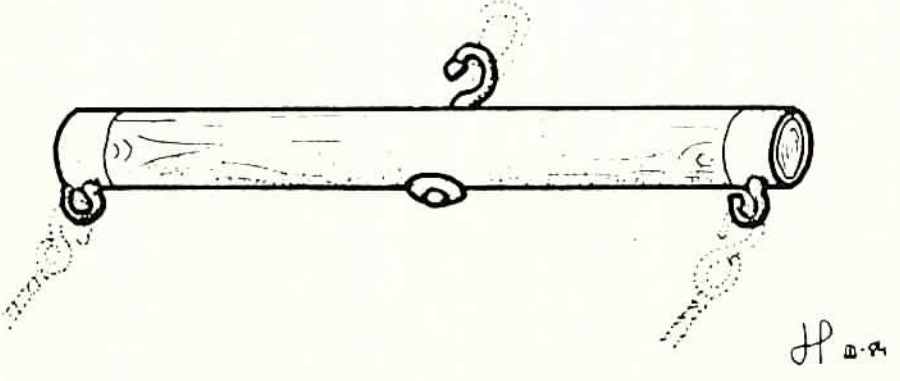
El arquetipo de la Gran Madre, empero, no es solamente negativo sino positivo, no es solamente hilo de muerte sino hilo de vida. Y aquí la ambivalencia de La Sabina nos puede servir para, de acuerdo a la vieja ley de «lo que mata salva o puede salvar», enunciar un discurso capaz de rescatar de su encerrona arquitectónica el arquetipo mítico-real matriarcal-femenino. Pues no conviene olvidar que el *patriarcalismo* vigente e imperante, sea bajo formas benignas o demoliberales, sea bajo formas irracionalistas (5), precisa para su autosuperación de una asunción o recuperación del lado positivo de dicho arquetipo o, si se quiere, de un segundo nacimiento incestivo simbólico-crítico en las aguas madres femeninas devaluadas por el propio patriarcalismo vigente como contaminantes, brujeriles, demoníacas. Quiero decir que hay otra exégesis del matriarcalismo, e.d., un matriarcalismo vital no culpabilizado, patriarcalizado o esclerotizado. Con la actual antropología podemos afirmar, en efecto, que el matriarcalismo estático-metafísico tal y como aparece en versión hispanoandaluza en La Sabina no representaría sino un matriarcalismo tardío y ya *patriarcalizado*. Como mostrara el crítico W. Schmidt en su «Mutterrecht», el matriarcalismo fálico agresivo y castrativo no parece ser sino un producto cultural tardío y degenerado respecto al originario modo matriarcal-naturalista y comunalista de experimentar biófilamente la realidad como invadida de «mana», energía femenina, indar, shakti o kra, dando totalización de sentido al cosmos y a nosotros como protuberancias de él (6). Los propios atributos negativos de la Gran madre —como el de la vagina dentada— recurren a una clara simbólica *patriarcal-masculina* introyectada. El miedo a la Madre-Mujer, para decirlo fellinianamente, no se corresponde pues, con el originario arquetipo sino con una experiencia culpabilizada y proyectada de él, la cual es sintomática, por cierto, no de «sobredosis» matriarcal-femenina sino, de acuerdo con lo dicho, de una falla o falta de esta urdimbre constitutiva primaria. Para decirlo sociopolíticamente: si

(5) Puede consultarse al respecto, las obras de R. Graves, *Los dos nacimientos de Dionisio;* ver también, *Lilith*, de M.ª T. Colonna y L. Cavani, y J. Schreier, *Göttinnen*, así como mi librito *El matriarcalismo vasco*, Ed. Univ. Deusto, Bilbao 1980.

es cierto que los primeros herederos del matriarcalismo descubierto como estructura psicosocial por Bachofen, Morgan y Malinowski fueron simpatizantes nada menos que del nacional socialismo alemán, no es menos cierto que la famosa Escuela de Francfortf y socios como E. Bloch pusieron las cosas en su sitio al reclamarse hijos de la Gran Madre y acusar al nacionalsocialismo alemán con un título ganado a pulso: un patriarcalismo fálico-agresivo sin precedentes.

Nuestro propio film nos proporciona pistas críticas al respecto. Pues, en primer lugar y como aduje, La Sabina es no sólo temible sino fascinante (Angela Molina): e incluso representa nuestra salvación in extremis, o sea, cuando ya estamos perdidos. El propio film parece aquí reconvertirse en autocrítico: la muerte es la consecuencia de la no-vida o, más sencillamente, de una vida no vivida. Y —aquí está la clave— no vivida por falla-falta de una dialéctica o dialógica, de una mediación o intermediación entre matriarcalismo y patriarcalismo (intermediación que se podría denominar como «fratriarcal» o «androgina»). Ya por mi cuenta y riesgo, yo diría que esta falla ha de atribuirse a nuestra incapacidad —*patriarcal*— por asumir recreadoramente lo matriarcal-femenino oprimido-reprimido tanto a nivel individual como social.

El incesto con la madre es fatal en «Furtivos» por su inmediatez y realismo. La *Mediación simbólica* de un tal incesto final en «La Sabina» logra dejar una puerta abierta a lo que Jung y Neumann consideraron como único modo de escapar con vida del laberinto de la vida-muerte: ritualizar el inconsciente matriarcal-femenino oprimido por nuestra cultura, darle un rodeo o vuelta simbólica a la muerte (por el arte), asumir creadoramente nuestro inframundo demoníaco y, en definitiva, superar el incesto real por el simbólico. Formas todas de eludir la locura o, mejor aún, de sacar partido de las flores del mal, de las aguas madres peligrosas, de las grutas laberínticas y abismales que constituyen la «pasión» de nuestra existencia y la prueba de su doble esencia constitutiva: la *religación* a la madre-materia viscosa de la vida y la libertad de espíritu.



TRICALLON: Para enganchar el trillo y ruello. Madero con brazadoras y ganchos de Hierro. Utilizado actualmente. Secastilla (Hu). J. M. Perqué.

Huesca. Feria, 1928. Archivo Mas.

DESDE LA ESCUELA

PILAR CAZCARRA
Maestra

Durante el Curso 1977-78 los alumnos de 2.ª Etapa de E.G.B. y alguno de 1.ª de la Escuela de Oto, en el Valle de Broto, y como complemento al estudio del entorno, hicieron un trabajo de recogida de dichos, romances, refranes, comidas típicas, plantas medicinales, etc.

Había observado cuánto sabían aquellos niños. Al lado de sus abuelos principalmente (los padres trabajaban la mayoría en la construcción en Broto) en largas veladas o cuidando el ganado, habían oído el nombre de los pájaros, flores, árboles, montañas y barrancos, viejas historias oídas y recitadas desde siempre.

Aprovechando estas circunstancias nos pusimos como objetivo recoger leyendas, dichos, poesías, romances, etc. Recogerlo era una forma de guardar y conservar una cultura popular que tan rápidamente se pierde, por razones bien sabidas. En unos casos fue la despoblación (habíamos hecho una larga lista de pueblos abandonados de Sobrepuerto y Valle Solana). Con la marcha de las gentes de tantos pueblos se perdió sus formas de vida, sus costumbres, bailes, cantares...

Pero también como causa, hay tantas, de la pérdida de esta Cultura Popular hay que citar la masiva entrada de turistas en el Valle de Broto, que cambia las formas de hacer y pensar y arrincona lo auténtico de cada pueblo.

Y la televisión que lo unifica todo. Hoy los niños de cualquier lugar de España hablan de Pitufos, compran los mismos juguetes, dicen machaconamente las mismas frases, son manipulados por los mismos intereses.

En otros valles fue la entrada (Valle del Cinca) de empresas hidroeléctricas que borró, por los cambios de vida que originó, tantas viejas costumbres. No es casualidad que una ronda que los mozos de Tella hacían la víspera de la Fiesta, bajando por Cortalaviña, Estaroniello, Hospital de Tella y acabar en Lafortunada al despuntar el día, cantando y acompañados de gaitas, bandurrias y guitarras, se hiciera por última vez en el año 1930... coincidiendo casi con la puesta en marcha de la Central de Lafortunada. Aquí ya había otras gentes, coches, luz y la Ronda ya no significaba lo mismo.

Pienso que sólo una fuerte y sólida cultura puede hacer frente a estos factores que he citado como causantes, con otros, de la pérdida de la personalidad de cada pueblo. Cuanto más cultos son los pueblos, con más cariño y desvelo conservan sus fiestas, tradiciones, su arquitectura popular, etc.

Aprovecho las hojas de la Revista *Temas* del I.A.A. para publicar y así conservar lo que los niños de la Escuela de Oto recogieron en su día.

Está escrito tal como a ellos se lo contaron.
Hicieron el trabajo los siguientes niños:

Ramón y Angelines Mur.
Dalia y Fernando Viñuales.
Merche Bernad.
Antonio y Jorge Castiella.
Pili Castillo.

Empezaremos por los romances:

ROMANCE DEL CONDE FLORES

Al prepararse la guerra
de España y Portugal
llamaron al Conde Flores
por capitán general.
¿Para cuántos años Conde
para cuántos años va?
—Para siete Condesita,
para siete nada más,
si a los siete no he venido
princesa te casarás.
Pasan siete, pasan ocho,
cerca de los nueve ya...
Un día estando en la mesa
su padre se la miraba:
—¿Porque no te casas hija
que el conde no vuelve ya?
—Deme la bendición padre
que bien me la puede dar.
—La mía ya la tienes
la de Dios te faltará.
Se vistió de peregrina
y en busca del Conde va.
Pasa un pueblo, pasa otro,
por fin lo pudo encontrar,
con cuatro caballos blancos
que los iban a ensillar.
—¿De quién son esos caballos
que los llevan a ensillar?
—Señora del Conde Flores,
mañana se va a casar.
—Ya me dirá dónde vive
ya me dirá dónde está.
—Allá arriba en su palacio
y allí creo que estará.
—¡Deme una limosna Conde,
que bien me la puede dar,
que vengo de las Italias,
y tengo mucho que contar!
—Si vienes de las Italias
tendrá mucho que contar
que la hija de la princesa
se deshace de llorar!
¡Quién la pudiera ver,
quién la pudiera abrazar
con aquel rostro de cara
y aquel hermoso lunar!
—El rostro ya se me ha ido
pero el lunar aquí está.
—Calla, Condesita, calla
que bien te puedes callar,
si tú eres de padres nobles
los de ella lo son más.

Hay otra versión de este romance que en los versos nueve y diez dice:

«si a los siete años no llego
monjita te has de poner»

También a partir del encuentro con el vaquero es diferente:

Vaquerito, vaquerito
dime de quién son tantas vacas,
—Del Gran Conde que mañana
se va a casar...
Ya están masando el pan
ya están matando gallinas.
Vaquerito, vaquerito
por la Santa Trinidad
por el camino más corto
allá me has de encaminar.
Ya llegando al castillo
al Gran Conde fue a encontrar.
Deme buen señor una limosna
démela por favor.
Echa mano del bolsillo
y un real de plata da
—Para tan grande señor
poca limosna es un real
habiendo hábito de seda
del Santo Grial.
Y al oír estas palabras
el Conde cayó hacia atrás.
Ni con agua ni con vino
no lo pueden remediar
sino con palabritas dulces..
.....
.....
En lo alto de la torre
con Dios queda la novia
vestidita y por casar.
Que los amores primeros
son muy malos de olvidar.

La versión del primer romance nos la contó la abuela de un niño nacida en Berbusa, y el segudno fue cantado por la madre de otro de Escartín.

Otro pequeño romance cantado por la primera es el de «La mañana de San Juan». Dice así:

La mañana de San Juan
a lo que al alba rayaba
se paseaba un segador
por la ciudad de Granada.
Salió blanca una niña
de pechos a la ventana.
—¡Hola usted, buen segador!
¿quiere usted segar cebada?
—Sí señora o no señora
¿dónde la tiene sembrada?
—No la tengo en tierras altas
ni tampoco en la más llana.
La tengo en Siete Vaquillas
junto con la más lozana.

El romance de Marichuana fue contado por el Sr. Abilio, de 83 años. Esta fué su versión:

Desde es Pirineus de Francia
e vaichato a Tierra Plana
por un amor que tiengo
que se llama Marichuana.
Marichuana
en as mangas da camisa
te vaichato unas manzanas
bien coloradetas
para tí Marichuana.

Tiengo una sarten sin mango
y una olla de «sansata»
as cucharas y es tenedors
de buicho me los he feto.
También a rueca y o fuso
pa filar en las veilatas.
O siñor retor me llamó
pa decime una palabra.
O primero que me dijo
si quereba a Marichuana.
—O siñor Ritor,
no me diga ichas palabras
porque desde chicote
le sequito como o buco
sigue a crapa.

.....

Hay otros largos poemas llamados «Romances de las Bodas de Gavín», «Las jóvenes de quince años» y otro cuenta lo que sucedió una mujer devota de San Ramón.

Copiaremos sólo el «romance de Santa Orosia», que ya apareció en la Revista número 6 de la Asociación Cultural Sobrarbe. Dice así:

De Bohemia era Orosia
y de Egipto natural
y por venir a honrar a España
vino a Yebra a coronar.
Llegó al partido de Jaca
y vio un labrador sembrar.
—No me digas labrador
no me digas lo que siembras.
—Trigo siembro mi Señora
que lo requiere la tierra.
—Mañana por la mañana
concluirás a segarlo.
Y el labrador se fue a casa
y de aquello no hizo caso.
ya soltaron los pastores
al alba con el ganado
vieron que el trigo estaba
perfecto para segarlo.
Ya se retuerce el pastor,
ya se lo dice a su amo,
ya buscaron los peones
pronto, para segarlo.
Ya estaban segando el campo
vieron pasar unas gentes
formadas para la guerra
que por ella preguntaban.
Si habían visto pasar
una Señora subiendo
con criadas y doncella
que la iban acompañando.
Ya mandó formar su tropa
y allá vamos al alto
que donde quiera que haya pegado
allí la descubriremos.
Viendo crecer las arañas
que hacían un enrejado
sacó el Rey moro la espada
y con ella la cortaron.
Y el rey moro fue atrevido
de decirle cara a cara
—Yo te perdono la muerte
si conmigo eres casada.
La mataron los hermanos
por decir palabra dada.
Santa Orosia les contesta
con una voz desairada;
—Cien mil veces quiero ser
cien mil veces degollada
antes que con el Rey Moro
haya de ser casada.
Y entonces aquel salvaje
lleno de cólera y rabia
le cortaron la cabeza
por tres veces escapada.
La dejaron en el monte
que las fieras la tragaran.
Y en aquel monte tan solo
sólo habitaba un pastor.
Ya bajó un ángel del cielo
a recoger aquel alma.

Le dijo el Angel al pastor:
—Mira que tienes que ir a Yebra
y a la Catedral de Jaca.
Ya el pastor se «sencusaba»:
—Mi ganado no ha debido
y en este monte no hay agua,
si mi amo lo supiera...
¡Levanta losa pastor!
Salió una fuente de agua.
¡Levanta losa pastor!
Salió una fuente de sangre.
La sangre que caía
caía en un Cáliz Sagrado
y el hombre que la recogía
era bienaventurado,
y en este mundo era rey
y en el otro coronado

Y el que diga esta oración
todos los días del año
sacará un alma de pena
y la suya del pecado

El que la sepa y no la diga
la oiga y no la aprenda
al Juicio Final hará
lo que le convenga.

Se recogió una poesía delicada a la Virgen y al Niño muy conocida pero no exactamente igual que la que aparece en los textos:

Camina, camina Niño,
caminito de Belén.
Como el camino era largo
el Niño pidió de beber.
Las aguas bajaban turbias
no bajaban para beber,
y en las puertas de San Diego
hay un rico naranjel
todo lleno de naranjas
que no las puede coger.
—Deme una naranja ciego
de esas de su naranjel.
—Se las tome Usted Señora
las que haya de menester.
Mientras la Virgen va cogiendo
el ciego comienza a ver
—¿Quién es esa Señora
que a mí me ha hecho tanto bien?
Es la madre de Jesucristo
que va de Egipto a Belén
a ver a su prima Hermana,
su prima Santa Isabel.

Un pequeño rezo a Santa Bárbara, que protegía cuando había tormentas:

Bárbara me llamo
de buen parecer
tormenta que viene
yo la hago volver.

Se recogieron muchos refranes. Estos son algunos:

Febrero
cara de perro
que mató a su padre en el leñero
y a su madre en el lavadero.
.....

Para Candelera, mayor nevera.
Para San Blas, un palmo más.
Para Santa Aguedeta, la nieve hasta la bragueta.

.....

Si la Candelera plora
el invierno está afuera,
y si no,
ni dentro ni fuera.

.....

En Febrero busca la sombra el perro.

.....

No digas corderé
que no llegue San José.
No digas corderada,
que la Virgen de Marzo
no sea pasada.

.....

Para San Antón de Enero, anda una hora más el arriero.
Algunos Cantares:

Cuando yo te cortejaba
te peinabas a menudo
ahora que no te cortejo
pareces un can lanudo.

.....

¿Te acuerdas cuando me decibas
en o rincón de a cadiera
que sólo querebas
as cosas que yo teneba?

.....

Santa Lucía bendita
te venimos a adorar
con los ojos en el plato
pidiendo la caridad.

Algunos motes de pueblos:

Los de Bergua gatos.
Los de Asín campaneros y recatacristos.
Los de Ayerbe espeñaceros.
Los de Sarvisé gallegos.
Los de Escartín comequeso.
Os de Yésero peceros.
Os de Biescas pelaires.
Os de Fragen berfolleros.

(Están recogidos por distintos alumnos; por eso los artículos son diferentes)
Cantares que se cantaban en la fiesta de Santa Orosia:

Si no por a xiricueta
o requesón y o prieto
ya se habrían muerto
todos los de Sobrepuerto.

Los de Escartín contestaban:

A pesar de los de Yebra
aún tenemos trigo en casa
para este año y el que viene.

Pero otro niño lo ha recogido así:

A pesar de los de Yebra
aún tenemos trigo en casa
y dejamos descansar
a Pedro en la Valle Basa.

Otros dichos:

San Sebastián y San Fabián
están en la Peña os Plans.
El uno come queso,
el otro come pan
¿Cuál de los dos es más agudo?
.....
Amigo, amigo Viturián,
por amigo te lo digo
ya me guardarás as pieles
de las zorras que has cogido.
Amigo Amigo Seral
por amigo te lo digo
que poco rico te harás
con las pieles que yo he cogido.

Otros:

La gente de Valle Broto
trátala bien y pídele poco.
.....
En la ribera Fiscal
servilleta blanca y poco pan.

Relacionado con el día de las ánimas.

En Oto existe la tradición de ahuecar una calabaza de las gordas. Se le hacen los ojos y boca y se pone dentro una vela encendida. Cuando llega la noche se pone en un sitio visible y oscuro.

Y se dice que los muertos se levantan de las tumbas y se pasean por las casas para subir al cielo.

Y las abuelas les cuentan que cuando eran pequeñas (en Berbusa), no se podía salir al oscurecido.

También que un hombre se fue a «cosirar» las vacas y dijo que a las siete y media ya estaría en casa. Pero se entretuvo y se le hizo de noche y se le apareció una calavera por delante que no le dejaba pasar.

A otro niño le han contado: Un hombre iba solo por un camino. (También el día de las ánimas). Caminando se le hizo de noche y entonces se le apareció un alma. Era blanca y en forma de fantasma. Este fantasma iba detrás de él y cuando el hombre se daba vuelta, el alma también. Y el hombre no la veía. Por fin, el alma se le puso delante y le dijo a la persona: «Si eres hombre bueno acércate, si eres malo aléjate», y entonces desapareció. (Este hecho ocurrió en Fiscal).

Preguntando qué se hacía antes para la Navidad o la Nochebuena como comida, supieron que antiguamente se comía fritada de cordero y como postre manzanas y orejones cocidos con vino.

También que a la salida de la Misa de Gallo todos juntos en la plaza se comía un plato llamado «Albero», que se hacía con pulmón, corazón y garganchón de la oveja, hervido o asado.

Para el Carnaval se hacían patas de oveja y «crespillos». Estos también se hacían en algunos sitios el 25 de marzo (Virgen Crespillera).

Para terminar este trabajo de los niños de Oto, citaremos algunas plantas medicinales que se usaban o se habían usado y que los niños anotaron:

Celidoina (en otros sitios Ceridueña): nos dijeron que se usaba para curar heridas y úlceras.

La Serena (Corniera en otros valles): era usada como purgante. A esta infusión se le daba el nombre de Sene.

Sardineta; la empleaban en infusión para resfriados.

También para resfriados se empleaba el vapor de hervir la flor del sabuquero.

La periqueta o pericón era usada para el mal estar y como digestiva.

El tomillo, para el mal de estómago.

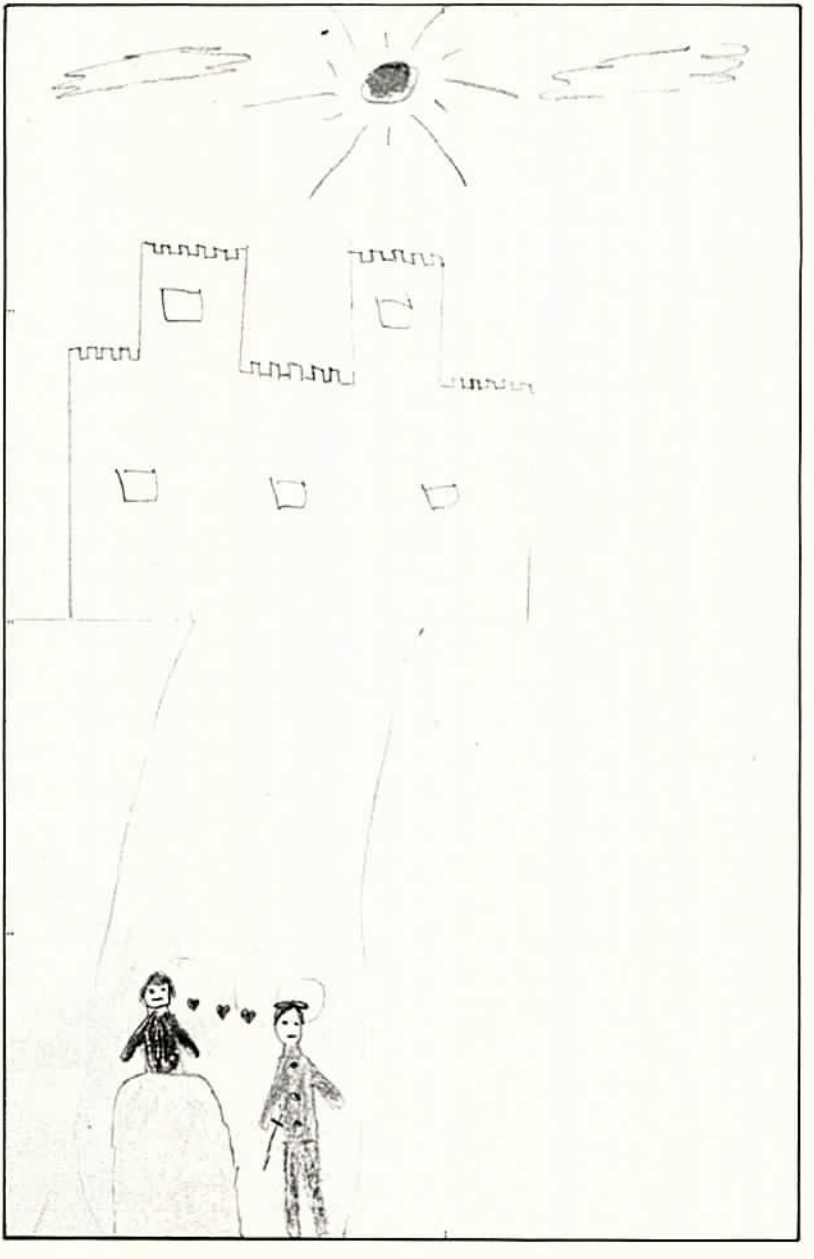
La Tolongina (tolongil o melisa): servía para curar heridas, hemorragias y para la matriz de las vacas.

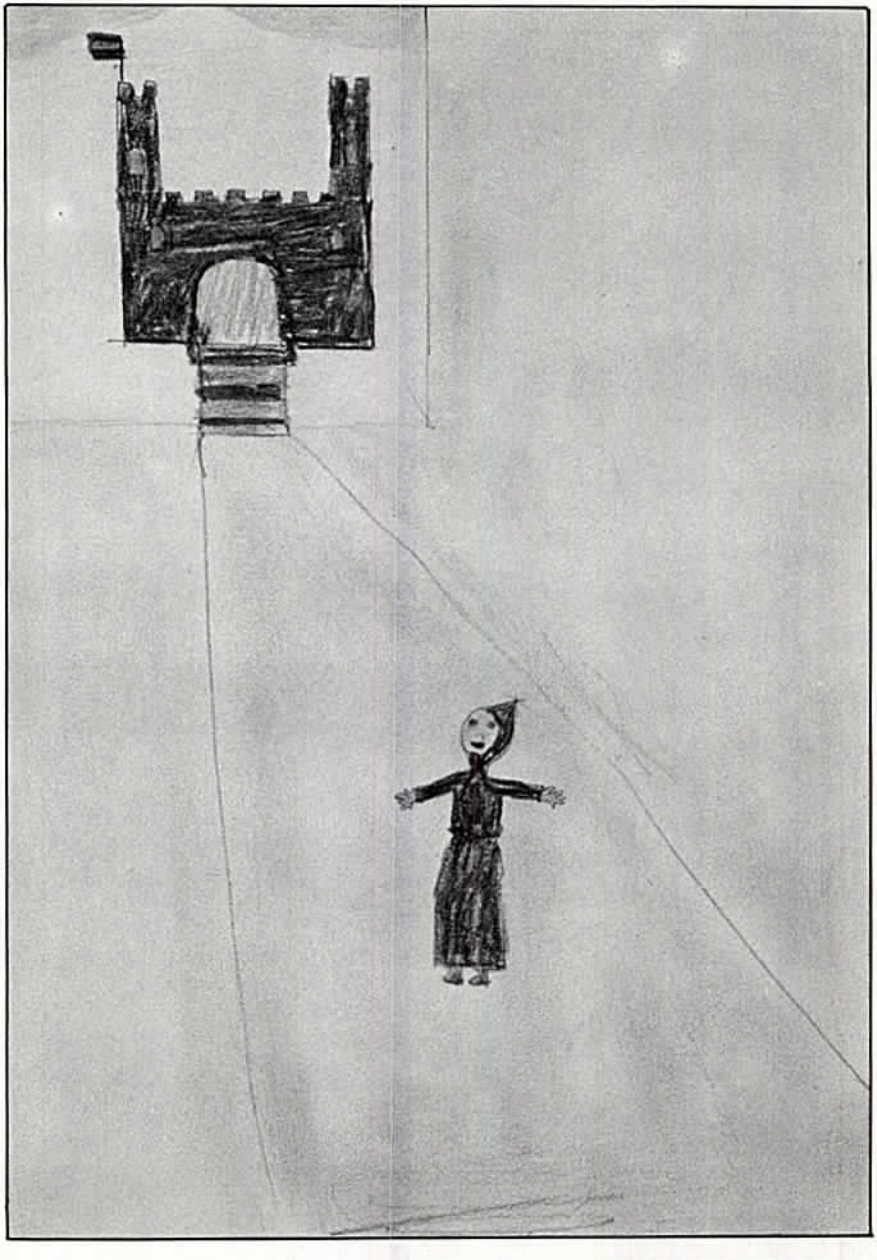
.....

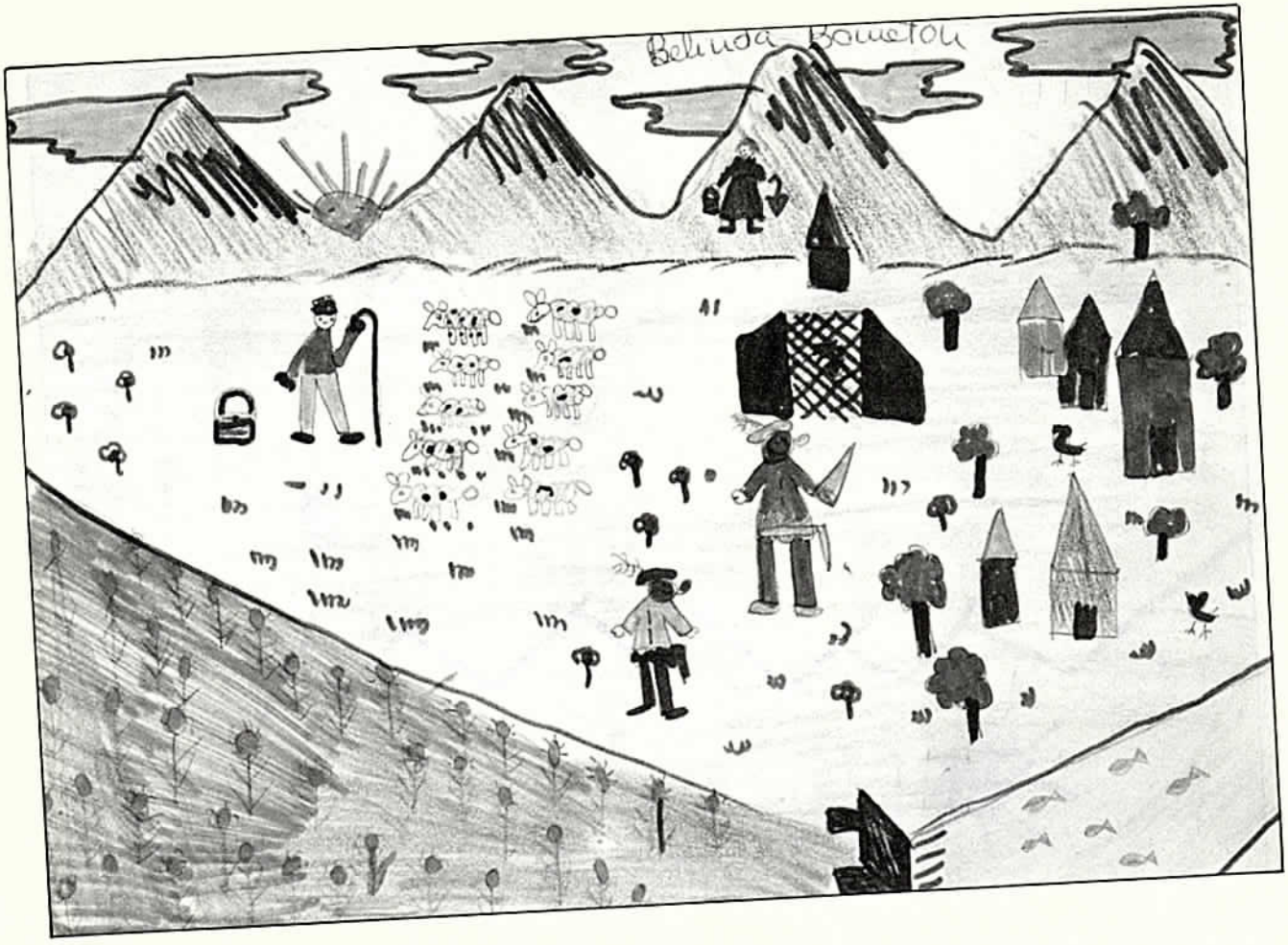
No sé si puede haber algún error en algunos Romances, cantares o comidas o plantas medicinales. Lo he copiado tal como lo conservo escrito por los niños.

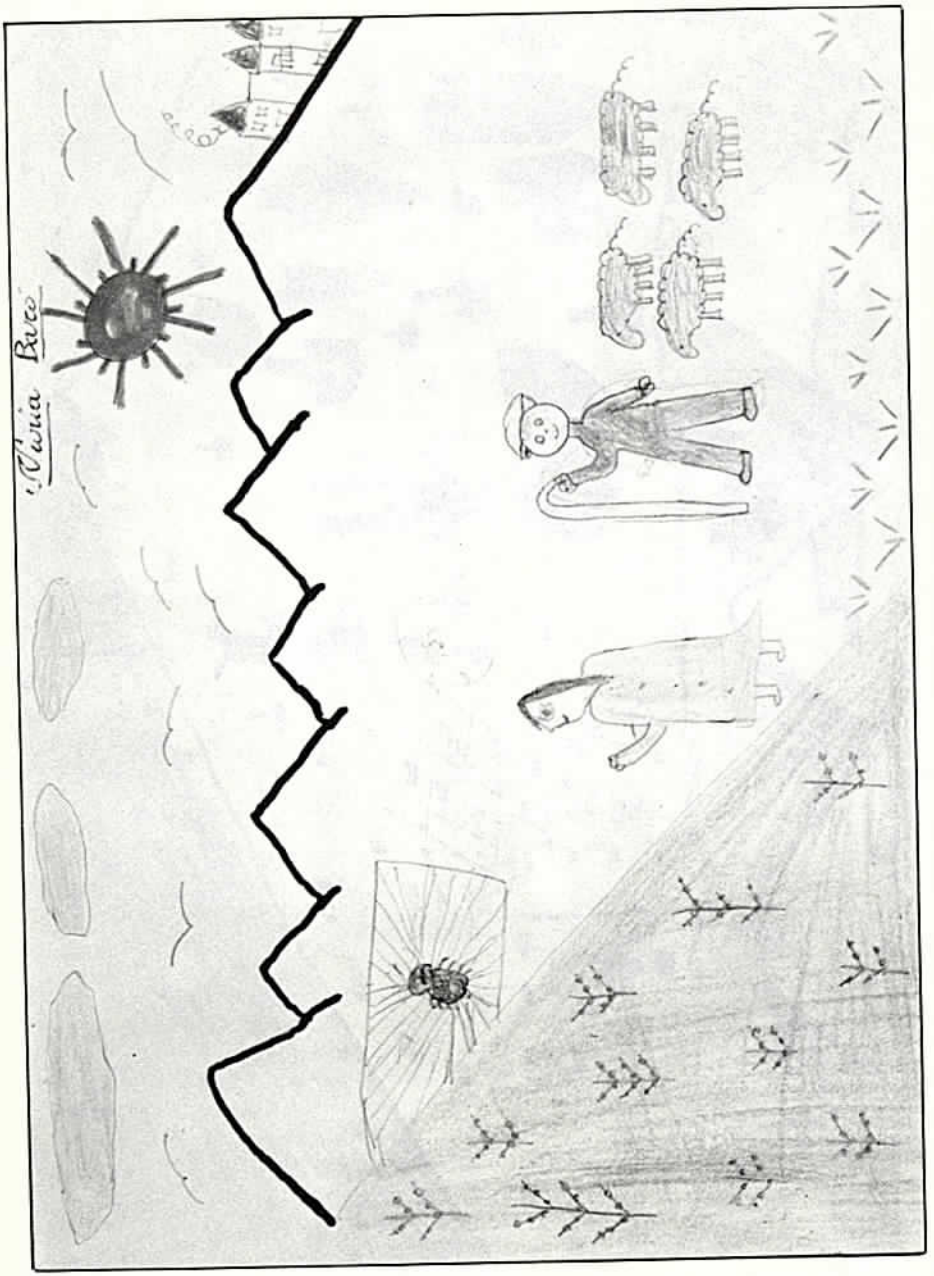
A ellos agradezco todo lo que trabajaron, y la ilusión que pusieron en este trabajo. Ojalá que todos ellos, llegados a mayores puedan quedarse en el Valle de Broto y conservar intactos tantos valores culturales que recibieron, de lo cual esto es sólo una pequeña muestra.

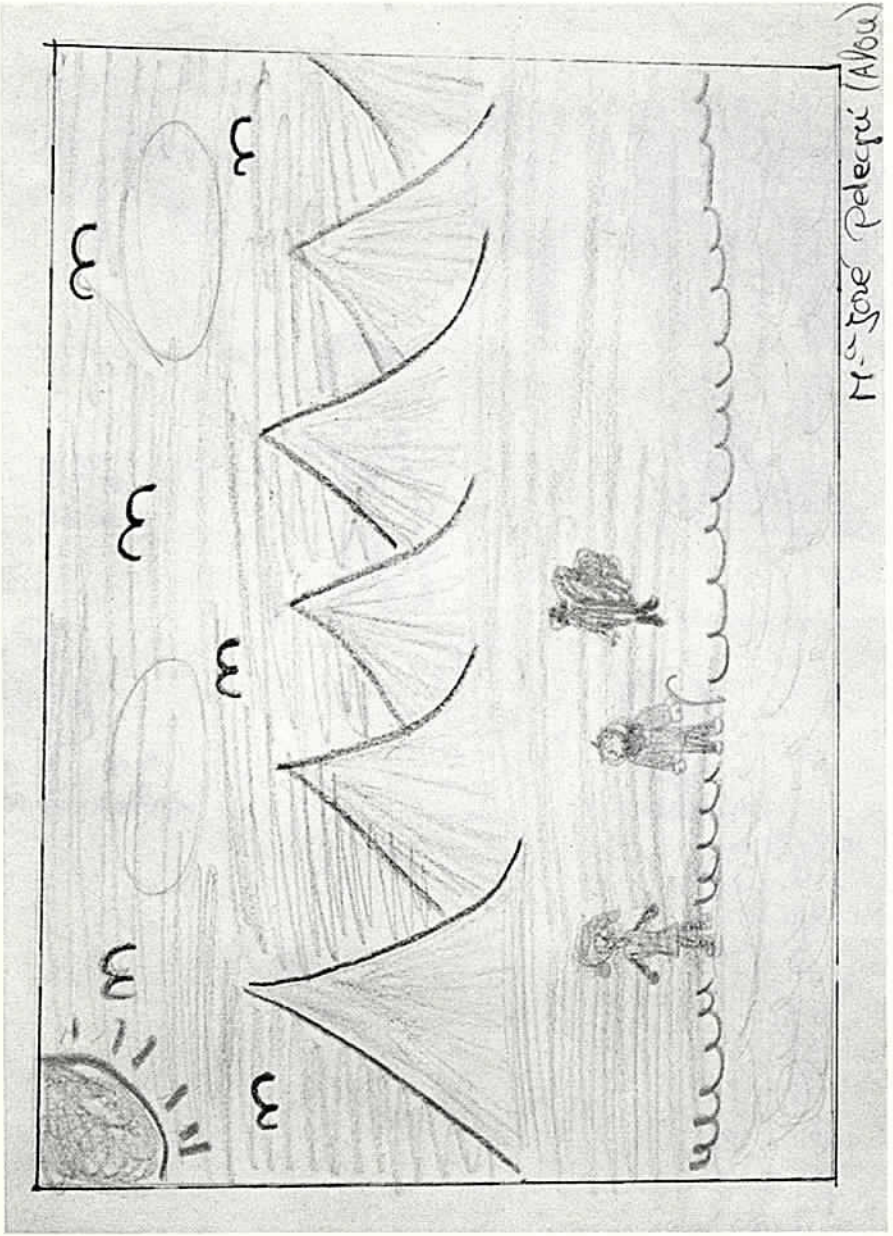
ROMANCE DEL CONDE FLORES



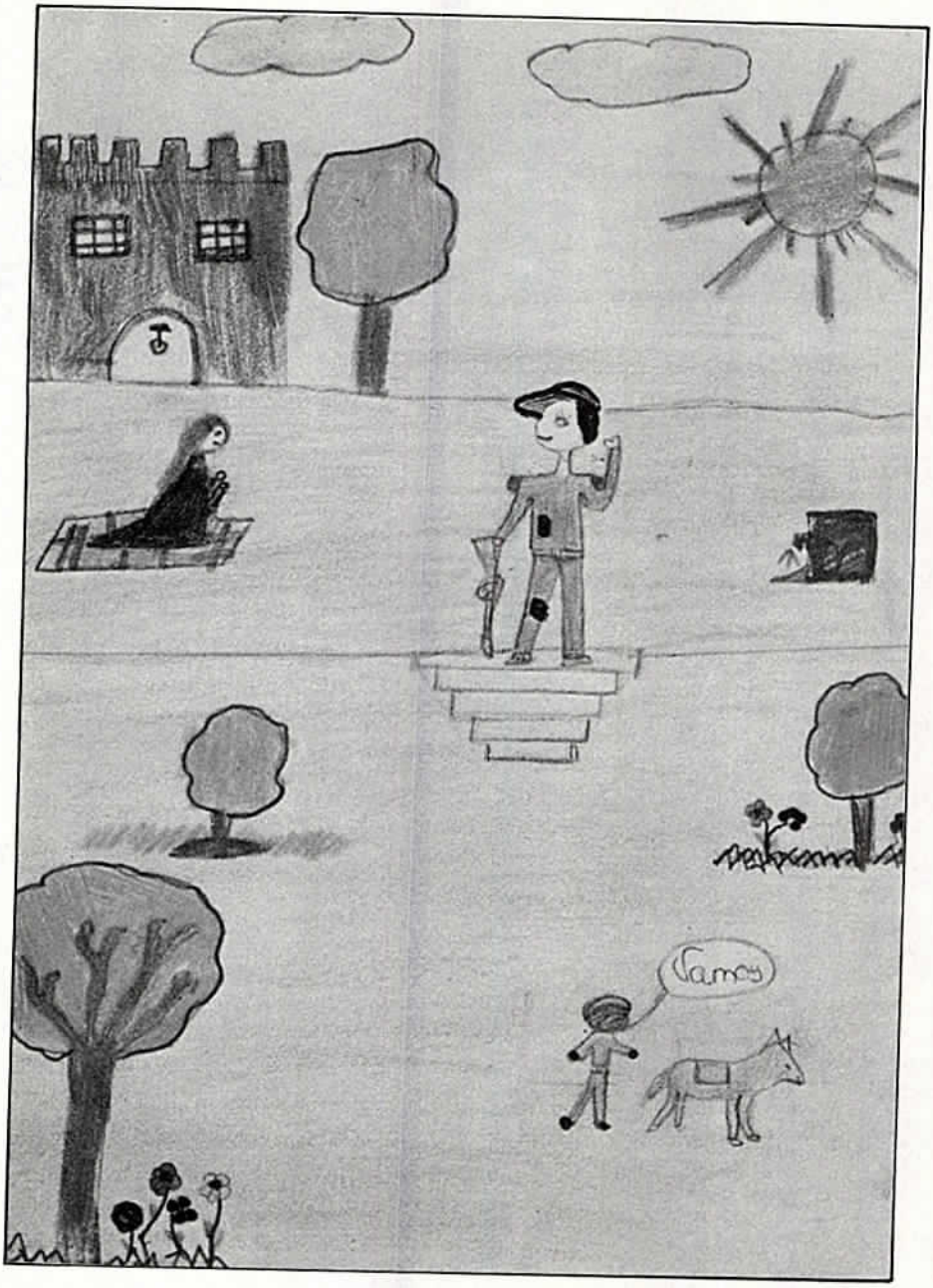


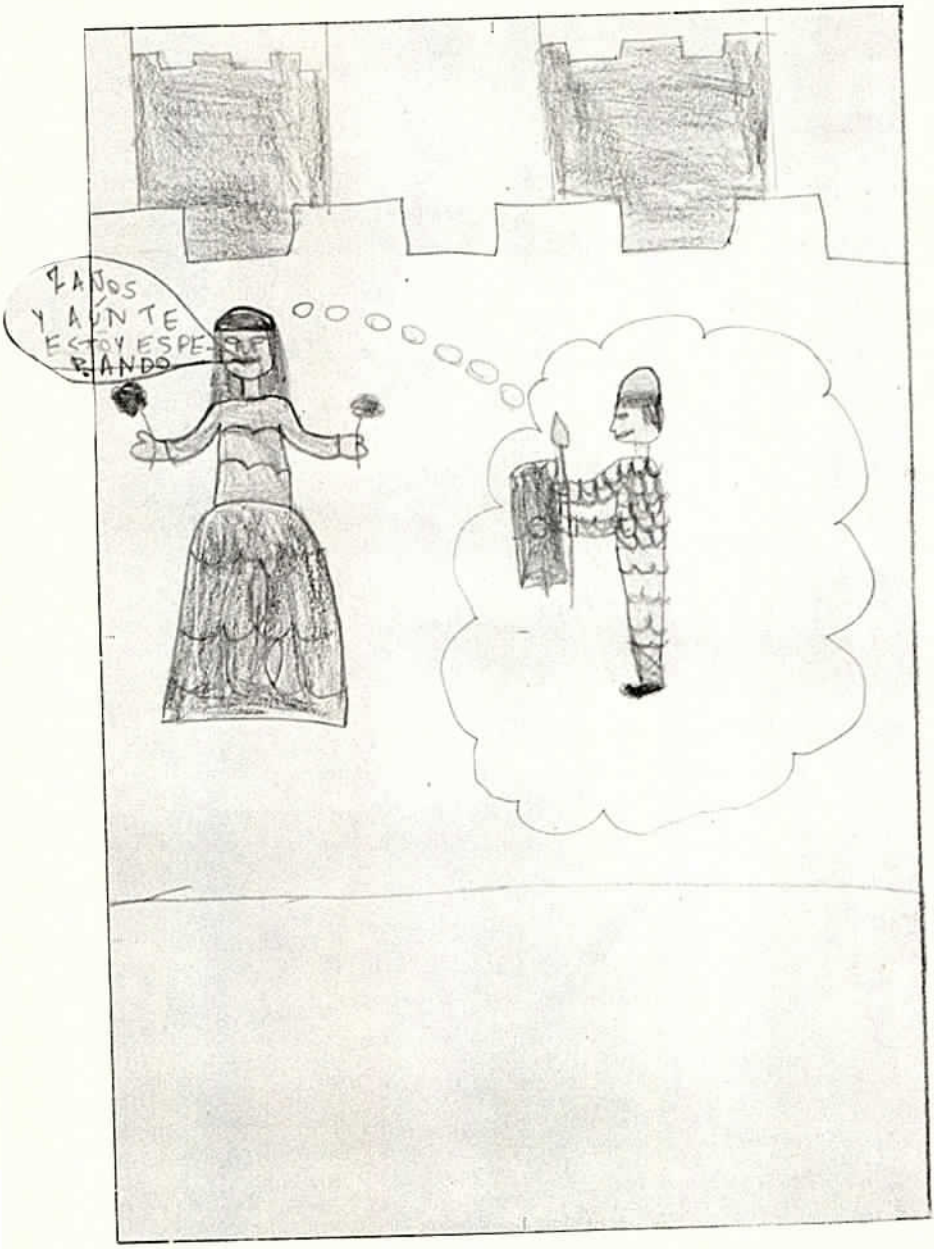

Belinda Bamelou

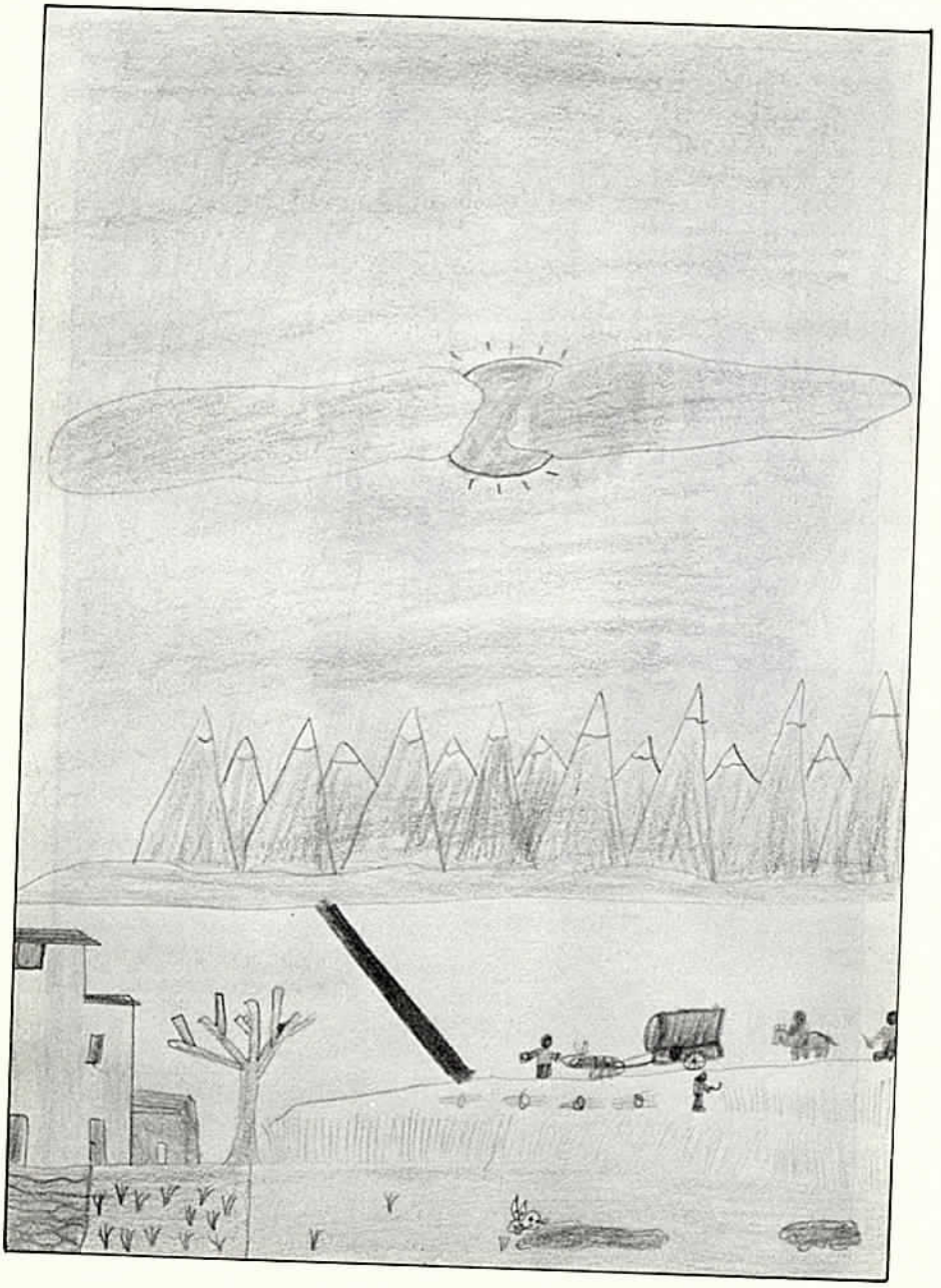

Maria Bueo



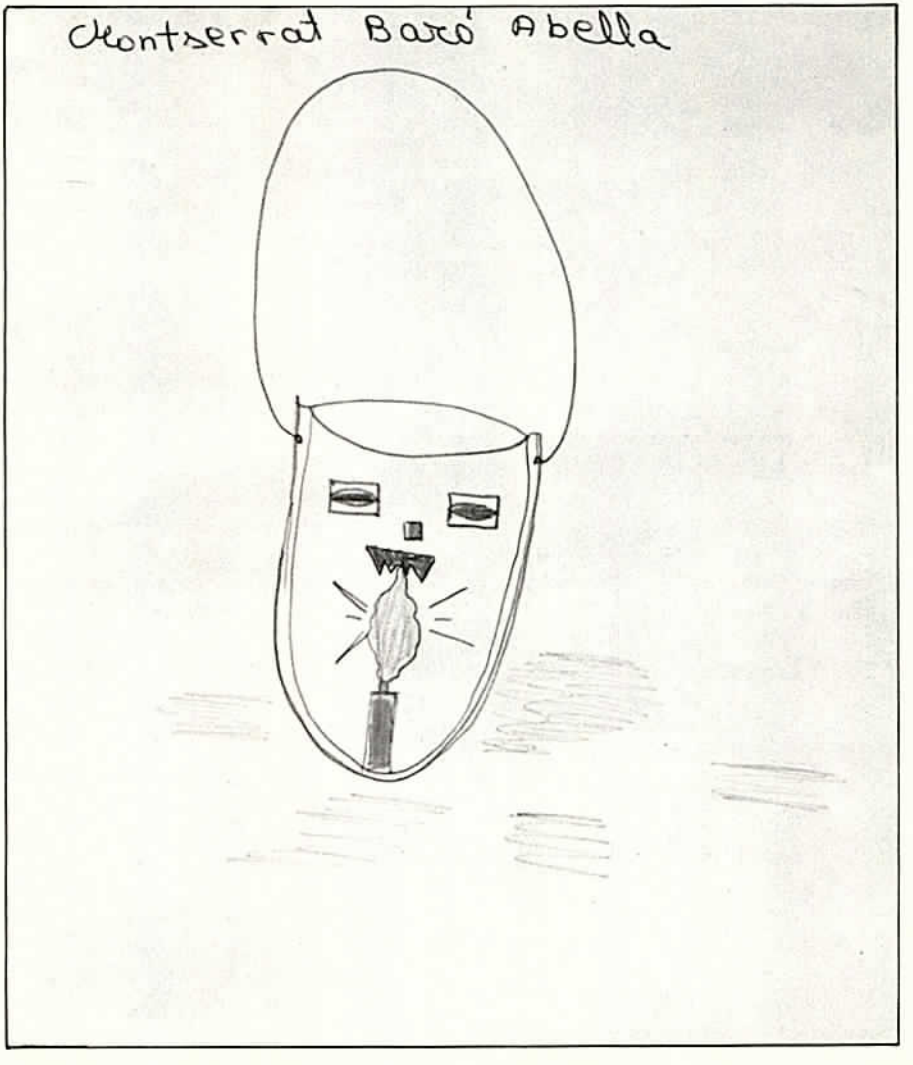
Mª José Pelegrí (Alba)

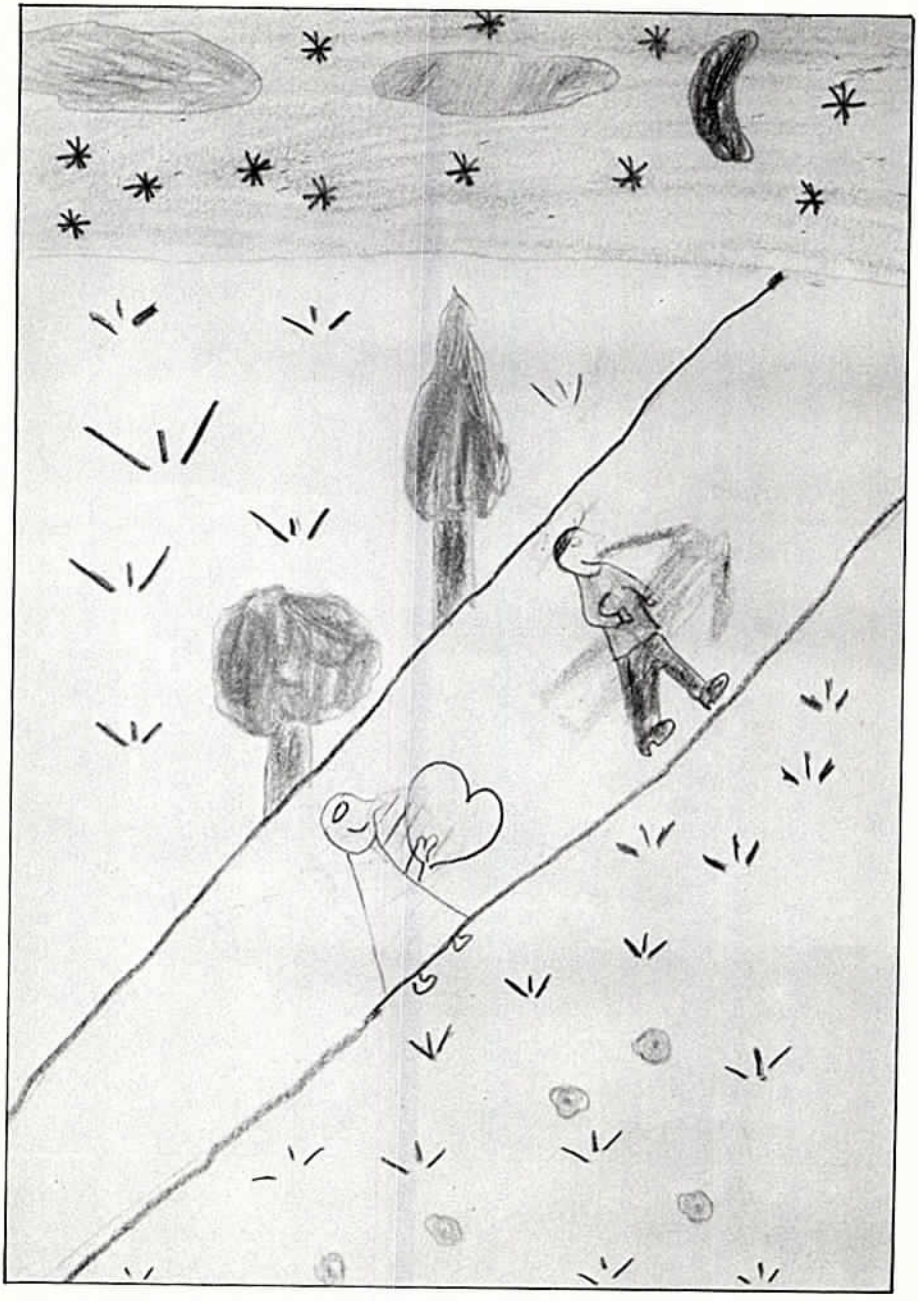

Vamos

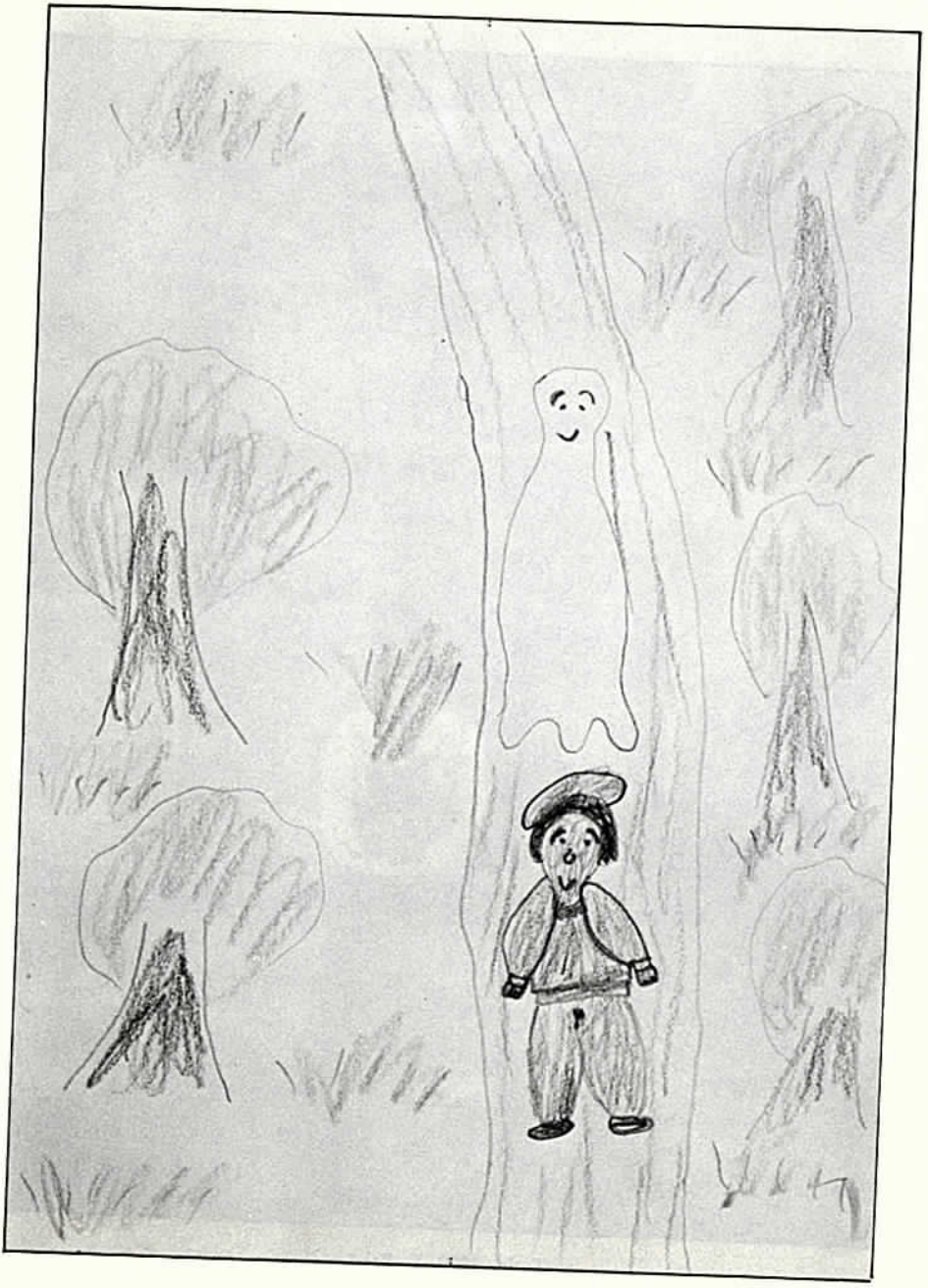

AÑOS
Y AUNTE
ESTOY ESPE-
RANDO

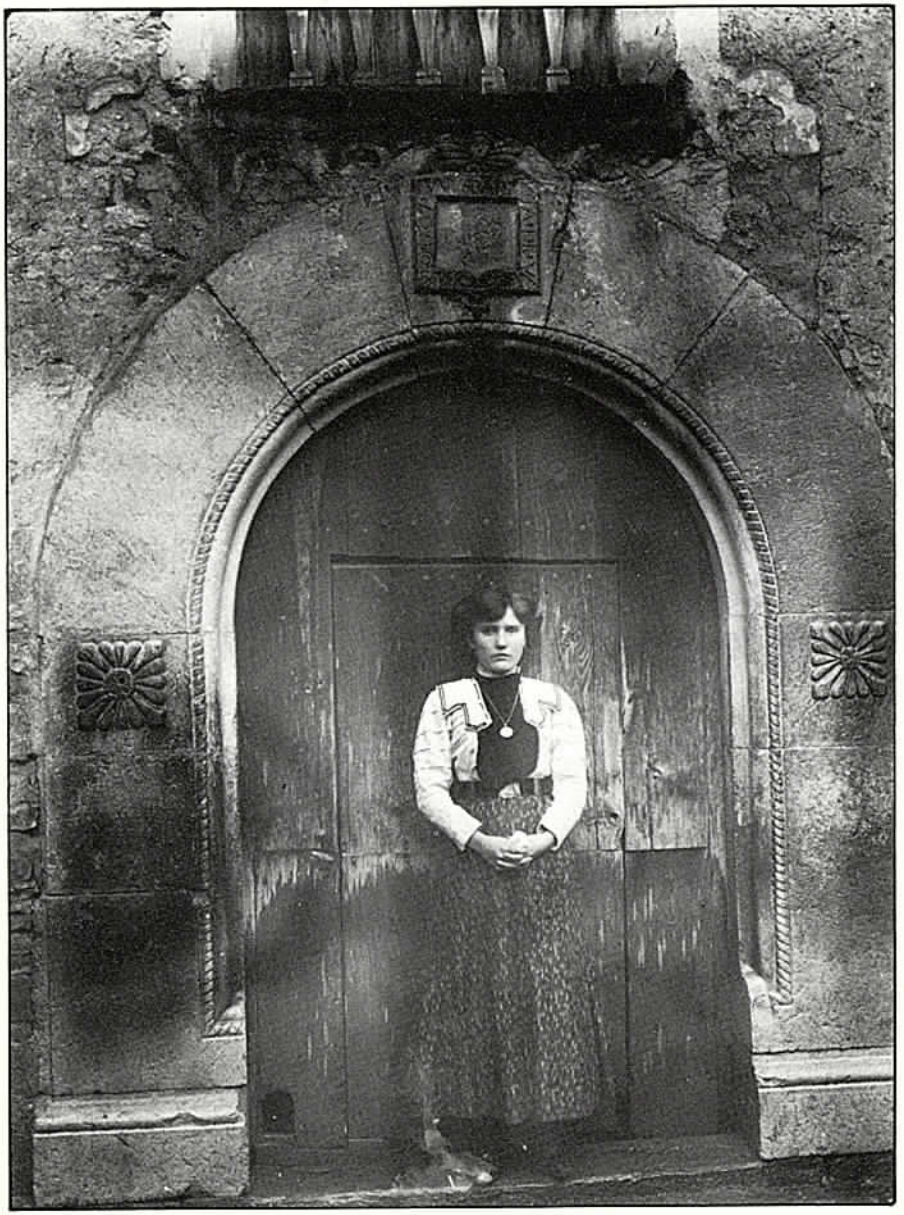


DIA DE LAS ANIMAS









Torla, 1909. L. Briet.

NOTICIARIO

ALTA FULLA: GRAN INTERES POR LO ANTROPOLOGICO

TYLOR, E.B., *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, Col. Biblioteca, Serie «Antropología», 1987. Edición facsímil de la de 1888.

GRIAULE, Marcel, *Dios de agua*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, Col. Altaïr, 1987.

La Editorial Alta Fulla sigue mostrando un gran interés por los temas antropológicos como se constata en sus últimas publicaciones, agrupadas en la colección conocida bajo el epígrafe de «Biblioteca», en la que —además— se han sacado a luz pública títulos tan destacados en otras materias como *Condición social de los moriscos en España* de Florencio Janer (interesante tratado de la pasada centuria en el que se aborda la expulsión de los moriscos desde un punto de vista social y económico, basado todo el conjunto por un gran análisis documental), *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, o los tan conocidos tratados de arte y arquitectura *Los diez libros de Arquitectura* de Marco Vitrubio y *Arte de saber ver en las bellas artes del diseño* de Francesco Milizia (no se debe olvidar, asimismo, su colección «Noctulabium», en la que se han recuperado textos tan importantes como la *Autobiografía* de Darwin).

Endo puramente antropológico, ha publicado recientemente el libro bajo el título *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, de Edward B. Tylor (anteriormente, se editó el tratado de John Lubbock *Los orígenes de la civilización*). Este destacado antropólogo, que trabajó en estrecha unión con Lewis H. Morgan para crear lo que se ha dado en llamar antropología cultural, fue el primer catredrático de antropología —Oxford, 1844—, siendo su estudio más conocido el titulado *Primitive Culture*, en el que realiza una seria comparación de las culturas denominadas primitivas.

Antropología es un compendio, muy completo, de los diversos aspectos que comprende el estudio de la cultura tradicional, basándose para ello en las diversas culturas y civilizaciones desarrolladas a lo largo de la historia del hombre. De este modo, comienza su libro —siguiendo los postulados evolucionistas— hablando sobre el origen del hombre y su evolución, haciendo

continuas comparaciones con otros animales, así como de las razas humanas y las características que diferencian a cada una, dando paso a continuación —y en el resto de capítulos que componen el volumen— a la cultura material y espiritual del hombre desde sus orígenes y en las distintas zonas geográficas en que se fue asentando: lengua, escritura, distintos tipos de útiles para el desarrollo de la vida, cultura espiritual, mitos o la evolución social en una determinada comunidad son algunos de los aspectos que desarrolla Tylor en este voluminoso y jugoso libro.

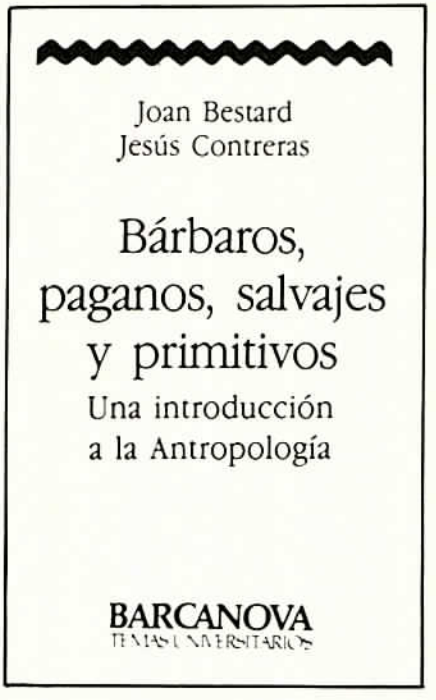
Por otra parte, en la Colección Altaïr, y tras la publicación de los volúmenes *Mitos sobre el origen del fuego* de James G. Frazer y *Crónica de los indios Guayaquís* de Pierre Clastres, ha editado este precioso estudio de Marcel Griaule, en el que nos desvela, por medio de un lenguaje claro y conciso, la forma de vida cotidiana del pueblo dogón (República de Malí).

Planteado en treinta y tres jornadas, como si de un viaje se tratara, desentraña la cultura espiritual y su panteón de dioses por medio de las palabras del viejo cazador Ogotemmêli, siendo la primera vez que exponían su cultura y su forma de vida ante un extraño. Es, por ello, un interesante libro en el que, por medio del trabajo de campo y de la transmisión oral, nos adentra a una civilización desconocida para el hombre blanco, realizando un estudio comparable a los llevados a cabo con las civilizaciones surgidas a lo largo de la historia.

Gran labor editorial, en definitiva, que posibilita el acercamiento y conocimiento de una serie de tratados y estudios que, de otra forma, serían de muy difícil consulta y deleite.

José Luis Acín Fanlo

BESTARD, Joan y CONTRERAS, Jesús, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*, Barcelona, Editorial Barcanova, Col. Temas Universitarios, 1987.



El presente libro, realizado por los miembros del Institut Català d'Antropologia Joan Bestard y Jesús Contreras, contribuye a un mejor acercamiento y conocimiento de la antropología, haciendo hincapié en los fines que persigue la mencionada materia. Para ello, se analizan los postulados en la actualidad denominados antropológicos desde un punto de mira histórico, es decir, desde los primeros gabinetes surgidos en época moderna, interesados en la evolución natural y humana, para conducirnos de este modo a las corrientes actuales, más concordantes con la realidad y con la denominación dada a las diversas y variadas culturas. En este sentido se puede entender el título de la obra, en el que queda reflejado las distintas apelaciones —en muchas ocasiones peyorativas— con las que se conocían a determinadas sociedades estancadas en un momento concreto del proceso evolutivo del hombre y de su cultura.

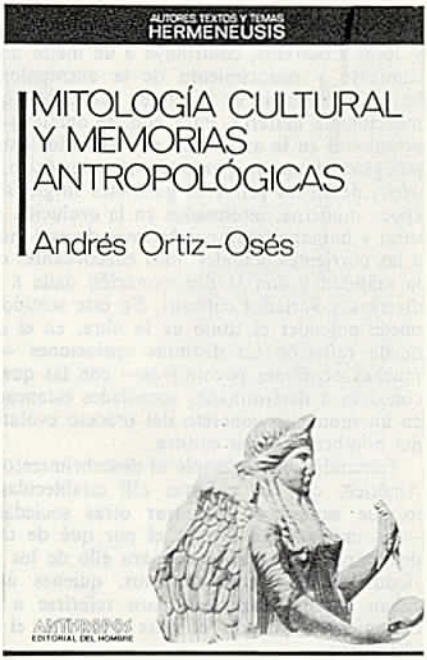
Tomando como ejemplo el descubrimiento de América, con las culturas allí establecidas y lo que supuso el encontrar otras sociedades —los indios—, se explica el por qué de tales denominaciones, partiendo para ello de los períodos clásicos greco-romanos, quienes utilizaban algunos «apodos» para referirse a los extranjeros —siendo el más conocido el de «bárbaros»—.

Interesante libro, en definitiva, en el que se detalla el nacimiento y evolución de la ciencia antropológica, así como la falaz preponderancia de unas culturas —los descubridores— sobre los pueblos «salvajes» y en el que, además, se nos explicita el verdadero fin de la antropología: el conocimiento —como apuntan los autores— del «otro», es decir, de las otras culturas y sociedades, apoyándose para ello en los bienes materiales y en las creencias y demás cuestiones de tipo espiritual.

José Luis Acín Fanlo

UNAS MEMORIAS ANTROPOLOGICAS

ORTIZ-OSES, Andrés, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, Editorial Anthropos, Col. Autores, textos y temas. Hermeneusis, 1987.



En esta nueva colección —Hermeneusis— de la editorial del hombre Anthropos, la cual dirige Andrés Ortiz-Osés, se ha publicado el libro *Mitología cultural y memorias antropológicas*, del citado autor y director, en el que —entre otros aspectos— Ortiz-Osés realiza su autobiografía desde lo antropológico/hermeneútico.

El volumen se estructura en tres partes, dedicando la primera a sus «memorias antropológicas», en la que —página a página y con esa forma tan característica de escribir del autor— se nos va abriendo camino a lo largo de su vida, su forma de pensar y su relación con lo antropológico y la hermeneusis.

La segunda parte —«Inter-sección»—, se destina a la figura de Bachofen, en la que se hace un serio estudio a la vida, obra y la metodología utilizada por el mencionado autor.

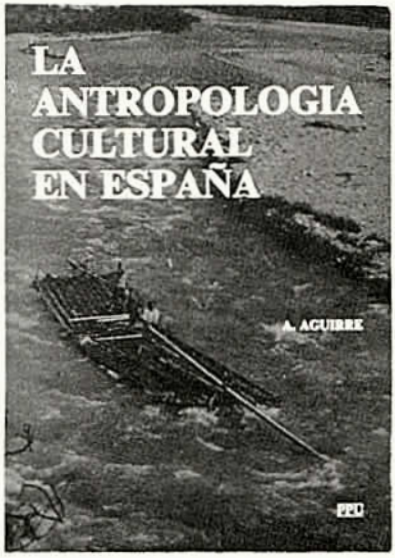
El volumen se completa con un amplio apartado dedicado a la «Mitología cultural», en el cual se habla —como dice el autor— de los «demonios de nuestra cultura», es decir, de todos aquellos aspectos de modernidad que están aflorando continuamente en nuestra sociedad, para concluir con un conjunto de poemas e ilustraciones, los cuales pueden llegar a clarificar de una forma más concisa lo expuesto en los anteriores textos.

Libro, pues, de interés fundamentalmente por la primera parte, en la que podemos ir conociendo el pensamiento de este hermeneuta formado en Roma e Innsbruck.

José Luis Acín Fanlo

LA ANTROPOLOGIA CULTURAL EN ESPAÑA

La antropología cultural en España. Un siglo de antropología. A. Aguirre y colaboradores. P.P.U., Barcelona, 1986.



El subtítulo de esta gruesa obra, «Un siglo de antropología», define claramente su contenido —que, por primera vez, pretende dar una idea y una visión del conjunto hispano y, a la vez, dentro de lo que cabe, una evaluación acerca de los estudios realizados en el país durante los cien últimos años—. La brillante idea, plasmada ya en letra impresa, deriva de la organización de un ciclo de conferencias que en 1984 realizó el Instituto de Antropología de Barcelona. El resultado de tal ciclo fue un abundante material documental y de investigación que, completado con otras aportaciones o colaboraciones de autonomías o regiones no presentes en el encuentro antropológico, hoy puede observarse con esta publicación. Sabemos, por otra parte, de la puesta en marcha de su segunda edición que, próxima a aparecer, subsanará, creemos, alguno de los errores o desigualdades visibles en la titánica obra. Nos referimos, en concreto, a la apreciable diversidad estructural de cada colaborador y a la diferente organización que, en principio, puede restar valor al inmenso documento y —sobre todo— a la aportación de datos vertidos en sus páginas. Asimismo, deberán completarse los estudios en torno a Asturias, León y Cantabria no presentes en la primera edición.

El esquema de la obra presenta cuatro partes perfectamente definibles y complementarias, posibilitadores todas ellas para el aprovechamiento del investigador, y como elemento básico para entrar en materia antropológica. Tras una extensa primera parte que ejecuta un repaso y ordenación, dentro de lo posible, de los estudios desde los «naturalistas» hasta lo actual —de interés los capítulos V, VI, VII y VIII, titulados respectivamente «Eje cronológico de la historia de la Antropología en España», «100 títulos para una historia de la Antropología en España», «Algunos cuestionarios etnográficos» y «Una bibliografía en torno a la historia de la Antropología en España»— le sigue el apartado «Etnografía y folklore en las regiones españolas» que, aunque desigual y controvertido por lo que arriba se mencionaba, es, a la postre, de gran interés para muchos de los que andamos a vueltas —al menos desde el punto de vista del no totalmente profesional— con tal materia. Por este apartado desfilan Manuel Mandianes (Galicia), A. Aguirre (País Vasco y Navarra), Elías Pastor (La Rioja), J.L. Acín (Aragón), J. Roma Riu (Cataluña), J. San Valero (Valencia y Murcia), L. Calvo Calvo (Castilla), S. Trías (Mallorca), Salvador Rodríguez (Andalucía), J. Marcos (Extremadura) e Isabel Badillo (Canarias). Por otra parte, debe remarcarse que no todas las autonomías o regiones tienen el mismo nivel de investigación ni tampoco la misma historia que los avale. Es algo que debe ser tenido muy en cuenta para calibrar la labor de todos los autores. No entramos, por tanto, en juicios de cada aportación o colaboración.

Después de este interesante y polémico apartado, la obra dedica sus páginas a dos grandes de la materia: Esteva Fabregat y Caro Baroja, siendo este último autor tratado el que más se resiente en el estudio.

Finalmente la obra se cierra con un breve informe, muy parco en ocasiones, en torno a las Instituciones o entidades a la greña con la antropología. Gracias al informe, pueden conocerse publicaciones, direcciones, etc., de gran utilidad para el interesado en la materia.

En espera, pues, de una segunda edición corregida, aumentada, puesta al día, quedamos con la miel que supone poseer en un libro tan amplia información y documentación.

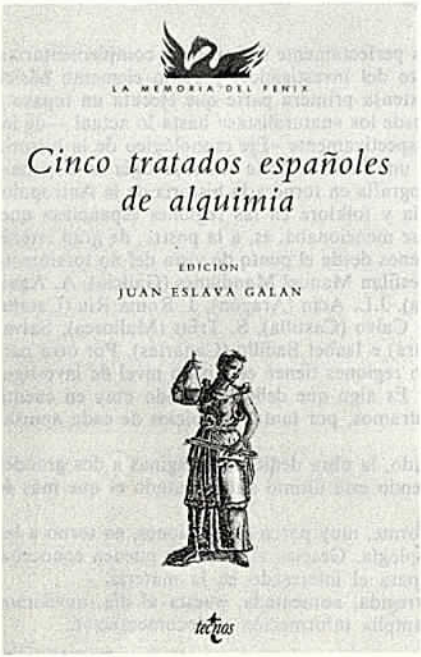
Ramón Acín

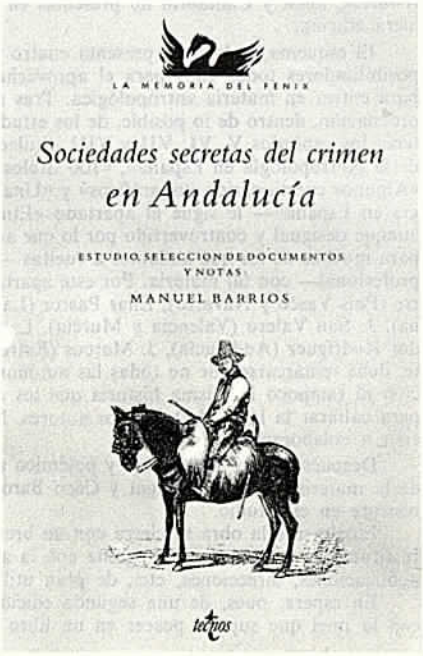
COLECCION «MEMORIA DEL FENIX» DE EDITORIAL TECNOS

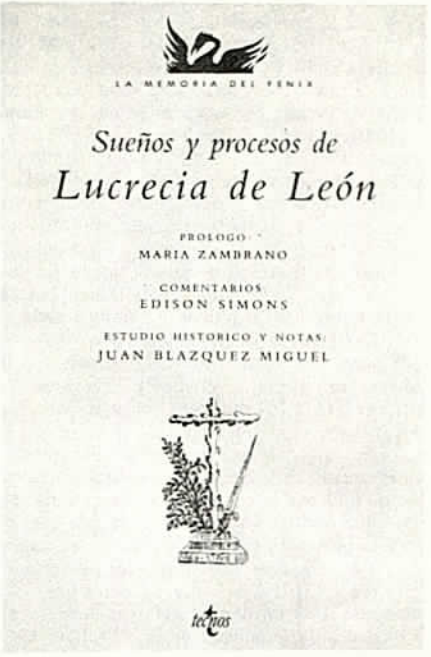
Sociedades secretas del crimen en Andalucía. Manuel Barrios (Estudio, selección de documentos y notas). Tecnos, Col. «La memoria del Fénix». Madrid, 1987, 203 págs.

A pesar de ese manido y, a un tiempo, real —con cuerpo de slogan— decir de «editar es llorar» que hace un par de años tanto se escuchaba y se palpaba, Editorial Tecnos —bajo la batuta de J.G. Atienza y Javier Ruiz Sierra— inaugura colección: «La memoria del Fénix». Y lo hace con valentía; una valentía, al menos en las cinco entregadas hasta el momento en librerías, acompañada de ingenio, altura temática y gusto editor. Se une a lo anterior un diseño cuidado y sencillo como envoltura a contenidos, a simple vista, sugerentes, con el morbo de lo raro, lo marginal, etc. y que, sin embargo, comulgan de pleno con el rigor de la investigación y con el dial imaginativo-creativo. Algo impensado, si se quiere, con el simple deletreo de los títulos pero que, conforme se va produciendo el acercamiento al texto, el lector no puede evitar un deslizamiento imparable por la especial pendiente que se le está proponiendo. No podía esperarse menos tras la velada insinuación de la mítica ave que presta nombre y da vida a tan admirable colección. Si la leyenda concierne a la muerte y al renacer del ave fabulosa, con su intitulación muchas realidades muertas, extrañamente sepultadas o, simplemente, olvidadas tornarán a la vida gracias al resurgimiento ejecutado en letra. Por otra parte, el ave Fénix, por su continuada seriación de muertes-resurecciones, viene a representar también la memoria de las cosas, es decir, la acumulación de la vida a través del tiempo. Sintomático, asimismo, el hecho de tal nombre-insignia que, además, ve acrecentada su significación con el clarificador aditamento de la palabra «memoria». Muerte y vida; vida y muerte, en el tiempo. Recuerdo y recuperación, en suma, del proceso (existencial, esencial y, digamos, trascendental) de la vida en *todas* sus dimensiones.

Sirva, *Sociedades secretas del crimen en Andalucía,* el número tres de la colección, como piedra de toque y ejemplo explicativo del gran esfuerzo de Tecnos; un esfuerzo —vuelto a recal-







car— que no desmerece en el resto de las entregas: *Sueños y procesos de Lucrecia León* (especial proceso inquisitorial de la soñadora, inteligente y extravagante muchacha que llegó a levantar los recelos —política andaba de por medio— del mismísimo rey Felipe II), *Cinco tratados españoles de alquimia* (bajo la sapiente y precisa mirada-inteligencia de Juan Eslava), *Geografías de la eternidad* (El infierno y el paraíso barrocos vistos con el saboreo sermoneado de la prosa propia de predicadores y demás eclesiásticos de la época. Ultratumbas, pinturas escalofriantes y demás azufres que ayudan a comprender la negritud contrarreformista española), *Historia de las Cuevas de Salamanca* (Extraordinario, extraordinario y divertido a través de su jugosa prosa), y todas ellas avaladas con el buen hacer de plumas de alcurnia —M.ª Zambrano, Edison Simons, Blázquez Miguel; el ya mentado Juan Eslava; Ana Martínez Aracón; Fdo. R. de la Flor, Eugenio Cobo— que acompañan magníficas esta «comunión» de marginalidad, historia, literatura, estudio crítico y elementos creativos; muy visible, lo antedicho, en todos los textos presentados al lector. Una agradable lectura a la vez que apoyo científico y comprensión para con situaciones y épocas —en muchos casos escamoteadas por los «mandamases» de turno— y a la medida de cualquier lector interesado. Buen descubrimiento e igual advenimiento para los amantes de los libros. Resumiendo: libros no sólo amenos de por sí, sino dotados de elementos básicos para la interpretación de la cultura española en muchas de sus variantes aspectuales.

Sociedades secretas del crimen en Andalucía se estructura, debido al buen faenar de su antólogo o seleccionador Manuel Barrios, bajo la idea de esquema o guión, con capacidad inherente para demostrar la presencia, latente y presente, de las asociaciones criminales en Andalucía, tierra propicia a lo largo de la historia (por sus especiales características sociales, estructurales, etc.) a la situación delictiva y al estallido violento. Este guión se avala —a la vez es el cañamazo de la obra— con documentación perfectamente definidora del tema a desarrollar, pero al mismo tiempo es portador de un aura atrayente, bien de lo romántico sin estereotipar, de la heroicidad, del terror estructrura y dosificado en secretas normas que de incumplirse se pagan con

la vida misma. Rituales, aspectos iniciáticos, trasfondo de la realidad histórica, elementos esenciales de la problemática... poseen vida en la serie de documentos seleccionados. Sin desperdicio.

«Con toda probabilidad —afirma M. Barrios— las sectas del crimen en Andalucía son tan antiguas como la configuración social en clanes». Y tal probabilidad permite que el asentamiento, la búsqueda del mismo en estos pagos, casi nos retrotraiga a la noche de los tiempos. Así, el libro, siguiendo los documentos que lo componen, nos dibuja un camino en el tiempo, desde los «Monfíes» hasta el bandolero; desde «La Garduña» que hunde sus raíces en el siglo XV hasta «La Mano Negra» y toda su organización por la Andalucía del hambre, la miseria y el grito... y ello concita un atractivo desfile de *garduños, tunos, germanos, camanduleros, beatos de la cabrilla, charranes, bandoleros, contrabandistas*... que no sólo aparecen con sus características y peculiaridades personales o grupales, sino que manifiestan y ponen a la luz las relaciones existentes entre los diversos subgrupos (La Camándula, Los Linajudos, La Germanía, Reino de Tunia...) a lo largo del trascurso temporal documentado. De igual forma, se dibuja la idiosincrasia de ciertas ciudades, por ejemplo, Sevilla «ciudad del oro que, desde los albores del siglo XVI, reunirá en sí todos los atractivos y también todas las lacras» (pág. 16)...

Capítulos de sumo interés —al menos para el enamorado de lo literario o de la verdad, pongamos por caso— son los destinados al bandolerismo (Cap. VII) con Diego Corrientes, José M.ª el Tempranillo, Vivillo, El Pernales, Pasos Largos, Flores Arocha; a «La Mano Negra» (cap. VIII); a los moriscos y brujas (cap. V); y, por su visión de descargo social, el dedicado a los gitanos (cap. IV).

En conjunto ante esta admirable, sugerente y enjundiosa publicación, desde el punto de vista literario y desde el rigor investigador, quedaremos prendados y no únicamente por lo comunicado, sino por la capacidad de comprensión aportada para la profundización de etapas culturales españolas (la novela picaresca, por ejemplo). En palabras de su introductor «los pasajes de la novela picaresca española donde se describen, con tanto detalle, los caracteres, tipos y acciones de los *monipodios* clásicos, no eran invenciones del ingenio, sino retrato fiel del crimen organizado» (pág. 13). En definitiva, lectura que no debe olvidarse, al igual que el resto de las ya mencionadas anteriormente, mientras quedamos a la tensa espera de la sugerente que Emilio Solá, ya anunciada, publicará en la colección: *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, conocedores como somos de su caudal creativo e investigador.

Ramón Acín

GILBERT DURAND. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Taurus. Madrid.

La impermeabilidad de nuestra vida cultural a las corrientes más profundas, que no más nuevas; el deslumbramiento por terminologías estrambóticas o sistemas mecanicistas con superávit de magma y defecto de sustancia son fenómenos constantes en la *intelligentsia* española de los últimos veinticinco años. Todo ello promovido, es verdad, por la ruptura con la tradición cultural europea a partir de la guerra civil de la que no se ve cuando acabaremos de recuperarnos. Así, la figura fundamental de Gilbert Durand es apenas conocida y esta su obra cumbre, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, editada en 1960, tardó veintidós años en publicarse en España. Por supuesto que ningún otro de sus títulos está a disposición del lector español, aunque Anthropos anuncie próximas traducciones.

Desde que Einstein, Planck y Pauli desbarataron con sus teorías los fundamentos de la física clásica, la epistemología hubo de rectificar sus rumbos y el interés positivo por las ciencias puras —ya muy vacilante en el último tercio del siglo deslumbrado por los resplandores de la tuerca y el vidrio de la probeta— se fue desplazando hacia ciencias tan humanas como la Sociología, la Psicología o la Antropología. Gastón Bachelard resumió estas actitudes en *El nuevo espíritu científico* y otros tratadistas como Prigognine, Morin o Popper han iluminado distintas facetas de esta problemática.

La Psicología, hasta nuestro siglo empírica y mecanicista, se centró con el psicoanálisis en las representaciones imaginarias y la aportación junguiana significó un intento de ensamblar con voluntad de totalidad —y es cierto que también con no poca dispersión— el saber tradicional y las concepciones primitivas con las nuevas teorías inaugurando una arquetipología un sí es no magmática y confusa pero que constituye un hontanar tan fecundo que en él han abrevado —y abrevan— los pensadores más estimulantes del último medio siglo. Max Weber y E. Cassirer colaboraron desde otras ópticas, aportando una fundamentación filosófica y lingüística a estas corrientes que también se nutren de cierto Bergson o de cierto Heideggfer, los dos filósofos, tal vez, más controvertidos —y citados— de nuestra centuria.

Es la basada en estos fundamentos la línea más feraz del pensamiento contemporáneo y en ella habría que incluir a Eliade, Dumézil, Bachelard, Panofski, Lupasco, Ricoeur, Hocke, Graves, Corbin, Thom, y en cierto sentido, hasta al mismo Levi Strauss.

La obra de Durand intenta sistematizar los arquetipos, partiendo de una base pluridisciplinar que, sin desdeñar lo poético constituya una ciencia humana susceptible de abarcar todos los campos del saber. Gilbert Durand soslaya de entrada cualquier condicionamiento ideológico o filosófico. Quizá haya que decir para los que oyen mal que esta prescindencia, equivale al alojamiento de todo dualismo, de todo escolasticismo. Se pretende una suerte de ecumenismo científico que estudie sistemáticamente la representación y sus símbolos desde todas las perspectivas posibles.

Durand trata de establecer una arquetipología general, pues para él lo imaginario (el universo simbólico donde se condensan las pulsiones, deseos, nostalgias y prospectivas de toda realidad o realización humana) tiene unas reglas que exigen la práctica de un estructuralismo no limitado a las formas y que denomina *estructuralismo figurativo*. Así, surgen una serie de grandes constelaciónes simbólicas o *mitologemas* regidas —y ésta es la distinción básica— por lo *diurno* que se resolvería en estructuras esquizomorfas o heroicas o por lo *nocturno* que englobaría estructuras sintéticas, diseminatorias o dramáticas junto a otras llamadas míticas o, más retóricamente, antifrásticas.

Siguiendo a Bachelard y coincidiendo —en parte— con Frye esta recuperación del mito como un método más de conocimiento se aplica especialmente a la crítica literaria a la que se aplica el marbete de mitocrítica que Durand define como una «sociología de las profundidades». El citado Frye y el mismo Walter Bejamín, gentes poco sospechosas de acientifismo utilizaron presupuestos muy cercanos en algunos de sus análisis más sugestivos. Y eso en tiempos en que en nombre de las ideologías se descalificaba a cualquier apóstata del discurso cultural dominante en sintagma tan querido por los amigos de repetir consignas, letanías, indulgencias y excomuniones. La objetividad, tan venerada por aquellos paladines del *ritornello*, parece hoy recluida a los límites de la ética individual tan difícil de circunscribir —es cierto— como la susodicha objetividad.

Aunque resulte irrisorio pretender condensar los presupuestos básicos de un pensamiento tan polimorfo como el de Durand en unas líneas apresuradas, sirvan al menos como mojón, guía de peregrinos o, mejor, de faro de navegantes, pues —nadie se engañe— los caminos de aproximación son procelosos y abundan sargazos, falaces sirénidos, escollos, bucaneros, tempestades, remolinos y hasta cachalotes. Quienes pretendan utilizar el sistema de Durand a modo de plantilla tropezarán con su escurridiza diversidad, quienes busquen en él un método de conocimiento se encontrarán con un poderoso instrumento capaz de completar y enriquecer las investigaciones más dispares.

Javier Barreiro

La Editora Nacional en su Colección «Artes del Tiempo y del Espacio», en su gran esfuerzo editorial con una excelente presentación de dibujos y fotografías, nos presenta algunos títulos que conciernen a nuestros intereses etnográficos. Entre ellos destacamos los siguientes:

1. «Tecnología Popular Española» de Julio Caro Baroja. En él se compilan varios trabajos que desperdigados por distintas Revistas Españolas y Portuguesas, ven ahora la luz todos juntos habiéndose reunido un temario complementario, tratándose de aspectos relacionados con «La vida agrícola tradicional», una «Disertación sobre los molinos de viento», las «Norias, azudas, aceñas», «Sobre la historia de la noria de tiro», «Sobre cigüeñas y otros ingenios para elevar agua», «Sobre el tímpano y la bomba de Ctesibio», «Sobre maquinarias de tradición antigua y medieval» o «Los arados españoles», todo ello precedido por un artículo introductorio titulado ¿Qué es la tecnología comparada?, acompañado todo ello del buen hacer y escribir de don Julio junto con sus propios dibujos tomados como bocetos cuando realizó su investigación, mapas explicativos y fotos.
2. «Molinos y panaderías tradicionales» de Javier Escalera y Antonio Villegas quienes hacen un recorrido por algunos de los existentes en Andalucía, describiéndolos y ofreciéndonos el testimonio directo de molineros y panaderos cuyo oficio todavía queda vigente.
3. «Telares manuales de España» de Guadalupe González-Hontoria y Allendesalazar y M.ª Pía Timón Tiemblo. Las autoras nos adentran por el apasionante mundo del lino, la lana y la seda, describiendo sus procesos y los instrumentos necesarios para convertirlos en hebrar capaces de ser tejidas para pasar en una segunda parte a mostrarnos los distintos centros aún vivos, mencionando los autores, dirección y piezas tejidas. Mapas de distribución de telares regidos por hombres o por mujeres así como numerosas fotografías nos permiten conocer la cascada de color de nuestros tejidos.
4. «Maderas tradicionales Españolas» de M.ª Elisa Sánchez Sanz es un estudio sobre la funcionalidad que la madera tiene en la vida cotidiana habiéndose abordado el análisis de los aleros, ventanas, puertas, escaleras o el mobiliario que acostumbra a tenerse en la casa. Las faenas domésticas, para las que el recipiente de madera es primordial. Además, el campesino, en sus trabajos agrícolas, emplea aperos tales como arados, yugos, guadañas, zoquetas, rastrillos, horcas, mayales, bieldos, medidas de granos, carros o colmenas, en su integridad de madera. El trabajo pastoril puesto que ellos se tallan sus cayados, collares de ovejas y vacas, badajos y bozales, así como morteros, saleros, cerilleros o cucharas. Para cazar existen curiosos reclamados de madera y para la pesca hay aparejos también de madera. El calzado de madera, los juguetes infantiles, los instrumentos musicales y la madera en la muerte son algunos de los aspectos que se trata ilustrados con dibujos y fotografías.
5. «Vidrios Españoles» de M.ª Luisa González Peña. Un buen estudio sobre un tema tan escasamente tratado en España, desvelándonos el secreto de las materias primas utilizadas así como los instrumentos utilizados en el proceso de fabricación o las técnicas de fabricación para pasar en una segunda parte a enumerarnos los centros de su producción, los extinguidos y los que todavía están en activo. Su vinculación al Instituto Central de Conversación y Restauración de Obras de Arte y su amplia experiencia en la restauración de materiales vítreos avalan esta obra muy bien ilustrada con dibujos y fotografías.

El Ministerio de Industria y Energía. Consejería de Industria y Comercio de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha acaba de publicar la «Guía de la Artesanía de Guadalajara» cuyo autor, José Ramón López de los Mozos, lleva ya varios años investigando en temas etnográficos en dicha provincia y que hoy nos presenta una excelente y cuidada selección de las artesanías vivas, donde tras unas consideraciones previas pasa a descubrir la Alfarería y Cerámica, el cuero, la forja, la orfebrería, los tejidos y la Cestería para hacer después un estudio socio-económico, un censo de talleres, con mapas temáticos y numerosas fotografías.

El Ministerio de Cultura a través de la Dirección General de Bellas Artes y Archivos realizó durante los meses de diciembre de 1984 y enero de 1985 una exposición de Orfebrería con materiales pertenecientes al Museo del Pueblo Español y fruto de ella ha sido la publicación de un Catálogo de la misma titulado «Joyas Populares» de dicho Museo preparado por Andrés Carretero Pérez y M.ª Concepción Herranz Rodríguez. Hay una introducción en la que se cuentan

técnicas y estilos pasándose después al texto de catalogación de 277 piezas de oro, pedrería, plata, plata sobredorada, coral, perlas, ámbar, nácar y conchas, hueso, azabache, pasta vítrea, madera y azúcar. Hay varias fotografías y se citan algunos pendientes aragoneses.

Por fin, llevan ya a la venta hacia varios meses las V Jornadas sobre el «Estado actual de los estudios sobre Aragón» celebradas en Zaragoza en Diciembre de 1982, dedicadas a la Antropología Aragonesa y cuyas comunicaciones giraron en torno a cinco ponencias:

1. Antropología cultural y social. Angel Gari.
2. Etnografía: interpretación de materiales gráficos. Fernando Biarge y Alfredo Romero.
3. Antropología y Enseñanza. Herminio Lafoz.
4. Medicina Popular. Vicente Martínez Tejero.
5. Religiosidad Popular. José Bada.

Siguiendo con el formato de los números anteriores Julio Caro Baroja nos presenta el tercer tomo titulado «El estío festivo. Fiestas populares del verano», publicado por Taurus. Estudia a fondo las fiestas de la cosecha, el Corpus, las danzas de espadas y los paloteados, los moros y cristianos, nuestros «dances» así como los navarros, los toros y los árboles.

El C.S.I.C. a través de Instituto Español de Prehistoria acaba de publicar el libro titulado «Tejido y Cestería en la Península Ibérica. Historia de su técnica e industrias desde la Prehistoria hasta la Romanización», de Carmen Alfaro Giner. Es el volúmen XXI de la serie Bibliotheca Praehistorica Hispana. Dada su categoría, esta obra representa un esfuerzo inusitado ya que su autora nos da un muy completo paseo por el mundo de las fibras en los momentos más antiguos de su desarrollo y dado que son materias perecederas ha supuesto la revisión total de la bibliografía referente a excavaciones publicadas ya que en sus Memorias se da —y no siempre— cuenta de los tejidos o de los restos de cestería aparecidos. Sin embargo, no sólo se documenta el dato preciso sino que hay unos estudios particularizados de las fibras de lana, lino y esparto, teniéndose en cuenta en ellos, por ejemplo, la distribución de los rebaños y sus cruces, el trasquilado, el hilado o el cultivo y las condiciones edafológicas para el lino y el esparto. Se estudia también el retorcido del hilo, los distintos tipos de telares o los distintos tipos de tramas. Igualmente se trata el origen de la industria de la tintorería, de las áreas de explotación en la Península y los talleres tintoreros. Por fin, un último capítulo se dedica a los batanes y su técnica. Además de un buen número de láminas, el libro presenta la importante novedad de reproducirse muchos de los tipos de tramas descritos, así como muchas escenas extraídas de vasos cerámicos o de otras representaciones. Sea bienvenido esta obra fundamento que nos explica los tejidos y la cestería actuales.

Y dos son ya las monografías publicadas por el Instituto Aragonés de Antropología dedicadas a dos temas tan distintos.

1. «Las navatas. El transporte de troncos por los ríos del Alto Aragón», de Severino Pallaruelo, es un viaje por entre la vida de unos hombres arriesgados que mediante balsas flotantes llevaron del Pirineo a otros puntos los maderos cortados. Se habla de los ríos, de los hombres, de las maderas, de cómo se construían y de tantos trozos de vidas que han dejado de ser anónimas, convirtiéndose esta obra en el mejor homenaje que estos «navateros» hayan recibido jamás: el reconocimiento a su trabajo hecho con la sencillez propia de un montañés que ama lo suyo. Fotos y dibujos.
2. «La alfarería en Huesca. Descripción y localización», de Miguel Cabezón, Ana Castelló y Tirso Ramón, riqueza inagotable a la que se aplica otro método de trabajo presentándosenos a los alfareros, luego se nos adentra en las dependencias de los alfares y se nos da cuenta de toda la obra hecha en cada uno de ellos, conocemos la división del trabajo y el área de comercialización. También se tienen en cuenta las tejerías y las lápidas funerarias. Se acompaña de fotografías, dibujos y gráficas.

M.ª Elisa Sánchez Sanz
Teruel, marzo 1985

EL ARCHIVO DE ETNOGRAFIA DE TERUEL

El Instituto de Estudios Turolenses, a través de su Sección de Antropología, ha creado un Archivo de Etnografía de Teruel cuyo objetivo es acumular, organizar y difundir la mayor cantidad posible de información de carácter etnográfico sobre la provincia de Teruel de manera que, al ofrecer a los investigadores la posibilidad de obtener completa información bibliográfica y de base sobre su campo de estudio, facilite el trabajo antropológico y permita una planificación adecuada de la investigación. Para lograr el objetivo expuesto anteriormente, se han considerado necesarios tres niveles de actuación:

1. Formación de un fondo bibliográfico y documental.
2. Recogida sistemática y ordenada de hechos y datos etnográficos.
3. Inventario y clasificación de elementos de la cultura material.

1. Formación de un fondo bibligráfico y documental:

Actualmente, además de una importante bibligrafía antropológica de carácter general, y como fruto de una intensa y sistemática búsqueda en archivos, bibliotecas, revistas, publicaciones periódicas y bibliográficas, se ha confeccionado un fichero bibliográfico que, aún no estando completo, reune entre libros, artículos de revistas, folletos, etc., varios centenares de títulos, y puede considerarse, sin duda alguna, como el inventario bibliográfico más completo que existe hoy día, en el ámbito de la antropología cultural y disciplinas afines, sobre la provincia de Teruel. Paralelamente, el Archivo de Etnografía de Teruel, a través del Instituto de Estudios Turolenses y su revista *Teruel*, realiza intercambio con numerosas revistas y publicaciones periódicas de antropología, tanto nacionales como extranjeras.

Junto con el inventario bibliográfico se está incorporando a este fondo documental todo aquel material gráfico, audiovisual y sonoro de interés para el antropólogo. En este sentido, es necesario señalar que el Instituto de Estudios Turolenses posee, entre otros de menor importancia, el Archivo Fotográfico López Segura, que reune varios miles de negativos realizados durante los años cincuenta y sesenta sobre tipos, lugares, monumentos y objetos de valor histórico, artístico, arqueológico y etnográfico de la provincia de Teruel.

2. Recogida sistemática y ordenada de hechos y datos etnográficos:

En octubre de 1983 dio comienzo una primera campaña de recogida sistemática de datos etnográficos de primera mano sobre la fiesta popular en nuestra provincia. Se llevó a cabo por los alumnos de antropología de la Escuela de Formación del Profesorado de E.G.B. de Teruel. Para ello se diseñó una guía de trabajo sobre fiestas populares y un modelo de ficha temática descriptiva donde se trasladará la información que se vaya recogiendo. Estas fichas se incorporarán a los catálogos geográfico y temático de ordenación de hechos y datos etnográficos.

3. Inventario y clasificación de elementos de la cultura material:

Para recoger información referente a la cultura material se ha diseñado un modelo de ficha de objetos, susceptibles de ser introducido directamente en los catálogos geográfico y temático de ordenación de hechos y datos etnográficos. Actualmente se están estudiando formas de articulación y coordinación entre los fondos de la Sección de Artes y Costumbres Populares del Museo Provincial y el Proyecto de Archivo de Etnografía de Teruel.

En el mes de agosto de 1984 los miembros del Instituto Aragonés de Antropología José Luis Acín y Eugenio Monesma impartieron un cursillo en el Balneario de Panticosa (Huesca) sobre Etnología Aragonesa, organizado por el Ayuntamiento de Zaragoza.

Del 12 al 17 de noviembre de 1984 tuvo lugar el 1.º Certamen de Cine Etnológico de las Comunidades Autónomas, organizado por el Instituto Aragonés de Antropología y patrocinado por el Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón. Se convocó con el fin de dar a conocer las producciones de cine etnológico en diferentes formatos y para propiciar el encuentro de autores de películas, guionistas, cámaras, etnólogos, antropólogos y aficionados. Constituye una ocasión adecuada para analizar y reflexionar sobre el valor de los diferentes sistemas de filmación en el trabajo de campo, en la elaboración de síntesis etnológicas con fines de estudio, didácticos o de divulgación, que suponen un elemento de primer orden de reflexión sobre los medios socioculturales.

En este Certamen quedan abiertas las vías de participación: por un lado, las películas presentadas a concurso, siendo la otra modalidad el pase de filmaciones etnológicas con carácter exclusivamente informativo.

En el marco del Certamen se llevaron a cabo otra serie de exposiciones y actividades: Retrospectiva sobre arquitectura popular de los archivos de Lucien Briet y Ricardo Compairé, exposición de cerámica tradicional y otros utensilios de cultura material, mesa redonda sobre el tema «Técnicas, objetivos y guiones en el cine etnológico». Asímismo, tuvo lugar una muestra en vivo de varios artesanos. Se rindió homenaje a Pedro Tramullas.

Por invitación expresa del Departamento de Industria, Comercio y Turismo de la Diputación General de Aragón, el Instituto Aragonés de Antropología acudió a la 1.ª Feria de Artesanía de Aragón en el Pabellón Francés de la Feria de Nuestras de Zaragoza —24 de noviembre al 2 de diciembre de 1984—, mostrando las publicaciones y videos sobre etnografía aragonesa.

En el marco de la 1.ª Feria de Artesanía tuvo lugar la presentación en Zaragoza de la segunda monografía del Instituto Aragonés de Antropología, *La alfarería en Huesca*, de la que son autores Miguel Cabezón, Ana Castelló y Tirso Ramón.

Durante los fines de semana de marzo a junio de 1985, tuvo lugar en el Centro Pignatelli de Zaragoza un curso intensivo sobre «Métodos y técnicas de investigaciones antropológicas».

Fueron impartidos por Antonio Limón, Dolores Comas, Juan José Pujadas, Jesús Contreras y José Antonio de Marco. Dicho curso fue organizado por el Instituto Aragonés de Antropología y patrocinado por el Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón.

Del 8 al 10 de noviembre de 1985 se celebró en Huesca el II Certamen de Cine Etnológico de las Comunidades Autónomas, organizado por el Instituto Aragonés de Antropología bajo el patrocinio del Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón. En esta ocasión se humenajeó a Julio y Pío Caro Baroja, por su labor en el campo de la investigación y el cine etnológico, respectivamente.

El 14 de septiembre de 1986 se inauguró el Museo de Dibujo «Castillo de Larrés», llevado a cabo por la Asociación «Amigos de Serrablo». Tras la restauración del citado castillo —julio de 1983 a agosto de 1986—, se procedió a la instalación de las distintas obras aportadas por los artistas, dedicando la primera planta a una muestra de la arquitectura popular de la comarca, tanto en objetos salvados de distintos lugares como en fotografías y dibujos.

Del 2 al 6 de diciembre de 1986 se celebró, como años anteriores, el III Certamen de Cine y Video Etnológico de las Comunidades Autónomas. Hay que destacar la gran relevancia que está adquiriendo este certamen, abalada por el número cada vez más creciente de realizadores y películas que acuden a Huesca. En esta ocasión se homenajeó a Ramón Violant i Simorra y a su insigne labor en favor de la etnografía pirenaica.

El 7 de diciembre de 1986 tuvo lugar, en el marco de la II Feria de Artesanía Aragonesa, la presentación de la monografía *Aladradas y güellas. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*, publicada por la Editorial Anthropos y de la que son autores Dolores Comas y Joan J. Pujadas.

Del 21 al 24 de abril de 1987 se celebró en Alicante el IV Congreso Nacional de Antropología. Los Simposios fueron los siguientes: Historia de la Antropología, Temas libres, Antropología de la pesca, Antropología de la educación, Antropología de la salud, Antropología de la transición. Estrategias económicas domésticas, Antropología de la mujer, Matrimonio, familia y parentesco, Antropología urbana, Formas de relación y organización social, Antropología cognitiva y simbólica y Antropología de la religión.

El Instituto Aragonés de Antropología es miembro de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español desde su fundación en abril de 1987.

Del 1 al 5 de diciembre de 1987 tuvieron lugar las «Jornadas sobre arquitectura popular en España», del «Programa Temático Antropología Cultural y Social» que organiza el Equipo «Fuentes de la Etnografía Española» (dirigido por D. Julio Caro Baroja) del C.S.I.C. En las mismas se presentaron dos comunicaciones referentes a Aragón: «La arquitectura popular en Aragón» por José Luis Acín Fanlo (Instituto Aragonés de Antropología) y «La arquitectura de las masadas en Mora de Rubielos (Teruel)» por José Francisco Casabona y Javier Ibáñez (Colegio Universitario de Teruel), además de prestar material gráfico para la exposición por parte de Amigos de Serrablo y del Instituto Aragonés de Antropología.

Eugenio Monesma ha llegado en su filmografía a los 100 títulos realizados y 100 premios obtenidos, tanto de carácter nacional como internacional.

En los tres últimos años, sus películas han sido proyectadas en 85 semanas culturales, 24 colegios e institutos y numerosos certámenes de cine.

En la actualidad toda su filmografía está disponible en vídeo en los sistemas VHS y BETA, con el fin de cubrir mayor ámbito de divulgación.

El miembro del Instituto Aragonés de Antropología, Eugenio Monesma, fue protagonista de un capítulo de la serie de T.V.E. «Vivir cada día», en el que durante una hora se dió a conocer su forma de trabajo habitual para recoger en imágenes nuevas tradiciones y costumbres populares, junto a un resumen de algunas de sus películas.

T.V.E. Aragón ha emitido en el año 1987 dos películas realizadas en 16 mm. por Eugenio Monesma. La primera de ellas, «Carnaval en el Pirinero» tuvo como co-guionista a Elisa Sánchez Sanz —miembro del Instituto Aragonés de Antropología—, y la segunda, «Calafateros», contó como co-guionista a Carmen Gallego —también del I.A.A.—.

T.V.E. ha adquirido también los derechos de la primera de las citadas películas para su emisión a nivel nacional.

El Comité organizador del Certamen de Cine y Video Etnológico de las Comunidades Autónomas está elaborando, con todas las fichas filmográficas recogidas en las tres ediciones del Certamen, un catálogo de aproximación a la filmografía etnográfica realizada en España.

El objetivo de este catálogo es dar a conocer el material existente, tanto en cine como en vídeo, en cada una de las Comunidades Autónomas.

INDICE DE ILUSTRACIONES

Fraga (Huesca). 1917 (Archivo Mas) 7
Alacena. Casa Borruel. Villarreal de la Canal (Huesca). (Dibujo estructura del armario). (M.ª I. Alvaro) 17
Alacena. Casa Borruel. Villarreal de la Canal (Huesca). Detalle (M.ª I. Alvaro) 17
«Casa del Herrero», puerta (M.ª I. Alvaro) 17
«Casa del Herrero», puerta (M.ª I. Alvaro) 17
«Casa del Herrero», puerta (M.ª I. Alvaro) 18
«Casa del Herrero», puerta de armario (M.ª I. Alvaro) 18
Iglesia parroquial. Mueble pila bautismal (M.ª I. Alvaro) 18
Sitial (M.ª I. Alvaro) 18
Iglesia parroquial. Mueble pila bautismal. Detalle (M.ª I. Alvaro) 19
Sitial, detalle (M.ª I. Alvaro) 19
Calajería de la Sacristía (M.ª I. Alvaro) 20
Calajería de la Sacristía, detalle lateral (M.ª I. Alvaro) 20
Calajería de la Sacristía, detalle lateral (M.ª I. Alvaro) 20
Calajería de la Sacristía, detalle central (M.ª I. Alvaro) 20
Puerta entrada Sacristía (M.ª I. Alvaro) 21
Puerta armario Sacristía (M.ª I. Alvaro) 21
Alacena Casa Borruel (M.ª I. Alvaro) 21
Alacena «Casa Juan Pérez» (M.ª I. Alvaro) 21
Alacena «Casa Juan Pérez» (M.ª I. Alvaro) 21
Alacena «Casa Juan Pérez», detalle del frente (M.ª I. Alvaro) 22
Alacena «Casa Juan Pérez», detalle lateral (M.ª I. Alvaro) 22
Alacena «Casa Juan Pérez», detalle lateral (M.ª I. Alvaro) 22
Embocadura alcobas de «Casa del Herrero» (M.ª I. Alvaro) 23
Embocadura alcobas de «Casa del Herrero» (M.ª I. Alvaro) 23
Embocadura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central (M.ª I. Alvaro) 24
Embocadura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central (M.ª I. Alvaro) 24

Embocadura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario central (M.ª I. Alvaro) 24
Embocadura alcobas de «Casa del Herrero», detalle armario lateral sala previa a las alcobas (M.ª I. Alvaro) 24
Alacena sala de «Casa del Herrero» (M.ª I. Alvaro) 25
Sala de «Casa del Herrero» (M.ª I. Alvaro) 25
Armario «Casa del Herrero» (M.ª I. Alvaro) 26
Alacena «Casa Borruel» (M.ª I. Alvaro) 26
Alacena «Casa Borruel», detalle (M.ª I. Alvaro) 26
Embocadura alcobas «Casa Borruel» (M.ª I. Alvaro) 27
Detalle embocadura alcobas «Casa Borruel» (M.ª I. Alvaro) 27
Alacena «Casa Borruel» (M.ª I. Alvaro) 27
1941-1943 (R. Violant i Simorra) 28
Pala de aventar mies. Madera. Utilizada hasta postguerra. Secastilla (Hu.) (J. M. Pesqué) 44
Fanlo desde Buisán. 1910 (L. Briet) 45
Adahuesca. Vista parcial (C. Martínez) 49
Sierra de Sevil. Restos de la iglesia parroquial de S. Félix, popularmente conocidas como «Las Casas» (C. Martínez) 51
Sierra de Sevil. «Castillo de los Santos» (C. Martínez) 55
La procesión llega a Crucelós (C. Martínez) 60
Reconstrucción de la cruz de Bureta (Fañanás), cuando todavía no se habían unido sus pedazos y ubicado en el lugar original (R. Quintas) 62
Plancha de Brasa: hierro de fundición. Usada hasta hace 50 años aproximadamente. Casa Botiquero (Secastilla) (J. M. Pesqué) 66
Campesina de Ansó (Huesca). 1941-1943 (R. Violant i Simorra) 67
Vista del saso La Corona. 1975 71
Herramientas de trabajo. 1985 (L. M. Nuez) 74
Trípodes y hongos. 1984 (T. Ramón) 75
Reverso de un trípode en el que se lee: «Nicolás Peralta de Calanda, 1818 se yzo». 1984 (T. Ramón) 75
Reverso de un trípode con las iniciales «P. B.». 1984 (T. Ramón) 76
Toneles para vino. 1984 (T. Ramón) 78
Caracolera con decoración rameada en manganeso. 1984 (T. Ramón) 78
Jarrón de capricho. 1984 (T. Ramón) 78
Tinaja profusamente decorada. 1984 (T. Ramón) 79
Detalle de la decoración. 1984 (T. Ramón) 79
Detalle de los tipos de decoración. 1984 (T. Ramón) 80
Detalle de una tinaja, propiedad de la familia Monaj de Nueno. Las iniciales D. M. corresponden a Domingo Monaj. 1984 (T. Ramón) 81
Tinajas con decoración incisa, digital y pintada en manganeso. 1984 (T. Ramón) 81
Cántaro. Detalle de la boca y el asa. 1984 (T. Ramón) 81
Cántaro con decoración pintada en manganeso. 1984 (T. Ramón) 82

Tinaja pequeña (parreta) para la conserva en aceite. 1984 (T. Ramón) . 82
La solitaria industria de los carboneros serranos en Montanuy (Huesca). 1941-1943 (R. Violant i Simorra) 83
Apoyaplanchas: Plancha de hierro. Casa Botiquero. Secastilla. Utilizado hasta hace 50 años (J. M. Pesqué) 99
Ermita de San Urbez en Añisco. 1910 (L. Briet) 100
«Dance» en Sariñena. 1981 (J. Fribourg) 103
El Mayoral diciendo los «dichos» el día de San Antolín en medio de la plaza de Sariñena (J. Fribourg) 106
El Mayoral diciendo los «dichos» el día de San Antolín en medio de la plaza de Sariñena (J. Frigourg) 107
La multitud bailando en la calle esperando que empiece el «dance» (J. Fribourg) 109
El Mayoral de Sariñena, Susín, que durante cerca de 40 años llevó el «dance» e hizo los «dichos» (J. Fribourg) 111
Pala de aventar olivas. Madera. Utilizada hasta postguerra. Secastilla (Hu.). (J. M. Pesqué) 116
Ansó (Huesca). 1917 (Archivo Mas) 117
Feria de ganado en Biescas (Huesca). 1941-1943 (R. Violant i Simorra) .. 124
El fuso de filar. Gistaín, 1977 (R. Cerdà) 130
El demuré. Serveto, 1977 (R. Cerdà) 134
Las devanaderas. Serveto, 1977 (R. Cerdà) 138
Vinagrera encontrada en Clamosa (Hu.). Barro (Naval) (J. M. Pesqué) . 144
Bielsa. 1911 (L. Briet) 145
La nueva peana sobre ruedas, regalo del pueblo de Yepes, en la procesión de la fiesta adelantada (F. Llop) 150
Pendones y estandartes frente a la peana del Santísimo Misterio, en el «huevecillo de la plaza» (F. Llop) 154
La adoración de un pendón en la plaza, en la procesión de la fiesta adelantada (F. Llop) 157
El Santísimo Misterio de Cimballa, en su relicario de plata (F. Llop) .. 163
Cremallos con cremalleta. Cara Botiquero. Secastilla (Hu.) (J. M. Pesquè) 167
Ansó (Huesca). 1917 (Archivo Mas) 168
1941-1943 (R. Violant i Simorra) 173
Existen diversas actividades que posibilitan la transmisión oral 177
Cualquier momento y lugar es bueno para comunicarse. En la década de 1980, todavía funcionan en Caspe los mecanismos que posibilitan la tradición oral 181
Iglesia parroquial de Caspe en la década de 1920 185
Hecho (Huesca). 1917 (Archivo Mas) 195
Chocolatera: repujado en cobre y mango de hierro. Utilizado hasta hace 25 años aproximadamente. Secastilla (Hu.). Casa Botiquero (J. M. Pesqué) 209
1941-1943 (R. Violant i Simorra) 210

Merienda del miércoles de ceniza 216
Melusina es el ejemplo de matrimonio con un ser no humano y con final desgraciado 217
La apariencia de caballo no es nada extraña a los seres de la Fauna Espiritual. El Shopiltee inglés es un ejemplo 217
No es extraño ver una apariencia emparentada con vestimentas «moras» a los seres anteriores a la población «humana», como es el Folleto italiano 217
La belleza de los seres no humanos era un peligro por posibles matrimonios mixtos. Las leyendas de matrimonios desgraciados cumplían bien su oficio 217
Servisé. 1909 (L. Briet) 218
Hecho (Huesca). 1917 (Archivo Mas) 234
1900. Fototipias. Lucas Escolá. Zaragoza 242
1900. Fototipias. Forman parte de la colección de Tipos Nacionales, de Librería Romo y Füssel, de Madrid. Todas reproducciones de dibujos 242
1910. Fototipias. Fototipia Thomas. Barcelona 243
1900. Fototipia. L. Escolá 243
1910. Fototipia. Anónima, posiblemente de Castiñeira y Alvarez de Madrid 244
1900. Fototipia. L. Escolá 244
1900. Fototipia. L. Escolá 245
1910. Fototipia. Fototipia Madriguera, Barcelona 245
1910. Fototipia. Thomas 246
1905. Fototipia. Thomas. Una parodia de la zarzuela «Gigantes y Cabezudos» 246
1910. Fototipia. Thomas 247
1910. Fototipia. Thomas 247
1910. Fototipia. Madriguera 247
1900. Cromolitografía. Librería Cecilio Gasca, Zaragoza 248
1900. Cromolitografía. Librería Cecilio Gasca, Zaragoza 248
1915. Copias «al bromuro». M. Arribas, Zaragoza 248
1915. Copias «al bromuro». M. Arribas, Zaragoza 249
1900. Cromolitografía. C. Gasca 249
1900. Fototipia. Colección Salcedo 249
1900. Fototipia. Edición francesa anónima 250
1900. Fototipia. Edición francesa de Sarthe. Luchon 250
1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca 251
1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca 251
1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca 252
1915. Fototipia. F. de Heras. Jaca 252
1905. Fototipia. Thomas. Obsérvese que la parra está dibujada sobre la fotografía 252
1910. Fototipia. C. y A. 252

1910. Fototipia. Thomas 253
1900. Fototipia. L. Escolá 253
1910. Fototipia. M. Arribas 253
1910. Fototipia. M. Arribas 253
1905. Fototipia. Anónima 254
1905. Fototipia. Anónima 254
1925. Fototipia. Anónima. (La fotografía de esta postal es anterior a su fecha de edición) 254
1925. Fototipia. Anónima. (La fotografía de esta postal es anterior a su fecha de edición) 254
Ansó (Huesca). Cardando la lana. 1917. Archivo Mas 255
Soberbio tipo de pastor ansotano, en el puerto y «cubilar» de Arbuela, en el alto valle de Ansó (Huesca). 1941-1943 (R. Violant i Simorra) 258
Torcedor: Para apretar el morro a las caballerías cuando las herraban. Hierro forjado. Secastilla (Hu.). En uso hasta hace 1 década (J. M. Pesqué) 269
Torla (Huesca). Casa solariega de Viu. 1917 (Archivo Mas) 270
Tricallón: Para enganchar el trillo y ruello. Madero con brazaduras y ganchos de hierro. Utilizado actualmente. Secastilla (Hu.). (J. M. Pesqué) 275
Huesca. Feria. 1928 (Archivo Mas) 276
Torla. 1909 (L. Briet) 296