temas de antropología aragonesa

N.º 4

instituto aragonés de antropología

Foto de la cubierta:
Fanlo. Casa Ruba.
Autor: **L. Briet.**

temas
de antropología
aragonesa

Revista anual del Instituto Aragonés de Antropología

Apartado de correos n.º 159 — Huesca, junio 1993

NUEVA SEDE DEL INSTITUTO
Calle Domingo Miral, 4
Edificio de Servicios
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
50009 ZARAGOZA

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 — 1993

temas de antropología aragonesa

N.º 4

instituto aragonés de antropología

GOBIERNO DE ARAGON
Departamento de Cultura y Educación

INDICE

Conmemoraciones religiosas en torno a la muerte en la sociedad tradicional serrablesa, por José Garcés Romeo 11

Vestidos y ajuares en el Valle de Tena (1627-1759), por Manuel Gómez de Valenzuela 22

Algunos juguetes tradicionales altoaragoneses, por Luis Gracia Vicién. 55

Carbón vegetal, por Eugenio Monesma Moliner 60

Sobre religiosidad del montañés tradicional, por Enrique Satué Oliván. 76

En torno al Alacay, por Alvaro de la Torre 85

El Romance de Marichuana: Posible transmisión e importancia etnológica, por Eduardo Vicente de Vera 107

El estudio de los santuarios desde el punto de vista de la medicina popular. El caso de la provincia de Teruel, por Francisco Javier Sáenz Guallar 121

Viajeros por Teruel. Una introducción a su estudio, por M.ª Elisa Sánchez Sanz 137

Relaciones hombre-mujer. Estudio etnográfico de una pequeña localidad de las Cinco Villas (Fuencalderas), por Enrique Mainé Burguete . . 164

Aragón en «Los veintiún libros de los ingenios», por Nicolás García Tapia 222

Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral, por Angel Gari Lacruz 241

Historias de vida debidas, por Angel Gonzalvo Vallespí 262

El carnaval y sus rituales: Algunas lecturas antropológicas, por Joan Prat i Carós 278

Noticiario 297

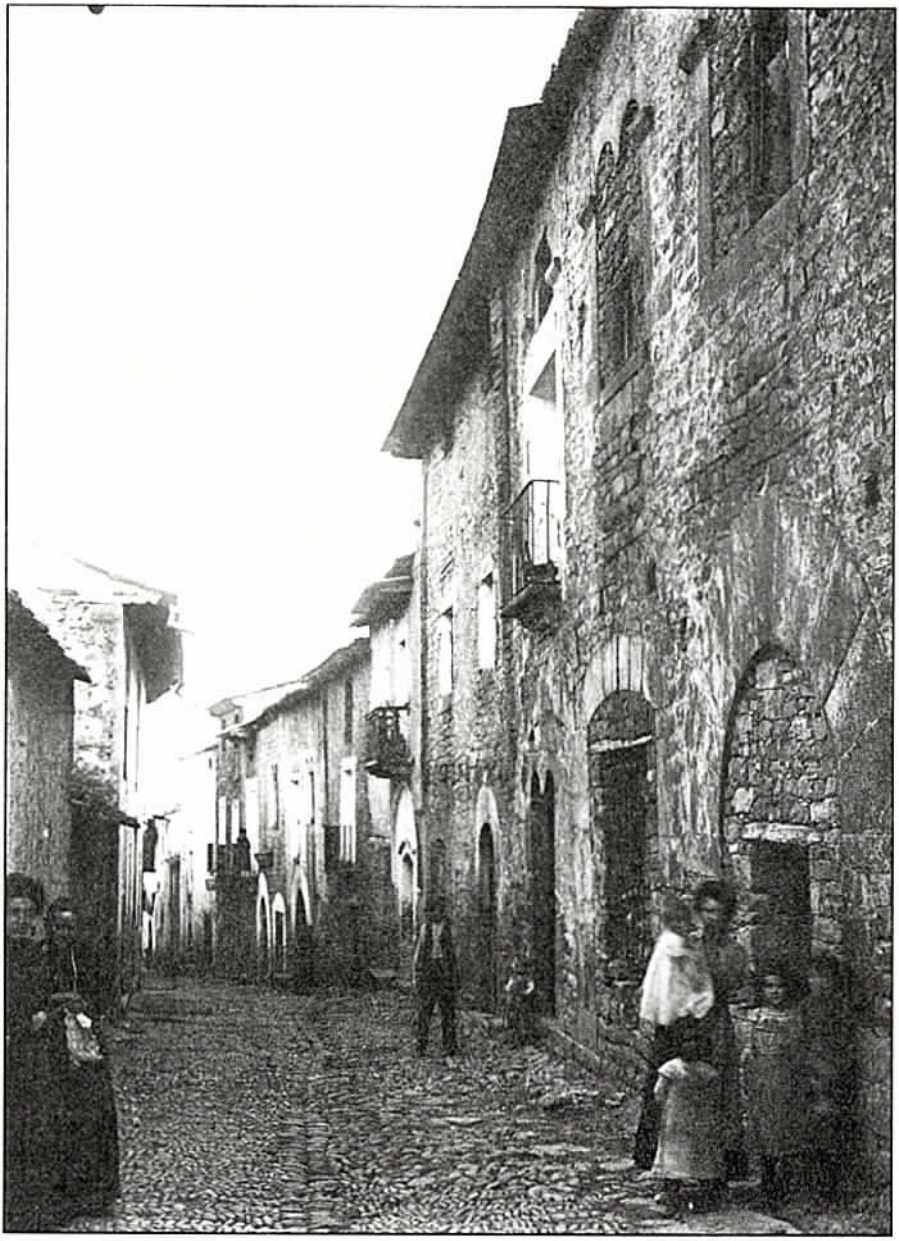
A la memoria de José Luis Lalana Almau, entrañable amigo y profundo conocedor de la realidad de nuestra tierra, impulsor y fiador de la gran mayoría de empresas y proyectos alternativos surgidos por estos lares, sin cuyo apoyo y colaboración no se hubieran llevado a buen puerto. Tus acciones, tus palabras, tus momentos de trabajo y de asueto plenamente convividos, tu amistad —profunda y sentida amistad—, tu persona —querida e inigualable persona—, permanecerán para siempre en nuestra memoria. Hasta siempre, José Luis.

EDITORIAL

Diez años han transcurrido desde que en junio de 1983 saliera a luz pública el primer número de *Temas de Antropología Aragonesa*, en cuyo editorial firmado por el entonces Presidente del Instituto Aragonés de Antropología, Angel Gari Lacruz, quedaba claro que se pretendía «cubrir un vacío editorial existente en nuestra región sobre Etnología y Antopología, así como ser el órgano de expresión y comunicación de este Instituto», bases y premisas que siguen vigentes en la actualidad y que, en todo momento, contra viento y marea, se intentan mantener. Muchos son los escollos y los enrevesados caminos para conseguir tales propósitos, reveses que hasta el momento se han conseguido paliar y seguir en la singladura de ofrecer un buen producto —el mejor que desde las filas del Instituto Aragonés de Antropología se puede ofrecer—, materializado en las páginas y en la edición de la revista, cuyo nuevo número, el cuatro, llega ahora a las manos de los lectores interesados en esta especializada publicación, y en las lides que la antropología y la etnología posibilitan.

Han pasado prácticamente seis años desde que se publicara el número tres de *Temas*. Seis años de continuos intentos tendentes a la impresión de la revista, que no se han podido materializar hasta la fecha, debido a la falta de la necesaria y justa cantidad económica imprescindible para su impresión. Tras esos varios y nulos intentos, y tras contactar con el Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón, se llegó al acuerdo para que esta institución patrocinara la edición de esta cuarta entrega de *Temas*, dejando a un lado aquella premisa lanzada en el editorial del número dos, según la cual «no nos parecía correcto solicitar subvenciones para publicaciones»; las distintas dificultades económicas, y el empeño para que la revista vuelva a publicarse y siga siendo el vehículo de contacto con todos aquellos interesados en las materias tratadas en sus páginas, han conllevado la renuncia hacia tal postulado.

Sólo nos queda agradecer la colaboración, y la enorme paciencia, que han demostrado los autores que componen esta nueva entrega, cuyos originales nos fueron entregados en su momento, teniendo que esperar todo este largo lapso de tiempo para que se vieran en letra impresa; agradecimiento extensivo a los colaboradores en la parte gráfica, al Museo Pirenaico de Lourdes y sus fotografías de Lucien Briet, y a nuestro entrañable y paisano amigo Julio Gavín, quien nos vuelve a maravillar y a sorprender con sus inigualables dibujos. Mención especial merece el citado Departamento de la Diputación General de Aragón, sin cuyo apoyo para este número y los venideros, sería imposible seguir manteniendo la publicación de la revista y la cita —pese a su larga espera— con todos aquellos que gustan de esta ciencia, y que continuamente nos han demostrado su apoyo incondicional y estable. A todos ellos, nuestro más sincero y profundo agradecimiento y con las esperanzas encaminadas para que el año venidero sirva de reencuentro con el número cinco.



Ainsa (Huesca). Hacia 1910. L. Briet.

CONMEMORACIONES RELIGIOSAS EN TORNO A LA MUERTE EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL SERRABLESA

JOSÉ GARCÉS ROMEO

Este artículo no pretende describir los aspectos propiamente rituales que rodean a la muerte en la sociedad tradicional serrablesa (1); lo que se plasma en estas líneas es una pequeña parte del estudio que se está realizando en los Archivos Parroquiales de Larrés, Sabiñánigo, Senegüé y Javierrelatre.

Debe tenerse en cuenta que una parte importante de los Archivos parroquiales la componen los «quinque libri» y en ellos es el registro de defunciones un apartado esencial. Las partidas de defunción, además, en determinadas épocas suelen ser en realidad una relación de testamentos y más si advertimos que en Aragón el testamento ante sacerdote con dos testigos es plenamente válido, en defecto de notario (2); añádase a ello

(1) Véase el trabajo de Enrique Satué Oliván «Ritos funerarios en Serrablo», publicado en los números 62-63-64-65-66 y 67 de la *Rev. SERRABLO*.

(2) Son numerosísimas las alusiones al respecto. Como ejemplo señalo las siguientes correspondientes a Sabiñánigo:

«... hizo testamento el qual tomé yo Moss. Marcos Ximenes Rector en falta de notario» (1646).

«... tomé dicho testamento en falta de Notario Real» (1738).

«... el cual otorgo ante D. Mariano Pérez cura párroco llamado al efecto, por hallarme en peligro de morir y en defecto de Escribano público» (1882).

Curioso es el ritual llevado a cabo en 1635 con motivo de un testamento de un infanzón (Miguel Villacampa) que se hace con el cura y dos testigos ante la presencia de Domingo Sampietro, lugarteniente de Justicia y juez ordinario de los valles de Basa y Serrablo. Al final los testigos y el cura hicieron juramento puestos de rodillas en tierra ante el lugarteniente sobre la cruz y santos cuatro evangelios *«según fuero del reyno de Aragón»*.

GRASA. Lapidas cementerio (23-7-84). José Garcés Romeo.

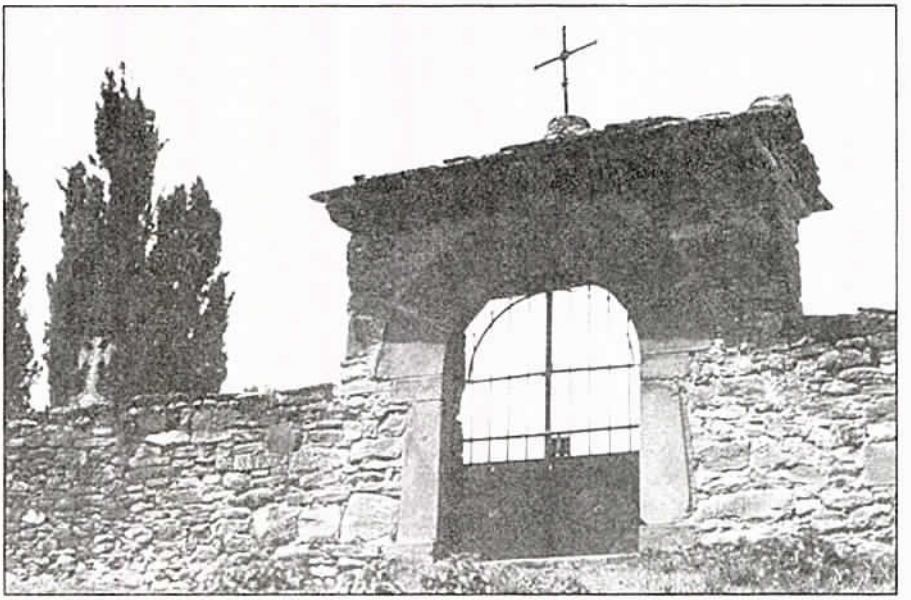
la finalidad administrativa y económica por parte de la parroquia de conocer las disposiciones del fallecido. Dan también cierta información al respecto algunas disposiciones emanadas de las Visitas pastorales llevadas a cabo por el propio Obispo o el Visitador General, y algunas reglamentaciones sobre derechos parroquiales.

* * * * *

Las costumbres, usos, funciones religiosas, categoría de entierros, etc., traducen claramente que nos encontramos con una sociedad tradicional fuertemente influenciada por lo religioso, y en la que la diferenciación social traspasa la barrera de la muerte. En cierta manera, la muerte era un complemento de la vida, ya que la noción que se tenía del tiempo dista mucho de la que tenemos en la sociedad actual.

* * * * *

Hay una costumbre muy extendida en el pasado como es la de enterrar en el interior de las iglesias, como si eso fuera garantía de una «mejor vida» en el más allá. Desde luego, en los siglos XVI y XVII es muy frecuente esta práctica, aunque, bien es verdad, más extendida entre la gente acomodada que entre los menos favorecidos; así, en una Visita



JAVIERRELATRE. Cementerio (3-6-84). José Garcés Romeo.

del Sr. Obispo de Jaca a la Iglesia parroquial de Sabiñánigo en 1595 se dispone que el Rector *«dé permiso a los sucessores y herederos de Domingo de Asso Mayoral a que se puedan sepultar dentro de la yglesia parroquial de Savinanego, por haber hecho aquel difunto obras pías en favor de dicha yglesia»*. Esta costumbre de enterrar en el interior de las iglesias va a empezarse a poner en entredicho por la propia autoridad eclesiástica a lo largo del siglo XVIII. A comienzos de este siglo se recuerda constantemente en las Visitas del Sr. Obispo o del Visitador General que se adecenten las sepulturas del interior de las iglesias y de los pórticos, y que no se abran nuevas sepulturas si no se tienen derechos para hacerlo. Esto último va a repetirse a lo largo del siglo en todas las iglesias y cada vez van poniéndose más inconvenientes al respecto, incluso a los que tienen *«legítimo derecho»*, *«título de propiedad»*, *«autorización por Real Cédula»*, o cualesquiera otra fórmula; inconvenientes que se traducen en impedir enterramientos bajo las tarimas o pedestales de los altares como en el caso de Senegüé (1740) o que no se abran sepulturas pasado el púlpito hasta el presbiterio en el caso de Javierrelatre (1758). Desde luego, continuamente se insiste en que no se abuse en enterrar en las iglesias. No olvidemos que es el siglo de la Ilustración, en el que las nuevas ideas y costumbres irán im-

SARDAS. Púlpito iglesia (8-4-84). José Garcés Romeo.

poniéndose, siquiera sea lentamente, en multitud de cuestiones y que van a suponer un mejoramiento general en todo lo tocante a la higiene, la sanidad, la alimentación, etc. Poco a poco, pues, la antigua costumbre de dar sepultura en el interior de las iglesias irá perdiendo peso y ya entrado el siglo XIX va a desaparecer casi por completo, construyéndose cementerios, ya sean adosados a las propias iglesias o en lugares ligeramente apartados del pueblo. En 1832, en Sabiñánigo, constatamos en una de las disposiciones del Sr. Obispo la prohibición de enterrar en las iglesias y ordenando *«construir cementerios ventilados donde no los haya»*. Pascual Madoz se hace eco de esta cuestión a mediados del XIX (3).

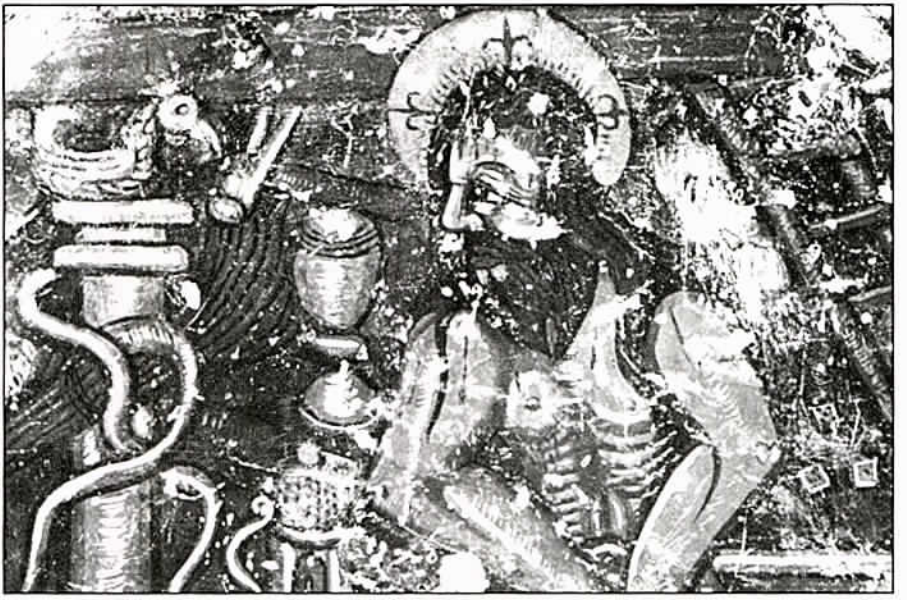
* * * * *

Ya se ha señalado al principio que muchas partidas de defunción son en realidad auténticos testamentos, en los que se observa una doble intención: la herencia que se transmite a los sucesores y la gran preocupación espiritual en el más allá. Un dato a destacar es que en las disposiciones emanadas de las Visitas pastorales se alude continuamente a los testamentos y su grado de cumplimiento por parte de los herederos (4).

Si frecuente es encontrar en las partidas de defunción numerosos testamentos, no es menos frecuente el constatar menciones expresas en el sentido opuesto por diferentes motivos tales como los siguientes: *«no hizo disposición por ser enteramente pobre»* (Larrés, 1810), *«no hizo testamento por tener sus cosas arregladas en los capítulos matrimoniales»* (Sabiñánigo, 1870), *«no hizo testamento por no tener bienes, era quassi ciego y se sustentaba pidiendo por Dios»* (Sabiñánigo, 1729), *«no dispuso por no tener de que»*

(3) Pascual Madoz, en su «Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico...» escrito a mediados del XIX, alude a la situación de los cementerios de los pueblos. Por ejemplo, del de Javierrelatre dice: *«cementerio público contiguo a la iglesia en una situación elevada y con libre ventilación»*.

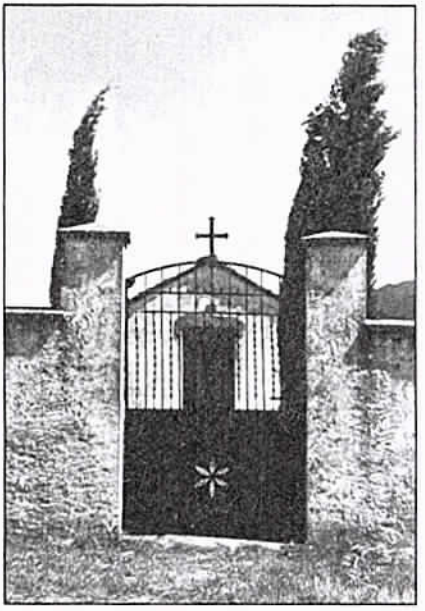
(4) Un ejemplo: Larrés, 1737. *«Item visitamos los retroescritos testamentos y porque los herederos han cumplido con su obligación les exoneramos sus conciencias y defenecemos del derecho de visita»*.



SECORUN. Pinturas (22-6-84). José Garcés Romeo.

(Senegüé, 1780), *«se le hicieron funerales de cuarta clase y no hizo testamento»* (Senegüé, 1910), *«... no tenía bienes sino su dote y por eso no quiso hacer testamento, confiada en la hombría de bien de su marido, y en que deja solo dos hijos...»* (Javierrelatre, 1830), etc. Pero, bien, para lo que viene al caso nos interesa fijarnos en las numerosas disposiciones testamentarias que se intercalan en las partidas de defunción y que reflejan las costumbres de cada parroquia en torno a las funciones religiosas que conlleva un fallecimiento, además de otras connotaciones curiosas sobre herencias y en las que no vamos a detenernos.

En El Puente, en 1580, en una partida correspondiente al fallecimiento de una tal Orosia Villanúa, ésta *«ordenó por su alma doscientos sueldos y que de aquellos le agan defunción, cabo de año, novena y trenta missas»*. A mediados del XVII, en Sabiñánigo y El Puente, la costumbre era la asistencia de doce clérigos al entierro y doce al *cabo de año*, a los que había que dar de comer, antorchas y *«limosna acostumbrada»*; además se hacía *novena, añal* y otros derechos parroquiales. En 1738 la costumbre de esta parroquia era entierro y *cabo de año* con seis sacerdotes en cada función dándoles de limosna tres sueldos a cada uno, además de vela y de comer; aparte de las misas que el fallecido había dejado sufragadas por su alma. En 1780 *«las exequias a uso y costum-*



OSAN. Cementerio (8-8-84). José Garcés Romeo.

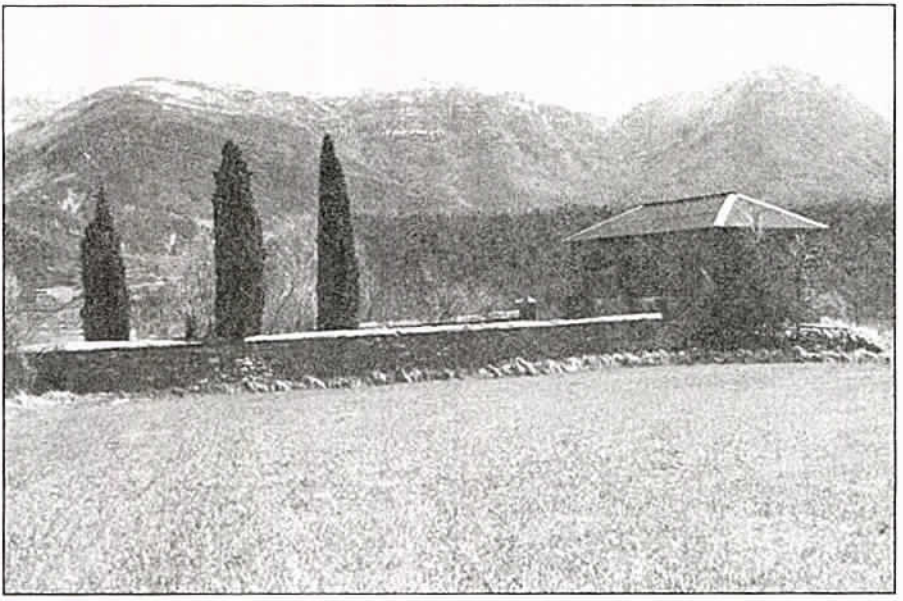
bre de Saviñanigo son entierro, cavo de año, nobena y añal con asistencia de seis sacerdotes, dando a cada uno dos reales por función y una vela que por las dos hacen cinco reales y tres sueldos más por la comida». A finales de este siglo, concretamente en 1797, en una de las disposiciones emanadas de una Visita, se alude a un hecho interesantísimo como es el toque de campanas en el momento próximo a la muerte (5).

(5) Sabiñánigo y El Puente, 1797: «... *y que siempre y quando sucediese que algún vecino de este lugar se hallase en el riguroso trance de la agonía se toque once golpes de campana por cada varón y diez por cada muger, como assi se practica en Ntra. Sta. Yglesia Catedral de Jaca, para que con esta señal ayuden al moribundo con sus oraciones en tan peligroso trance*».

En Senegüé y Sorripas, a finales del XVI y comienzos del XVII asisten a los entierros y *cabo de año* entre nueve y doce clérigos, además de la costumbre de la *novena, añal* y un número variable de misas en función de la posición social del fallecido. En 1740, «*los derechos parroquiales a uso y costumbre de la Parroquia de Senegüé son ocho sacerdotes en cada función de entierro y cabo de año con claridad de quatro sueldos a cada sacerdote y vela por cada función, nobena, añal, trenteno y cinquente missas*». Estos usos y costumbres debieron tener vigencia hasta bien entrado el siglo XX pues en este pueblo todavía se menciona un funeral de cuarta clase en 1910.

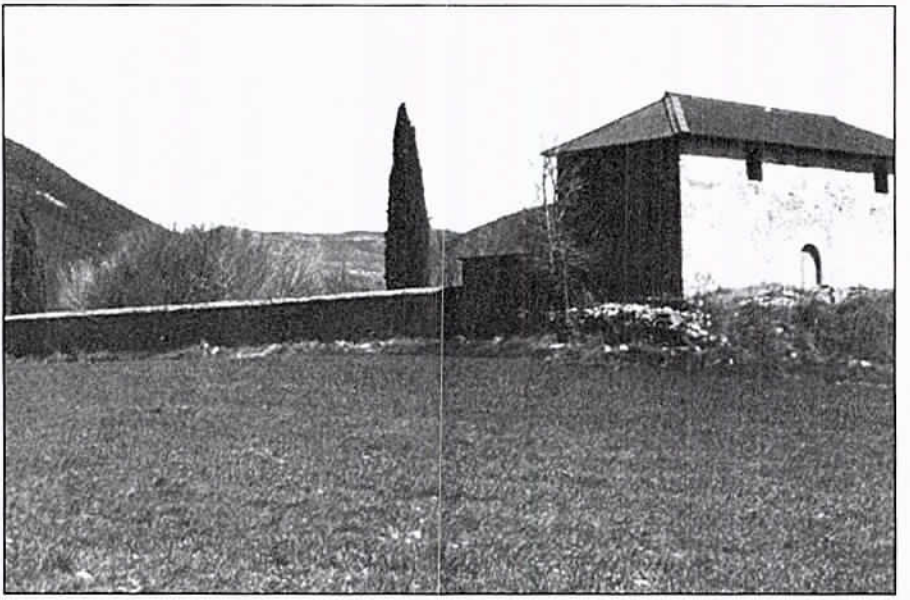
En el caso de Larrés poco puede concretarse, toda vez que las partidas de defunción conservadas arrancan en 1700 y a partir de entonces tampoco es que se especifique gran cosa sobre el particular. De todas formas, en el XVIII los derechos parroquiales no difieren del resto de poblaciones: novena, cabo de año, trenteno, añal, varias misas, etc. Lo que sí se conserva es un Reglamento del camposanto realizado en 1913 con motivo de la construcción de nichos, apareciendo párrafos curiosos tales como que los sirvientes, huéspedes y transeúntes no son vecinos y no tienen derecho a nicho o que después de dos años de residencia ya se considera vecino a una persona y si quiere nicho deberá presentar en la Casa del pueblo dos cántaros de vino.

Por lo que respecta a Javierrelatre, y aunque su archivo parroquial todavía está en proceso de estudio, es quizá el que más curiosidades y da-



SENEGUE. Ermita-cementerio (abril 1988). José Garcés Romeo.

tos precisos ofrece sobre el tema. En la primera mitad del siglo XVIII los derechos parroquiales eran: *«tres funciones de atres sacerdotes en cada una que son entierro, noveno y cavo de año, dándoles de caridad en cada una dos sueldos, entorcha y de comer y a los que seles azen las funciones dan de caridad cuatro sueldos, entorcha y de comer pagan todos añal que es veinte y cinco reales, novena que es catorze reales, trenteno maior o menor que es aboluntad acostumbre de la casa, el trenteno maior 30 missas, y el menor 15, todas a 2 sueldos de caridad. Tres responsos todos los domingos por un año en la sepultura»*. En la década de los 20, ya en el siglo XIX, la costumbre es similar aunque con algunas pequeñas variaciones. Veamos: a las defunciones han de asistir al menos tres sacerdotes, dando de caridad a cada uno *«seis reales de a diez y seis quartos»* y una antorcha; en la casa del difunto deben dar de comer a los sacerdotes y sacristán y deben ofrecer en la misa un pan de nueve libras (tres panes para las tres misas) y su antorcha; concluidas las misas se cantan varios responsos y pasan los de la casa del difunto y sus parientes a ofrecer a la Cruz, al preste y a los demás sacerdotes un dinero a cada uno por cada vez; después se cantan vísperas y concluidas se vuelve a hacer lo mismo. A estos rituales, posteriores a la misa, se les



SENEGUE. Ermita-cementerio (abril 1988). José Garcés Romeo.

llamaba comúnmente *pasamingare* o *pasamingue* (6).

Por las *novenas* se pagaban 14 reales o 28 sueldos. Los familiares debían pasar a ofrecer los nueve días con un antorchón *«que unos dicen que debe pesar nueve onzas quando se empieza y otros dicen quedar las nueve onzas de cera libres quando se concluye la novena»*. El noveno día deben pasar, además de con antorchón, con pan de nueve libras; tanto el pan como el antorchón quedan para el Rector.

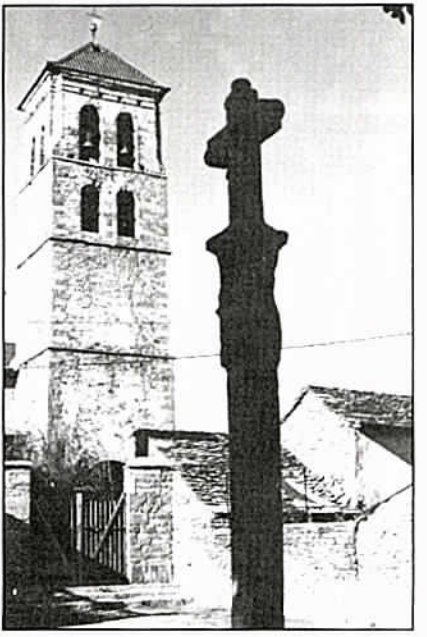
El *añal* consistía en rezar todos los domingos de un año por el alma del difunto un responso. La casa del difunto tenía que dar 25 reales o 50 sueldos jaqueses; concluida la misa se cantaba un responso, en medio de la iglesia, y cuatro responsos por cada difunto de quien se llevaba añal, a cuyo fin pasaban por su orden las mujeres de las casas de los finados al lado del sacerdote, le besaban la mano a cada responso y al final de los cuatro echaban cada una en el bonete cuatro dineros.

Todo lo antedicho se refleja también en numerosos testamentos, con algunas variantes que obedecen a la posición social del fallecido.

(6) Rafael Andolz en su *Diccionario Aragonés* señala para la palabra *pasaminguet:* responso cantado en los funerales. Al terminar cada responso pasan en fila todos los asistentes al funeral, besando primero la mano o estola del sacerdote y después la cruz parroquial alzada que tiene el sacristán en frente de aquél.

Lo que parece claro es que las obligaciones con los muertos no cesaban con las funciones propias del entierro sino que perduraban durante mucho tiempo, lo que nos demuestra que la creencia en la «otra vida» tiene mucho sentido en una sociedad rural e imbuida en grado sumo por una gran religiosidad, aunque bien es verdad que fuertemente encauzada y presionada por un clero que representaba mucho en aquella sociedad tradicional. Los siglos XVII y XVIII, sobre todo el primero, constituyen una época de gran exaltación religiosa que se manifiesta en la proliferación de romerías, creación de cofradías, procesiones, etc. que son la consecuencia de una Contrarreforma en la que España tuvo mucho que ver. No es extraño pues, que en el caso de las defunciones haya tantas funciones religiosas, ya que hay que situarlo en un contexto general de gran exaltación religiosa. En la segunda mitad del siglo XIX empezará a declinar, aunque en los pequeños pueblos hasta la década de los sesenta de nuestro siglo han llegado los ecos de una tradición arraigada durante siglos. Todavía hoy en los pueblos serrableses se siguen haciendo las novenas y el cabo de año, o se dan los toques de campana propios del día del funeral, por citar algunas manifestaciones vivas.

SENEGUE. Torre y crucero (abril 1988). José Garcés Romeo.



SENEGUE. Torre y redol (verano 1987). José Garcés Romeo.

ANEXO DOCUMENTAL

— Partida de defunción. Javierrelatre, 1750.

«En diez días del mes de Enero de mil setecientos y cinquenta murió Manuel Bretos de edad de cincuenta y ocho años poco más o menos. Recibió todos los santos sacramentos. Hizo testamento y dispuso por su alma los derechos parroquiales, es a saber tres funciones, llamando a ellas seis clérigos dándoles por cada función dos reales y antorcha; mas, trenteno mayor y menor que son quarenta y cinco missas, a dos sueldos de limosna; mas la novena que son nuebe missas, caridad catorce reales; anal, caiz de trigo o vente y cinco reales; mas dispuso setenta missas, su limosna a real. Todo lo qual se ha de pagar por su heredero de vente y cinco libras que se reserbo, y lo remanente de ellas lo dexó a su muger Brígida Carrera. Fue su cuerpo enterrado en el cementerio de esta Iglesia donde los suyos están. Para que conste lo firmo día, mes y año arriba dichos.»

Moss. Domingo Escartin Rgte.

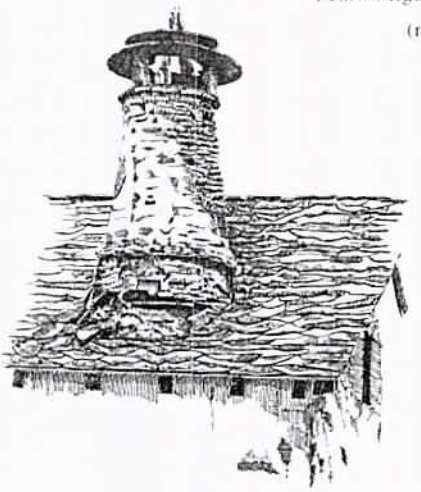
(rúbrica)

— Partida de defunción. Larrés, 1820.

«Día diez y nuebe de Julio del año mil ochocientos y vente murió Juan Puente natural de Larrés a impulso de una inflamación, haviendo recibido en el discurso de su enfermedad los S.S. Sacramentos de Penitencias, Comunión y Extrema Unción y a la edad de 70 años poco más o menos. Y haviendole preguntado si tenía alguna cosa de que disponer, a presencia de Don Nicolás Latorre y Pedro Sánchez testigos, dijo que quando nombró eredero a su hijo Hignacio se reservó un campo y un huerto y que era su voluntad que si licenciaban a otro hijo que tenía soldado y volvía a su casa pudiese sembrar el campo y aprovecharse de los frutos quatro añadas. Y que el huerto lo dejaba a su hijo Hignacio con tal que no fuese descuidado en sufragar su alma según la costumbre de la Parroquia y en acerle celebrar las Misas que tenía señaladas porque siendolo lo dejaba a sus dos yernos Juan José Billacampa y Lorenzo Caxal con la obligación de desempeñar dichas obligaciones, mas que el campo quería quedase en veneficio de la casa cumplidas las quatro añadas. Su cuerpo fue sepultado en el cementerio.»

Pedro Miguel Oliván Rector

(rúbrica)



Javierrelatre (Huesca). Casa Albeita. J. Gavín.

Ermita de San Martín de la Val de Onsera (Huesca). 1908. L. Briet.

VESTIDOS Y AJUARES EN EL VALLE DE TENA (1627-1759)

MANUEL GÓMEZ DE VALENZUELA

El objeto de este estudio es intentar reconstruir la vestimenta de los habitantes del Valle de Tena y los ajuares y mobiliario de sus casas a lo largo de 132 años (1627-1759) con base en los testimonios documentales que guarda el archivo de Casa Lucas, en Panticosa. En todos ellos se contienen listas de vestidos, tejidos, adornos, enseres domésticos y muebles utilizados por nuestros antepasados en esos años.

Soy consciente de que el estudio es limitado en cuanto al tiempo y no exhaustivo en cuanto a las fuentes, que proceden de un solo archivo: el conservado en la casa solariega de los Guillén en Panticosa, desde antiguo conocida con el nombre de Casa Lucas.

En los documentos transcritos como apéndice no debe verse un intento de estudio jurídico ni de transcripción paleográfica completa, ya que de ellos he extractado solamente aquellos framentos y párrafos oportunos al tema de este trabajo. Ello no los elimina como fuente de otras posibles informaciones etnológicas, antropológicas o jurídicas, como por ejemplo usos nupciales o funerarios, estructura de la familia, etc., etc.

LOS DOCUMENTOS

Todos ellos son documentos fidedignos, procedentes de protocolos notariales o de autos judiciales, lo que garantiza su veracidad.

Clasificados por su naturaleza, se dividen en:

— TESTAMENTOS: (N.º 1-2-3-4-9). De ellos solamente se extractan las cláusulas referentes a vestidos y muebles, dejando aparte las referencias a bienes inmuebles, sufragios, etc. Aunque no contienen listas completas de bienes, sino sólo de algunos vestidos —los más preciados— legados a parientes de especial estima del testador, a los que se alude incluso con apodos cariñosos («mi sobrina Brigideta», d.4), siempre proporcionan datos curiosos sobre ropas de lujo de esos años.

— CAPITULACIONES MATRIMONIALES. (doctos. 12-13-15-16-17). Son «pactos de carácter familiar en que se regula todo lo concerniente al régimen económico futuro de los que van a contraer matrimonio» (1).

En 3 casos (d. 12, 13 y 17) se trata de bienes que el futuro marido —probablemente segundón— aporta para su boda con una hija única, heredera de otra casa, lo que nos proporciona datos sobre el vestido masculino.

— CEDULAS PROTOCOLARIZADAS (doctos. 6-7-8-10-11). Abarcan desde 1704 a 1711. No aparecen posteriormente. Estas «cédulas» eran, según Costa (2), pactos hechos entre las familias, con la asistencia de un «casamentero» o amigable componedor, en que previamente a su protocolización por el notario, se fijaban los detalles del régimen económico del matrimonio y especialmente, la ropa y enseres que el novio o la novia debía aportar al matrimonio. Debe hacerse constar que era el contrayente que entraba en casa del otro quien aportaba esta ropa.

— AUTOS JUDICIALES POR HALLAZGO DE UN CADAVER (doctos. 18-19-20). Los tres se refieren a varones fallecidos por accidente o por muerte repentina y nos proporcionan una «fotografía instantánea» de cómo estaban ataviados en ese momento. El escribano hace constar en los documentos 18 y 19 que el difunto «iba vestido con el mismo vestido que acostumbraba llevar en vida», garantía suplementaria de la normalidad y cotidianeidad de estos trajes.

— EMBARGOS JUDICIALES (Documentos 21, 22 y 23). También retrato instantáneo del ajuar y mobiliario de una casa labradora.

— INVENTARIOS: a) De la casa del rector de Panticosa, tras su fallecimiento y toma de posesión de su sucesor (documento 14). Minuciosísima enumeración de todos sus enseres, vestidos y muebles, aunque podemos pensar que se trata de una casa más rica que las casas labradoras, y la biblioteca revela el superior nivel cultural del titular.

b) Inventario de la Iglesia de Panticosa en 1697 (d. 5). Revelador de la conexión entre la iglesia y el pueblo, tiene los mismos tejidos y joyas que los patrimonios familiares, aunque posea mayor número de prendas de seda y tejidos de lujo.

El lenguaje empleado por los sucesivos notarios, u otorgantes, es siempre el castellano. En muy pocos casos aparecen palabras puramente de fabla aragonesa (por ejemplo, azaleja, en 1627, docto. 2) o «basquiña» que en nuestro dialecto significa, según Andolz, «falda chesa» aunque en castellano quiera decir «falda» a secas. Todas las otras voces —que para evitar al lector el enojoso proceso de consultar diccionarios recopilo en un breve glosario— son cas-

(1) Merino Hernández, José Luis. *Aragón y su Derecho*. Colección básica aragonesa, n.º 7. Editorial Guara, Zaragoza, 1978. Pág. 59.

(2) Costa, Joaquín. *Derecho consuetudinario y economía de España*. Tomo I (Alto Aragón, derecho de familia). Barcelona, 1885. Págs. 141-144.

tellanas, recogidas por la Real Academia, aunque muchas veces con la advertencia que se trata de «voces o formas anticuadas».

Los sucesivos notarios y los otorgantes parecen muy buenos conocedores de la terminología textil y sartorial, por la exactitud con que designan las prendas, los tejidos y los muebles. Bien es verdad también que la gama de tejidos es, como veremos, muy limitada y de producción local en su inmensa mayoría. En una ocasión (documento 15, de 1701) al describir el escribano «unos paños de cabeza con sus encajes de cambrayón» deja escapar lo que equivale a un silbido de admiración al añadir a la escueta prosa descriptiva: «Son finos los encajes».

No me he resistido a transcribir otras fórmulas curialescas por su espontaneidad o ternura. Por ejemplo, la del párroco de Hoz (docto. 1) que otorga testamento en 1627 «estando sano, aunque algo desganado, en mi buen juicio», los pintorescos informes forenses de los médicos Matías Ipiens y Ventura Biela (d. 18 y 19) o la divertida descripción de una riña entre dos vecinos de Piedrafita, (d. 22).

LOS TEJIDOS

En las numerosas citas de prendas de vestir y ropa de casa contenidas en estos documentos, destaca la poca variedad y la crudeza de las telas.

Los materiales más usados eran la lana, seguida del lienzo, estopa, algodón y seda.

Como tejidos de lana se mencionan el chamelote o jamelote, la estameña, el cordellate y la rasilla.

El más utilizado parece haber sido el cordellate, usado para toda clase de prendas, tanto masculinas como femeninas, e incluso para colchas (cobertores) de cama. Por lo que se deduce de estos testimonios era una tela muy resistente, que desempeñaba la misión que ha cumplido la pana como tejido de trabajo. Según me informa mi padre, en los almacenes de tejidos de Zaragoza se seguía vendiendo cordellate hasta hace unos 50 años.

Hay algunas versiones de lujo de estas telas, como el chamelote de aguas (d. 8 y 12) y la estameña garrofada (d. 7). El primero era el chamelote prensado y lustroso. No he podido encontrar qué quiere decir la voz «garrofada» aunque quizás puede imaginarse que fuera una versión adornada de esta tela.

Como tejidos de algodón sólo se citan «unas mangas de cotonillo» en 1627 (d. 3) y una camisa de florete (tela entrefina de algodón) en 1714 (d. 7).

Las telas de lino se designan normalmente como «lienzo», se destinaban a confeccionar caminas y cofias y ropa de casa, como almohadas, sábanas, manteles, toallas, etc.

Telas de lino más finas que el lienzo eran el «naval» (tejido de lienzo no muy fino) que no debe confundirse con el pueblo sobrarbés del mismo nombre y el cambrayón (d. 15) definido por el diccionario como «lienzo parecido al cambrai, pero menos fino».

La estopa aparece citada muy frecuentemente, cumpliendo en plan más modesto y barato las funciones encomendadas al lino, ya que normalmente se usa para camisas, sábanas, manteles. La repetición de la especificación «camisas de lienzo» en los inventarios hace pensar en la frecuencia de las de estopa, que impulsaban a precisar que las registradas en las listas estaban confeccionadas de material más noble que aquellas. Ello indica que el uso de la estopa es normal a lo largo de todo el período estudiado, coexistiendo con el lienzo.

Como es lógico, la seda aparece citada con mucha menor frecuencia. En los ajuares de 1704 y 1714 se citan cofias y vestidos de seda y en otros documentos hilos de seda, utilizados para bordados sobre lienzo. En 1702 se cita el «tabí de aguas» para jubones (d. 15) que es el tejido más lujoso que aparece en esta serie documental para ajuares personales. La seda se utiliza también para cintas y lazos. Su uso parece reservado a vestidos de fiesta de familias acomodadas, por ello es infrecuente.

Los tejidos procedían en su mayoría de talleres locales y de artesanos de la comarca. Las menciones de paños, cordellate o tejidos «de la tierra» son muy abundantes. Las cintas provenían en su mayoría de Jaca. En una ocasión (d. 11) se cita el cordellate de Rubielos, procedente de este pueblo turolense, de buena calidad (3).

(3) Asso, Ignacio de. *Historias de la Economía Política de Aragón*. Zaragoza, 1947, edición Casas Torres. Pág. 159.

Como tejidos de ultrapuertos aparecen «unas aldas de estopa francesa» y «un tapete francés».

Por todo ello, podemos pensar que los tensinos de aquella época o bien fabricaban sus propios tejidos o los compraban en los lugares cercanos, en donde hasta fines del siglo XVIII se mantenía una industria textil rudimentaria y técnicamente atrasada. José Francisco Forniés nos dice que a fines del siglo XVIII los centros de producción de lana en el partido de Jaca estaban situados en Biescas, Boltaña, Jaca y Valles de Tena y Broto. Según indica Juan José Guillén, «En Panticosa, según los documentos privados de Casa Larraz, hubo un gremio floreciente de tejedores de paños» (4). En 1771, había gremios de pelaires y tejedores en Jaca y Biescas, y constan, por ejemplo, los fabricantes jacetanos de estameñas «de muy mala calidad», en 1777. El mismo autor nos informa que «Los tejidos que hacían los aragoneses eran cordellates, bayetas, estameñas y paños bastos y de baja calidad» (5).

Según el censo jacetano de 1718, publicado por el Profesor Canellas (6) en la capital pirenaica trabajan

(4) Forniés, José Francisco. *La Real Socieda Económica Aragonesa de Amigos del País en el período de la Ilustración (1766-1808): sus relaciones con el artesanado y la industria*. Madrid, 1978. Página 210. Juan José Guillén: *Toponimia del Valle de Tena*, Zaragoza, IFC, 1981, pág. 103.

(5) Forniés, *La Real*... págs. 101 y 104, 212 y 213 y 209.

(6) Canellas López, Angel. *Demografía de la Ciudad de Jaca en el reinado de Felipe V de Borbón*. Revista Pirineos, Jaca, 1968, págs. 218.

ese año «2 botoneros, 2 cordoneros, 3 pasamaneros, 80 pelaires, y tejedores, 24 sastres, 67 tejedores, 1 sombrerero, 2 tintoreros y 34 zapateros», lo que demuestra la importancia que las industrias textiles y del vestido tenían en Jaca. Biescas debía ser también un importante centro textil, de allí el apodo de «pelaires» con que aún se conoce a sus habitantes en pueblos vecinos (7).

La existencia de un batán en Panticosa en 1730 consta por otro documento del archivo de Casa Lucas, en que José del Pueyo y María Gracia Guillén conceden a José Bandrés Catarrón, «una parte del batán, cada semana un día y la parte de la caseta que le perteneciere, por 8 libras jaquesas» (8).

El lino debía ser también importado de otros lugares, ya que no tenemos noticias de que hubiera plantaciones de esta fibra en el Valle de Tena. La toponimia sólo nos da los nombres de Linás y Linosa en Tramacastilla y Sallent (9).

En resumen, los tensinos de los siglos XVII y XVIII se abastecían de tejidos en los lugares cercanos, e incluso tenían una rudimentaria industria textil. Resulta probable que, de la lana que obtenían de sus corderos, reservarán una pequeña parte para su consumo doméstico, que, tras ser hilada por las mujeres, era tejida por los pelaires de Biescas o de Panticosa. También, con ocasión de una boda, harían una expedición a Jaca o Biescas donde podrían adquirir en ferias, botigas o buhoneros, telas más lujosas y adornos como cintas o modestas joyas (10).

LOS VESTIDOS

a) *Masculinos.*

De mucha menor variedad que los de las mujeres, se reducían a la imagen tradicional del campesino pirenaico. Por toda ropa interior llevaban una larga camisa, generalmente de lienzo, aunque podía tener mangas y faldones de estopa, o ser de algodón (florete). Sobre ellas un chaleco o ajustador, generalmente de cordellate o lana, y encima una ropilla, especie de chaquetilla.

Calzones negros cerrados, sin asomar por ellos las «marinetas» o calzoncillos, que no se mencionan, sujetos con «fajaduras» y medias, a

(7) Gómez Laguna, Luis. *El Valle de Tena*. Publicaciones de la Cadiera, Zaragoza, 1967, pág. 6.

(8) Archivo de Casa Lucas, Panticosa. Carpeta 1. Notario: Pedro Simón Guillén.

(9) Guillén Calvo, Juan José. *Toponimia...*, pág. 120.

(10) Sobre este tema, resulta enormemente ilustrativo el párrafo del cuento de Luis López Allué, «La Jura de la bandera» en que el viejo campesino aconseja al futuro yerno sobre como llevar la casa. Y hablando de los tejidos dice: «Aquellas fajas del cobajo de la Paúl, que son de filada, podías sembrarlas de lino. Tu padre y tú, cardarlo, tu madre y tu hermana firme hilar en las noches de invierno y dimpués al tejedor, que os hiciera buenas trocas para sacar sábanas y camisas. Arepara —interrumpió mostrándole la pechera de la suya— aún es esta de las que me hizo mi madre cuando me casé...» Y esto se decía a principios del siglo XX. En «Alma Montañesa», págs. 162 y 163, Huesca, 1975, tomo IV de las obras completas.

veces dobladas con recios calcetines: «peducos» (11).

Como calzado, aparecen las alpargatas y en otro caso se hace constar que el pastor cuyo atavío se describe iba descalzo. Aunque no se citan, no hay que excluir el uso de las abarcas, el calzado más corriente hasta nuestros tiempos. En el siglo XVIII se hacían con un trozo de cuero envolviendo el pie y el empeine, atado con cuerdas, que modernamente ha sido sustituido por trozos de cubiertas viejas de automóviles.

Como prendas de abrigo, destacan la capa y la anguarina, especie de abrigo sin mangas, también llamada chupa (12).

Un solo testimonio nos habla de la «ropa loba» del párroco de Hoz, en 1627 (d.1) hecha de chamelote, lo que demuestra que era prenda de abrigo. Quizás en esta prenda esté el origen de la anguarina, de forma muy similar a la de la ropa loba.

El color predominante en el vestido masculino era el negro, que contrastaba con el blanco de las prendas de lienzo.

Como cubrecabezas, se citan el sombrero y la montera. Dada la vaguedad de ambos términos, no puede determinarse cuál sería la forma exacta de estas prendas, aunque quizás fuera el sombrero «de medio queso» de tipo ansotano, hecho en Sástago.

(11) Citados en un documento de 1771. Archivo Casa Lucas, Panticosa, carpeta 5.

(12) En otro documento del archivo de Casa Lucas (carpeta 3) de 1759 se habla de la bala que disparó un bandido y que «atravesó las aldillas de la chupa o anguarina», lo que demuestra que era prenda con cierto vuelo y que caía por debajo de la cintura.

La ropa masculina era predominantemente de color negro. Calzones, anguarinas, y ropilla de este color aparecen citadas en diversos documentos. La ropa loba del párroco de Hoz debía ser también negra, puesto que en su testamento la lega «para hacer con ella una capa de difuntos». Como prendas de color, aparecen las anguarinas o chupas: una azul y otra de color ámbar (doctos. 19 y 20) y un chaleco y un jubón colorado y azul, respectivamente (d. 18 y 19). Las prendas de lienzo y las medias de lana eran blancas (d. 18).

El grabado que se reproduce (figura 1) de 1801, coincide con la descripción de los documentos: el montañés lleva una anguarina como sobretodo, debajo de ella calzones, y camisa cubierta con un jubón o chaquetilla, en las pantorrillas medias blancas reforzadas en los pies con recios calcetines o «peducos» y como calzado abarcas con la punta y los lados de la suela, de cuero, levantada protegiendo los pies.

En el grabado de Quadrado (figura 3) de hace 1840 se comprueba también la coincidencia de los atuendos de los varones con los descritos por los documentos. Aunque no aparezca la anguarina, se ven perfectamente las abarcas, medias, calzones, fajadura, jubón y camisa de recio lienzo.

b) *Femeninos.*

La ropa famenina es objeto de mucha mayor consideración en estos documentos, en los que vemos su mayor variedad, adorno y complejidad. Por ser más frecuentes las menciones

Figura 1. Cheso de las Montañas de Aragón.

de los ajuares que mozas casaderas aportaban al matrimonio, tenemos una visión completa del vestuario femenino en estos años.

Las camisas son mencionadas en todos los documentos: constituían la única prenda interior de estas mujeres. Normalmente son de lienzo, aunque pueden estar compuestas de lienzo el cuerpo y de estopa las faldas, o de estopa el cuerpo y las faldas y el resto de lienzo. Que esta combinación de tejidos debía ser normal, nos lo revela el documento 11 de 1715 en que se habla de «camisas de lienzo con faldas de lienzo». Otro documento (d. 7) nos habla de una camisa de lienzo con randas, que debía ser prenda de fantasía. Encima de la camisa se llevaban las faldillas de tela ligera que aparecen mencionadas en los siglos XVII y XVIII. Eran prendas de colores: se mencionan cárdenas, azules y verdes. Iban adornadas con randas, de modo que al llevar la saya algo levantada se vieran estos adornos en torno al vuelo (d. 3, 7 y 8).

Como prenda exterior figuran la saya y la basquiña. Aunque la definición de ambas parece distinta, considero que debía tratarse de faldas con un cuerpo y tirantes anchos que colgaban de los hombros, al estilo de las que llevan las ansotanas y chesas, ya que los documentos hablan indistintamente de sayas y basquiñas con cuerpos, aunque algunas veces se mencionen «basquiña sin cuerpos» (d. 8) y otras veces cuerpos separados de la saya o basquiña (d. 6).

Las sayas y basquiñas eran de colores variados: verdes, coloradas, azules, moradas, negras. A veces eran distintos el color de la falda y el corpiño: se citan basquiñas azules con cuerpo colorado (d. 10).

La falda era pues la prenda exterior, de tela generalmente pesada y gruesa (estameña, chamelote y paño de la tierra, también de rasilla). Los cuerpos iban adornados con vivos colores: randas de lana, a veces de seda, «pontillas» e incluso encajes, de color distinto al de la prenda formando vistosas combinaciones: negro sobre azul, varios colores (d. 7), rojo sobre azul y negro sobre verde. En los ruedos de las faldas se ostentaban también adornos, como randas de lana y encajes varios. Se menciona frecuentemente un adorno llamado «portapiezas» cuyo significado no he podido encontrar.

Las mangas de la camisa, que salían del cuerpo, se cubrían con mangas de telas distintas de colores variados, que se atarían a la altura de las axilas para sujetarlas. Se mencionan con mucha frecuencia en estos documentos y debían ser de fantasía: de colores y adornadas con encajes y randillas. Estaban hechas de materiales varios, desde lienzo y algodón (cotonillo) a chamelote. Frecuentemente se califican de «finas» lo que demuestra que eran prendas de lujo y quizás se usaran especialmente en invierno.

Los jubones aparecen citados en 1715 y 1730 (d. 11 y 15). De estameña, chamelote, paño fino, e incluso de seda, debían ser prendas de fiesta, pues iban adornados con randillas de colores.

Sobre la falda se llevaban los «abantales» o delantales, sujetos a la cintura: se distingue entre «finos» y «bastardos», es decir, entre los de adorno y los de trabajo: los primeros de telas de lana finas (rasilla, lanilla, con atadores de seda) y otros de estameña, de diario. Incluso se habla de un «mandil» de estameña (d. 8) que parece ser el delantal de faena, como otros «abantales» que se mencionan.

Se citan en 1714 dos delantales con «atapiernas» que no consigo entender que serían, pues el significado de «ligas» que da el diccionario no parece convenir a esta descripción. Quizás fueran unas cintas para atarlos a la altura de las piernas y ajustarlos más estrechamente al cuerpo.

Como prendas de abrigo encontramos citados el manto (1714, d. 8 y 10) de chamelote negro, la anguarina, «de color ámbar» (d. 21), la capa y el pellón (d. 7), que sería una especie de abrigo de piel. Todas ellas prendas para proteger del frío y la nieve.

Figura 2. Chesa de las Montañas de Aragón.

El tocado de cabeza más frecuentemente citado es la cofia, para recoger los cabellos en ella, y que aparece citada desde 1627 a 1750. Generalmente eran de lienzo, aunque aparecen otras de seda, tela bordada y de «tela» sin más detalles, iban adornadas con randas, encajes y bordados de seda. En 1714 (d. 7) se menciona una de tela con flores de seda y encaje, lo que demuestra gran ornato.

Se citan también en 1627 y 1714 los paños de tela con guarnición, probablemente paños semicirculares para cubrir la cabeza al ir a misa. En

Figura 3. Habitantes de los valles de Hecho y Ansó.

1627 (docto. 2), se habla de «un paño de cabeza o azaleja con guarnición a la redonda». Debían corresponder al modelo usado en todo Aragón: cubrecabezas semicirculares con los bordes adornados con bordados o encajes («con labores y encajes») (docto. 7).

Y finalmente, en 1714 (d. 9) aparece citada «una montera de pluma» cuya forma sería difícil de precisar, dada la amplitud del significado de «montera».

En cuanto a adornos y complementos el más citado es la cinta, de la que colgarían diversos dijes o joyas, que luego detallaré. Normalmente aparecen citadas las «cintas, randas y randillas de Jaca» (doctos. 3, 8, 10, 11 y 15) (1627-1730). Según el citado censo, en 1718 trabajaban en esa ciudad 2 cordoneros y 3 pasamaneros, que serían quienes fabricarían estas cintas y las randas y randillas. Se mencionan también cintas de seda, de lana, e incluso una de hilo de oro. Una mención curiosa y reveladora de que a pesar de la estabilidad de la vestimenta, la moda evolucionaba, es la de «una cinta de seda, de las antiguas, con colgajos de latón» (d. 2, 1627) que quizás corresponda a la cinta con pinjantes, de moda desde fines del siglo XV y durante el XVI (13) y que vemos en

(13) Bernis Madrazo, Carmen. Indumentaria medieval español, CSIC, Madrid, 1955, págs. 43 y 84-85.

algunas pinturas aragonesas de la época (14).

También se mencionan los lazos, «de todos colores y dibujos» (d. 8) o embrocatados y de nácar (d. 15), que se colocarían en el pelo o prendidos a los vestidos. En 1714, se mencionan las ligas, que debían ser prendas de mucho lujo, pues la testadora las deja «para el adorno de la peana de la Virgen», legado inexplicable si no estuvieran adornadas con piedras o al menos con abalorios.

En el calzado, encontramos diversas menciones de zapatos de cordobán y baqueta (o vaqueta, como se escribe hoy). Los primeros, de cuero de cabra, ligeros; los segundos de cuero de ternera o vaca más fuertes y recios, por lo que parece debía ser calzado para invierno y pisar por la nieve. También se mencionan las medias, de estambre doble y de laneta. Por Ignacio de Asso sabemos que estas prendas se tejían en el Valle de Tena y que incluso se comercializaban fuera de él. Como dice Asso: «En los Valles de Tena y Broto se ocupaba mucha gente en la labor de medias de estambre que llevaban a vender a varias partes del Reino. En el día ha decaído notablemente esta industria» (15).

Como accesorios de este vestido, solamente encontramos mencionados «dos escapularios del Carmen, con cinta de seda» y un bolsillo de seda (ambos d. 7, 1714).

(14) Por ejemplo, la Virgen de la Leche en el Museo Diocesano de Huesca, de fines del siglo XV.

(15) Asso, *Historia*... P. 25.

LAS JOYAS

También se mencionan algunas joyas femeninas en estas cédulas o cartas de dote, todas ellas de gran modestia y sencillez.

Como adorno de las orejas se distingue entre arracadas (más complicadas, con mayor adorno y colgantes) hechas de cristal y plata (d. 6, 7 y 10) y zarcillos (simples aretes colgados de la oreja, también de plata). En 1714 se mencionan «pendientes con anillos guarnecidos de plata» que parecen ser más sencillos que las arracadas (d. 8).

De 1627 a 1730 encontramos menciones de anillos o sortijas, generalmente de plata, aunque se citan tres de oro (d. 7 y 11), que debían ser simples aros.

Al cuello se llevaban gargantillas, también muy sencillas. Las que aparecen mencionadas en estos documentos son de cristal, corales y granates, negros o rojos. En 1715 (d. 11) se citan «dos gargantillas, una negra y otra colorada, con sus Vírgenes del Pilar» probablemente de filigrana de plata, como es característico también de otras zonas pirenaicas (Hecho y Ansó, por ejemplo). En 1697 (d. 5) la parroquial poseía «una cadena de plata de un rastro, con una Virgen del Pilar en medio», probable legado testamentario.

En 1627, 1677, 1714 y 1730 (d. 3, 5, 8 y 15) se alude a los Agnus Dei o «a las joyas Agnus Dei llamadas», en el primer testimonio de azabache negro, en los otros de plata sobredorada. El diccionario de la Real Academia define estas joyas como «relicario que especialmente las mujeres llevaban al cuello». Si bien esta

definición parece aplicable a los de plata y especialmente a uno que poseía la Iglesia, no lo parece al de azabache negro (¿quizás obra compostelana?) que pudo ser quizás una figurita en forma de cordero. En 1715 (d. 11) aparecen tres relicarios, uno de ellos «sobredorado», es decir, de plata. Estos se llevarían probablemente colgados de una cinta, al cuello. También tenemos «un rosario de piedra blanca y cinta de seda» (1714, d. 7) varias cruces y un Cristo de plata, que se llevarían colgados de cintas o de las gargantillas.

Este conjunto —de bisutería, más que de joyería— es de una enorme modestia. Todos estos adornos estaban hechos con materiales baratos. Salvo un poco de plata y las sortijas de oro, las joyas son de granate, coral o cristal. Es curiosa la mención de piezas de orfebrería, como los relicarios, los cristos y cruces o los Agnus Dei de plata sobredorada, colgados del cuello.

En el grabado de la «chesa de las montañas de Aragón» (figura 2), se pueden apreciar las coincidencias de las descripciones documentales con el vestido que lleva efectivamente la montañesa: Va calzada con alpargatas y lleva camisa adornada con un amplio cuello, no usado en el Valle de Tena, sobre ella dos sayas con cuerpo: las faldillas y la basquiña. Mangas abiertas sobre la camisa, y un delantal a la cintura. En torno al cuello una gargantilla, y una cinta o cordón con tres colgantes (quizás los relicarios y los agnus dei) en torno al escote. El vestido parece liso, sin adornos de randas o dibujos como es tradicional en el Valle de Tena.

ROPA DE CASA

Las sábanas, de lienzo y estopa, aparecen mencionadas prácticamente en todos los ajuares. De lienzo eran las fundas de almohada, llamadas «enfundias» en 1715 (d. 11). Se mencionan una manta «de marca mediana» es decir, de calidad no demasiado buena, y dos cobertores o colchas, uno de cordellate azul y otro colorado (d. 8 y 15), así como otro azul, con franjas negra y de color de caña (d. 10).

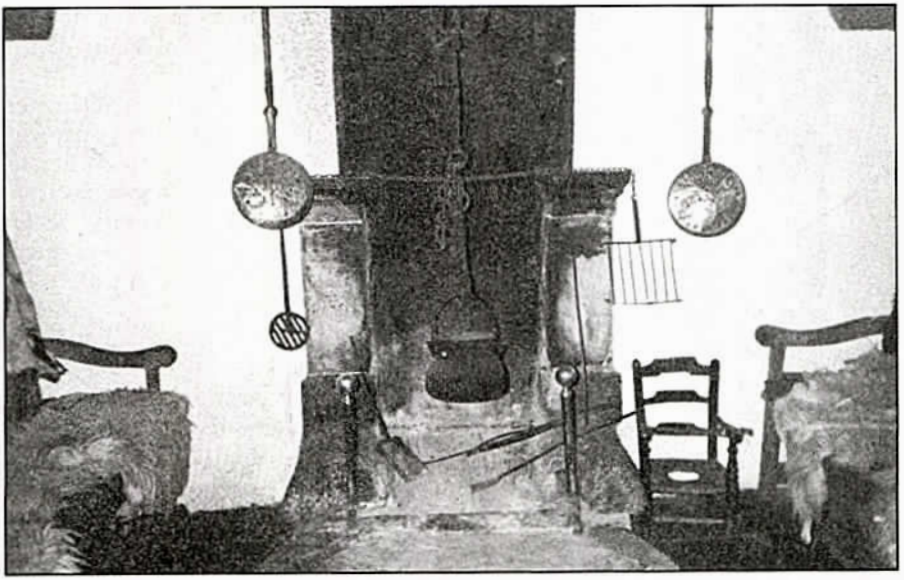
Otras ropas citadas son las toallas o enjuagamanos, de lienzo, algunos (d. 7) con «sus pezuelos» es decir, flecos, manteles de lienzo y servilletas, sin que se nos den detalles sobre ellos. Es divertida la graduación de «toballa, toballica y toballola» (d. 11), a la que se pueden añadir los «toballones» del documento 14.

Para encima de una mesa se cita el «tapete francés verde, con franja de lana» (d. 7, 1714) que debía ser pieza de cierto lujo.

En el inventario del párroco de Panticosa (1730, d. 14), aparecen también citado «un mantel de cáñamo», 3 colchas de lino y unas cortinas de «jifera», nombre que no he podido encontrar.

MUEBLES

Salvo en el inventario del párroco de Panticosa, las referencias a muebles son escasas. Destacan en ellas las menciones del arca, que el cónyuge que entraba en casa del otro llevaba como parte de la dote y con-



Hogar altoaragones.

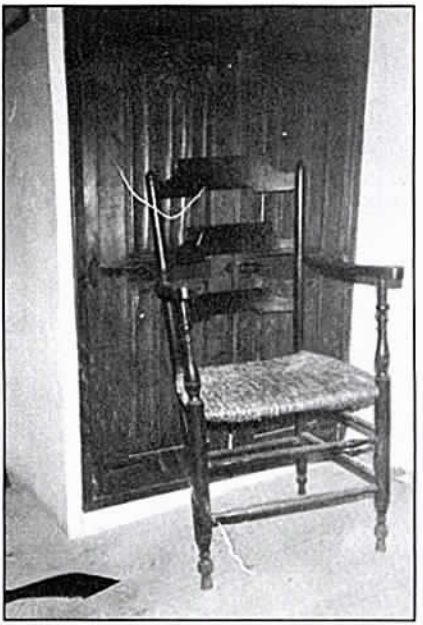
teniendo la ropa. El mueble se describe como «arca de pino con sus cerraduras» (d. 7. 12. 16. 21) o como «arca nueva con su cerradura nueva» (d. 10).

Las arcas figuran en todos los mobiliarios: en 1627 el testamento de Juan de Lanuza menciona una serie de ropas de mujer «que tengo en un arca», probablemente de su difunta esposa (d. 4). En los bienes embargados a Miguel Sánchez en 1750 (d. 21) figura «Un arca nueva larga más otra arca con dos escopetas». El párroco de Panticosa en 1730 (d. 14) tenía «un arca pequeña», y en 1627 el párroco de Hoz (d. 1) se refiere a «un arca de madera pequeña, de las dos que tengo en la cocina».

Las sillas de anea aparecen sólo mencionadas en el inventario del párroco de Panticosa, como también una arquimesica, dos bancos lisos y 5 mesas, 4 medianas y una pequeña. En ninguno de los documentos aparecen mencionadas las cadieras, quizás por formar parte de la casa, al estar empotradas en la pared, o al menos ser parte de la cocina (16).

La cama viene mejor descrita, constaba de un jergón de cuerdas o «de estopa» (docs. 7 y 14), encima de ella un colchón (no se nos dice el relleno) sábanas de lienzo o estopa, como hemos visto, mantas y cobertores de cordellate, a veces de colores, y con adornos. El colchón y la ropa de cama (llamada curiosamente repetidas veces «cama de ro-

(16) Sobre las cadieras, ver: Gómez Laguna, Luis, *En torno a las Cadieras Aragonesas*. Publicaciones de la Cadiera, Zaragoza, 1972.



Silla.

pa») eran aportados por el cónyuge que entraba en casa del otro. Que esto era lo tradicional, lo confirma la declaración del padre de una contrayente, cuando afirma que su hija se casará «vestida y enjoyada a uso y costumbre del lugar de Yebra y casa de su calidad, arca de pino con su cerradura y ropa de cama» (d. 16). La cama aparece una vez mencionada como «cama de madera» sin dar más detalles.

Como utensilios de cocina, figuran la olla y el caldero de hierro, el espedo o asador, sartén y parrillas, un almirez y poco más. Como vajilla, solamente platos y salvillas de tierra, aunque algunas de metal: estaño o peltre, algún cántaro, pozales para agua y aceiteras de hojalata.

Es curiosa la mención de los pellejos para guardar el vino (d. 21) hechos de piel de sarrio.

Para la iluminación, solamente en casa del cura de Panticosa aparecen citados candiles, velones de aceite, uno de ellos de pantalla y bujías (candeleros) de latón. El común de los habitantes es de suponer que se alumbraría con candiles o con teas en los tederos de la chimenea.

Finalmente, destaca también la mención de las escopetas que aporta el varón al matrimonio y que figuran entre su ajuar, como en el documento 12 y en los enseres de una casa, guardadas en un arca (d. 21), que confirman las aficiones cinegéticas de estos montañeses.

Muy pocos objetos preciosos aparecen entre estos humildísimos inventarios: una taza de plata de 40 reales y un par de cucharas de plata (d. 11), un vaso de plata (d. 17) y varias Vírgenes del Pilar de plata sobredorada de pie, además de otras de menor valor (una Virgen del Pilar llana) (d. 10, 1715). Se habla en 1704 de «tres Vírgenes del Pilar, dos grandes de pie y una pequeña» (¿quizás usada como colgante?) y otras dos «una de pie y una coronada» que no debían ser de plata, sino imágenes para la casa, de madera.

También sería digna de consideración la biblioteca de la casa del párroco, toda ella compuesta por libros de devoción o religión. Con sus 30 tomos constituía un fondo bibliográfico apreciable en esos tiempos y lugar, pero su estudio no cabe dentro del ámbito de este trabajo. También debe hacerse notar que dicho cura poseía varios mapas colgados

en las paredes (ocho cuadros de mapas) y una tabaquera, lo que demuestra un nivel de vida e incluso de refinamiento superior al de sus feligreses.

EL INVENTARIO DE LA IGLESIA

El documento número 5 contiene el inventario de los objetos de culto, ornamentos sagrados y demás alhajas de la iglesia parroquial.

Entre los ornamentos sagrados destacan los cuatro ternos citados en primer lugar y que debían ser los más preciados: de damasco y terciopelo, con galones de oro y adornos. Aparte de estos, los demás reseñados son de gran sencillez; de nuevo volvemos a ver en ellos el chamelote de aguas y la estameña, los roquetes y manteles de lienzo, y las cortinas de estopa.

Destaca la riqueza relativa de los tejidos, entre los que encontramos mucha mas tela de seda que en los ajuares de las casas o en los vestidos de los lugareños: se enumeran damasco, catalufa, tafetán y tabí.

Destaca también la colección de joyas, muy modesta y procedente sin duda de legados testamentarios y donativos de feligreses: los Agnus Dei de plata, pequeñas alhajas como dos corales engastados en plata, un cristal montado de la misma manera, y un collar con una Virgen del Pilar colgante. La mención de una cruz de comendador hace pensar quizás en un donativo de un Lanuza, familia originaria del vecino pueblo de Sallent.

Algunos de los objetos de culto a que se hace referencia se conservan aún en la iglesia, como el portapaz de plata con la Piedad o la preciosa cruz procesional de plata, obra renacentista de muy buena calidad o las vinajeras de plata.

El inventario contiene también sugerencias curiosas sobre las costumbres del pueblo, como la mención de la bandera que precedía al Santísimo cuando se llevaba el viático a los enfermos, o la descripción de los roquetes de los portadores de las peanas y del portador de la cruz, en las procesiones, flanqueado por dos niños que llevaban los ciriales, también vestidos con roquetes. Los adornos del altar mayor: palmas con manzanas, canasticos de flores artificiales, son también curiosas muestras de la devoción popular de la época.

En resumen, la iglesia participaba de la modestia de la vida en esos siglos, como lo revela lo pobre de sus ornamentos. La existencia de un pequeño joyero y de telas de seda en ella demuestra la devoción de los panticutos, que le legaban sus más preciadas alhajas e incluso vestidos —como hemos visto en los documentos 1 y 9— para el ornato del culto.

CONCLUSION

Resumiendo los datos que nos proporcionan estos documentos, durante los 132 años que cubren, podemos afirmar:

1.— Los vestidos de los habitantes del Valle de Tena estaban hechos de materiales bastos y burdos, telas

pesadas generalmente de lana, que se llevaban tanto en verano como en invierno. Los autos por los hallazgos de los cadáveres, en los meses de Julio, Agosto y Septiembre, nos describen a los difuntos como vestidos con ropas de cordellate, a pesar del calor.

2.— Los vestidos masculinos y femeninos experimentan pocas variaciones, pues se componen de las mismas prendas a lo largo de todo el período estudiado. Parece probado por estos testimonios que se llevaban basquiñas hasta los hombros, hechas de estameña u otras telas pesadas, al estilo aún conservado hoy en Ansó y Hecho, aunque también había faldas ajustadas a la cintura, complementadas con jubones.

El vestido masculino se configura en esta época, y perdura hasta principios del siglo XX.

3.— Los tejidos eran traídos de lugares muy cercanos (Jaca, Biescas) como lo demuestra la mención tan repetida de «paño de la tierra» o «cintas de Jaca». Lo más probable es que hilaran en las casas y se confiaran estos hilos a los pelaires para que los tejieran. La mención del Batán de Panticosa demuestra que había una muy rudimentaria industria textil en ese lugar.

4.— Las alhajas eran de una enorme modestia, poco más que bisutería. No obstante, aparecen unas pocas menciones de sortijas de oro y objetos de adorno de plata.

5.— Los enseres domésticos eran también paupérrimos: salvo en casa del Párroco de Panticosa —donde tampoco reinaban grandes lujos— solamente hay calderos de hierro, y vajilla de la más tosca cerámica («tierra»). Sólo aparecen algunos objetos de peltre o estaño.

6.— Finalmente, la pobreza de estos lugares y la dureza de la vida viene revelada por el aprecio en que se tenía a estos pobres enseres, objeto de cuidadosa enumeración a lo largo de testamentos e inventarios. En nuestra epoca de consumismo y producción industrial, no se le ocurriría a nadie citar sábanas, camisas y mantas en escrituras, como testamentos o capitulaciones matrimoniales.

Panticosa (Valle de Tena)
Abu Dhabi (Emiratos Arabes Unidos)
Navidades 1984 — Pascua 1985

GLOSARIO DE TERMINOS EMPLEADOS EN ESTOS DOCUMENTOS

ABANTALES. Delantales (R. A., que lo da como forma anticuada).

AGNUS DEI. Relicario que especialmente las mujeres llevaban al cuello (R. A.).

AJUSTADOR. Chaleco (Andolz). Chaleco interior (Pardo Asso).

ANAFAYA. Tejido de seda (R. A.).

ANGUARINA: Gabán de paño burdo y sin mangas que en tiempos de agua y frío usan los labradores de algunas comarcas, a semejanza del tabardo (R. A.).

ARRACADAS. Pendientes de adorno (Andolz). Arete con adornos colgantes (R. A.).

ATAPIERNAS. (ant.) Liga que sujeta las medias y los calcetines (R. A.).

AZALEJA. Toalla (Pardo Asso y Andolz). Por el sentido del documento, debe interpretarse en la aceptación de «paño de cabeza», a modo de mantilla.

BASQUIÑA. Falda Chesa (Andolz). Saya, negra por lo común, que usan las mujeres sobre la ropa interior para salir a la calle (R. A.).

CAMBRAYON. Lienzo parecido al Cambray, pero menos fino (R. A.). Cambray es: «especie de lienzo blanco y sutil originario de Cambrai, Francia, donde se fabricaba».

CATALUFA. Tafetán doble labrado (R. A.).

COFIAS. Tocados de tela que envuelven el cabello y pueden adoptar formas muy diferentes (C. Bernis Madrazo).

CORDELLATE. Tejido basto de lana, cuya trama forma cordoncillo (R. A.).

COTONILLO. No he encontrado esta voz en ningún diccionario, aunque etimológicamente debe significar tela de algodón.

CHAMELOTE. Jamelote.

CHUPA. Parte del vestido que cubría el tronco del cuerpo, con mangas ajustadas (R. A.). No obstante, la mención en un documento tensino de la «chupa o anguarina» puede hacer pensar que es forma local del Valle para designar la anguarina.

DAMASCO. Tela fuerte de seda o lana y con dibujos formados en el tejido (R. A.).

ENFUNDIAS. No he podido encontrar esta voz, quizás forma local de «fundas de almohada».

ESTAMBRE. Hilo formado por el vellón de lana, de hebras largas (R. A.).

ESTAMEÑA. Tejido de lana, sencillo y ordinario, que tiene la urdimbre y la trama de estambre (R. A.).

FALDILLAS. Faldas interiores, debajo de la exterior, sobre la camisa (R. A.).

FLORETE. Tela de algodón (Casares).

GARGANTILLA. Collar que da más de una vuelta al cuello (Andolz). En el Valle de Tena y en el siglo XVIII designaba un collar, de una o varias vueltas, pues en el documento n.º 8, se habla de «una gargantilla de dos rastras» y de otra gargantilla sin citar las vueltas.

GRANA. Paño fino usado para trajes de fiesta (R. A.).

HOLANDILLA. Lienzo teñido y prensado, usado generalmente para forros de vestidos (R. A.).

JAMELOTE. (También citado como CHAMELOTE). Tejido fuerte e impermeable, que primeramente se hacía con pelo de camello, luego con el de cabra mezclado con lana y más recientemente con lana sola (R. A.).

JAMELOTE DE AGUAS. El prensado y lustroso (R. A.).

JUBON. Vestidura desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo (R. A.). Otra acepción: Camiseta usada por las mujeres (Andolz).

MANDIL. Prenda atada a la cintura para cubrir la falda; delantal (R. A.).

MONTERA. Prenda para abrigo de la cabeza, de varias hechuras según las regiones, generalmente hecha de paño (R. A.).

NAVAL. Tejido de lienzo no muy fino (R. A.).

PELLON. Vestido talar antiguo, que se hacía regularmente de pieles (R. A.).

RANDAS. Guarnición de encaje con que se adornan los vestidos y la ropa blanca (R. A.). Adorno de la gorguera femenina (Andolz, que lo da como voz ansotana).

RASILLA. Tela de lana, delgada y hueca, parecida al raso (R. A.).

ROPA LOBA. Sobre todo con vuelo, despegado del cuerpo, sin mangas, completamente cerrado o con dos aberturas laterales para sacar los brazos, llamadas maneras. (C. Bernis Madrazo).

ROPILLA. Vestidura corta con mangas y brahones (rosca o doblez) que se vestía ajustada al cuerpo sobre el jubón.

SAYA. Falda que usan las mujeres (R. A.).

TABI. Tela antigua de seda, con labores que forman aguas (Casares).

TAFETAN. Tejido de seda muy tupido (R. A.).

VERDUGADO. Vestidura que las mujeres usaban debajo de las basquiñas para ahuecarlas.

ZARCILLOS. Pendiente, arete (R.A.).

APENDICE DOCUMENTAL

DOCUMENTO 1

1627-Enero-26 Hoz de Jaca

Protocolo de Juan Navarro, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Testamento de Mosén Lucas Aznar, Rector de la Parroquial de Hoz.

«Estando sano, aunque algo desganado, en mi buen juicio...»

«Dejo de gracia especial a mi prima María Aznar una arca de madera pequeña de dos que tengo en la cocina, una manta blanca cardada, dos sábanas de lienzo nuevas, tres camisas de las mías, de mi vestir, nuevas (...)».

«Item, dejo de limosna para la Iglesia Parroquial de dicho lugar de Hoz la ropa loba mía de chamelote para que della hagan una capa pluvial de difuntos, para el servicio de dicha iglesia de Hoz».

DOCUMENTO 2

1627-Febrero-5 Panticosa

Protocolo de Juan Navarro, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Testamento de María Guallart.

«Item, dejo de gracia especial de mis bienes a mi hija Elena (...) una saya negra de paño de la tierra, nueva, con mangas anchas de grana y una cinta de seda, de las antiguas, con colgajos de latón.

Item, dejo a Mariana Formigas una saya con sus faldillas nuevas, de paño de la tierra, con dos pares de mangas anchas de paño de la tie-

rra, las unas del mesmo paño azules y el otro par anchas verdes, más un par de mangas estrechas y otro par de mangas de lienzo y un paño de tela con guarnición por el un lado, y un paño de cabeza o azaleja, con guarnición a la redonda» (...)

DOCUMENTO 3

1627-Abril-1 Sallent de Gállego

Protocolo de Juan Navarro, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Testamento de Vicencia de Blasco.

A Jerónima Lanuza, unas mangas de cotonillo blancas, estrechas, y una cinta de Jacca, nueva, y un Agnus Dei de azabache negro.

A Martina Lanuza, unas mangas naranjadas hasta hoy traídas, un Cristo de plata, un pañico con guarnición de cabeza, una sortija de plata.

A Magdalena de Blasco, dejo unas faldillas cárdenas trabajadas.

DOCUMENTO 4

1627-Junio-15 Panticosa

Protocolo del Notario Juan Navarro, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Testamento de Juan Lanuza.

Dejo de gracia especial de mis bienes a mi sobrina Brigideta la saya verde y mangas coloradas y una cofia de naval, y a mi sobrina Juana una saya azul y una cofia de naval que tengo en un arca (...)

DOCUMENTO 5

1697-Octubre-22 Panticosa

Protocolo de Miguel Matías Guillén, Notario.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Inventario de los bienes y jocalías de la Iglesia Parroquial de Panticosa.

Dentro de la sacristía de la Iglesia Parroquial de Panticosa.

Los dichos días, mes, año y lugar, en presencia del doctor don Miguel Juan Abarca, rector del lugar de Panticosa y catedrático de Teología en la Universidad de Huesca, se hizo inventario de los ornamentos y jocalías de la Iglesia de Panticosa y son los siguientes:

Un terno de damasco blanco bordado: capa, frontal, casulla, dalmática y atril.

Otra capa de damasco blanco.

Una casulla de tabí de aguas blanco, con su galón de oro.

Otro terno de damasco carmesí, con su galón de oro, como es capa, casulla, dalmáticas, frontal y atril.

Otro terno de terciopelo negro con raso pajizo como es capa, casulla, frontal, dalmática, y atril, con franjas negras para guarnecerlo todo.

Otro terno de terciopelo morado o ala de cuervo con razo colorado y éste no tiene sino solamente casullas y dalmáticas.

Dos capas de tafetán morado la una y de tafetán verde.

Un frontal de damasco verde con galón de oro.

Otro frontal de damasco morado con galón de oro.

Un palio con su muceta para llevar el Santísimo a los enfermos, de damasco nácar y blanco guarnecido con su franja nácar y blanca grande.

Una casulla de chamelote de aguas con su cenefa en medio bordada.

Una casulla llamada la turquesca, con su franja bordada.

Una casulla verde de estameña con estameña negra por adentro para misas de requiem.

Dos albas viejas de lienzo traídas.

Cuatro cíngulos.

Dos sobrepellices, uno con su randa fina y encajes de arriba abajo y otro de lienzo traído.

Ocho roquetas para llevar las peanas y otro roquete para el crucero y otro para el sacristán, que son diez, de lienzo todos.

Dos roquetes de lienzo para los niños que llevan los ciriales.

Veintinueve tablas de manteles pequeños y grandes.

Unos manteles para el altar mayor con randas de Alogrande, para las festividades.

Diez palmas, las seis grandes y las cuatro pequeñas, con diez manzanas de madera, para ponerlas en el altar.

Dos canasticos de flores artificiales con seis ramos para adorno del altar mayor.

Una toalla de tafetán verde para la cruz.

Tres toallas más para la cruz, una verde, una morada, otra blanca otra colorada, todas de tafetán guarnecido.

Dos sobrecálices de colores.

Otro de holandilla de colores labrado.

Dos sobrecálices de damasco, colorado y otro de volantes plateado.

Unos corporales bordados con hilo de oro, con sus palias y bolsa.

Dos corporales viejos cumplidos y otra bolsa de corporales nuevos y dos viejos.

6 arquillas grandes y pequeñas.

2 arquillas pequeñas redondas, la una de madera, redonda, para la sal, la otra de hoja de lata para las hostias.

Un roquete, manto y bonete del Niño Jesús, con su dosel labrado en la peayna.

Item otro dosel verde de damasco en la peayna de Ntra. Sra. del Carmen.

Un encensero de plata, con sus vinajeras de plata con su salvilla de estaño.

Un portapaz de plata sobredorada con su lanternica encima de la Madre de Dios de los Dolores con su Hijo en los brazos, todo de plata.

Dos custodias de plata blanca, la una sobredorada con rayos alrededor con crucifijo con sus ángeles de plata a los lados y remates arriba de crucifijos en las dos custodias.

Una cruz de plata que es la cruz de la iglesia.

Una cruz de reliquias grande con cabos de plata y pie de madera.

Una navecilla de bronce para incienso con su cuchara de bronce.

Cuatro cálices de plata sobredorados.

Seis bujías de bronce.

Un incensario de bronce.

Dos moldes pequeños para hacer hostias pequeñas de hierro.

Unos ostieros para hacer hostias grandes y pequeñas.

Un crucifijo que está ante el sagrario.

Dos imágenes, una de Nuestra Señora y otra del Niño Jesús, para llevar en las procesiones del Rosario y del Jesús.

Cuatro misales viejos.

Dos candeleros de bronce.

Candeleros de madera, 26 grandes y pequeños, y hay en ellos dos de la capilla de San Pedro, y hay dos de la Virgen Santísima de la Concepción.

La muceta del preste de anafaya, aforrada con tafetán morado.

La bandera de damasco carmesí grande con sus flecos y cordones largos y su cruz de plata con su Cristo al pie de plata.

Otra bandera de tafetán doble carmesí con su efigie del cáliz y hostia bordado en dicha bandera con hilo de oro y plata, con su franja de seda blanca y carmesí que ha hecho por legado de un difunto y para quando se lleve el Santísimo a los enfermos, con su cruz de plata.

Una bandera vieja de tafetán colorado que esta se ha de deshacer para ornato de la iglesia porque está vieja y rasgada, con una cruz de plata.

La calderilla para agua bendita.

Dos pares de crismeras, unas de plata y otras de estaño para traer los Santos Oleos de Jaca.

Cuatro astas de palo para llevar el palio del Santísimo Sacramento.

Dos astas grandes para las banderas y un bordón para enarbolar la Cruz.

Dos facistoles pequeños y uno grande llamado el atril para cantar las festividades, la epístola y el evangelio cuando celebran diácono y subdiácono.

Dos blandones grandes de madera.

Diez lienzos de pintura del retablo de Nuestra Señora que están en la pared de la sacristía encima los calajes y los ratones los tienen maltratados.

Dos manuales del rito de proquinto.

Dentro la pila de baptizar la concha de plata para echar el agua a los niños y calderilla de alambre estañada con su cubierta.

Dos frontales de San Roque, uno blanco viejo y otro verde con galón de oro, todos de chamelote.

Un frontal en la concepción, de catalufa, viejo.

Un frontal de catalufa de flores que es de San Miguel de Exena.

El mantico de la Virgen de la Peana de Nuestra Señora, con otro mantico del Niño Jesús guarnecidos con galón falso con randillas de flores.

Un rosario de cristal grande que es de la Virgen que se le pone cuando se plantan las peaynas, que es de cien piezas de avemarías y padres nuestros, con la manzana de la Cruz y un botón de plata.

Otro rosario de Cristal de la Virgen que es de veinte avemarías y padres nuestros.

Una cadena de plata de un rastro, con una Virgen del Pilar en medio.

Una Virgen del Pilar de plata sobredorada larga y maciza.

Una cruz de plata de comendador.

Otra Cruz de Santo Toribio engastada toda en plata.

Un Agnus Dei con tres cadenillas de plata pendientes.

Tres Agnus de plata sobredorados.

Dos corales camados en plata.

Cinco Agnus pequeños de plata, y en ellos uno grande con reliquias y marco de plata.

Un cristal camado en plata.

Un paño de la Virgen con sus randas grandes. Estas son joyas de la Virgen con su peana.

Tres cuadernillos de misa de requiem.

Dos campanillas para tocar al alzar en las misas, una grande y otra pequeña.

El candelero para colgar los candiles en la semana santa cuando se cantan los maitines.

Dos cruces de madera.

Tres toballicas para enjugar las manos los sacerdotes cuando dicen misa.

Tres sillas en el presbiterio donde se asientan los sacerdotes, cuando dicen misa.

Tres cortinas de estopa para cubrir las tres peaynas.

Nueve lápidas.

El globo de plata donde está reservado el Santísimo Sacramento en el Sagrario.

Tres casulas nuevas de chamelote de aguas, una blanca, otra colorada y otra morada, guarnecidas con galones falsos de plata y oro.

Un frontal nuevo de catalufa de flores, para el altar mayor, con su galón de oro falso.

Tres albas nuevas de hilo de París con sus encajes grandes y finos por debajo.

Una casulla morada de chamelote de aguas con su galón falso y una alba de tela que es de Mosén Simón Luis del Río y lo deja para la iglesia con condición que cuando muera se la pongan en vestuario sin pagar nada a la iglesia.

Dos bonetes.

Cuatro sobrecálices de tafetán, dos guarnecidos y otros dos por guarnecer.

La linterna grande de hoja de lata.

Un sobrecáliz de damasco colorado.

Dos misales nuevos con los santos modernos canonizados.

Un par de corporales sencillos blancos.

Todos los cuales bienes se entregaron a dicho doctor, don Miguel Juan Abarca, rector sobredicho (...).

DOCUMENTO 6

1704-Enero-3 Sandiniés

Protocolo del Notario Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Partición entre hermanas. Listas de ropa.

En 3 días del mes de Enero del año 1704 hicimos memoria yo, Pedro Juan de Acín, y Juan Antonio del Cacho, de la ropa y lo que cada una de nuestras hermanas llevan de una parte, y otra lleva María a Escarrilla.

Primeramente: María lleva dos basquiñas de estameña guarnecidas y cuatro de cordellate guarnecidas, y dos sayas, una nueva y otra traída.

Dos cuerpos finos de paño verde de cordellate también guarnecidos. Uno de jamelote colorado de la tierra, guarnecido.

Dos abantales finos, uno de estameña.

Una cinta común y dos de seda.

JOYAS.— Una gargantilla de cristales y corales colorados.

Tres Vírgenes del Pilar, dos grandes de pie y una pequeña.

Una cruz de plata.

Sortijas de plata, cuatro.

Arracadas de cristal con puentes y cercillos de plata: 1 par.

ROPA.— Zapatos de baqueta, un par, y un par de cordobán.

Medias: dos pares nuevas.

4 camisas, una de tela y 3 de lienzo común.

Mangas: 5 pares, dos pares finos, un par de cordellate.

Cofias: 5: 2 de tela, 2 de lienzo, 1 de seda.

Mariana lleva dos basquiñas de estameña guarnecidas. (Advierto que la una basquiña está ida, se ha de hacer otra nueva).

También trae cuatro faldillas de cordellate guarnecidas.

2 sayas, una nueva y otra traída.

2 cuerpos de paño fino, uno colorado y otro verde, guarnecidos.

2 pares de zapatos de baqueta, 1 de cordobán.

Abantales 4, tres finos, uno de estameña.

4 pares de mangas, 2 pares de paño fino y un par de jamelote, un par de cordellate de la tierra.

3 cintas comunes.

JOYAS.— 5 sortijas de plata

1 par de arracadas de cristal con puentes y cercillos de plata.

2 cruces de plata.

Una gargantilla de corales y cristales colorados.

2 Vírgenes del Pilar, una de pie y otra coronada.

ROPA.— 4 camisas de tela y 3 de lienzo común.

Cofias: 5: tres de tela, una de seda y una de lienzo.

DOCUMENTO 7

1714 El Pueyo de Jaca

Protocolo de Pedro Simón Guillén, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

(Cédula privada, protocolizada).

Cédula de la ropa que trae Paciencia Ferré a casa de Juan Antonio Sorrosal.

Primo, un jergón de estopa nuevo.

Un pellón nuevo.

Dos sábanas de lienzo nuevas y una de estopa, la de estopa de 2 ternas y media y la una de lienzo de dos y media y la otra de dos ternas.

Una capa nueva de estameña negra.

Cuatro camisas labadizas, tres de lienzo, los cuerpos y las faldas de estopa y una de lienzo, las dos con randas.

Más una camisa nueva de lienzo con faldas de estopa.

Cinco camisas nuevas de lienzo con faldas de estopa, las dos con randas.

Una camisa nueva de tela con randas y faldas de estopa.

Una camisa nueva de hombre de florete.

Una tabla de manteles de nueve varas nuevas de lienzo.

Dos enjuagamanos nuevos de lienzo con sus pezuelos de tres varas cada uno.

Un par de almohadas de lienzo nuevas.

Una basquiña de estamaña verde con randilla de lana pajiza y negra, tres vueltas y falda de talilla naranjada de cinco ternas y media.

Una faldilla de cordellate verde traída con dos vueltas de randilla negra.

Tres basquiñas negras de cordellate, bural nuevas con portapiezas de colores y dos pasadas en cada una de randillas pequeñas de diferentes colores.

Un jubón nuevo de estameña garrofada con mangas, forrado con lienzo.

Un jubón de estameña verde con sus mangas, guarnecido con puntilla negra, forrado con lienzo.

Un jubón de lanilla de color de ámbar con sus mangas anchas y guarnecido con randilla negra, forrado de lienzo y las mangas con holandilla azul.

Un jubón de jamalote nuevo colorado y negro, forrado con lienzo y las mangas de estameña de color.

Un tapete francés verde con franja de lana.

Un abantal de lanilla con atadores de seda.

Un abantal de jamelote garrofado con ataduras de atapiernas.

Otro abantal de lana con atadores de atapiernas de colores.

Cuatro pares de medias de estambre dobles.

Un par de medias de laneta sencillas.

Dos paños de tela, con sus labores y encajes.

Dos paños de tela sin labor.

Cuatro cofias de tela con randas las tres y la otra sin randas.

Una cofia de tela con flores de seda y encaje.

Dos escapularios del Carmen con cintas de seda.

Dos cintas de lana, una de botiga, otra blanca.

14 varas de lazos, media liguilla de color y de seda.

Tres palmos de cinta de hilo de oro.

Un rosario de piedra blanca y cinta de seda.

Dos anillos de plata.

Un anillo de oro.

Dos pares de arracadas de cristal y zarcillos de plata.

Una gargantilla de cuatro ristras de granates negros.

Tres pares de zapatos nuevos, de dos suelas, de cordobán.

Un bolsillo de seda.

Un arca de pino nueva con sus cerraduras.

Un cabezal y un canastico laboreado.

Una manta mediana nueva.

DOCUMENTO 8

1714-Julio-25 Tramacastilla

Protocolo del Notario Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Cédula de la ropa entregada con ocasión de los capítulos matrimoniales a Francisco Pelegay por la familia de María de Acín.

Una faldilla para cada día, traída,

con cuerpo azul, todo de un color, menos las randillas, como lo pide la ropa, y con sus mangas.

Otra faldilla azul de cordellate con cuerpo fino verdugado, guarnecido con randillas a uso y costumbre.

Otra faldilla azul, con cuerpo fino de color de caña guarnecido con randillas y ribetes de lo mismo.

Dos faldillas de cordellate azul guarnecidas con randas de la tierra, con sus cuerpos y guarnecidos con lo mismo.

Dos basquiñas de estameña azul, sin cuerpos, guarnecidas con randas de la tierra.

Otra faldilla de cordellate azul, guarnecida con randas de la tierra, con cuerpo de jamelote de aguas colorado guarnecido con randilla de Jaca.

Cuatro pares de mangas, los dos azules guarnecidos con randas de la tierra y otro de verde claro fino guarnecido con randillas de Jaca, y otro de jamelote de aguas colorado, guarnecido con randilla de Jaca.

Un mandil de estameña azul nuevo.

Dos abantales de estameña azul nuevos y otros dos más, el uno azul y naranjado fino y otro azul y negro de lanilla de dos ternas.

Tres cintas de Jaca.

Tres pares de zapatos de cordobán.

Dos sábanas de lienzo de dos ternas y media y otras dos de estopa de dos ternas.

Cuatro camisas de lienzo con faldas de estopa y otra de tela sin aldas.

Seis cofias, las tres de lienzo y las otras tres de tela, guarnecidas con randas de la tierra y una de ellas bordada con seda.

Cuatro pares de trenzaderas.

36 varas de lazos de todos los colores y dibujos.

Una gargantilla de corales de vidrio de dos rastras.

Otra gargantilla mezclada de corales finos colorados y de vidrio.

Una cruz de plata de una cara.

Un Agnus Dei sobredorado.

Tres sortijas de plata.

Un par de pendientes con anillos y guarnecidos de plata.

Cuatro pares de medias blancas.

Una manta y un cobertor azul de cordellate de dos ternas y media.

Un manto.

Un colchón.

Un arca.

DOCUMENTO 9

1714-Octubre-17 Panticosa

Protocolo de Miguel Matías Guillén, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Testamento de María Juana de Abós, vecina de Panticosa.

Deja:

«Los vestidos de seda para adorno de la Capilla de San Pedro, en la Iglesia Parroquial de Panticosa.

Las joyas que tuviera para adorno de la peana de la Virgen Santísima, y asimismo las mejores ligas que tuviere.

A María Orosia Guillén una basquiña azul de cordellate de la tierra, guarnecida con tres encajes de lana.

A Elena del Río una montera de pluma, la mejor que sea, de las dos que tengo».

DOCUMENTO 10

1715 (sin fecha) Panticosa

Protocolo de Pedro Simón Guillén, Notario de Panticosa.

(Cédula privada, protocolizada).

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Memoria de la ropa que ha llevado Ana María Sanz a casa de Juan Gregorio Guillén, a más de la dote.

Es la siguiente:

Cama de ropa, colchón nuevo y manta nueva, y un cobertor azul con franja negra y de color de caña.

Cuatro sábanas nuevas, dos de estopa y dos de lienzo.

Una almohada, un par de manteles largos y una servilleta y un par de enjuagamanos, todo nuevo.

Cuatro camisas nuevas con sus faldas nuevas.

Una de tela, amás, con faldas.

Cinco cofias nuevas con sus randas y encajes nuevos, tres de lienzo común y dos de tela, y otra bordada en seda.

Más tres sayas nuevas, una verde con portapieza colorada fina, con su cuerpo guarnecido de randitas.

La otra azul, con portapieza verde y otra azul con portapieza colorada de estameña, con sus cuerpos guarnecidos de encaje y randitas, todo de nuevo.

Cinco basquiñas nuevas, una azul con cuerpo fino, verdegado, guarnecido con randillas con ribetes colorados y su cuerpo guarnecido con randillas, más otra azul con encajes negros, otra de estameña azul con encajes y cuerpo colorado guarnecido, más cuatro pares de mangas, un par finas verdes con randillas, otro par verdes de cordellate guarnecidas y otro par azules con encajes negros.

Un manto de chamelote negro.

Tres avantales, uno fino y dos azules.

Tres pares de zapatos, unos de cordobán y otros dos de baqueta.

Tres cintas de Jaca, nuevas.

Tres pares de medias.

Dos gargantillas, una negra y otra de cristales colorados finos.

Una Virgen del Pilar, de plata sobredorada de pie, de valor de 12 reales.

Otra Virgen del Pilar, llana.

Una cruz de plata de precio de 10 reales de plata.

Un par de recadas (arracadas) de cristal, guarnecidas de plata, y zarcillos de plata.

Un arca nueva con su cerradura nueva.

DOCUMENTO 11

1715-Diciembre-25 Biescas

Protocolo del Notario Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Memoria de la ropa que Ana Elena Uguet dio a su hija Orosia de Riglos, mujer de Domingo Lacasa.

Jubón y basquiña de paño fino.

Una basquiña de cordellate de Rubielos nueva.

Otra basquiña de estameña nueva.

Otra basquiña de chamelote verde nueva.

Dos basquiñas de estameña nuevas.

Cuatro jubones con uno que se está asentado arriba, los dos son de estameña y uno de chamelote nuevos y uno de paño fino que está asentado, arriba, todo nuevos.

Cuatro abantales de dos tornas, fino el uno y los otros tres bastardos, todo nuevo.

Dos cintas nuevas de Jaca.

Dos pares de zapatos de cordobán nuevos.

Cuatro pares de medias nuevas de la tierra.

Un cobertor colorado con su franja de cordellate nueva.

Tres sábanas de lienzo de tres tornas, nuevas.

Una sábana de lienzo de tres tornas, nueva.

Cuatro enfundias pequeñas y grandes.

Cuatro almohadas de tela, dos grandes y dos pequeñas.

Cuatro almohadas de lienzo, dos pequeñas y dos grandes.

Un colchón.

Ocho camisas de lienzo con faldas de lienzo, todo nuevo.

Dos camisas de tela, la una algo traída, la otra nueva.

Una toballa de seis varas de largo.

Una toballica nueva ordinaria.

Cuatro servilletas nuevas.

Dos pares de enjuagamanos nuevos.

Una toballola.

Cuatgro paños de tela nuevos, con sus encajes y labores.

Ocho cofias de tela, con sus encajes y labores.

Dos cofias de seda con sus encajes.

Dos gargantillas, una negra y una colorada, con sus Vírgenes del Pilar.

Un relicario sobredorado.

Una cruz de plata.

Dos relicarios.

Dos sortijas de oro y otras dos de plata.

Doce varas de lazo.

Una taza de plata de 40 reales.

Un par de cucharas de plata.

Tres pares de zapatos nuevos.

DOCUMENTO 12

1721-Octubre-14 Sandiniés

Protocolo de Miguel Matías Guillén, Notario de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa).

Capitulaciones matrimoniales de María Juana Blasco y Francisco Gálligo.

(Ella es heredera de la casa). El aporta al matrimonio:

Ganado por valor de 220 libras y 2 sueldos.

Una escopeta.

Dos anguarinas nuevas de cordellate negro.

Una capa nueva de cordellate.

Dos pares de calzones nuevos.

Un jubón de jamelote de aguas colorado nuevo.

Otro azul de cordellate nuevo.

Una ropilla nueva de cordellate.

Tres camisas nuevas de lienzo.

Una sábana nueva de lienzo.

Un arca mediana con su cerradura y llave.

DOCUMENTO 13

1730-Junio-11 Tramacastilla

Notario: Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Capítulos matrimoniales de Martín Ferrer y de Pascuala Jericó, naturales de Escarrila y Tramacastilla.

(Pascuala es la hija única y heredera de su casa).

«En ayuda y contemplación del presente matrimonio», Martín aporta:

«233 libras y 10 sueldos jaqueses, en ovejas de parir, corderos, corderas, primalas, carneros, una yegua, 1 perro de ganado (...) y amás, en ropa de cama, un colchón y ropa de vestir, nuevo y medio subida...».

DOCUMENTO 14

1730-Octubre-5 Panticosa

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Inventario que se hizo por el Rector de Sandiniés, don Miguel de Lope, Presbítero de Tramacastilla, Mosén Felipe Guillén, Rector de Panticosa, de los bienes del Rector de Panticosa, por fallecimiento.

Libros.

Examen de Obispos.

Muniesa: De gracia de Xristo. 3 tomos.

Arbinol: 1 tomo.

Segunda parte del Santo Thomás.

Esparza: Theología.

Obiedo.

Arriaga.

Gracia: Curso Theológico.

Subgilatio Ingratitudinis.

Torrecilla: Proposiciones.

Santoral de Gracia.

Quaresma de Gracia.

Vida de la Benerable Berride.

Rubio: Lógica.

Ribadeneira: Moral. 4 tomos.

Parte de la Vida de Cristo.

Selectas de Moya.

Vocación Eclesiástica.

Estaciones de Gracia.

Obsequios de la muerte.

David perseguido.

Vida de San Francisco de Paula.

Luz de Verdad Cathólica.

Lumbier.

Breviarios.

Alhajas.

Sillas de anea: 5.

Arcas pequeñas: 1.

Una arquimesica.

Vacías de amasar: 2.

Bancos lisos: 2.

Camas de cuerdas: 3.

Un lavador.

Cobertores verdes usados: 2.

Cobertores azules: 2.

Mantas blancas: 4.

Cortinas de jiferaverdes usadas: 7.

Calzones viejos: 3 pares.

Chupas viejas: 2.

1 capote de paño negro usado.

1 casaca de paño viejo.

Colchones usados: 8.

Colchones de catre: 1.

Mesas medianas: 4.

Otra pequeña: 1.

Tabaquera.

Un velón de aceite.

Otro de pantalla.

Platos de peltre: 7.

Una fuente de estaño.

Refriadores de alambre, uno mediano y otro pequeño.
Refriador de estaño.
Una garrapiñera.
Palangana de estaño.
Sartenes pequeñas: 3.
Esparrillas.
Asadores y horquillas: 2.
Candiles.
Calentador.
Badil.
Platos de tierra: 2.
Fuentes de tierra: 2.
Jarros grandes: 3.
Recogedor.
Un cántaro de medir vino de tierra.
Dos bujías de azófar.
Calderos.
Almirez con su mano.
Una aceitera de hoja de lata.
Una aceitera de tierra grande.
Dos pozales.
Una fiambrera.
Bacías de salar: 2.
Tenazas pequeñas: 2.
Cribas medianas: 3.
Un cubillo.
Una romana grande más otra pequeña.
Barras de cortinas.
Una bata de damasco usada.
Un balandrán de damasco.
Un calentador.
Ocho cuadros de mapas.
Sábanas de estopa: 5.
Sábanas de lienzo: 4.
Toballones de mano: 8.
Un mantel largo de cáñamo: 1.
Manteles: 3.
Servilletas: 20.
Almohadas: 12.
Colchas blancas usadas de lino: 3.
Calzoncillos: 8.
Calcetas: 8.
Camisas: 20.
Rodapiés blancos: 2.
Ganados.
Ovejas: 219.
Mardanos: 7.
De pelo: 32.
Borregos: 297.
Corderos: 94.
Un libro de cuentas encuadernado en folio, con pergamino nuevo, que contiene 192 hojas.
Subtítulo del año 1714.— 93 hojas.
Otro libro sin pergamino, encuadernado en folio que contiene cartas y en blanco 116 hojas.
Otro con cubiertas de pergamino de 93 hojas.

DOCUMENTO 15

1730-Octubre-31 Mesón de Gillué

Notario: Pedro Simón Guillén.
Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Capitulaciones matrimoniales de Juan de Villacampa, natural de Gillué, y de María Borderas, natural de Biescas. En ellas se incluye «la lista de las jocalías que se entregaron a Juan de Villacampa en 1702».

Camisas: seis nuevas de lienzo, con aldas de estopa francesa.
Dos más, una de tela y otra traída, faltan dos faldas.
Sábanas: tres, una de lienzo de tres ternas y dos de estopa de tres ternas.
Enjuagamanos, dos varas.
Dos almuadas de lienzo.
Dos cintas de Jacca.

Cinco cofias de tela con encajes y dos de lienzo con encajes.

Una cofia de tela bordada con sedas de diversos colores.

Dos paños de cabeza con sus encajes de cambrayón, son finos los encajes.

Tres abantales, uno de lanilla, otro fino, otro de estambre de dos ternas.

Dos pares de medias de estambre; zapatos, dos pares nuevos.

Tres jubones, dos de paño fino con randillas de colores, otro de tabí de aguas con mangas.

Basquiñas nuevas: una azul con rasilla. Ocho ternas con randillas coloradas de seda, otra verde de estameña, cinco ternas con encaje negro de lana, una más basquiña de rasilla morada.

Manta nueva de marca mediana, un cobertor colorado.

Lazos de media liga, seis de nácar, cinco embrocatados.

Dos joyas Agnus Dei llamados, de plata sobredoradas.

Tres sortijas de plata, una gargantilla de granates negros y colorados, más dos basquiñas de cordellate nuevas, con encajes, la una.

DOCUMENTO 16

1731-Abril-16 Yebra de Basa

Notario: Pedro Simón Guillén, Notario Real, vecino de Panticosa.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Capítulos matrimoniales de Pedro José Cañardo y María Bernarda Escuer, ambos vecinos de Yebra.

«Eusebio Escuer (padre de la contrayente) ofrece el darla (a su hija) vestida y enjoyada a uso y costumbre del lugar de Yebra y casa de su calidad, arca de pino con su cerradura, cama de ropa, como constará por una cédula particular que tendrán las dos partes y queremos valga como si fuera de mano del escribano».

DOCUMENTO 17

1731-Agosto-16 Panticosa

Notario: Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Capitulaciones matrimoniales de Ramón Ximénez y Thomása Guillén, vecinos de Panticosa.

«Su hermano Joseph Ximénez, propter nuptias, donación le hace de la cantidad de seiscientas libras jaquesas y amás un vaso de plata, cama de ropa, vestido y calzado conforme al poder de la casa...»

DOCUMENTO 18

1737-Julio-26 Búbal

Notario: Pedro Simón Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 1.

Autos por el hallazgo de un cadáver en el camino real entre Búbal, Piedrafita y Saqués.

Su Merced el Sr. Tomás Aznar, teniente de Corregidor de este Valle de Tena, ante mí el secretario dixo: que a su noticia ha llegado que en

el camino real, término común de dicho lugar de Búbal y de los lugares de Piedrafita y Saqués, había un cadáver y cuerpo difunto de Juan Casasús, mancebo, natural del lugar de Escuer, y que a cosa de entre seis y siete hora de la mañana de hoy día se le tenía dada esta noticia. Y para su averiguación mandó hacer este auto de oficio (...).

Personados el Teniente de Corregidor y notario infrascrito en el camino real, «entre 10 y 11 horas de la mañana de hoy, día de la fecha», (...) «se halló en el mismo camino un cadáver y cuerpo difunto tendido, de mediana estatura, vestido con una ropilla y calzones de cordellate negro, con jubón azul de jamelote bajo la otra ropilla, calzado con alpargatas y medias blancas, con una montera fina y con una anguarina de cordellate negra de la tierra, medio traída, por cabezal, y con la cara cubierta por la misma montera, con el mismo vestido que acostumbraba llevar en vida».

Declaración de cirujano y reconocimiento del cadáver y cuerpo difunto de Juan Casasús.

Matías Ipiens, maestro cirujano (...) prestó juramento y declaró:

Que se había ejecutado la anatomía según pide el arte. Habiendo reconocido el cadáver y cuerpo difunto del quondam Juan Casasús (...) dijo: que en la cabeza y güeso esternón, costillas, güesos, femul y piernas y cavidad material vital y todas las demás partes del cuerpo no se halló ninguna contusión ni ningún género de herida cortante ni punzante, por lo qual no se ha seguido la muerte del dicho Juan Casasús, si bien comprehende que ha sido de la sangre y de los demás humores, que pecaron en cantidad y sofocaron el corazón y que atraída la sangre por la razón dicha, perdió su vivificación y espíritus. Y así lo declaró...

Los testigos declararon: «que la noche anterior tenía una gruesa pretura en la garganta que le parecía tener un grueso en ella, quejándose mucho.

«Le ha cogido a modo de vómito y temblores... Le miraron el cuello y les pareció que lo tenía algo hinchado...

DOCUMENTO 19

1742-Septiembre-6
Sallent de Gállego

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 2.

Autos por el hallazgo de un cadáver en las cercanías de Sallent.

En las herraduras de las Corbas, término propio de los lugares de Sallent y Lanuza, se halló el cadáver de Matías Sanz, vecino de Tramacastilla, mayoral de los ganados de Pasqual Martón, de Casa del Reyno (...).

El cadáver era «de estatura mediana, pelo negro en la barba, con

heridas en la cabeza, sin usarse sombrero, ni montera, descalzo, con una chupa azul de paño, con ajustador colorado de paño debajo con calzones de paño negro de la tierra y una fajadura en la cintura, con un palo al lado, y ansí que él se movió, se halló el sombrero bajo el dicho cuerpo, con el mismo vestido que él acostumbraba a llevar en vida (...).

Examinado por el médico Domingo Bentura Biela, este informe:

«Una piedra que le pegó en la facultad animal, como se conocía en la herida que tenía, pues se le descubrían los sesos y semejantes heridas de necesidad son mortales» (...).

DOCUMENTO 20

1749-Agosto-26 Panticosa

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 3.

Autos por el hallazgo de un cadáver entre Sallent y Lanuza.

Llega aviso al Justicia del Valle de Tena, Tomás de Lope, del hallazgo de un hombre muerto en los términos de Sallent y Lanuza. Se le identifica como Francisco de Abós, natural de Tramacastilla.

Esta «tendido y cubierto con una capa, y habiéndolo mandado descubrir, se atendió era de estatura grande, vestido con calzones de cordellate negros, una chupa de color de ámbar de estameña, un ajustador de lienzo, con larga manga, con cabellera romana» (...).

DOCUMENTO 21

1750-Junio-9 Sallent de Gállego

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 3.

Lista de los bienes embargados a Miguela Sánchez, habitante en Sallent presa en la cárcel de dicho lugar por sospecha de complicidad en el robo de granos.

Tres caíces de mixtura.

Una manta nueva larga.

Diez varas de estopa.

Una anguarina nueva de color de ámbar.

Un cobertor nuevo de cordellate.

Dos basquiñas de estameña, la una traída y la otra nueva, azules.

Una chupa de cordellate, nueva.

Otra basquiña de estameña, negra.

Una faldilla colorada de estameña nueva.

Tres varas de estameña colorada.

Un cobertor nuevo de cordellate colorado, algo traído.

Otra basquiña azul de estameña.

Otra de cordellate azul, nueva.

Dos pellejos de Sarrio.

Tres pellejos para vino.

Una soga nueva.

Una sábana de estopa.

Un par de manteles nuevos.

7 sábanas nuevas de lienzo.

Tres sábanas de estopa, traídas.

Ocho camisas nuevas de mujer, con aldas de estopa.

Un canastillo lleno de cintas de distintos colores, con un escapulario.

Nueve servilletas finas.

Un arca nueva, larga, más otra arca con dos escopetas.

Un caldero pequeño.
Una olla de hierro.
Una servilla de estaño.
Ocho platos de tierra blancos.
Un par de parrillas.
Un espedo.
Una sartén.
Un colchón nuevo con un jergón.
Una cama de madera y una mesa.

DOCUMENTO 22

1753-Julio-4 Piedrafita

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 3.

Inventario de los bienes embargados a Juan Domingo de Lope, vecino de Tramacastilla.

Pedro Aznar, vecino de Piedrafita, acusa a Juan Domingo de Lope, de 42 años, labrador, vecino de ese lugar «por darle dos bofetadas fuertes, que lo batió en tierra» y «una puñada en el estómago». El denunciante califica la agresión de «grave y atroz delicto».

El día 23 de julio, el Juez decidió embargar los bienes de Juan Domingo de Lope, preso en las cárceles del Valle. Los bienes embargados son los siguientes:

Una olla de fierro.
Dos platos y salvillas de tierra.
Un pozal para agua.
Un azadón.
Un rocín.
Una vaca.
Varios campos, una era y prados vecinos.

DOCUMENTO 23

1759-Junio-8 Sallent de Gállego

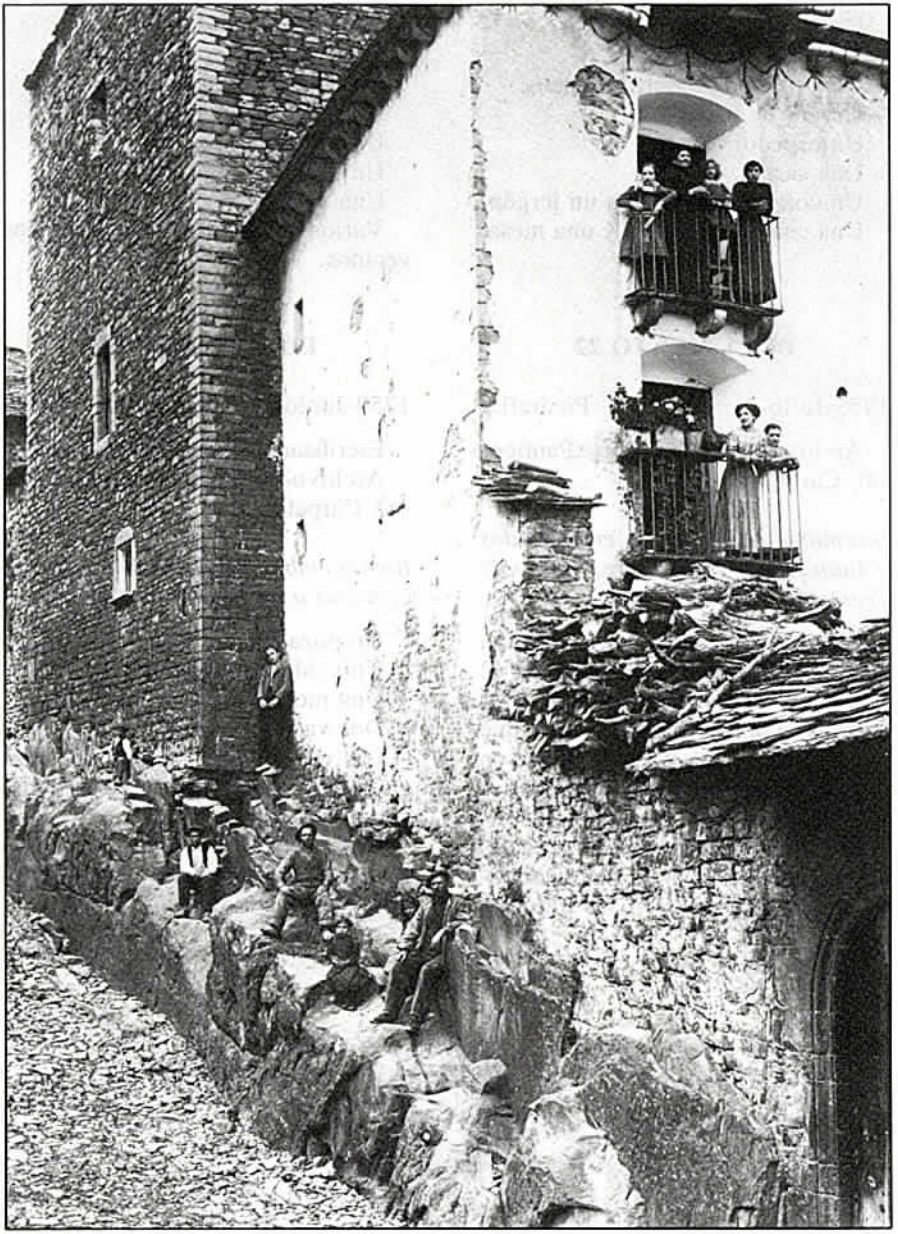
Escribano: Miguel Matías Guillén.

Archivo de Casa Lucas (Panticosa). Carpeta 3.

Bienes embargados por una querella criminal a un vecino de Sallent.

Un pozal para agua.
Un caldero mediano.
Una mesa de pino vieja.
Dos vacas.
Las casas de su habitación, sitas en dicho lugar (Sallent) y barrio del Agualempeda.
Dos campos, un prado y una serie de campos y huertos en los alrededores del pueblo.

Posón. J. Gavín.



Fanlo. Casa del Señor (Huesca). 1910. L. Briet.

ALGUNOS JUGUETES TRADICIONALES ALTOARAGONESES

Luis Gracia Vicién
Consejero del I.E.A.

Dentro de los juegos permanentes de la civilización pirenaica son interesantes todos los llamados musicales y de producir ruido, más que por el juego en sí, sobre todo, porque el niño fabrica su propio juguete.

Entre los instrumentos musicales idiófonos las *pulgaretas*, además de castañuelas, es el nombre que se da a unas castañuelas pequeñas de boj, atadas al pulgar y percutidas con el índice, que los *mozetes* altoaragoneses empleaban en sus juegos de imitación, con distinto matiz lúdico que las *pulgarillas* zaragozanas, utilizadas en la escuela de jota.

Otro juguete de este grupo es el llamado *pitos*, consistente en media cáscara de nuez en que un hilo transversal sujeta un palito, el cual al caer sobre la nuez produce estos ruidos: *rec-rec, carrascleta, requetrec*.

En el Prepirineo el juguete se llama *carragleta*. En la Sierra de Loarre es la *carracleta* y *pulgaretas de nuez* en la Jacetania. En Hecho, de tallo de *cardencha*, con tres púas y un travesaño, fabrican el *tricotraco*, llamado también *trucader*. En otras zonas le llaman *tricolitraco*.

Los llamados aerófonos, sacados de la corteza de varios árboles, sobre todo en la primavera, cuando se despega bien el tallo. Si esta operación se hace difícil, los niños recurren a formulillas, como ésta:

Rama, rameta, ¡rómpete!
si no, ¡quédate!

Formulillas similares aparecen en el Pirineo navarro y catalán, con raíz mediterránea, que evocan las prácticas mágicas del hombre primitivo.

Los chistabinos hacen un silbato de un palito de álamo, que llaman *chuflé* porque produce un sonido como de flauta, con la misma acepción lúdica del *chuflete* oscense o el *chuflety* literano. En Huesca se hacen zumbadores o vibradores con hojas de caña común.

En el valle de Benasque, Renanué y Bisaurri, llaman *siluet* al silbato hecho con una rama de mimbre, con la misma acepción del verbo ribagorzano *piulá(r)* (gorjear como los pájaros). En Puebla de Roda *piulet* es un silbato de artesanía, similar al *xiulet* catalán. Por relación onomatopéyica, en la sierra oscense también se dice que *piulan* los pollos recién nacidos, y en Espes-Underein (Pirineo francés) tiene distinto sonido y matiz lúdico el *sifflet* (silbato de árbitro) del silbato infantil, hecho con una rama de mimbre, también llamado *piulet*. Sin embargo, el *fapiol* de Bonansa es un silbato de artesanía también de rama de mimbre, emparentado más con el *flabiol* de Andorra, de sonido más sordo, que con el *piulá* ribagorzano.

Otras veces el ingenio infantil hace *reclamos* con huesos de albaricoque: el *recllám* grausino. En La Canal de Berdún los *mozés* fabrican *chifletes* de pizarra para producir silbidos agudos. Sin embargo, el *chiflar* infantil de chesos y ansotanos se hace, simplemente, con los dedos, al estilo de los pastores. La flauta artesana, llamada *chiflo*, es para el *mozet* ansotano instrumento folklórico más que juguete.

Con la caña de cebada verde se hacía la *pita*, juguete musical en forma de *cañuto*, de cuatro a seis pulgadas, con un *berduco* en el extremo superior. Los críos, para que no se les *tronche* el juguete, mientras lo están perfeccionando, acuden a fórmulas mágicas:

Pita, pita, mi cañica,
que te rompo la cabecica.

Entre los juegos de producir ruido el *detonador de saúco* tiene un área muy extensa. Muy interesante es la *clagidera* oscense, hecha con una rama hueca de saúco para disparar bolas de cáñamo masticado y endurecido. El *esclacidor* como se conoce en Aragón, tiene varios nombres. En la parte occidental, prevalecen las formas gasconas, derivadas de *sauquero* (rama de saúco), y, en la oriental, el nombre del juguete está relacionado con los *escllafits* (estallidos) que produce.

En Ansó, Embún, Sallent, Lanuza, Biescas, Torla y Broto, le llaman el *sabuquero;* en Panticosa, *el tirador de sauqué* o *sabuqué;* en Hecho y Siresa, el *sabuqués*.

En la Alta Ribagorza, en las dos márgenes del Esera, desde Seira hasta Benasque, el *escllafidó* es el juguete que produce *escllafits*. Los ribagorzanos matizan bien el juego: *Dan ista rama de sauquero me faré escllafidós* (con esta rama de saúco me haré detonadores), y cuando les va bien el juguete comentan que *Isto escllafidó fa ben forts els escllafits* (este detonador hace muy fuertes los estallidos).

En el Grado se llama el *escllafiu*.

También son interesantes las cerbatanas, que fabrican los muchachos, para tirar el fruto del almez. En Hecho las empleaban para tirar *gruñuelos;* en Bielsa, *liroles;* en el valle de Borau, *pomas*. En los pueblos de la Sierra de Guara el juego consiste en tirar *alatones con cañuto* y en la Hoya de Huesca, los *críos* incordian a las *mozetas* con *cañutos de litón*. En Graus y La Puebla de Roda, llaman al juguete *cañuto de lliróns*, y en Be-

nabarre, el *llironé*. En algunos pueblos del Prepirineo se divierten tirando *gallatones con cañuto*. Los *mozetes* del Somontano, además de *cañutos pa l'tón*, tenían las *charingas* de Carnaval, una especie de jeringuilla para mojar a las caretas y comparsas, mientras les cantaban:

Garrampla, triguero,
morros de cordero.

En Estadilla y otras localidades, este juguete se llama *ixaringa* con la que también se gastan bromas.

Juegos de producir ruido, sin valor etnográfico, son todos aquellos que se hacían con lodo: *tapa-conde, cazoleta o cazolón, cachola* de La Litera. El mismo *tronador de papel* o los de golpear, vibrando o girando una especie de bramaderas, son fruto más de la técnica que del ingenio. Era frecuente, también, jugar con vejigas hinchadas.

En el Alto Aragón, diversión muy generalizada, es tirar a la ropa de lana o al pelo semillas de cardo (*lappa minor*). En Escarrilla, Panticosa y Biescas, tiraban *cachurros*. En Huesca capital se decía *tirar cachorros* y en Hecho, *garruchos (cachorro* es el fruto de la cachurrera).

En el Somontano oscense, durante la fiesta del *mayo* los zagales incordiaban a las bailadoras con *rampallos de chordigas, cachorros con punchas, pepinillos que se revientan y lagartos de chena*. En La Litera y parte oriental, los *mozetes* se divertían tirando *erizos (erinacea ougens)*, que corresponde a los *alizones* del valle de Broto, y *arizones* del Alto Gállego. El juguete predilecto de los niños de Nerín era el *brinzón*, planta espinosa con flores amarillas, tan abundante que ha dado el mote de *brizoneros* a los habitantes de esa localidad. En Huesca se usaban ciertas plantas pegajosas, como el *amor del hortelano*.

Entre los juegos de equilibrio, son interesantes los aros fabricados para conducirlos con la *gancheta* del Somontano o el *gafet* del Pirineo.

En cuanto a los patines, hay diferencia notable entre los utilizados en la ciudad y en los núcleos rurales. El *carro de cojinetes* oscense es muy sofisticado, si lo comparamos con los *eslisadores* de Gistaín o los *eslizadores* de Broto. El *güiti* grausino era un *carro de cojinetes* para bajar pendientes en la epoca estival, que podía transformarse *pa'sllisarse* por el hielo. En La Litera, llaman *eslisadera* el lugar idóneo para *eslisar* (resbalar), y al patín o *carro, slisadera* (resbalador).

Antiguamente, los niños de Aragües del Puerto se divertían con el *esturro*, trineo rudimentario, que hacían con dos ramas recias, unidas en forma de ángulo.

Relacionados con los ritos clásicos de ascensión, están todos los juegos de mecerse y subir. El juego de la cometa, llamado *milorcha* en La Litera, es poco frecuente en otras zonas. La acción lúdica de columpiarse tiene muchos matices en el Alto Aragón, que dan el nombre al juguete: *bandeador* en Huesca, *baldeadero* en Bielsa, *palciador* en la Sierra de Loarre, y *repinchador* en Bolea. Son curiosas las cantinelas infantiles para llevar el ritmo del *bandeador*, como ésta del Somontano:

Din, don, campanetas de Monzón
quién las toca suyas son
las tocó un francesé
y se ganó un dineré...

No podemos olvidar todos los artefactos que el niño construye para cazar *pajaricos*, como trampas, cepos, jaulas-reclamos y varillas con visco. Y aquellos tiradores, con todo un rito para elegir la goma, cortada a tiras, y los distintos tipos de horquillas.

En la Alta Ribagorza los muchachos empleaban *carantelles de buixo* para cazar pájaros. El procedimiento generalizado en el Alto Aragón, era así: sobre un hueco se colocaba una losa, poco estable, sólo sostenida con tres palitos de boj, para que, al caer uno, movido por el pájaro al picar el reclamo, cayera la losa, aprisionándolo (la *loséta*).

En el valle de Bielsa emplean un procedimiento similar llamado de *liéna* (trampa). Al fallar los *cayós*, conjunto de palos, convenientemente articulados, que sostienen la *loséta*, el pájaro queda aprisionado debajo.

El primitivo cepo benasqués, llamado *escarpéll*, se construía con varitas de zarza y una más larga de boj, que servía de muelle. En Bonansa, llaman a este procedimiento *casá l'escripet* (cazar al *escripet*), similar en todo al del valle de Arán, llamado *l'ascripet*.

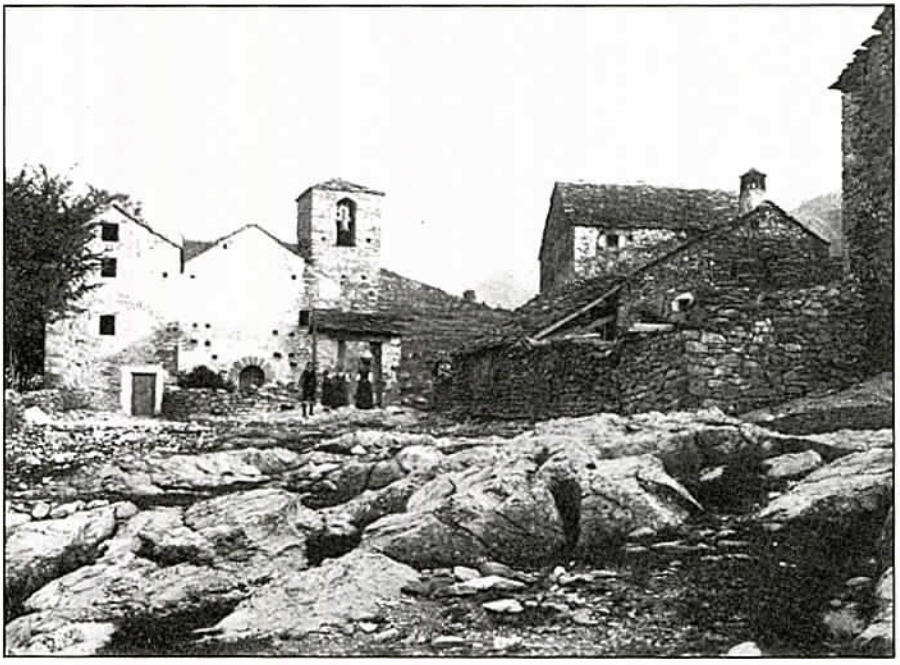
En el Somontano oscense los muchachos empleaban jaulas con reclamo, procedimiento que se llama *cazar a rolde*. Para esos niños el camuflar con todo detalle los gorriones de nido y preparar la trampa con las varillas impregnadas de liga, era en realidad *su juego*.

En la Hoya de Huesca se empleaban reclamos con *cardelinas* en vez de *crías de gurrión*, por el sistema de *besque*, que es como se conoce en la capital oscense y *redolada*.

Los muchachos de Alquézar cazaban perdices con *chuelo*, que era una trampa en balancín.

La lista de pasatiempos y diversiones con juguetes rústicos fabricados por el propio niño sería interminable y poco afortunada en una panorámica de conjunto, que basta para mostrarnos la función y estructuras lúdicas de la sociedad infantil, sobre todo en los núcleos rurales, bellos e interesantes relicarios etnográficos, que han contribuido en el proceso de la cultura altoaragonesa.

Silla. J. Gavín.



Escuain (Huesca). 1909. L. Briet.

CARBON VEGETAL

EUGENIO MONESMA MOLINER
Miembro del Instituto Aragonés de Antropología y
Consejero del Instituto de Estudios Altoaragoneses

El carboneo de los bosques ha acompañado al hombre en todo su proceso histórico de aprovechamiento de la Naturaleza, desde los tiempos más remotos y en todos los puntos del planeta. Así pues, la más vieja comedia de Aristófanes que ha llegado hasta nosotros, según el investigador Agustín García Calvo, es la titulada «Los carboneros», estrenada en las fiestas Leneas en el mes de febrero del año 425 a.J., citándose en ella con personalidad propia a aquellos hombres que llevaban a cabo el arcaico proceso de fabricar carbón vegetal.

La abundancia de bosques de roble y carrasca en las sierras altoaragonesas, y el consumo de carbón vegetal para las cocinas, herrerías y, en los últimos años, los vehículos a gasógeno, han sido los dos ejes vitales para el desarrollo, hasta los años sesenta, de un viejo oficio que hoy ya ha desaparecido de nuestra geografía, el carbonero.

Carbonero y cazador,
fedor de yeso y cal,
toda la vida rabiando
y a morir t'al hospital.

CONTRATACION Y EXPLOTACION DEL MONTE

El proceso de fabricación de carbón comenzaba por la adquisición del bosque para su explotación, bien en subasta o por acuerdo con el dueño que, normalmente, era un Municipio y en algunas ocasiones algún particular.

> *«A veces se hacía a medias con el dueño del monte, que por ponerlo cobraba la mitad, y nosotros la otra mitad. Otras veces, cuando el monte era del Ayuntamiento, lo repartía en lotes, según lo que podía cada uno. Entonces se estaba muy escaso de leña porque había muchos carboneros y mucha gente para trabajarla.»*

El arrendatario del monte era, en unas ocasiones, el mismo carbonero que transformaba la leña, y en otras, se trataba de un comerciante que tenía en contratación a sueldo o «a tanto por arroba», a un grupo de carboneros a los que distribuía el trabajo de transformar la leña en car-

bón. Así pues, en este último caso, una vez arrendado el monte, enviaba a uno o dos carboneros al bosque contratado para proceder a la poda y corte de la leña.

Antes de empezar el trabajo, se ajustaba el precio en función de la dificultad de aprovechamiento del monte, de la calidad en el rendimiento de la leña y del número de fases del proceso. Así por ejemplo, una cuadrilla se encargaba de «cortar» la leña con hacha, hacer la «plaza» de la carbonera y acarrear la leña hasta ella. Luego, el carbonero hacía la labor de «encañar», «cocer» y «envasar».

En la Ribagorza, se denominaba como «media fábrica» a los trabajos de cortar la leña, hacer la plaza y acarrearla hasta el lugar de la carbonera, por considerarse que el trabajo realizado era la mitad del proceso. Los trabajadores que hacían esta labor, que no era necesario que fueran carboneros, consideraban que era la parte más dura de toda la transformación de la leña.

Al proceso completo de la «media fábrica», más el encañado, cocido y envasado, se le llamaba «fábrica entera». Para esta labor, considerada por los trabajadores de «media fábrica» como menos dura, era imprescindible el conocimiento de la cocción.

LA CHABOLA

El alojamiento de los carboneros, dadas las condiciones del lugar de trabajo, situado siempre en el interior de los bosques, debía adaptarse al entorno natural.

Si había algún pajar o caseta cerca del emplazamiento de la carbonera, se acondicionaba, provisionalmente, para acoger a todos los miembros del grupo. Si en los alrededores había alguna cueva o abrigo natural, era tomado como vivienda durante los días que durara la explotación de ese bosque.

En el caso de que no hubiera ninguno de estos refugios, los carboneros se construían una caseta con los medios que les ofrecía el entorno (ramas, bojes y barro), que por su factura y materiales tenía una gran capacidad y resistencia. Naturalmente, siempre que el recinto de cobijo estuviera ya construido, evitaba la labor de factura de una choza de nueva planta, pues todos estos tipos eran válidos y ofrecían semejantes ventajas, de ser calientes en invierno y frescas en verano. No obstante, la forma y tamaño de la construcción variaba en función del gusto del carbonero, del número de personas, de las condiciones naturales del terreno y de los materiales de construcción cercanos y fáciles de preparar.

Vista lateralmente la chabola, la parte central larga y abovedada se veía cerrada en sus extremos por las «combas», con forma de cuartos de esfera. La puerta era pequeña para impedir la entrada de frío. En el lado opuesto a la puerta, un agujero a modo de chimenea permitía la salida del humo.

En el interior, una de las combas se utilizaba para dejar los paquetes, ropas, y los utensilios personales. La otra servía de habitación, separada del resto de la estancia por un tabique comunicado por una pequeña

puerta, suponiendo que todo el grupo fuera masculino. En el caso de haber algún carbonero con su esposa, se hacía un tabique interior de separación en la comba, o bien se hacía una pequeña chabola al lado únicamente para dormir. En una comba de la caseta podían dormir de ocho a diez carboneros sobre un lecho común aislado del suelo con ramas de boj.

En la pared opuesta a la puerta, para que la entrada de aire le sirviera de tiro y no se hiciera humo, se encontraba el hogar con chimenea, que arrancaba de la pared y servía para las labores culinarias. El resto de la estancia estaba ocupado por bancos y mesas alrededor del fuego.

Algunas esposas de carboneros venidos de Checa (Guadalajara), entendían hasta tal punto que la choza era su casa, que por dentro la tenían perfectamente ordenada, con el suelo barrido, las paredes empapeladas con papel de periódico, y hasta blanqueada con cal directamente sobre el boj que quedaba al interior.

PROCESO DE TRABAJO

EL CORTE DE LA MADERA

Los árboles utilizados en el Altoaragón para el carboneo fueron el roble y la carrasca, aunque en ocasiones se hacía carbón de pino para los herreros, que, a pesar de sacar más chispas, daba también más calorías en menos tiempo. Normalmente, eran los propios herreros quienes se elaboraban el carbón vegetal que iban a utilizar, limitándose el carbonero de profesión a la carrasca y el roble.

En los montes llanos, las dificultades en el corte eran escasas. Sin embargo, para aprovechar la madera de los árboles que brotaban en las escarpadas laderas, había que colgarse a veces de una cuerda, como cuenta un carbonero trabajando en la Sierra de Beranuy, en la finca llamada «Feixana de Malpás».

> *«... había tan mal terreno y tan abrupto que estuve dos días seguidos cortando encinas con el hacha y colgado con sogas para no caer por la pendiente.»*

La época más apropiada para realizar el corte del bosque era en los meses de octubre a marzo, cuando la madera estaba en «sapia», y a ser posible en mengua. El grueso apropiado de las ramas o troncos a utilizar era de 3 a 18 cm., y su longitud de 80 a 100 cm. (la Orden Ministerial del 31 de octubre de 1941, prohibió destinar a leñas o a carbón, los troncos mayores de 18 centímetros de diámetro). La herramienta básica para el corte de la leña era el hacha para los troncos, y el «bodollo» o cuchilla de mano para la ramilla, hasta la aparición de la motosierra de gasolina que facilitó la labor del carbonero en sus últimos años de vida. Cortada la leña había que dejarla a secar, desde un mínimo de 15 días hasta mes y medio, para que perdiera parte de la humedad antes de ser utilizada.

Según su grosor, la madera podía ser «canutillo» y «media caña». La primera era más delgada, como con-

secuencia de haber sido cortado recientemente ese bosque y no haber crecido suficiente. Si el bosque era virgen o llevaba varias décadas sin cortarse, la leña era mucho más gruesa. El «canutillo» era el nombre que, por su diámetro reducido, se daba a la leña y al carbón que salía de ella.

«Su tamaño es el del brazo, y el 'canutillo' más grande es del tamaño del muslo, y la 'media caña' corresponde al grueso del tamaño de una persona aproximadamente».

«Esa leña hay que dejarla secar un mes y medio o dos, según la época del año, pero extendida por el monte».

TRANSPORTE A LA CARBONERA

El transporte en el interior del bosque, desde el punto de corte hasta el lugar donde se iba a parar la cabera, se hacía a mano, o al hombro mediante una especie de horquilla hecha con una rama bifurcada en forma de «Y», que permitía trasladar, cómodamente, pequeños montones de leña en cortos espacios. La aparición del carretillo marcó un avance notable en esta labor.

La elección del sitio para hacer la carbonera, estaba en función de la distancia al lugar de extracción de la materia prima y de su accesibilidad para realizar el trabajo.

La fabricación del carbón empezaba por «hacer la plaza» o limpiar con la jada el lugar donde se iba a hacer la carbonera. Limpio el sitio, se apilaba la leña, horizontalmente, formando un gran círculo para facilitar el «parado» de la cabera. Este apilado se hacía colocando los tizones medianos al pie y los más gordos encima, cada uno con la punta gorda hacia el interior de la plaza, lo que permitía una gran rapidez y un mínimo esfuerzo en el momento de parar la cabera. La ramilla se amontonaba detrás de este gran círculo, y se utilizaba para cubrir la carbonera una vez parada.

EL ENCAÑADO O PARAR LA CABERA

El «alcalde» era un largo palo clavado en el centro de la plaza, que servía de guía a la leña. Así pues, en su pie se colocaba ramilla fina y hojarasca seca como primer combustible, y se apilaban los tizones en torno al alcalde; esta forma de iniciar el apilado de la leña era tradicional en la zona de Agüero, para hornos de hasta 10.000 kg. de leña. En la Ribagorza, y sobre todo en las caberas grandes, se iniciaba el apilado o «encañado», colocando dos largos troncos en el suelo sobre losetas, y cruzados sobre ellos troncos más cortos, dejando en el centro una chimenea que había que conservarse durante el apilado, hasta que se concluía la cabera. «Parar la cabera» o «encañar» se denominaba a esta fase, y la leña más gruesa era la primera que se colocaba, verticalmente, quedando en el centro con la punta gorda apoyada en el suelo. Esta colocación permitía dar la forma redonda a la cabera, dejando el míni-

El sistema tradicional de transporte de la leña en el bosque hasta la carbonera, es la «burra».

mo de espacios huecos entre las ramas. Después, se colocaba la leña mediana o «media caña», para dejar en las capas exteriores la más delgada o «canutillo», primero el grueso y luego el fino o «chapodo».

El apoyo de la leña en la tierra se aislaba con la colocación de losetas que permitían que el fuego arrasara mejor al llegar al pie y salieran menos tizas. Del centro al exterior se dejaba una pequeña cavidad a pie de la cabera, que permitiera introducir el fuego en el interior, cuando se encendía por abajo. Tanto si se daba fuego por arriba, como por abajo, había que dejar una especie de chimenea en el centro, que permitiera la dominación del fuego en el interior.

En general, los carboneros que trabajaban la «media factura» de la cocción, preferían «encañar» ellos mismos la cabera, pues de su buena preparación dependían los inconvenientes y secuelas de la cocción. De este modo el carbonero conocía el interior de la carbonera (tipo de leña, huecos, estado o punto de desecación, soportes entre los troncos y el suelo...).

ENRAMILLAR

El carbonero recurría en su trabajo, a todos esos elementos que le brindaba la naturaleza en su propio entorno. Así pues, el enramillado, o

«Parar la cabera» se llamaba al trabajo de apilar la leña para su cocción.

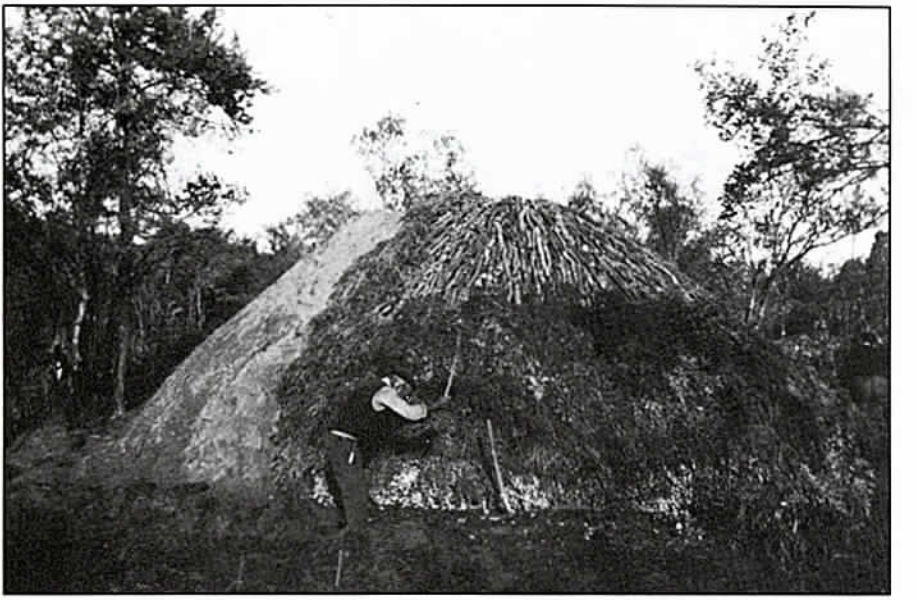
tapado de la leña con ramilla, para evitar la filtración de la tierra entre los troncos, se hacía con el tipo de hojarasca o rama más cercano.

«Unas veces se hace con boj, otras con ramas de pino, según lo lejos o cerca que te cae.»

El boj o «bucho» era el arbusto de uso más frecuente en el enramillado, y en ocasiones, cuando la leña a carbonizar era de pino, se utilizaba la ramilla sobrante. Si el arbusto y el boj escaseaban en los alrededores de la zona de trabajo, se hacía uso de la hojarasca de las carrascas apiladas en la cabera.

TERRAR

Parada y enramillada la carbonera, había que «terrarla». Esta labor consistía en cubrir la madera apilada con una capa de tierra de unos 20 cm. de gruesa. Esta tierra debía ser lo más fina posible y que no llevara piedras; la negra y arenosa era la de mejor calidad, y el «serrallo» o tierra negra ya utilizada en otras carboneras, no podía utilizarse para las nuevas caberas. Las espuertas «terreras», fabricadas en mimbre y con poco fondo, servían para el transporte de la tierra, desde el lugar de su extracción junto a la carbonera.



Enramillada la carbonera con ramas de boj o de pino, se cubría con tierra toda la superficie.

«Cogiendo la tierra más fina posible y que no llevara piedras. Si es tierra arenosa, es mejor. Hay una tierra que nosotros llamamos buro, que si le da por llover, se hacen unos torrocos gordos, que salen coloraus, y se destempla mucho el carbón.»

Cuando la tierra estaba muy seca, se le echaba una mínima cantidad de agua con una regadera para humedecerla.

LA ESCALERA

Dos métodos tenían los carboneros para hacer la escalera de acceso a la boca, dependiendo del tamaño de la cabera. Una, era la escalera normal hecha con troncos y ramas atadas, apoyada en la carbonera, y se utilizaba cuando ésta era de unos 10.000 kgs. de leña, aproximadamente. En las carboneras grandes, de hasta 40.000 kgs., cuyo tamaño y altura ya eran considerables, se hacía la escalera con la colocación horizontal de tizones, apoyados en la tierra, y alternados con piedras que dejaban la separación entre los peldaños, pudiéndose quitar, progresivamente, cuando la cabera perdía volumen con la cocción.

Antes de darle fuego se quitaba el «alcalde» o eje central y se medía la carbonera en «suelas», pudiéndose calcular en ese momento y con muy poco error, la cantidad de carbón que se podía obtener.

ENCENDER LA CARBONERA

Parada, enramillada y terrada, había que encender la cabera y, el amanecer era el mejor momento, ya que se podía disponer de todo el día para hacer frente a los posibles contratiempos que surgieran. En algunas zonas de la Ribagorza, los carboneros, por superstición, tenían por norma no encender las carboneras en martes y viernes. Para darle fuego, se introducían brasas por la cavidad que se había dejado a ras de suelo al pararla, aunque lo más usual era encenderla por la boca que quedaba en la parte superior. En este último caso, se hacía una gran hoguera junto a la carbonera, y cuando la leña se convertía en brasa, se echaba con una pala por la boca, hasta que prendía la leña del pie. Este era el momento en que el fuego empezaba su trabajo. Primero, la llama «iba comiendo» la leña, del centro al pie de la cabera y, poco a poco, subía hacia la boca. Este proceso tardaba, aproximadamente, uno o dos días si el fuego no se apagaba accidentalmente.

Una vez encendida la cabera, no se puede abandonar durante los quince o veinte días que dura la cocción.

DAR DE COMER A LA CABERA

A los dos días de cocción, la cabera ya «pedía comida», y lo marcaba al hundirse, ligeramente, la parte superior. «Fer renchidura» llamaban en Agüero a esta labor de darle de comer, y que consistía en alimentar el fuego, echándole trozos de leña por la boca para que no quemara la madera a carbonear. En Ribagorza, los carboneros llamaban «comeduras» a cada una de las veces que daban de comer a la carbonera. La llama interior desaparecía en los primeros días, y el fuego sin llama empezaba el recorrido por el interior de la cabera. En los doce o quince días que duraba la cocción, dependiendo de la cantidad de leña, el fuego hacía un recorrido de abajo hacia arriba, y una vez en la boca se iba extendiendo radialmente del interior al exterior.

Dar de comer a la cabera o «fer renchidura», como dicen en Aguero, consiste en echar troncos por la boca para alimentar al fuego.

HACER FUMERAS

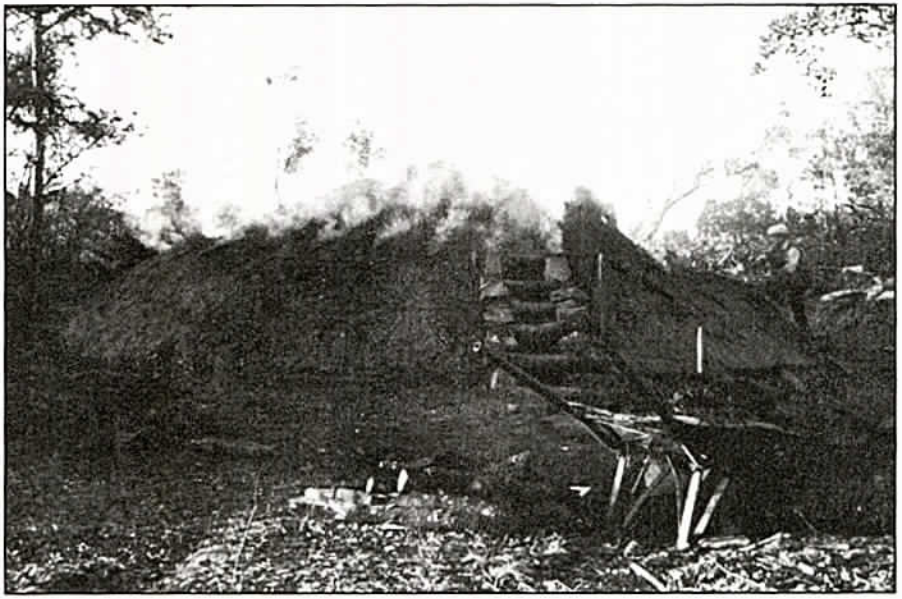
A la vez que el fuego iba bajando, con el puncho (largo palo terminado en punta, normalmente el utilizado de «alcalde»), se hacían las «fumeras» a su altura. Estas consistían en unos agujeros, que permitían que la carbonera respirara y no explotase.

> *«La cabera tiene que tener respiración, y al dar fuego, la tapas por arriba y le tienes que hacer una línea de fumeras alrededor para que respire y para que salga el humo. Si no tuviera respiración reventaría.»*

A veces podía suceder que, al darle de comer no tuviera respidadero por abajo y explotase por las «costillas», es decir, por los lados. Siempre que explotaba lo hacía por donde estaba la leña sin cocer. En ese caso, había que tapar rápidamente el agujero para que no se prendiera toda la leña de la carbonera. A este hecho de explotar, los castellanos de Checa lo llamaban «bufío».

PROCESO DE COCCION

Dos veces al día había que repretar la cabera, pisando encima, para que no quedaran huecos en el interior por los que pasara la tierra. La penetración de la tierra entre la leña a cocer, hacía que quedaran parcial-



Las «fumeras» para respirar la carbonera, se van bajando progresivamente a la vez que el fuego va cayendo.

mente cocidos todos aquellos troncos que estaban en contacto con ella.

«Taparla y repretarla. Tapar el agujero y repretar la cabera, porque la leña se va entrando, y se queda hueco entre el carbón y la tierra, y no tiene que quedar ningún hueco.»

Estos días de cocción eran días de espera y de vigilia que permitían a los carboneros preparar otras caberas a la vez, dándose el caso de un solo carbonero controlando de 5 a 7 caberas. Había que vigilar principalmente que no se hicieran agujeros en la cubierta, que en muy pocas horas podían encender toda la carbonera y acabar con ella.

«Había que dormir un rato con cada ojo porque tenías el dinero en fuego y si se te quemaba, ya habías cobrau. Además, si había dentro de la cabera algún hierro, que algún 'malaleche' te había echau, el carbón te salía destemplau.»

Día y noche había que estar al tanto de la carbonera, y a la vez que iba bajando el fuego, se bajaba la línea de fumeras, hasta que se llegaba al pie de la carbonera. El cambio del color blanco del humo de las

fumeras a color azul, marcaba el momento en que el fuego ya había cocido la leña de esa zona. Era entonces cuando se tapaba la fumera, para evitar que el fuego empezara a consumir el carbón convirtiéndolo en ceniza.

El tiempo de cocción de una carbonera dependía, primero, de su tamaño, y después, del contenido de humedad, de la clase de madera y de las condiciones atmosféricas.

«Cuando estaba ya en fuego, había que vigilar, y cocerla con los días mínimos que se podía, pero sin darle prisa. Había caboneros que hoy le daban fuego y mañana ya querían sacar carbón por coger dinero, y eso no era bueno.»

Las grandes ventiscas y el cierzo, eran los peores enemigos de los carboneros. Para controlar la fuerza del viento, algunas veces tenían que construir muros de tierra y abrir las «fumeras» en el lado opuesto al viento para que éste no acelerara la cocción de la cabera.

CAER EL FUEGO

Las gateras eran unos agujeros que se abrían, uniformemente, al pie de la cabera para que respirara. Cuando la llama se veía por ellas se decía que allí el fuego estaba muerto y ya había terminado su trabajo.

«Los últimos agujeros han de hacerse bien rasante a tierra, que no tengan ningún estorbo, que pueda salir el fuego bien. Que esté un día u medio o así, con la brasa hasta que se vuelva ceniza.»

REFRIAR LA CARBONERA

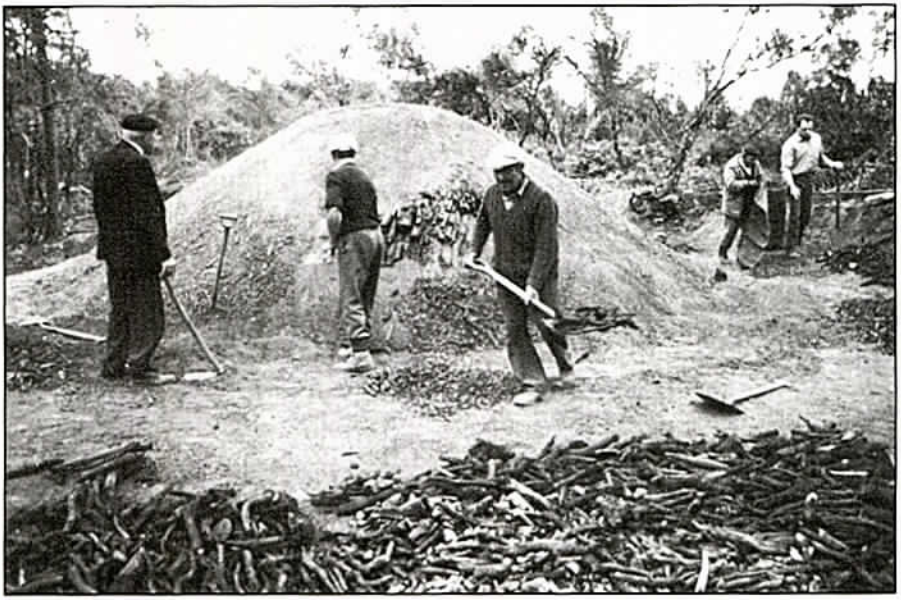
Cuando el fuego había recorrido todo el pie, se refriaba la cabera antes de sacar el carbón. Esta labor consistía en echar con una pala la tierra quemada desde el pie hacia la parte superior, cayendo la tierra de arriba hacia abajo, enfriándose. Si no se dejaba refriar la cabera un día o dos, y se sacaba el carbón con el fuego que llevaba en su interior, se encendía rápidamente, convirtiéndose en ceniza al contacto con el aire.

«Entonces hay que refriar, quitarle toda la tierra de encima, dejarle un polvillo de un dedo que mate todo el carbón, que lo apague.»

SACAR EL CARBON

Refriada la cabera había que sacar el carbón con tres herramientas básicas: el gancho, que era un tronco de «chinibro» (enebro) de metro y medio de longitud terminado en un nacimiento de rama en forma de gancho, la forca u horca de 12 púas, y el rasclo o rastrillo. En la zona de la Ribagorza, el gancho era sustituido por el rodillo, o largo palo terminado en un triángulo de madera.

El proceso de sacar el carbón se realizaba por capas o zonas, que se iban tapando con tierra para evitar una larga exposición al aire. Si se



Para la recogida del carbón, una vez cocido, colabora toda la familia.

dejaba el carbón a la intemperie durante algunos minutos, se podía encender convirtiéndose en ceniza. Por este motivo, el carbón recién extraído se dejaba extendido por la plaza, evitándose que, si algún tizón se encendía, no transmitiera el fuego al resto del carbón.

«En una ocasión nos dormimos recostados de espaldas en la cabera ya refriada y casi nos morimos del calor que se nos acumuló en la espalda.»

En los días de sacar el carbón colaboraba toda la familia, incluidos los niños. Un anillo de carbón vegetal en el suelo rodeaba a la cabera cuando se sacaba el carbón. Así quedaba a la intemperie durante un par de horas hasta que se enfriaba. En este tiempo se manifestaban los posibles restos de fuego que quedaran en el carbón, apareciendo círculos humeantes de ceniza que había que apagar rápidamente.

«Había veces que el fuego se conservaba en una quera que podía llevar la leña y no se veía, y una vez enfriado, se podía encender la chispa que llevara dentro.»

«Era mejor apagar el fuego de los tizones con tierra, pues si lo apagabas con agua, se destemplaba el carbón.»

El corazón o centro de la cabera aparecía normalmente convertido en ceniza, que correspondía a los tizones que se habían echado por la boca para dar de comer al fuego.

EL RECOCHO O LA TICERA

Las tizas eran las puntas de leña que por estar en contacto con la tierra del suelo, o por mala caída del fuego, no se cocían. Estas, se volvían a apilar en una pequeña cabera llamada «recocho» o «ticera», que se cocía durante los días de recoger el carbón.

ENSACADO

La calidad del carbón se comprobaba por su apariencia externa brillante y sin romper, y por su sonido «tintineante» al sacarlo y envasarlo.

En las zonas de la carbonera donde se colaba la tierra al interior, y tocaba en la madera, el trozo de contacto salía «pardo» o «apardau». Este carbón, sin brillo, era de peor calidad y delataba los fallos del carbonero.

Extraído el carbón, en ocasiones se apilaba junto a la carbonera hasta que llegaba un comprador, pero normalmente, los carboneros ya tenían su producto vendido, y el comerciante comprador les dejaba sacos y seras para llenarlos. El sistema más utilizado en Aragón para el envasado era en sacos, por su mayor facilidad de carga en las caballerías que lo tenían que sacar del bosque.

La colocación del carbón en los sacos tenía un orden preferente. En el fondo se colocaban los trozos más gordos hasta una cuarta parte de su volumen. La cuarta parte siguiente la ocupaba el «cartrón», «corbilla» o carbón menudo. A éste le seguía el mediano, que a su vez era tapado en la parte superior por las «boqueras»; éstas eran las barras de carbón más largas y bonitas. Su colocación rasa en la boca del saco, se llamaba «rebocar» y daba mayor presencia al producto para la venta, a la vez que impedía la caída del carbón menudo al cargar los sacos.

«Recalcar» consistía en apretar el carbón en el interior del saco, con el fin de meter más kilos en el mismo espacio. Para ello, mientras el carbonero iba llenando el saco, lo cogía con sus dos manos a la altura donde llegaba el carbón, y hacía seis o siete medios giros de un lado a otro, seguidos de dos suaves golpes en el suelo. Este proceso se hacía en tres ocasiones: La primera antes de echar la «corbilla», la segunda, después, y la tercera antes de poner las boqueras. Naturalmente esta labor había que hacerla con mucho cuidado y con movimientos y golpes certeros para no romper el carbón.

Las seras o sariones, eran unos grandes recipientes abarquillados de esparto, más frecuentes en la comercialización para Cataluña. Por su forma alargada permitían una mejor conservación del carbón entero.

Como en el caso de los sacos, su llenado tenía un orden preferente. En primer lugar se colocaban las piezas de carbón largas y gruesas con las puntas gordas o cabeza a las esquinas. En la mitad se colocaban todos los carbones menudos o «cartrón»,

y para boquera se ponían los largos y delgados.

Para «recalcar» las seras, se batían de un lado a otro entre dos personas y se les daban dos golpes en el suelo. Como con los sacos, el recalcado se hacía después de poner las barras largas y después de poner el «cartrón» o menudo. La cuerda de cáñamo era la más apropiada para cerrar las seras.

TRANSPORTE

El transporte del carbón, ya enrasado, desde la carbonera situada en el bosque, hasta una pista o carretera de acceso a los vehículos que llevaban el producto a las ciudades, debía hacerse con caballerías «a carga», unidas a veces unas con otras en largas colas llamadas «reatas». Este proceso solía ser independiente de todo lo anterior, pues la producción básica se consideraba finalizada con el envasado. El transporte se contrataba mediante un precio específico (a tanto el kilo o a tanto el saco), dependiendo de la distancia y dificultad entre la carbonera y el punto de carga para el camión.

Antes de cargar las caballerías, el carbón se pesaba en el centro de la plaza con una romana, saco por saco y sera por sera. Con los pesos anotados se hacían las cuentas para el pago a las cuadrillas.

Las «samugas» o aperos de madera, servían para llevar en pie dos sacos en las caballerías, uno a cada lado del cuerpo.

Los «guardalomos» eran dos refuerzos de paja larga envueltos con tela a modo de brazos, que se colocaban a lo largo en cada lado del lomo. Sobre ellos se colocaban los sacos «echados», librando el espinazo o columna vertebral de la caballería. En tierra baja, a este aparejo lo llamaban «jalma».

VIDA SOCIAL DEL CARBONERO

La vida social de los carboneros era dura y transcurría en el monte. Chabolas, cuevas naturales o cabañas construidas por ellos mismos constituían su cobijo. Conocían muchos de los ocultos secretos de la Naturaleza, y como buenos cazadores furtivos compartían su vida con el bosque.

> *«El carbonero entonces era despreciau, porque había muchas cuadrillas que iban a bailar a Benabarre, y aunque supieran más, se les miraban de lau, y las mozas también tenían reparo en arrimarse, porque eran carboneros.»*

La escasez de leña correspondiente a la poda de las encinas, obligaba a aprovechar hasta la más pequeña rama. Los carboneros, con su trabajo, contribuían de una forma directa a la limpieza de los bosques, lo que hacía transitable por su interior cualquier robledal o carrascal.

El oficio de carbonero desapareció de nuestra geografía a partir de los años sesenta. La implantación del butano en las labores domésticas acabó con este viejo oficio.

«Entonces ya no se ganaba jornal. Empezó a emigrar la gente, llegó lo del butano y ya no pudimos continuar porque no se ganaba dinero y no había venta para el carbón.»

«Era más limpio con petróleo. Las mujeres, cuando veían un carbonero, le decían con la lata del petróleo: ¡Mire, esto sí que es bonito y majo, pero el carbón no nos gusta!»

USOS DEL CARBON

El desarrollo del oficio de carbonero, ha estado en función de la demanda de su producto. La utilización del carbón vegetal en el Alto Aragón, ha sido principalmente para el trabajo de los herreros y caldereros. La cocción de alimentos tuvo también un gran aliado en el carbón vegetal. La carestía de combustible para los motores de los coches durante la Guerra Civil española y los años siguientes, contribuyó al desarrollo de los motores de gasógeno, en cuyo funcionamiento era imprescindible este tipo de carbón.

En Agüero había una sierra para cortar madera con seis cintas, que funcionaba con un motor de gasógeno.

El terreno donde se había hecho una carbonera, en ocasiones se cubría con una valla y se utilizaba para huerta.

OTROS TIPOS DE CARBON

Dentro del método de carbonización de la madera, podemos incluir la elaboración del «cisco» o «picón», que por su forma peculiar de transformación merece un capítulo aparte. Este tipo de carbón, fabricado con la ramilla más fina, se utilizaba como combustible en los braseros, para dar calor en las casas.

La carbonización de los cascos de las olivas, una vez prensadas, daban un tipo de carbón llamado «herraj», que se utilizaba tanto en los braseros como en las cocinas.

Los «fornigueros» eran unos pequeños montones de ramillas recogidas alrededor de los campos, que se quemaban lentamente, a modo de pequeñas carboneras, para que sus cenizas sirvieran de abono.

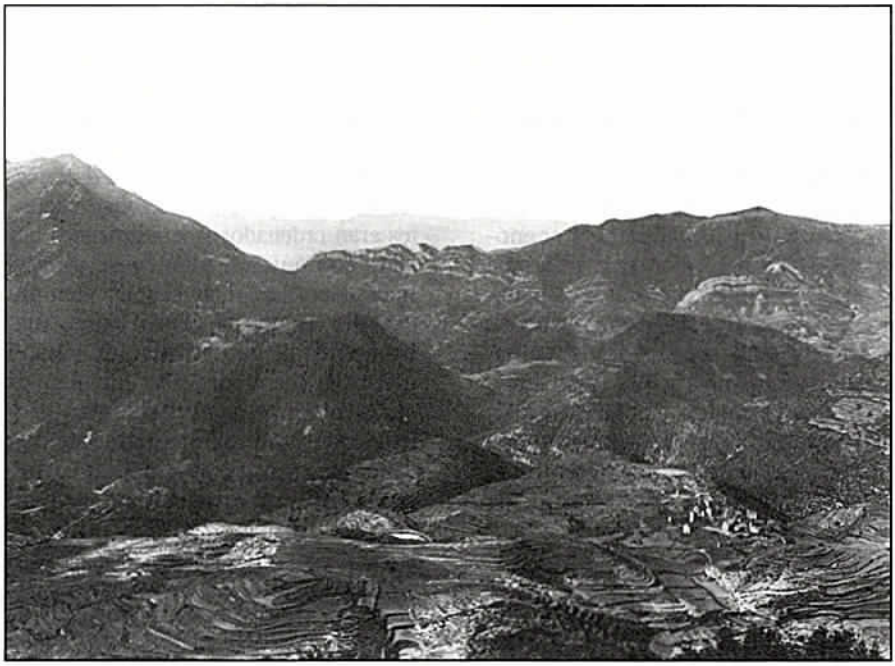
LOS CARBONEROS, HOY

Sólo viejos círculos de tierra negra quemada en el interior de los bosques, y la voluntad de Hilario Artigas de Agüero, Antonio Bellera de Castigaleu, Vicente Torres de Graus, Ramón Buil de Troncedo y otros antiguos carboneros, por reconstruir este viejo oficio, nos pueden trasladar unas páginas atrás en la historia popular del Alto Aragón.

Sea pues este humilde trabajo un homenaje a todos esos hombres y mujeres de piel curtida por el cierzo, el sol y la lluvia, que convivieron con la Naturaleza, que conversaron con el humo y los pájaros usando su lenguaje, y que supieron mantener limpios y accesibles de ramas nuestros bosques.

Informantes:

ANTONIO BELLERA GAY DE CASTIGALEU
HILARIO ARTIGAS MOLINA DE AGÜERO



Buerba, la hondonada del río Yesa y los campos de Yeba al fondo (Huesca). 1910. L. Briet.

SOBRE RELIGIOSIDAD DEL MONTAÑES TRADICIONAL

ENRIQUE SATUE OLIVÁN

A grandes rasgos, se puede decir que la religiosidad popular de los montañeses estaba perfectamente ensamblada en relación biunívoca con las estructuras ideológicas y económicas de la montaña; que reflejaba ostensiblemente la estrategia pedagógica de la Iglesia, consistente en adaptarse a las creencias y superestructuras reinantes, y que finalmente, como consecuencia, dicha religiosidad popular presentaba una imbricación constante entre el ámbito de lo natural y de lo sobrenatural, de lo pagano y de lo cristiano.

I. EL CONCEPTO DE LO SOBRENATURAL

I.1. Tendencia posesiva para la mediación sobrenatural

Se puede decir que la religiosidad popular del montañés quedaba medularmente condicionada por el sentido de la propiedad de éste; las estructuras sobrenaturales le pertenecían y estaban a su servicio, en un marco donde la hostilidad ambiental acrecentaba en todos los órdenes el sentimiento posesivo (1).

Esta actitud de posesión era de carácter selectivo, pues los personajes celestes eran ordenados y jerarquizados por cada comunidad, bien fuese a nivel local o comarcal, buscando siempre de ellos el que sirviesen como instrumentos de autoafirmación para el grupo. Así, era corriente que algunas casas montañesas tuviesen «su» santo al que honraban anualmente con funciones religiosas y del que esperaban especial protección (2). A ni-

(1) Se podrían citar infinidad de ejemplos que evocasen el acervado sentimiento posesivo del montañés: la asignación de un topónimo hasta el rincón más apartado y pequeño del monte (vid. «Sobrepuerto: techo de Serrablo», E. Satué, *Rev. Argensola*, n.º 88, Huesca 1979, pp. 336 y 338). El ingenioso sistema de las marcas de propiedad practicado al ganado lanar en oreja y lomo (vid. sección pastoril del museo de Serrablo). Los estrechísimos *callizos* que evitaban el adosamiento de casas vecinas, y un largo etcétera.

(2) Gregorio García Ciprés señala en el s. XIX que en la aldea de Abellada (Serrablo meridional), en cada una de sus tres casas —Otín, Lardiés y Abadías—, se festejaba cada año respectivamente a Santa Bárbara, San Juan y Santa Apolonia (*Anuario de la diócesis oscense*, Huesca, 1917, p. 50).

vel local los pueblos también tenían «su» santo benefactor, patrimonio que les diferenciaba y situaba sobre los pueblos limítrofes que tenían que acudir a su santuario (3). Esta actitud supuestamente selectiva del santo a veces era justificada popularmente con leyendas como la que indica que San Ramón fue apedreado por los vecinos de Cartirana por lo que éste hubo de marcharse al cercano pueblo de Larrés, donde bien acogido pasó a ser un buen patrono protector para escarnio de aquéllos (4).

Cuando un mismo santo se hallaba vinculado por su hagiografía y por su culto a más de una población, como era el caso de Santa Orosia (ciudad de Jaca-pueblo de Yebra), las fuerzas sociales dominantes solían tejer leyendas y argumentos que justificasen la actuación preferencial del santo sobre una de estas poblaciones —en este caso, lógicamente, sobre Jaca— (5).

El rosario de «santos propios diferenciadores» era superado solidariamente cuando el santo aunaba intereses defendiendo el modelo de vida y las instituciones de la montaña frente a las del llano; era el caso de Santa Orosia, «patrona de la montaña» del Viejo Aragón (6), y de San Urbez —«patrón»—. En ambos casos, los novenarios, gozos, coplas, himnos y hagiografías, eran los encargados de reiterar dicha condición; de igual forma que recalcaban que si los patronos ejercían sus favores en *Tierra baja*, lo hacían de forma

A nivel local los pueblos tenían «su» santo benefactor, patrimonio que les diferenciaba y situaba sobre los pueblos limítrofes, que tenían que acudir a su santuario. (Romería de Santa Orosia en Yebra, 25-6-84. E. Satué).

(3) En los gozos de la Virgen de Ubieto queda clara la especial protección que ésta ejerce sobre el pueblo de Artaso, en cuyo término está la ermita; superior a la recibida por Orna, Latrás y Sieso, pueblos concurrentes a la romería. Lo mismo se puede decir en los de la Virgen del Pueyo (Acumuer).

(4) Alumnos de F.P. de Sabiñánigo, *Romances populares del Alto Aragón*, Sabiñánigo, 1984, p. 9.

(5) Salvador Alberto Alavés y la Sala refería a finales del s. XVII que el cuerpo de Santa Orosia —guardado en Jaca— concedía más favores que su cabeza —custodiada en Yebra— porque los habitantes de esta última población no practicaban la penitencia debida (*Compendio de la vida (...) de Santa Orosia*, Zaragoza, 1702, pp. 233-234).

(6) E. Satué, *Las romerías de Santa Orosia*, Diputación General de Aragón, col. «Estudios y monografías», Zaragoza, 1988, III.1.1.

Los personajes celestes eran ordenados y jerarquizados por cada comunidad buscando a través de ellos la autoafirmación. (Celebración de la Cofradía de Grasa, septiembre 86. E. Satué).

subsidiaria, como sucedía con San Urbez en las rogativas de agua que efectuaban los habitantes del Somontano a su santuario montañés de Nocito (7).

Bajo esta dinámica, cada casa de la montaña quedaba protegida por una combinación santoral convergente o divergente con la comunidad según interesase la autoafirmación individual o comunal; combinación que prácticamente se convertía en carga genética, transmitida de generación en generación en la jerárquica e inamovible *Casa*. El santo local o el de la unidad familiar siempre estaba a disposición, esto era hasta tal punto así, que en Matidero cuando una persona estaba enferma, se iba a buscar a la próxima ermita la imagen de la Virgen de los Palacios, manteniéndola en la casa mientras era preciso.

La interrelación del montañés con el santo —tangible e inmediato— era tan fuerte, que relegaba a un segundo plano la relación con un dios

(7) Juan Agustín Carrera indica: «que si los de la tierra llana, en la esterilidad logran el agua, y la cosecha, todo lo deben a San Urbez, gloria de la montaña». Al mismo tiempo recalca la primacía de la montaña para recibir los favores de su patrono: «lo primero es para los de su casa, para los de su montaña; y después de esa misma agua da a los demás de la tierra llana».

más lejano y abstracto. Hasta tal punto esto era así, que el hagiógrafo más importante de Santa Orosia —Alavés y la Sala— se veía obligado a argumentar en el sentido contrario ante viajeros ajenos a Jaca, pues éstos no tardaban en detectar aquella, para ellos, irreverente relación (8).

El vínculo posesivo del montañés para con su santo le llevaba entre otras cosas a dirigirse a éste con una gran familiaridad alejada de formulismos; así, en la Tierra de Biescas, se hablaba de *Santa Elenete*, en Sobrepuerto se relataba jocosamente el noviazgo entre San Bartolomé de Cillas y Santa Marina de Sasa —ermitas próximas— (9) y los escritos y articulistas que a comienzos del siglo XX se ocupaban del fenómeno del culto a Santa Orosia opinaban que la condición de montañés conllevaba un trato de «tú a tú» con ésta (10). Esta misma relación hacía que la tradición popular vinculase a los santos no indígenas con la geografía de un pueblo o área que nunca pisaron; era el caso de Santa Quiteria, que atravesaría con su caballo el término de Avena, o el de Santa Elena, que según los hagiógrafos, llegaría al monte de Biescas perseguida por enemigos —moros según la tradición popular—, levantaría el castillo del siglo XVI cuyas ruinas se ubican junto a su actual ermita y a donde, en otra incongruencia histórica, vendría a morir su nieto Constante, además —de nuevo según la tradición popular— la santa viviría como una campesina más, casada en un pueblo que se ubicaba junto al actual santuario. Lo mismo se puede decir de los santos vinculados de forma unánime por la hagiografía tradicional a una época y a una zona geográfica de la montaña: pueblos alejados se arrogan el haber tenido al santo entre ellos, sirva como ejemplo San Urbez en Martes (Canal de Berdún), o Santa Orosia en Alberuela de la Liena (Somontano). En resumen, la relación posesiva del hombre de la montaña para con su santo, y la táctica pedagógica utilizada por la Iglesia, falsearon a veces hasta los hechos hagiográficos más objetivos.

(8) Salvador Alberto Alavés y la Sala, op. cit., p. 270.

(9) La ermita de San Bartolomé de Cillas se sitúa en cota dominante frente al tozal de Santa Marina, cerca de Sasa, y en cuya ermita existió una ermita bajo dicha advocación. El que ambas ermitas estuviesen una enfrente de la otra, hacía decir a los habitantes de la zona: «San Bartolomé de Cillas / se ha comprau una petaca / para ir a festejar / a Santa Marina de Sasa».

(10) Carmen de Burgos, «Los endemoniados de Jaca», *Revista literaria Novelas y Cuentos*, Madrid, 1932, p. 656.

I.2. La imagen de los personajes sobrenaturales

Para configurar la imagen que el montañés tenía de los personajes sobrenaturales, a las implicaciones señaladas que suponía su tendencia posesiva, habrá que añadir la autoproyección cultural que aquél ejercía sobre éstos; hasta tal punto esto era así, que analizar la tradición que gira en torno a los patronos de la montaña, es tanto como hacerlo con la cosmovisión de los montañeses: el mundo de sus mitos, leyendas, creencias precristianas, superestructuras ideo-

Los «santos propios diferenciadores» velaban por el modelo económico e ideológico de la montaña frente al del llano. (Oleo alegórico del martirio de Santa Orosia, s. XVII, Museo de Larrés. E. Satué).

lógicas, etc. (11). La importancia que cobra el mundo pastoril pirenaico alrededor de la hagiografía de San Urbez y de Santa Orosia, constituye una prueba fehaciente de dicha proyección: en el caso de la última, un pastor es el elegido por la divinidad para el reparto de reliquias que implicará la fijación del territorio protegido por la santa (12); y en el de San Urbez, el mismo santo encarna el papel de pastor por los valles de Vió y Serrablo.

La imagen que se tenía de los santos y de la Virgen dependía mucho de cómo fuese su representación artística (13). Frente al mundo familiar, comprensible, tangible e inmediato de los santos y de la Virgen, quedaba un nivel abstracto, patriarcal y temido —el de Dios—, más vinculado a la institución eclesial que al pueblo.

En el campo del mal, el demonio también era un personaje familiar, al que, como se aprecia el algunas leyendas recogidas en Biescas, incluso se podía engañar con cierta facilidad (14). A pesar de todo, la ten-

(11) Josefina Roma coincide con esta opinión, aunque ciñéndola al mundo de San Urbez («San Urbez como traducción de la cosmovisión pirenaica», *I congreso de Aragón de etnología y antropología*, Zaragoza, 1979, p. 223; y *Aragón y el Carnaval*, Zaragoza, 1980, p. 57).

(12) El mundo pastoril tiene también una gran vinculación con el culto a Santa Orosia, así, en Farasdués (N. de la provincia de Zaragoza) los pastores de la comarca festejaban el 25 de junio a su patrona (E. Satué, op. cit., III.1.1.).

(13) Los informantes de Matidero hablaban de la Virgen de los Palacios como de una mujer «rubia y guapa».

(14) En las encuestas realizadas en Biescas aparecen dos viariantes de la leyenda del diablo y el herrero que narrase el escritor costumbrista de comienzos de siglo Luis López Allué («El herrero de San Felices», en *Alma montañesa*, Huesca, 1975, pp. 137-150). Tanto la tradición popular de Biescas como el escritor las sitúan en *San Felices*, la primera, en el despoblado actualmente en ruinas situado sobre el santuario de Santa Elena, y el segundo, en un pueblo ubicado en las faldas de Santa Orosia, en el Valle de Basa. Si a esto se añade que Luis López Allué señala que el herrero era natural de Biescas, se deduce que la fuente de información que le llegó al escritor partía de esta población y que él la recreó como quiso.

En la misma zona de Biescas donde se ubi-

dencia del montañés a concretar lo sobrenatural le llevaba a proyectar la maldad preferentemente sobre las brujas, sus delegadas, y personificadas en cualquier vecina del lugar. Los despoblados, como se aprecia en sus leyendas, constituyeron un núcleo generatriz de mitos y leyendas asociadas a lo diabólico, o más genéricamente, a lo misterioso (*moros*, *abuelas* supervivientes, diablo, brujas, etc.).

I.3. La Naturaleza y lo sobrenatural. Lo pagano y lo cristiano en la religiosidad popular de Serrablo

En la religiosidad popular del Serrablo tradicional lo natural y lo sobrenatural, lo cristiano y lo pagano, estaban estrechamente imbricados. La Iglesia, consciente de la potencia del culto a la Naturaleza, lo utilizó, lo canalizó, no se impuso a él sino que se sirvió de los santos y de la virgen para asimilarlo. Por eso se puede apreciar claramente cómo el cristianismo ocupa un estrato entre el que emerge un micelio pagano al que se llega con facilidad.

Así, San Urbez, en su hagiografía, domina al oso, animal cargado de mitología en la sociedad pirenaica (15), al tiempo que hace lo propio con el

caba el poblado de *San Felices* existe un puente medieval denominado *d'o Diaplo* (del Diablo), sobre el que circula la leyenda de que un montañés consiguió el amor de una montañesa esquiva gracias a vender también su alma al diablo, aunque una vez más éste no la consiguiese.

(15) Josefina Roma, op. cit., p. 224.

Cada casa quedaba protegida por una combinación santoral que se constituía en una auténtica carga genética transmitida de generación en generación. (Capilla portátil de San Urbez perteneciente a Casa Aineto de Albella, protegida secularmente por el santo. San Lorenzo de Flumen 1985. E. Satué).

resto de la Naturaleza (abejas, arroyos, nieve, etc.). Santa Orosia hace germinar y crecer instantáneamente los trigos, brotar fuentes, etc. San Miguel vence a las fuerzas del inframundo y hace de bisagra en el ciclo económico y festivo de la montaña, etc.

El intento de la Iglesia por controlar la dinámica ideológica del montañés ante la Naturaleza, conllevó a la formación de un santoral de carácter mecanicista —dato también constatado por J. Caro Baroja en el País Vasco (16)— donde muchas fes-

(16) Julio Caro Baroja, *Los Vascos*, Madrid, 1971, p. 274.

Ilustración de *El Pirineo abandonado* (E. Satué. DGA. Zaragoza. 1984).

tividades religiosas marcan el inicio o el final de una actividad económica (17).

La fusión entre lo natural y lo sobrenatural conllevaba a que el montañés atribuyese a la Naturaleza una cierta animación. Aspecto que se constataba especialmente, al igual que sucedía en el País Vasco (18), con los augurios de vida y de muerte; en el primer caso, el canto del cuclillo, un hueso de conejo colocado en las brasas del hogar y la figura de la luna, o una piedrecita arrojada, darían la clave respectivamente, de los años de vida que quedaban, del sexo de la futura criatura, o de los años que restaban hasta la boda (19); en el segundo, el canto del *cabrero* (lechuza) en lo alto de la chimenea por la noche, o el también nocturno de un gallo, o la entrada de un moscardón por la ventana, constituirían todos ellos indicios de que se iba a producir una muerte (20).

En esta misma línea de fusión entre lo natural y sobrenatural, se observa como el binomio «santo-lugar de culto» era pocas veces seccionado por el montañés, como lo prueba el bajo número de altares dedicados en el Viejo Aragón tanto a San Urbez como a Santa Orosia, patronos de la montaña e inseparables de lugares de culto concretos (21).

El carnaval, en su más amplio sentido, constituía un elemento donde el ensamblaje entre lo natural y sobrenatural, lo cristiano y lo pagano, era muy evidente; allí el rol de la persona, las creencias precristianas y el factor cristiano reconductor de éstas se fundían estrechamente. Así, como ejemplo íntegro, para Santa Agueda —fiesta de las mujeres— y en el Valle de Acumuer, éstas subían a tocar las campanas en lugar de los hombres con la creencia de que haciéndolo no padecerían dolor en los pechos durante todo el año.

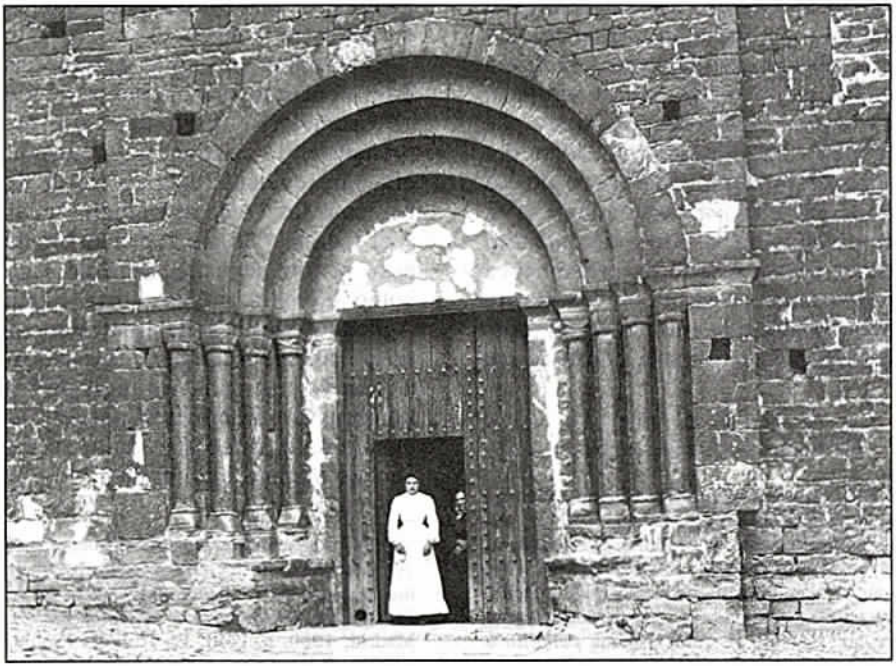
(17) E. Satué, op. cit., III.1.2.

(18) Julio Caro Baroja, op. cit., p. 232 y ss.

(19) Al igual que señala Violant i Simorra en el *Pirineo Español*, Madrid, 1949, p. 281, en Serrablo existía la costumbre de preguntar al *cuculio* los años que restaban de vida; años que se contabilizaban a la par que su canto. En Cillas (Sobrepuerto), para predecir el sexo de una criatura se colocaba una *paletilla* u omoplato de conejo entre las brasas del hogar; si se abría, sería chico, y en caso contrario, niña. También en Sobrepuerto, si la figura de la luna era cóncava, sería niña, siendo niño si aquella era convexa. En Yebra de Basa, en el camino que sube al santuario de Santa Orosia, al pie de la cascada, los montañeses arrojaban piedras, marcando el número de los saltos los años que tardarían en casarse; algo parecido ocurría en el santuario catalán de Nuria, donde al tirar de la campaña y oír los toques se conocía el número de hijos que se tendría (Carlos Pascual, *Guía sobrenatural de España*, Madrid, 1976, p. 196).

(20) La costumbre recogida en Sobrepuerto de relacionar a la lechuza o *cabrero* con la muerte tiene paralelismos universales (J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, 1980, p. 268). En Ainielle (Sobrepuerto), al igual que señala J. Caro Baroja en *Los Vascos*, el canto de un gallo por la noche señalizaba una próxima muerte, de allí que fuese imprescindible el ir a matarlo rápidamente. La información que relaciona la entrada de un moscardón en la casa con la muerte ha sido recogida en Artosilla (Serrablo meridional).

(21) En el s. XV, y en la diócesis de Jaca, de un total de 138 altares mayores y 140 menores, sólo uno estaba dedicado a San Urbez —Yosa de Sobremonte— y otro a Santa Orosia —Catedral de Jaca—. Hasta el siglo XX la situación apenas ha variado.



Aínsa (Huesca). Iglesia. Hacia 1910. L. Briet.

EN TORNO AL ALACAY

ÁLVARO DE LA TORRE

1. ANTECEDENTES

En el valle de Ansó dejó de bailarse, a finales del siglo pasado, una danza peculiar: el *Alacay*, al ser sustituida en el marco de la romería anual a la ermita de la Virgen de Puyeta por una adaptación local del ritmo de Jota —la actual *Jota Ansotana*— siguiendo la moda generalizada en la época.

El *Alacay* ha sido tan reiteradamente citado, por su singularidad, como poco estudiado. De hecho, la única descripción cercana a la danza es la que hiciera D. Ricardo del Arco al tratar sobre el traje ansotano (1), copiando otra información recabada a su vez por el entonces médico de Ansó D. José L. Alcay. Sin embargo, a pesar de que Del Arco prestó, obviamente, más atención a la indumentaria propia de la danza que a su coreografía, de que sólo conocía ésta de manera indirecta y de que en sus posteriores *Notas de Folklore Altoaragonés* (2) abrevió aún más aquella descripción, es esta última la única referencia que ha ido pasando posteriormente de un autor a otro a la hora de tratar sobre el folklore de la zona. Existen, claro está, otros indicios esporádicos que pueden matizar aquella descripción: anotaciones de artistas y visitantes que, como Lucile Amstrong, recreándose al dibujar sus trajes imagina los danzantes que nunca vio (3), pero, dado el largo período de tiempo transcurrido desde el abandono de la danza, y la propia naturaleza de estas referencias, muchas de ellas resultan confusas y aún contradictorias: cuando Sorolla plasma en 1912 el baile y la romería en Ansó sólo algunos danzantes mantienen aún su indumentaria propia, y la guitarra acompaña ya a la nueva Jota...

Los comentarios que se exponen aquí son un intento de analizar todas estas referencias, completando, por extraño que pueda parecer, un trabajo de selección de referencias orales recogidas en el invierno de

(1) Ricardo DEL ARCO, *El Traje Popular Altoaragonés*. Ed. V. Campo, Huesca, 1924.

(2) Ricardo DEL ARCO, *Notas de Folklore Altoaragonés*. CSIC, Madrid, 1943, p. 487.

(3) Dibujó «*The Alacay. Gala Costumes of Ansó*» en una colección de láminas para los Paradores Nacionales.

1988 (4). En la búsqueda de aspectos concretos hemos mantenido siempre, como se observará, una visión global sobre el propio entorno natural del valle, y en lo que respecta al estudio de la danza, hemos seguido el análisis de elementos que J. A. Urbeltz propone en sus obras más recientes (5).

2. UNA VISION GENERAL: LAS FUENTES.

2.1. El ámbito.

Geográficamente, el valle de Ansó es la cuenca del río Veral, que desde las cumbres axiales de los Pirineos afluye hacia la cuencia del río Aragón —*La Canal*—, alcanzándolo cerca de Berdún. En este curso se encuentran la villa de Ansó, Biniés y el despoblado de Santa Lucía, y otros lugares han desaparecido desde la época medieval hasta nuestros días. En cuanto al término de Ansó, con una ubicación muy especial, más propio sería hablar de *los valles*, pues ocupa varios parcialmente y no completamente su propio valle geográfico. Limita al Norte con los términos bearneses de Lescún, Accous y Borce, en el valle de Aspe; al Este con las cabeceras de los valles de Echo, Aragüés y Aísa, y en un pasado no lejano también con el de Canfranc; hacia el Sur integra al lugar de Fago, limitando por tanto con Biniés, Huértalo (hoy integrado en Berdún y prácticamente despoblado), y Majones; y al Oeste con Isaba, Urzainqui, Garde, Burgui y Salvatierra de Esca, todos ellos del valle de Roncal, si bien Salvatierra pertenece administrativamente a la provincia de Zaragoza y a la Diócesis de Jaca.

A menos de una hora de camino al oeste de la villa de Ansó se encuentra, en un alto, la ermita de la Virgen de Puyeta, a cuya romería y ciclo festivo pertenecía la danza del *Alacay*. El origen del santuario es remoto y desconocido, como aún se complacen en recordar sus populares *Gozos:*

No alcanza tu antigüedad
ni aún la más prolija historia
y esta falta de memoria
fue sobra de voluntad...

Alguna idea de su antigüedad puede darnos la indicación que Fr. R. A. Faci hace en 1739: «*los S. S. Rostros de (la Imagen) Madre e Hijo eran muy morenos, y de pocos años a esta parte se volvieron a encar-*

(4) De una veintena de informantes, tan sólo tres personas recordaron datos concretos sobre la propia danza: D.ª María Puyó (c. *Cherón*), D.ª Juana Mendiara (c. *Soro*) y D.ª Josefina Mendiara (c. *Achés*) entonces alcaldesa, aunque todos los informantes aportaron interesantes indicaciones sobre la cofradía de la Virgen, la organización de la romería, los instrumentos, etc. El trabajo no habría sido posible sin la ayuda de D. Dámaso Lapetra, párroco, D. J. Fco. Aznárez, Enrique Ipas, el Sr. Blanes, médico de la villa, y el Sr. Moreau, de la Universidad de Pau.

(5) J. A. Urbeltz, «Reflexiones sobre el Folklore Coreográfico Vasco», en *Cuadernos de Sección*, Folklore-1, de la Sociedad de Estudios Vascos, Zarauz, 1984, pp. 283 y ss.

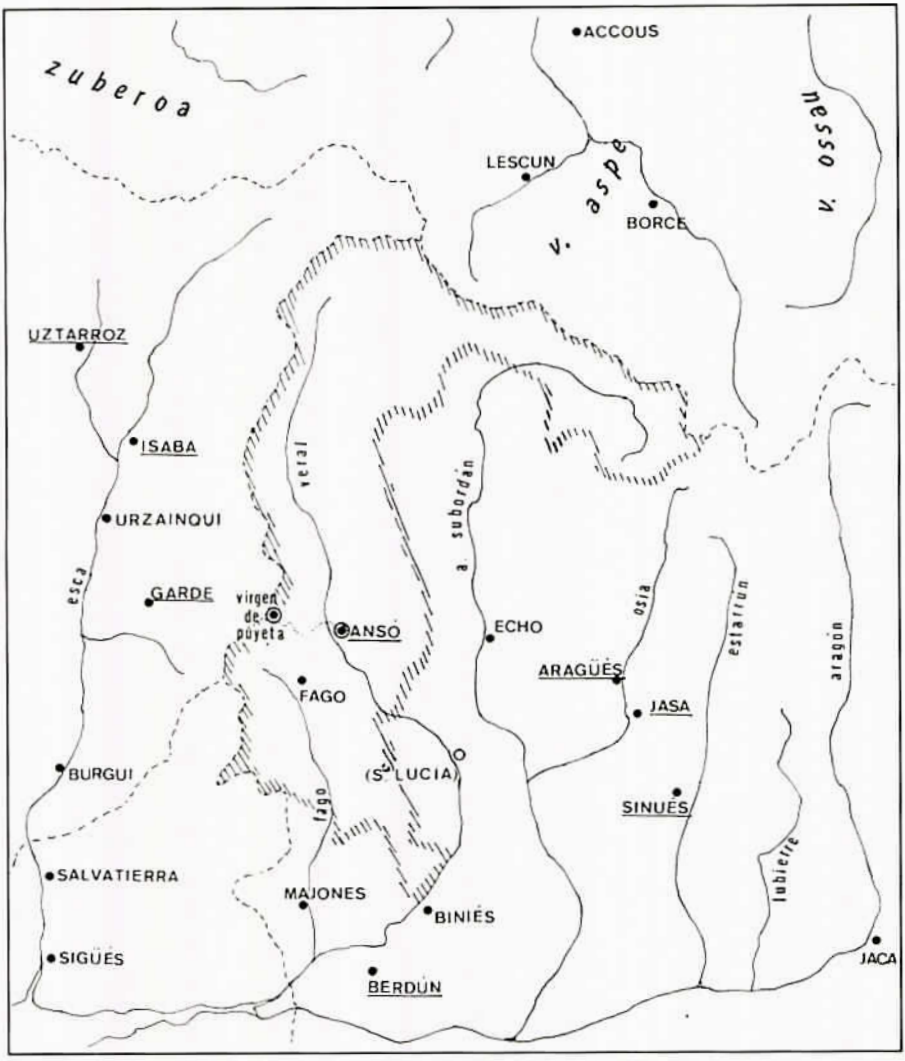


Fig. 1. Localización del Valle de Ansó y la ermita de Puyeta.

----- **Límites administrativos, dividiendo el Departamento de los Pirineos Atlánticos, y las provincias de Navarra, Zaragoza y Huesca.**

//////// **Límite del término del Valle de Ansó.**

~~~ **Principales corrientes fluviales (fondos de valles).**

Sólo aparecen señaladas las localidades mencionadas en el texto, y están subrayadas aquellas que han conservado alguna referencia a danzas de pañuelos.
~~~

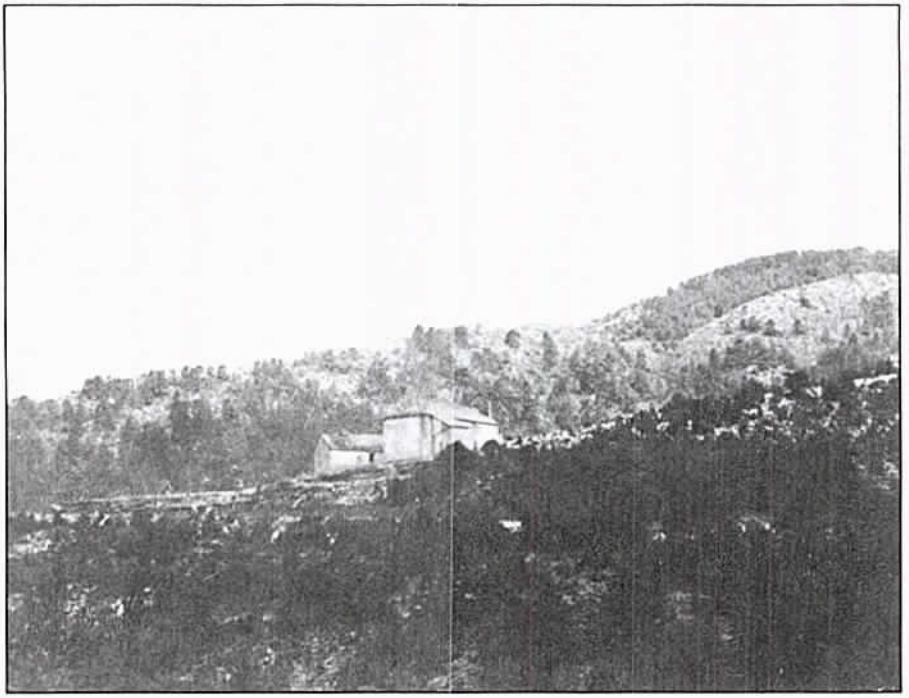


Fig. 2. Ermita de la Virgen de Puyeta, desde la carretera de Garde. Se observa a la izquierda el pequeño edificio anexo.

nar...» (6). La tradición cree, y Faci se esfuerza en demostrar que el edificio en sí fue levantado por la victoria que, *contra los moros «... los Católicos Jacetanos y otros Montañeses Nobles consiguieron cerca de su Ciudad»*, siendo para este autor pruebas suficientes de esta creencia la coincidencia de fechas —principios de mayo— entre la romería anual de Jaca y la de algunos de los pueblos que subían a la Virgen de Puyeta, y el verse en el retablo de ésta *«... una Cruz blanca... con dos como bandas travesadas, y... quatro cabezas blancas coronadas... que son las mismas Armas y Blasones que escogió la Ciudad de Jaca, después de su dichosa Victoria»* (7).

Por último da Faci los pueblos y fechas que entonces acudían a la ermita en romería: Majones el primer

(6) Fray Roque Alberto FACI, *Aragón, Reyno de Christo...*, Zaragoza, 1739 y 1750, reed. D.G.A. 1979. El testimonio de Faci es hoy de gran ayuda, pues la ermita fue incendiada setenta años después, en la retirada de las tropas napoleónicas.

(7) Jaca conmemora esta batalla en la Virgen de la Victoria, cada primer viernes de mayo.

sábado de mayo; Fago, con Ansó, el segundo día del mismo mes y Ansó en general celebraba la Natividad, Anunciación y Asunción de María, dándose la antigua costumbre de subir, en la Natividad de la Virgen, gran parte de la villa a velar toda la noche (hasta la prohibición general de las Vigilias en todo el obispado) existiendo ya entonces el edificio de la Cofradía anexo a la ermita. Aunque en la actualidad las fechas se han trastocado por diversos motivos, las tres localidades siguen subiendo tanto en la romería anual como en excepcionales rogativas.

Para la organización de éstas y velar por el mantenimiento del santuario, la Hermandad o Cofradía elegía anualmente un *mayordomo*, que guardaba el Libro de la Cofradía para la anotación de las cuentas, la inscripción de nuevos miembros y, en su caso, la organización de las complejas costumbres obituarias que aún hoy día rigen en todas las hermandades locales. Llegada la festividad de la Asunción, los cofrades se reunían en casa del mayordomo repartiéndose pan, vino, queso y cordero, pactando las cantidades necesarias para llevar a la ermita en su día y eligiendo a los que ocuparían los puestos de *mayordoma* y las demás *mozas de Cofradía*, los *mozos sirvientes* y *mozo asador*. Llegado el día de la romería, en la Casa de la Cofradía, junto a la ermita, se preparaban cinco grandes bancos para veinte cofrades cada uno, mas otro para los curas oficiantes y/o autoridades civiles. En total: un grupo de cien cofrades, más *la autoridad*, servidos por el grupo de *sirvientes:* los dos mayordomos y diez mozos y mozas de Cofradía, más el asador (8).

Este grupo de mozos sirvientes eran quienes, durante la romería y en lugares muy precisos, danzaban el *Alacay*.

2.2. La Danza.

La danza presentaba una compleja trama coreográfica con algunos puntos imprecisos que es necesario comentar más adelante, siendo en síntesis como sigue:

La mañana del día de la romería el mayordomo y los sirvientes salían del pueblo, ataviados con el rico *Traje de Cofradía* y portando las *picas*, el estandarte de San Sebastián y la Cruz Parroquial, adornadas con las cintas, llamadas también de San Sebastián y un Ramo atado en la punta. Llegados a la Cruz de piedra junto al puente del Veral esperaban a la mayordoma y mozas de Cofradía, también con la indumentaria propia de la ocasión. A una señal de los mayordomos, las cinco parejas formaban delante del estandarte y las picas, sujetando entre mozo y moza los extremos de los grandes pañuelos *de Boda*, al son del *Chiflo* y *Tamborín*. «*... Formaban corro, y al terminar el baile, el mayordomo y la mayordoma levantaban los brazos su-*

(8) Sobre la organización de la fiesta y Cofradía de Puyeta es interesante lo recogido por J. L. Alcay y publicado en la revista *Aragón* en mayo de 1926. Este y otros artículos de interés sobre Ansó se encuentran a su vez recogidos en F. NAGORE LAIN, *Replega de Testos en Aragonés Dialeutal de o sieglo XX*, Tomo I. D.G.A., Zaragoza, 1987.

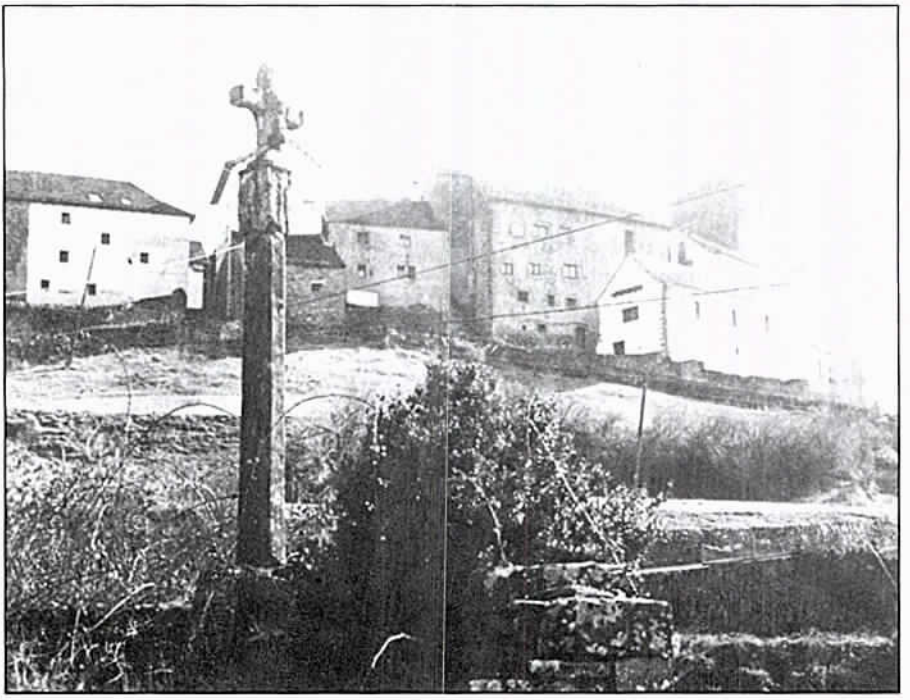


Fig. 3. Cruz de piedra junto al río Veral, vista desde el oeste, antiguo lugar de reunión de mayordomos, danzantes y sirvientes en la romería a la Virgen de Puyeta.

jetando otro pañuelo, por debajo del cual pasaban todas las parejas» (9). Después el grupo continuaba hasta la Cruz de Piedra, más arriba y ya cerca de la ermita, repitiendo la danza siempre en lugares concretos y durante el resto del día en la *Era de Puyeta*. Al atardecer, ya de vuelta, se repetía el baile en la Cruz del Veral y después *«puyaban cantando t'o lugá, rondando asta que dispués s'iban t'a casa de os sirbientes a zená y bailá»* (10).

Parece que, al margen de la danza ceremonial, otros tipos de danzas lúdicas se encontraron esporádicamente ligadas a este día festivo: existió durante un tiempo un baile de trenzado de cintas y/o otra referencia confusa a un baile llamado *zarragolla*. A principios de este siglo, la *Jota Ansotana* había sustituido definitivamente al *Alacay* en la romería.

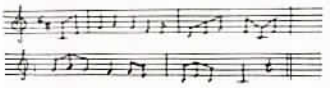
(9) El fragmento entrecomillado pertenece a la descripción literal de Del Arco.

(10) El fragmento entrecomillado pertenece a las notas debidas a D. J. L. Alcay (nota 8).

2.3. La música.

En lo que respecta a las melodías, no existen referencias a partir de las fuentes citadas. De la tradición oral sólo hemos recogido dos fragmentos diferentes que, según los informantes, pertenecían a la danza.

De ellos, el más claro, y el único que conserva melodía, hace referencia al Ramo que llevaban los danzantes en las picas:



Alacay, Alacay, O baile d'o Ramo,
Alacay, Alacay, Morenita del ay! (11).

El segundo fragmento, mucho más extraño, nos fue recitado sin música:

Chandemingorra, tu me a mí,
Tícolo-Taco, lo churrumpí! (12).

En cuanto a los instrumentos musicales que pudieron acompañar al *Alacay*, las citas son numerosas pero confusas. Del Arco apuntó que la danza se acompañaba con *«un tambor y el chiflo»*, Paco Puchó (13) habla de que *«tocaban con chirula y tambor, que yera o qu'allí b'istaba alora pa fé o baile»*, mientras que J. Vignau-Lous, mucho más explícito, recoge la siguiente versión:

> *«Interpretaban delante de la Imagen de San Sebastián, San Mateo o la Virgen de Puyeta, a los sones del 'chirulo' o 'chiflo' y del 'salterio', una danza de origen vasco, el 'alacay'. Esta antigua danza fue reemplazada a fines del siglo pasado por la 'jota ansotana' (más lenta) ejecutada a los sones del 'chiflo' y del 'tamboril'...»* (14).

Las referencias orales no han permitido confirmar la versión de J. Vignau-Lous, que parece la más probable, y determinar si el *Alacay* se acompañó con la pareja instrumental compuesta por flauta de tres agujeros y tambor de cuerdas (los populares *chiflo* y *salterio* de toda la comarca de Jaca), si esta flauta se unió a un tambor de parche, o si, como recoge Vignau-Lous, el tambor de parche sustituyó al antiguo *salterio* en una última época, al igual que sucedió en el vecino valle de Roncal.

Estas referencias orales hablan indistintamente de *Chiflo* o *Chirula* para nombrar a la flauta (*Chirula* es el nombre que recibe la flauta de tres agujeros en la vecina Zuberoa), recordando además que la última persona que la tocó en Ansó fue, de joven, Domingo Gorría *«Poli»*, sastre de oficio, ya antes de la última

(11) Cantó D.ª María Puyó, natural y vecina de Ansó, que lo recordaba de su madre.

(12) Recitó D.ª Josefina Mendiara, que lo recordaba de un tío suyo.

(13) Francisco Bejarano, *Paco Puchó*, en una entrevista recogida por F. NAGORE, op. cit.

(14) Jean VIGNAU-LOUS, «Le Costume Traditionnel Féminin de la Vallée d'Ansó (Haut Aragon)» en *Costumes Populaires Traditionnels des Pyrénées*, catálogo de la exposición del mismo nombre. Musée Pyrénéen, Lourdes, 1987, p. 80.

Fig. 4. «Aragonaises d'Anso», óleo de A. Antigna, de 1872, conservado en el Museo de Bellas Artes de Orleans. Fotografía: Combien Imprimeur Maçon. Gentileza de Marcell Gaztellu.

guerra civil, siendo ésta *«como una flauta de palmo y medio que se tocaba con una sola mano»*, pero que Domingo *Poli* tocaba ya sin ningún tipo de tambor, sino que gustaba más de juntarse con otros músicos tocando solamente la flauta. Al margen de este músico concreto, recogimos igualmente las voces *Tambor, Salterio* y *Tamborín* en relación al tambor, e incluso una antigua expresión en relación a este nombre:

«Toca, toca, tamborín,
¡Que la villa te paga!» (15).

Término que no hace sino acrecentar más el problema etimológico, ya que *Tamborín* aparece exhaustivamente en documentos de la Corona de Aragón de los siglos XVI, XVII y XVIII para citar indistintamente a tambores de cuerdas o de parche, además de su similitud con el nombre bearnés del tambor de cuerdas *(Tambourin)* (16). No hemos

(15) Recitada por D.ª Juana Mendiara Navarro. Era muy común al jugar las madres con los niños pequeños.

(16) Sobre el tambor de cuerdas en los Pirineos, sus áreas, nombres, variantes y problemas tratamos en A. DE LA TORRE, «Chiflo y Salterio en el Altoaragón», donde se da una lista bibliográfica y, con M.ª Pilar GON-

constatado en Ansó sin embargo el nombre *Ttun-ttun* o *Chun-chun*, que fue el más popular para el tambor de cuerdas en los valles de Roncal y Zuberoa, y aparece también, más esporádicamente, en la comarca de Jaca.

Por lo que respecta a fuentes documentales, en el Archivo Municipal aparecen cuentas a *mûsicos* (sin más) tañendo junto a los *dançadores* en las procesiones del Corpus y San Sebastián desde principios del siglo XVII, en las que en ningún momento se cita al *Alacay;* sólo es a partir de un contrato de 1651, donde se especifica el tipo de instrumento:

> *«A diez y siete días del mes de octubre del año mil seyscientos cincuenta y uno, en la villa de Anso los señores (...) Justicia (...) Jurados de dicha villa y valle de una parte. Y Bonifacio de setta mussico de flauta y salterio, natural del lugar de fago de dicha valle de la otra, hizieron la Capitulación siguiente...*
>
> *(...) desta manera que en cada uno de dichos tres años a de tañer en las festibidades del Corpus Christi, San Pedro, la Confradía de San Sebastián del día del sitio, San Matheo y día de San Sebastián, en Anso, y en fago el día de la Confradía de San Sebastián, San Christobal y San Andres, y mas queda combenido que si en Anso, o fago, los moços quisieren hazer Reynado concertandosse con ellos no queda hir a otra parte...»* (17).

Documento interesante y explícito en el que, sin embargo, no se cita el *Alacay* ni la romería a Puyeta.

Posteriormente se multiplican las referencias a otros *«gaiteros de flauta y salterio»* procedentes del mismo Ansó y otros lugares de los valles de Echo y Aragüés del Puerto.

Existe otra importante referencia, esta vez iconográfica, sobre el uso del *Chiflo* y el *Salterio* en Ansó durante el pasado siglo. Se trata de un óleo de A. Antigna (1817-1877) que se conserva en el Museo de Bellas Artes de Orleans, su ciudad natal, con el título *«Aragonaises d'Anso»* (fig. 4). En él se ven, efectivamente, dos mujeres ansotanas (con pañuelo a la cabeza, pero una indumentaria un tanto imaginativa) y dos muchachos que parecen mendigar, uno de los cuales tocando flauta y tambor de cuerdas. Sorprendentemente este *Salterio* es muy similar al que hoy se conserva en Biota (encontrado en Sos del Rey Católico pero de procedencia anterior desconocida): a pesar de la posición que toma el instrumento en el cuadro se observan bien la extraordinaria anchura del puente

ZALVO VAL, «Más Notas sobre el Tambor de Cuerdad de los Pirineos», en *Revista de Folklore*, n.º 70, pp. 109 y ss., y n.º 109, pp. 2 y ss., Caja de Ahorros Popular, Valladolid, 1986 y 1990 respectivamente.

(17) Este documento aparece como «Capitulación del mussico Bonifacio» y ya fue catalogado por el Sr. Blanes, médico de la villa. Son interesantes los datos a fiestas ya desaparecidas en Ansó, como el baile del *«Reinado»* que aún se conserva en otros lugares de la comarca. Sí que existe aún, sin embargo, casa *«Seta»*.

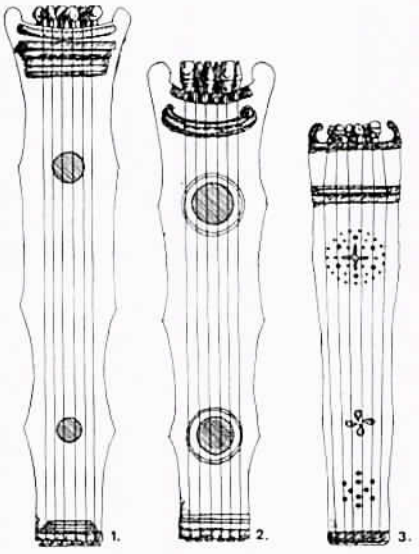


Fig. 5. Algunos tambores de cuerdas de la región pirenaica:

1. «Saterio» encontrado en Sos del Rey Católico.
2. «Salterio» de Jaca, conservado en la Catedral de esta ciudad, similar al de Yebra de Basa.
3. «Tamborin» del valle de Ossau, Bearn. Ejemplar que perteneció a Robert Bréfeil.

superior, la gran distancia entre los oídos de resonancia y el reducido tamaño de éstos, y el color amarillento de su cara anterior (18).

(18) El óleo nos fue dado a conocer recientemente por M. Gaztellu. El tambor de cuerdas de Sos es ampliamente descrito y comentado por «*Biella Nuey*» en «Un salterio en Biota», periódico *Andalán* n.º 466-7, Zaragoza, 1987, p. 43.

2.4. La Indumentaria.

Al contrario de lo que ocurre con otros aspectos del *Alacay*, la indumentaria propia de la danza o *Traje de Cofradía* se conoce hoy perfectamente. Fue detenidamente estudiada en las encuestas de Del Arco, para los dos sexos, y más recientemente por J. Vignau-Lous en el caso femenino. Además de su conservación gracias a la celebración anual del día de Exaltación del Traje, en Ansó, se conservan ejemplos antiguos de estos trajes en los Museos Etnográficos de la propia villa y *La Casa Ansotana* del Museo de Zaragoza.

Para los mozos, el *Traje de Cofradía* consistía en añadir al traje cotidiano algunos elementos peculiares, resultando: camisa y zaragüelles (calzas) blancos, de lino; sobre la camisa, el elástico blanco adornado con ribetes de cordón negro, y sobre éste, el chaleco de pana, sobre los zaragüelles, el calzón, al igual que el chaleco, de pana oscura, sujeto por una faja ancha, normalmente morada, medias blancas de labor *(de peladillas)* en las piernas, calzando alpargatas abiertas, y en la cabeza el sombrero *de bástago* de ala corta, sobre el *cacherulo* de seda atado a la cabeza, cubriéndola casi completamente (19). Como elementos propios del

(19) Cuando se describe el traje «cotidiano» parece claro que se debe a un momento muy preciso en la evolución de la indumentaria. Así por ejemplo, y a pesar de la extensión geográfica actual del traje de calzón de tipo ansotano, Del Arco refiere como antiguamente el elástico era de lana y durante un tiempo fue rojo, el calzón era algo más largo y, como

Traje de Cofradía se añadían al traje descrito: una banda de seda, normalmente morada, cruzada al pecho sobre la camisa y bajo el elástico, de la cual pendía un escapulario; sobre la faja ancha un gran pañuelo de seda *(de Boda)* doblado en triángulo y atado alrededor de la cintura; adornando el sombrero un llamativo cordón de pasamanería y sujetando las medias con cintas de seda de distintos colores.

El *Traje de Cofradía* masculino no presenta ninguna diferencia con el traje masculino *de Boda*.

Para las mozas el *Traje de Cofradía* consistía en añadir al traje conocido como *Saigüelo*, algunos elementos y detalles propios. El *Saigüelo* es: camisa de lino de cuello alto o *gorguera* y falda de *estopazo;* sobre ésta se vestía la típica *basquiña* verde, de una sola pieza, con tirantes negros ribeteados, y aún sobre ésta, una pieza similar de color negro —el *saigüelo* propiamente dicho—. Los adornos propios del *Traje de Cofradía* eran las sobremangas blancas de *fustón* o *piqué* (luciendo los *bullones* de la camisa en los hombros) adornadas con una cinta de dibujos encarnada o amarilla hasta las muñecas, de donde pendían los *colgallos* o haces de cintas multicolores. Otra cinta ancha, normalmente encarnada y adornada de amarillo, sustituía a la *cuerda* habitual, uniendo los codos por detrás; en el escote se lucía el *sofocante*, sobre el pecho la gran *escarapela* de cinta roja, sobre un hombro el escapulario, y, ro-

el chaleco, de paño, y el sombrero de alas más anchas.

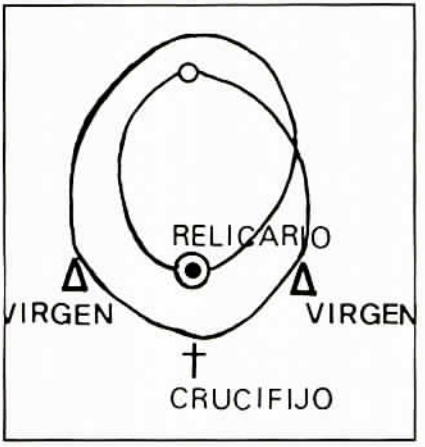


Fig. 6. Isabel Añaños, joven ansotana, luciendo el Traje de Cofradía femenino, descrito en el texto. En el recuadro, esquema de unión de «la plata» a la cadena que rodea el busto, según Vignau-Lous. (Fotografía y gentileza de Joaquín Villa, «Día del Traje» de 1988).

deando el busto, la *plata* o conjunto de joyas sujetas por una cadena circular: dos figuras de la Virgen, un relicario y un Crucifijo. Completaban el traje el peinado de *churros* entrenzado con cinta roja, los pendientes de oro y los zapatos, añadiendo al *saigüelo* un ribete blanco bajo.

El *Traje de Cofradía* femenino coincide con el *de Boda* en llevar la cinta ancha en lugar de la *cuerda, sofocante, escapulario, escarapela* y la *plata*. Se diferencian sólo en las sobremangas (negras en el *de Boda* y sin *colgallos*) y lucir la *basquiña* sin *saigüelo*.

En palabras de J. Vignau-Lous *«vestir semejante arreglo necesitaba la asistencia de una tercera persona...»*.

3. UNA INTERPRETACION: EL SENTIDO. PARALELISMOS.

A la hora de profundizar en los aspectos menos conocidos del *Alacay*, y a falta de más datos directos, sobre todo en lo que se refiere a la coreografía, proponemos una interpretación en la búsqueda del *sentido* inicial de aquélla, tanto más en cuanto que se hace evidente, en este caso concreto, la complejidad e importancia que adquieren en su representación los elementos simbólicos. Todo, desde el proceso de elección de los danzantes, los lugares concretos donde ejecutar la danza, la excepcionalidad de la indumentaria... hasta su inclusión precisa en el transcurso de la romería, se da con una minuciosidad poco habitual. Esto hace necesario observar detenidamente todos sus matices, por poco significativos que pudieran parecer inicialmente, pero que, como se verá, son de una gran importancia a la hora de sugerir la idea final.

Uno de los aspectos que intervienen en la danza más confusos y difíciles de precisar es la existencia de esas *picas* que los mozos ceden a las mozas al inicio de la danza. Las referencias orales hablan de la presencia, como se ha dicho, de la bandera de San Sebastián, ante la cual se danzaba, y la existencia de otra u otras picas con diversos adornos. Los objetos mismos no se han conservado. Del Arco, que cita igualmente el estandarte, dice que las picas consistían *«en palos altos, cruzados de tres palos más pequeños, que iban adornados de cintas multicolores»* llamadas también de San Sebastián por ser las que adornan la imagen del Santo —patrón de Ansó— en su procesión anual. Se trata quizá de algún tipo de cruz, o la que Faci describe *con dos como bandas travesadas* al referirse al retablo de la ermita de Puyeta, y tan frecuentes en toda la comarca de Jaca (20). Lo que sí parece claro es la presencia de, al menos, una cruz, ya que según una informante, al encontrarse los mozos y mozas, se tomaba el pañuelo (la toca) de la mayordoma para

(20) La cruz patriarcal, o de Lorena, que aparece en los escudos de Jaca o Aragüés está, en efecto muy extendido por toda la comarca. Los romeros de Santa Orosia llevan esta misma cruz clavada en sus bastones, y muchas antiguas veletas de campanarios la ostentan aún.

engalanar esa cruz (21). Sea como fuere, parece que son esas peculiares *picas* las que dieron su nombre al *Alacay*.

En efecto, si *Alacay* tuvo significado en ansotano, ya lo ha perdido, donde *bailar Alacay*, al igual que *zarragolla* sólo ha quedado como sinónimo de *estar de fiesta* o *algarabía*, como consecuencia de la danza.

Alacay no se trata sin embargo de un nombre formalmente extraño, al contrario, contiene un sufijo relativamente frecuente en la zona (Abay, Javierregay, Tebarray...). *Alcay* existe también como apellido y es el nombre de una pequeña localidad del vecino valle de Zuberoa (vascoparlante). En el dialecto de este mismo valle *Alagay* es el nombre común para herramientas consistentes en largos palos, como las perchas de las barcas, y lo mismo sucede con el término bearnés *Allaca* con que se denominan, por ejemplo, los largos palos empleados para varear árboles frutales. *Alagai-Dantza*, por fin, fue el nombre común, hasta el siglo XVIII, de una danza entonces extendida por algunas localidades de Guipúzcoa, y bailada con picas engalanadas con cintas en recuerdo de una supuesta batalla victoriosa. Ampliamente documentada bajo ese nombre, se baila aún hoy en Tolosa con el nombre de *Bordon-dantza* (22).

Por último, lo que no nombra Del Arco en relación con las picas, y sí sin embargo con gran insistencia las referencias orales, es la particularidad de que la pica adornada con las cintas de San Sebastián llevaba también atado en su punta lo que en Ansó se conoce simplemente con el nombre de *O Ramo*, y al que hace también referencia, como se ha visto, la canción de la danza. Este *Ramo* tiene, en nuestra opinión, una importancia fundamental en el sentido de la danza.

En Ansó, *O Ramo* es el arbusto más comúnmente conocido como *buxeta* o *buxareta (Ruscus Acuelatus)*, protagonista de costumbres muy extendidas por todo el Alto Aragón. Se confunde fácilmente con el *buxo* o boj, y, como él, adquiere una vez seco un llamativo color dorado. Generalmente se corta y bendice el Domingo de Ramos y se coloca en las ventanas de las casas o en medio de los campos sembrados como elemento protector. La tradición cristiana los ha sustituido en algunos lugares por ramas de olivo, mientras que en otros, más localmente, se emplean ramas de tejo, ciprés o auténtico boj con el mismo fin (23). Sir J. G. Fra-

(21) Este aspecto concreto fue recordado por D.ª Juana Mendiara Navarro.

Aún es muy frecuente en toda la comarca que los pueblos engalanen las picas de sus cruces parroquiales con grandes pañuelos —blancos en las rogativas y rojos en ocasiones festivas—, pero el hecho de que sea precisamente el de la mayordoma es un hecho excepcional y significativo.

(22) J. A. URBELTZ, *Dantzak*, Caja Laboral Popular, Bilbao, 1987, pp. 130-135, opina que ocupó todo el Beterri Guipuzcoano. También el Grupo de Danzas UDABERRI, de Tolosa, en «La Bordon-dantza de Tolosa», en la revista *Dantzariak*, marzo de 1980, pp. 25-41.

(23) El trabajo colectivo *Plantas Medicinales del Pirineo Aragonés y demás tierras oscenses*, Instituto Pirenaico de Ecología-

zer en *La Rama Dorada* (24) cita costumbres similares en Bretaña, Alta Baviera y Bohemia, asignándole un simbolismo claramente solar. Sabemos también del uso de la misma *buxeta* en la República de Montenegro.

O Ramo parece ser en todo momento el centro del *Alacay*. Así parece corroborarlo la letra de la canción. Dos informantes afirmaron que el *Alacay* se bailaba *alrededor* de la pica que portaba las largas cintas y el ramo, e incluso uno de ellos (25) nos aseguró que la única ocasión en que se bailaba el *Alacay* —fuera de la romería a la Virgen de Puyeta—, era allí donde se cortaba *o Ramo*, clavándolo en la tierra y alrededor de él, existiendo la costumbre de remojar con vino la rama recién cortada. Por extraño que pueda parecer este hecho no se trata, en absoluto, de una costumbre aislada. Juli Soler, que en 1915 presenció en Gistaín una danza de similar sentido, la describe así:

> *«Enseguida son nombrados los que el año siguiente tienen que ejercer como tales (mayordomos), y al tercer día de la fiesta, y en señal de sus atribuciones, se les entregan unos ramos de flores artificiales que son rociados con vino, y de los que los mayordomos elegidos hacen donación a las mozas, las cuales por este hecho quedan nombradas también mayordomas para el siguiente año»* (26).

Y Violant i Simorra, que en su magna obra cita varias especies de arbustos empleados como símbolo de protección a lo largo de los Pirineos, recoge la misma costumbre en varias versiones:

> *«Cuando los segadores aragoneses, estando en su labor, encontraban el ramo colocado el Domingo de Ramos en medio del campo, rodeaban el símbolo denbito y rezaban un padrenuestro y un avemaría... Después bebían un trago de vino y reanudaban el trabajo (Alquézar). En Ansó lo rodeaban bailando y le echaban vino encima, ceremonia ritual que recibía el nombre de 'o baile o ramo'... En Gistaín, al encontrarlo los peones, si no ha granizado sobre el campo, riegan el ramo con vino; después beben ellos y rezan un avemaría. De forma parecida se hacía en todos los pueblos del valle de Noales hacia el Pallars occidental»* (27).

Caro Baroja, que cita a Violant, hace también referencia a numerosas costumbres de Castilla, León, Astu-

Diputación de Huesca, 1987, cita otros nombres populares y creencias sobre la misma planta. También R. VIOLANT I SIMORRA en *El Pirineo Español*, Ed. Plus Ultra, Madrid, 1949, pp. 486-492, 509-512.

(24) Sir J. G. FRAZER, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 785 y ss.

(25) Esta circunstancia concreta fue recordada por D.ª M.ª Puyó.

(26) Juli SOLER I SANTALO, «La Vall de Gistaín» en *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, n.º 259, Barcelona, 1916, p. 252 y ss.

(27) Ramón VIOLANT I SIMORRA, op. cit., pp. 489-490.

rias y Galicia, donde las festividades del ciclo de Primavera se centran en la figura de un *ramo* procesional, o de sencillos aparatos, a veces simples *picas*, que reciben este mismo nombre de forma figurativa (28). Este autor tiende a relacionarlo sobre todo con festividades femeninas, aunque no olvida nombrar la existencia de grandes pértigas con cintas y ramo en algunos *dances* exclusivamente masculinos, incluyan o no *mudanzas* que ejecuten trenzados de cintas (Sena, Graus...) *«... cuya relación con el 'mayo' es también evidente...»*. Pero si incluye claramente este tipo de símbolos dentro del ciclo agrícola, advierte sobre las *abusivas teorías* de Mannhardt y Frazer debería incluir a Violant i Simorra, que no dudan en hablar de *ritual vegetal* y la creencia subyacente en un *espíritu vegetativo* dador de abundancia y vida.

Citamos como curiosidad, dentro de este cúmulo de tradiciones, la que D. Angel Mingote recogió en Tarazona con el nombre de *Quililay*, que él dice onomatopéyico (29): la romería a la Virgen del Moncayo de la que *«... los romeros bajan con grandes ramos verdes de hayas, que son adornados por las novias y madres de los romeros con claveles, rosas y otras flores que atan a dichos ramos...»*.

Otras correspondencias no menos interesantes pueden establecerse a partir de la propia coreografía de la danza. Las danzas de pañuelos mixtas no son frecuentes en la provincia. No hemos podido verificar siquiera que el *Alacay* fuera también común a los lugares que, con Ansó, comparten las romerías a la Virgen de Puyeta, y cerca de este valle sólo conocemos vagas referencias a una danza similar que dejó de bailarse en Berdún. Fuera de esto, ni al norte ni al sur de la zona que nos ocupa tenemos noticia de otras danzas de pañuelos mixtas geográficamente cercanas. Algunos *dances* locales de la comarca de Jaca comprenden *cuadros* o *mudanzas* que se ejecutan con estos grandes pañuelos de seda (Aragüés del Puerto, Jasa, Sinués...), pero son siempre exclusivamente masculinos y de muy distinta coreografía, desarrollándose en filas de danzantes y formando entrelazados (30).

Más al este, no se conocen hoy danzas similares al *Alacay* en la comarca de Sobrarbe, según A. Conte (31), habiendo existido también *dan-*

(28) Julio CARO BAROJA, *El Estío Festivo*, Ed. Taunus, Madrid, 1984, pp. 29-31 y 281.

(29) Angel MINGOTE, «Cancionero Musical de la Provincia de Zaragoza», Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), de la Diputación Provincial de Zaragoza, 1950, p. 44.

(30) Ese gran pañuelo de seda que llaman en Ansó *de Boda* y que unía a las parejas en el *Alacay*, es el mismo tipo que con el nombre de *mantón* o *faldón* llevan los mozos cruzado al pecho en la mayoría de danzas de palos de la comarca, y aparece, de un modo u otro, como una constante en la indumentaria ceremonial de una gran parte de la Península.

(31) Anchel CONTE, «As Danzas Folklóricas d'o País de Sobrarbe», en rev. *Pirineos*, n.º 115, Instituto de Estudios Pirenaicos, Jaca, 1982, pp. 43-58, y los datos recogidos por el Grupo Folklórico *«Viello Sobrarbe»*. Habiendo conversado con este autor sobre este tema concreto, no parece que haya existido ninguna danza de este tipo en la comarca. Sobre las distintas áreas de danzas en la zona se estableció un esquema general en: A. DE LA TO-

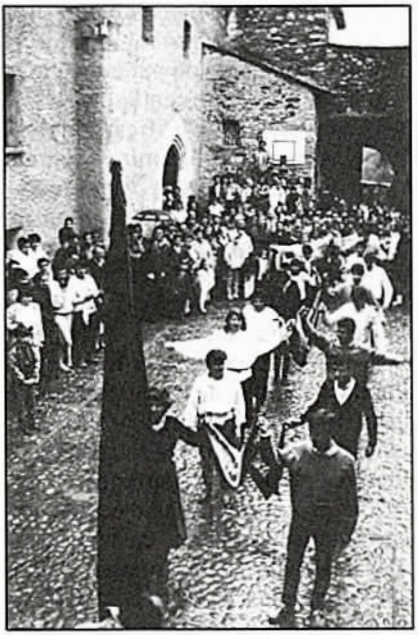


Fig. 7. Danzantes de Castejón de Sos, danzando el «Baile de los Pañuelos» frente a la bandera de Sahún, durante un Encuentro Folklórico con ocasión de la romería al Santuario de Guayente, en mayo de 1985. Foto. J. L. Murillo, Javierregary.

ces masculinos con pañuelos (Fuendecampo). Sólo en Castejón de Sos, ya en la Alta Ribagorza, se conserva aún hoy una danza de pañuelos mixta, aunque de una extraordinaria simplicidad. Se baila anualmente, durante las fiestas patronales, en la procesión, delante de la imagen de la Virgen del Pilar, que engalanan con ramos de flores y ramas de boj. El único paso de baile del —simplemente— *Baile de los Pañuelos* es el pasar cada pareja unida por un pañuelo bajo el conjunto de arcos que forman el resto de parejas sujetando con los brazos en alto sus respectivos pañuelos. La primera pareja comienza en un momento preciso de la melodía, que se repite igual hasta pasar todas las parejas. Los pañuelos de esta danza —a veces simples pañuelos de bolsillo— son generalmente aportados por las mozas. Aunque la música que acompaña a esta danza es común a otras de la zona, ésta es hoy única en su forma (32).

No es sino hacia el oeste del valle de Ansó hacia donde las danzas de pañuelos mixtas se multiplican, y, muy cerca de él, donde se encuentran las más próximas coreográficamente al *Alacay*, las danzas que reciben el nombre genérico de *ttun-ttun* en la montaña oriental de Navarra, o valles de la Merindad de Sangüesa. Se conocen hoy cinco ejemplos de estas danzas en los valles Aézcoa (Arive), Salazar (Ochagavía) y Roncal (Uztárroz, Isaba y Garde, estas dos últimas localidades lindando con Ansó), con similares características y partes de la danza. En grupo de *ttun-ttun* del valle del Roncal, éstas partes son tres, y su coreografía es como sigue. Compárese ésta con las notas de del Arco:

En la primera parte o *Soka-dantza* («danza en cuerda» o invitación a

RRE, *Danzas e Instrumentos de la montaña de Huesca*, V Encuentros Internacionales de Cultura Tradicional, Portugalete, 1989 (actas en prensa).

(31) Debemos agradecer su inestimable ayuda en la anotación de esta danza a José Peyrón en Graus, Lourdes Ascaso en Sahún y M.ª Angeles Ballarín y Arturo Minchot que nos la bailaron, con mucha paciencia, en Castejón de Sos.

la danza), salen primero las mozas en una fila a danzar a la plaza y posteriormente salen los mozos también en fila, que son invitados por aquellas a danzar. Esta parte se acompaña generalmente con ritmo binario.

En la segunda parte, *Pañuelo-dantza* o danza de pañuelos propiamente dicha, los mozos dejan colgar los pañuelos por una punta, e invitan a cogerlo a la muchacha previamente elegida. Si ella acepta, toma la punta que cuelga y se forman las parejas. *Estas, siempre unidas por los pañuelos, danzan en círculo*, con los brazos alzados y en sentido contrario al de las agujas de un reloj, al son de una melodía de ritmo binario. Termina la melodía, y, sólo al son del ritmo, cada danzante gira sobre sí mismo una vuelta entera sin soltar el pañuelo. *A continuación, la pareja que va en cabeza, formando un arco con el pañuelo, da paso a su vez a la pareja que va en segundo lugar, y así van pasando y formando arco todas las parejas sucesivamente.* Cuando todas han pasado queda invertido el orden de las parejas: se repite nuevamente todo el baile y el orden queda como al principio.

Se da paso entonces a la tercera parte y final, *Inguru-dantza* («danza en círculo»), en la que las parejas bailan sueltas con los brazos en alto y ligeramente arqueados al son de una melodía de ritmo ternario y más lento.

Dentro de este esquema general, el número y orden de las partes varía según las localidades. Los *ttun-ttun* se acompañan hoy día con música de *txistu* y tamboril, pero antiguamente fueron acompañados con tambor de cuerdas o *salterio*, de cuyo nombre popular onomatopéyico lo tomó la danza (33).

Para algunos autores, los *ttun-ttun* deben considerarse parte de un grupo mayor de danzas mixtas de pañuelos muy extendido por toda la montaña navarra, el *Ingurutxo*, que habría que relacionar a su vez con otras danzas mixtas cercanas: el popular *aurresku*, la *dantza-luze*, de Baja Navarra, la *soka-dantza* de Baztán, etc. Urbeltz en cambio, cuya opinión compartimos, clasifica al *ttun-ttun* como un caso particular y paralelo dentro del grupo «Danzas colectivas de hombres y mujeres —en dos filas—, y círculo abierto y sentido contrario al de las agujas del reloj» (34):

> *«Para nosotros no todas las danzas que se bailan con pañuelo dentro de Navarra son Ingurutxo... las denominaciones varían mucho... El error de algunos estudiosos de estas danzas radica, a nuestro juicio, en que toman la parte por el todo. Consideran a una u otra especie de la familia*

(33) Descripciones detalladas de los *ttun-ttun* en todas sus variantes pueden consultarse en: Francisco ARRARAS, *Danzas e Indumentaria de Navarra*, vol. I., y Mari Sol OTEERMIN, «Folklore Roncalés». En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, ambas obras editadas por la Institución «Príncipe de Viana», Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1983 y 1979 respectivamente.

(34) J. A. URBELTZ, op. cit., p. 287, y en *Dantzak*, Caja Laboral Popular, Bilbao, 1978, pp. 65 y ss. Francisco Arrarás, citando a otros autores, aboga por el carácter de *Ingurutxo del ttun-ttun*, lo escribe en compás de 3/8 y transporta él mismo las partituras de Do mayor a Sol mayor. Mari Sol Otermin los escribe en 6/8 y Do mayor.

cual si fuera el núcleo del que han evolucionado todas las variantes que se insertan en este grupo de danzas. De ahí que hayamos leído que el Ingurutxo es una especie de Aurresku, o que la Soka-dantza del Baztán... constituye una suerte de Ingurutxo.

En realidad el cúmulo de particularismos que cada una de ellas nos ofrece, en aspectos tan fundamentales como pudieran ser el paso coreográfico, que proviene de un ritmo, la línea melódica, nos coloca ante danzas diferentes cuyo especial estudio y sus resultados no es posible pasarlos alegremente de un tipo a otro de danza.»

Esta misma reflexión en cuanto a la coreografía, trasladada al sentido mismo de la danza y a su contexto de expresión, supone para nosotros otra razón de peso a la hora de relacionar al *Alacay* con el grupo de *ttun-ttun* del valle de Roncal. El considerar de un modo general a cualquier tipo de danzas mixtas de pañuelos como parte de una gran familia interrelacionada podría llevarnos a «meter en el mismo saco» a otras danzas de las mismas características generales, aún cuando éstas fueran geográficamente mucho más lejanas y coreográficamente más diferenciadas, como puede ser el caso de algunos ejemplos de *«Ball-pllá»* de Ribagorza y Pallars, que esporádicamente se danzan con pañuelos. Su origen social y cortesano (bajas danzas) y la inexistencia de pasos significativos del grupo occidental alejan sin embargo su similitud formal frente al carácter ceremonial o ritual, tan presente en las danzas que se han comentado.

La misma correspondencia expuesta en cuanto a la coreografía se da también en la melodía que recogimos sobre el *Alacay*, que, al igual que la parte central del *ttun-ttun*, está en compás de 6/8, existiendo además algunas anotaciones de melodías de *ttun-ttun* en Do mayor (como las melodías de *chiflo*) mientras que en la actualidad se transportan al más cómodo Sol mayor para el *txistu*. La misma melodía, además, ejecutada a un ritmo más lento, se convierte fácilmente en un ritmo ternario, como sucede en los *Ball-pllá* de Ribagorza y Pallars, donde al son de la misma melodía se bailan los dos ritmos. En cuanto al segundo fragmento que se nos recitó es asombrosamente similar a una melodía muy conocida en Bearn y Bigorra, como puede verse, con el nombre de *«Yan de Bigorre»*:

Yan de Bigorre, lou me amic,
Perqué mén as tu délechade?
La pigote et lou sarrampic...

«Yan de Bigorre» («Juan de Bigorra») es en realidad una poesía compuesta sobre un aire popular existente bajo muchas versiones en todo el Pirineo francés, por lo que la composición culta se popularizó también muy rápidamente. Hoy se considera como su autor más probable al poeta bearnés Cyprien Despourrins, nacido en Accous, valle de Aspe (uno de los términos que lindan con el de Ansó) en 1698, aunque posteriormente se trasladó a St. Savin, en Bigorra.

Es muy frecuente encontrar ésta y otras melodías populares en antiguos cuadernos de música, con arreglos de acompañamiento para piano. Sobre el origen de la melodía popular, Jean Poueigh, que recoge numerosas versiones en mayor y menor, anota (35):

> *«... derivan todas de un mismo sello original... Canción de danza extremadamente popular... se cantaba mucho en las «asouades». Sobre este aire —una variante que figura en «La Clé du Caveau» prueba su popularidad extinguida— Hourcastremé compuso las estrofas de «Yan de Bigorre, moun amic», en principio atribuidas a d'Espourrin.»*

No creemos, a pesar de la referencia oral, y a la vista de la existencia de otra melodía, que un fragmento similar haya formado parte del *Alacay*. Quizá, y sólo apuntamos una posibilidad, se deba a otra de las varias danzas que esporádicamente se dieron también en la romería a la Virgen de Puyeta, como los bailes de trenzado de cintas (36), que se han documentado en la provincia, como adaptación de baile-juego, aún a finales del siglo pasado.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En conclusión, y siempre según nuestra opinión, el *Alacay* fue una danza de pañuelos mixta, estrechamente relacionada con las danzas *ttun-ttun* del vecino valle de Roncal y, en un sentido más amplio, con el extenso grupo de *Ingurutxos* de la montaña navarra, si bien la danza ansotana mantuvo siempre rasgos coreográficos propios. Al igual que en Roncal, muy probablemente fue acompañada con música de *chiflo* y *salterio*. Como rasgos esenciales propios hay que destacar la pervivencia de una indumentaria propia de la danza, de una riqueza excepcional, y, sobre todo, un fuerte componente ritual y simbólico inusual en las danzas navarras que hemos comentado: la presencia del *ramo* como centro de la danza, de las simbólicas *picas*, origen de su nombre, y la función del *Alacay* como parte indisoluble de una festividad y un rito estacionarios de donde la danza no puede

(35) Jean POUEIGH, *Chansons Populaires des Pyrénées Françaises*, ed. H. Champion, París-Auch, 1926. Todo el material necesario para la consulta de esta danza nos fue aportado, una vez más, por Marcell Gaztellu, artesano, luthier y estudioso del folklore en Tarbes y Jacqueline Cénac, de Odos. Los datos sobre los poetas provienen de *Poésies Béarnaises* de E. Vignancour, ed. del mismo, Pau, 1827.

(36) La mayor parte de bailes de trenzado de cintas se ejecutan además alrededor de un mástil que lleva, atado en su punta, un ramo de flores o una rama, de donde cuelgan las cintas, siendo normalmente mixtos. En la provincia de Huesca se adaptan frecuentemente en los *dances* (desapareciendo entonces las mozas), aprovechando melodías ya existentes o ritmo de polka. Esta adaptación, que en algunos casos está documentada, parece en todos los casos muy reciente. La referencia al trenzado de cintas en Ansó se debe a Doña Josefina Mendiara (c. *Achés)*, es decir, la misma informante que recordó el extraño fragmento, tal como aparece en la nota 12.

ser interpretada sino a través del sentido de aquella y su ciclo.

Natividad de la Virgen: fin del estío y festividad crucial del ciclo agrícola anual con la que se inicia, tras un breve descanso desde la cosecha, el trabajo de la tierra para recibir la siembra, y festividad crucial que los antiguos habitantes de este valle propiciaron secularmente subiendo a visitar a su Virgen local de faz morena: velando su Nacimiento, celebrando su Concepción y preparando, tras su temporal Ausencia, el eterno retorno. Pero época que señala igualmente un momento crucial paralelo en el ciclo pastoril: el regreso de los altos puertos estivales, con el que coincidía la importante feria de ganado pocos días antes de la romería —*la Sanmigalada*— y, tras ella, los preparativos para el comienzo de la transhumancia hacia los pastos invernales del sur. Una fecha clave, en fin, que el genio étnico supo celebrar adecuadamente en una expresión peculiar de tránsito, en la que nuevos mayordomos, sirvientes y mozas de cofradía, vestidos casi para su boda y comenzando su mandato anual, danzaban en torno a una protectora rama dorada —testigo de la ya lejana primavera— y alrededor de la cual, ellos mismos emparejados, transpasaban el umbral de una arcada de pañuelos.

Como se sabe, la danza fue sustituida posteriormente por la adaptación de otro tipo de baile. La razón de este cambio se encuentra también en una época crítica, en la que cristalizan los profundos cambios socioeconómicos del siglo pasado, comenzando a desaparecer antiguas relaciones, más estrechas en el pasado, y la ya débil pervivencia de una cultura común. No debería sorprender por tanto que en el valle de Ansó puedan encontrarse similitudes a danzas navarras, canciones bearnesas e instrumentos musicales comunes, ni que sólo modernamente se encuentren características comunes a otras áreas geográficas a las que el valle está ligado histórica y administrativamente pero culturalmente más distante. Y si bien las relaciones entre distintas áreas de los Pirineos no pueden explicarse mediante «simplismos de tipo historicista», como acertadamente apunta J. A. Urbeltz, negar la importancia de estas supondría negar su propia realidad cultural. Esto, que parece lógico, no siempre se ha respetado a la hora de su estudio. Serían innumerables los ejemplos de expresiones populares que han sido desvirtuadas o, simplemente, relegadas al olvido al no encajar en los esquemas preconcebidos desde los despachos y aplicados a toda una provincia o región administrativa. No sólo eso, una vez desaparecida la expresión, las mismas razones provocan reservas a la hora de aceptar una recuperación fiel.

Se ha planteado con frecuencia la posibilidad de recuperar el *Alacay*. En nuestra opinión, hay demasiada distancia temporal y —sobre todo— conceptual como para hablar de una recuperación estricta y, como se ha expuesto, hay aspectos confusos que será difícil dilucidar. Hace tan sólo unos años esto aún hubiera sido posible, pero en éste como en tantos otros temas, ha bastado con una cita bibliográfica de origen culto para

que se considerara un tema zanjado, olvidando el inmenso valor de la memoria colectiva, que es únicamente oral y no se encuentra, desde luego, en archivos y bibliotecas.

En cuanto al sentido mismo de la danza, su intención primigenia, la herida es, a nuestro entender, aún mayor. Entre el mundo conceptual de quienes, por ejemplo, bailaron el *Alacay*, y el orden de valores predominante en la actualidad (incluso entre quienes por una razón u otra se sienten inclinados a participar en un grupo de danzas o un concierto *folk*), media una diferencia tan considerable que cabría preguntarse si realmente hay algo en común.

Esto no quiere decir que el *Alacay* no pueda ser más o menos «restaurado» como danza folklórica, lo que permitiría mantener, en su uso y medio, riquezas tan peculiares como el Traje de Cofradía, el uso del *chiflo* y el *salterio*, etc. Pero será necesario añadir una gran dosis de buena voluntad a todo el trabajo de análisis y estudio comparativo posible. De cualquier modo, las formas coreográficas y las melodías no han sido nunca, ni mucho menos, estáticas, ni el concepto de «fidelidad a la tradición» ha sido nunca tan inflexible como lo es en la actualidad, mientras que cualquier modificación de la forma original de la expresión, en su propio medio, se adapta y desarrolla progresivamente bajo el mismo genio común que la creó.

Quizá, como opinara Bertrand Russell, el genio también se oculte ahí:

> *«... Las danzas campesinas se han extinguido, excepto en remotas regiones rurales, pero los impulsos determinantes de que fueron cultivadas deben existir todavía en la naturaleza humana.»*

O Plutarco:

> *«... los antiguos celebraban sus fiestas sencillamente: un jarro de vino, música y una rama verde...»*

Osia (Huesca). Casa «El Señor». J. Gavín.

Ainsa (Huesca). Plaza. Hacia 1910. L. Briet.

EL ROMANCE DE MARICHUANA: POSIBLE TRANSMISION E IMPORTANCIA ETNOLOGICA

EDUARDO VICENTE DE VERA

El Romance de Marichuana ha de considerarse el romance aragonés por antonomasia. Sus orígenes parecen remontarse a finales del s. XVIII o principios del s. XIX (F. Nagore y otros, *Los Aragoneses*, ed. Istmo, 1977) si bien este dato es inconstatable. Fue recogido y editado por Pedro Arnal Cavero en *Aragón el alto* (Zaragoza, 1942) y posteriormente por Ricardo del Arco y Manuel Alvar entre otros, todos recogiendo el texto publicado por el primero. A esta versión paulatinamente se han ido añadiendo otras nuevas procedentes de diversos lugares de la zona norte de Aragón hasta llegar a formar un mosaico de versiones que bajo un nítido denominador común contienen una serie de variantes significativas a través de las cuales vamos a intentar investigar, a modo de hipótesis, una posible teoría de expansión desde un foco originario que hoy por hoy parece evidente, el mismo Alquézra. Nos serviremos para ello de un esbozo de estudio comparativo, tanto léxico como lingüístico y de esta forma intentaremos delimitar las líneas de transmisión para obtener un resultado etnográfico. No obstante es preciso situar el artículo en su esencia: no más de una hipótesis sobre la cual pueden recaer argumentos contrarios y sobre todo el hallazgo de nuevas versiones cuyas indicaciones reviertan en el favor de las otras hipótesis —dudo mucho que tesis— contrarias a la aquí expuesta. Preciso es además recordar que la mayoría de las versiones recogidas han sido posibles gracias a la revista *Fuellas* y que ya fueron publicadas en mi libro *Calibos de fogaril* (D.G.A., Zaragoza, 1986). Añadimos a las susodichas versiones —también lo hicimos en el libro citado— una versión culta, la de Ramón José Sender en su novela *Bizancio*, intromisión perti-

nente en cuanto abunda en la idea de la gran difusión y recuerdo del romance. Efectivamente, *Bizancio* se edita en 1956, en pleno exilio senderiano, factor que en un principio parece ser determinante para desechar la tesis de una fuente escrita en manos del autor —¿pensar que pudo llegar a sus manos dicho material estando ya en Méjico o Estados Unidos?— y más teniendo en cuenta que la estructura de la novela para nada necesita del romance. Desde esta suposición negativa toma carta de naturaleza la teoría de estar ante una retracción memorística del Sender niño/adolescente hasta el Sender escritor. Acaso en Alcolea de Cinca —imposible Chalamera por su escasísima presencia allí—, hipótesis que parecería corroborar la aparición de «Montes d'Aínsa», pero más nos sugiere su época de redactor, ya entrado en la juventud, del periódico *La Tierra*, órgano de la Asociación de Labradores y Ganaderos del Alto Aragón, responsabilidad que le pondría en contacto con el mundo pastoril del que este romance es deudor.

En resumen, el Romance de Marichuana narra el viaje del protagonista hacia la tierra llana con el fin de hacer boda con una muchacha de la zona. Entrambos puntos del discurso narrativo —partida/boda— las diferentes versiones se detienen con mayor o menor morosidad en unos u otros detalles de los diversos bloques descriptivos.

Empero, todas las versiones están incompletas pues aunque la primera, la de Arnal Cavero, originaria de Alquézra, contiene elementos en todos los bloques, dentro del último sabemos de la existencia de un mayor desarrollo. Esto es, toda la parte que podríamos llamar *talámica* quedó sin transcribir, pérdida irreparable pero explicable de tener en cuenta la personalidad de Arnal Cavero o, sin ir más lejos, los valores colectivos morales de la época en que lo recogió.

Para facilitar el análisis señalaremos:

A: Versión de Alquézra.
B: Versión de Borrés.
Bu: Versión de Buesa.
C: Versión de Castillón de Sobrarbe.
E: Versión de Echo.
L: Versión de Labuerda.
Lb: Versión de Labata.
Y: Versión de Yaso.
S: Versión de Sender.

ANALISIS CUANTITATIVO

(Téngase en cuenta a partir de aquí el cuadro realizado al efecto así como la lectura de las diferentes versiones. No damos tampoco exhaustividad de ejemplos, sino simples indicativos de contraste).

Un mero repaso al cuadro confeccionado nos da como resultado que *A* es la versión más completa de todas las estudiadas pues tiene presencia en todos los bloques descriptivos a excepción del señalado como *reacción de Marichuana* —el menos interesante de todos tanto desde el punto de vista argumental cuanto de valor etnográfico—, y aún más: en las dos preguntas más descriptivas hechas por nosotros al romance —descripción física y dote— aporta

el mayor número de elementos. Muy cercana a ésta es la *S* (cuyo principal rasgo temático es la aparición de *Montes d'Aínsa*, exclusivo), aunque no va más allá de la enumeración de la dote y por tanto es la versión más incompleta de todas. Luego veremos sin embargo, algunos rasgos estilísticos interesantes.

También *B* y *Bu se aproximan a A*. Las dos contestan a todas las preguntas excepto a una —*B* a la dote, *Bu* a la reacción ante el regalo, como la propia *A*— y son además las únicas que establecen un final junto a *Lb* y en cierta medida *C*. *Bu* aun con todo refleja un léxico más cercano a *A* que *B;* la ausencia de la dote en ésta parece corresponder en exclusiva a un lapsus del informante pues la homogeneidad estructural es evidente. Por su parte, *Bu* tiene cierto cariz complementario con respecto a *A* y tal vez ayudara a recomponer la versión íntegra partiendo de su final, del que sería preciso, no obstante, rebajar el tono.

E y *Lb* son versiones degradas donde el tono jocoso característico da paso a un léxico escatológico. A mitad se encuentran *Y* y *C*, quedando la primera contenida, en cierto sentido, en la segunda, que sí conserva detalles significativos: introducción como final de una jota y de una estrofa erótico-satírica que aunque colocada en la parte medial del romance también nos podría dar pistas del final desconocido. En cualquier caso es de las más cercanas a *A*.

Resumiendo lo dicho:

A continúa siendo la versión más completa, seguida de *Bu* y *B*. *C* a pesar de su laguna argumental en un bloque básico —descripción de Marichuana— es de elevado interés por contener elementos y tono similares a la principal versión, *A*.

L es un resto, aunque resulta significativo que el informante sólo recuerde lo accesorio. Puede suponerse la existencia de una versión más completa. *E* es una degradación sin hilo argumental, si bien es preciso recordar las palabras del informante sobre la existencia de elementos que él no recordaba.

Lb es una degradación sin apenas valor.

Y al contrario de *E* mantiene lo sustantivo.

S aunque la más cercana a *A*, es una adaptación culta y por tanto con voluntad de estilo.

El análisis cuantitativo nos daría, así, los siguientes resultados:

$$E \subset B \subset Bu \rightarrow (¿Lb?)$$

$$A\ (=S)$$

$$Y \subset L \subset C$$

ANALISIS LINGUISTICO

• Versión *A*

El paradigma verbal es prácticamente aragonés. Así el verbo *ser (ye)* y formas del imperfecto *(quereba, caeban, golveban)*, simple *(dijón, dión, mandón)*, en algunas de las cuales, como se ve, hay sincretismo entre la raíz castellana y desinencias aragonesas, si bien aquélla se conforma a base de vulgarismos. En subjuntivo, el paradigma se conserva igualmente en las formas de presente *(veigas)* e imperfecto *(ese, estirazase)*.

Hay por otra parte, vacilación en el empleo participial *(comíu/bachato)*; siendo netamente aragonés el uso de la partículo pronominoadverbial *ne/en (m'en baché, nos ne juimos)*.

En cuanto al léxico, está presente la vacilación de soluciones *cl/ll (clama/llama)* aunque abunda más la aragonesa. Los vulgarismos castellanos, como el caso de aspiración *(juimos)* o *b (v)* > *(golveban)*.

En cualquier caso su carácter aragonés es indiscutible, con formas típicas: *güellos, parentalla, coda, buco*, etc.; soluciones fonéticas a las que también se une la conservación de la *f* tanto inicial como medial *(fuso, filar, afincando)* y la ausencia de sonorización, metátesis incluida, en el caso de *crapa*.

Como rasgo estilístico, el uso de la fórmula característica del romance: *por as mis barbas*.

• Versión *B*

De nuevo el paradigma verbal es aragonés, construyéndose incluso con radicales castellanos *(empezón, preguntón)*. Sin embargo, aparece ya en el pretérito simple la forma castellana *dije* o, de mayor relevancia, *hacer* por el aragonés *fer (hace/fa)*. Se conserva no obstante el uso de *bi/i* y de *ne/en*.

En esta versión pues, el proceso de castellanización avanza, aunque la morfosintaxis aragonesa aún permanezca. El hecho, como en los siguientes asegura una mayor modernidad y en consecuencia un alejamiento del foco originario.

• Versión *Bu*

Mantiene todas las características del *aragonés central* —Valles de Tena, Alto Ara y Vió—, así el participio en *-ato* (aunque *baxau)*, diptongación en *-iá*, artículo *ro*, y las comunes a todo el territorio lingüístico aragonés *(quereba, siguiba)* con indefinidos fuertes *(tenió, dión* pero *dijo)*. Vacila en la conservación de los grupos iniciales *(plana* pero *llama)*. El plural es aragonés.

Es importante destacar ciertos elementos significativos del deterioro tales como la ruptura del octosílabo o la aparición de un plural sin sentido *(Mos dijo si quereba a Marichuana)* aunque en su forma aragonesa. Nótese que es imposible considerar el uso del plural mayestático. De igual modo, la aparición de *sarra* por, como recalca F. Nagore, *sarna*, ésta voz con naturaleza en el romance marichuanesco.

Empero, los elementos degradatorios alcanzan tanto al plano de la lengua cuanto a rasgos léxicos o estilísticos.

• Versión *C*

Por el tipo de informante, especie de epijuglar, la versión es de importancia para analizar los grados de contaminación de una modalidad lingüística amparada exclusivamente en la oralidad, y además hablada por un idiolecto de escasa cultura, recitador en un área de confusión isoglósica, o mejor sustitución lingüística.

Con las anteriores premisas era de

esperar una gran heterogeneidad *(bajado/baixato; dado/cantato; bamos/imos,...)* y en consecuencia la mezcolanza de formas aragonesas y castellanas tanto en sus características como en sus radicales.

Tal estadio lleva a soluciones de gran interés, así el uso del sintagma *preto de l'ibierno* y de los morfemas diminutivos en *é(t)* profundamente aragoneses ambos frente a un catalanismo como *dona*, debido acaso más a una necesidad formal —mantenimiento de la rima con *Maruxona*, forma extraña al resto— o a una indistinción del informante entre modos y modismos aragoneses y soluciones cercanas a las de nuestra franja oriental.

Es digno de mención que la dote no es puesta por el protagonista sino por un tercero, lo cual de ser variación colectiva en dicho subtema, introduciría nuevas variantes etnológicas de importancia. Muy significativa es la coincidencia con *Y* en el empleo de *dona*, aquí en una zona demasiado occidental para considerarla no contaminación.

• Versión *E*

El *cheso* se manifiesta en las formas verbales *(m'en baxé, clamé, ye, yera)*, con el uso de *haber* por *tener (ha tetazas, e)*.

La ausencia de rima y la presencia de léxico escatológico, induce a pensar en una versión muy alejada del foco original, todo ello obviando la declaración del informante en cuanto a que sabía la existencia de más estrofas que él no recordaba.

• Versión *L*

También su paradigma verbal es aragonés, con participios propios de la zona central *(baixato, pasatos)*, imperfectos en *eba (quereban, sabeban)* aunque no en el indefinido, con empleo de forma plenamente castellana *(dieron)*.

Importante es la concordancia mediante el auxiliar *ser*, en número y género, del participio con el sujeto *(son pasatas)*, una de las construcciones más genuinamente aragonesas pero de escaso desarrollo. Igualmente el uso de *en/en*. Es así una versión sumamente interesante y posiblemente de las más antiguas.

Los castellanismos son en algún caso vulgarismos con solución aragonesa *(aujerata)*.

• Versión *Lb*

El verbo mantiene su aragonesismo *(s'en baixó, nos ne fuimos, dión, ibanos)* y también el artículo *(ro/a)*. Conserva *f-* *(fartos)*. No obstante, incluye vulgarismos castellanos *(jargón, jodías)* y vacilaciones fonéticas *(plana* pero *llama, escusata* pero *esforachada*, aunque el lexema sea aragonés). Además una curiosa forma: *Perineyos*, donde se agrupan parte de las soluciones características del aragonés.

Coincide con *L* en el uso de la tercera persona, aquí sólo en los cuatro primeros versos, para dar paso de forma abrupta a la primera, característica del romance de Marichuana.

Su degradación queda patente observando cómo se detiene en los bloques donde más posibilidades tiene el elemento jocoso-soez.

• Versión *S*

Es una adaptación culta y donde predomina la voluntad de estilo del escritor. Así la introducción de un nuevo punto de partida *(Montes d'Aínsa)*, el coro y la voz *yaman*, recurso estilístico muy posiblemente motivado por el interés de Sender de otorgar una rusticidad al modo de la literatura clásica española, esto es, mediante un proceso de *sayaguización*, del cual recordemos también su uso en otros autores aragoneses (ver mi *El aragonés: Historiografía y Literatura*, ed. Mira, Zaragoza, 1992). Lingüísticamente se acerca a *A* aunque introduce elementos extraños y contradictorios, a lo largo de una composición incompleta, sin que nada obligara a truncar el desarrollo. Esto puede indicarnos que es el recuerdo y no la lectura la fuente de donde se nutre el autor. Incluso dentro de los bloques a los que alcanza la memoria, la pericia de Sender rellenaría con materiales léxicos heterogéneos las lagunas, dando un remedo lingüístico extremadamente curioso.

• Versión *Y*

El uso verbal prosigue con evidente aragonesismo *(quereba, comebanos)*, así como el uso de *ne/en (t'en gustarán* pero no en *me bachè)* y del artículo *(ro)*, características en un principio de una zona de habla central.

Distorsiona el empleo de *dona*, sin explicación ni rítmica ni semántica, poniendo a esta versión, ahora, en contacto con zonas más orientales. Este caso está también presente en *fayé*, perteneciente a paradigmas verbales de Bielsa y Chistau.

Todo ello da como resultado estar ante una versión sincrética y no precisamente con elementos característicos de la zona en la que se recogió. Podemos situarla más al norte, dentro del bloque de versiones cercanas a l'Aínsa, lo que se corrobora comparándola con *L* y *C*, si bien queda pendiente la explicación de los elementos propios de las zonas centrales.

Como resumen del análisis lingüístico:

Todas y cada una de las versiones gozan de un aragonesismo indisputable, muy especialmente en el uso del paradigma verbal. Establecen una serie de bloques de cierta homogeneidad:

A (=*S*) y *Bu* y *B*, con *E* como versión residual.

C y *L* con *Lb* e *Y* como versiones residuales.

Coinciden pues los resultados cuantitativo y lingüístico.

ANALISIS ETNOLINGUISTICO

Es un romance perteneciente al ciclo pastoril y más exactamente relacionado con el fenómeno de la trashumancia. Plantea un carácter exogámico en contra del carácter endogámico de la cultura pirenaica y su interés etnográfico se amplía mediante el estudio léxico, donde se ve por ejemplo cómo el ideal de belleza fe-

EJE ARGUMENTAL N/S

PRESENCIA LEXICA									INVENTARIO LEXICO	LINEA DISCURSIVA	PRESENCIA TEMATICA							
A	B	Bs	C	E	L	Lh	Y	S			A	B	Bs	C	E	L	Lh	Y
X	X	X	X	X	X	X	X		Alto Pirineo-Tierra Plana	ITINERARIO								
								X	Montes d'Ainsa-Tierra Plana									
X		X						X	rolliza	DESCRIPCION FISICA DE MARICHUANA								
X		X						X	ojos negros									
X		X						X	nariz chata									
X								X	forzuda									
X				X				X	gorda									
				X					alta									
				X					tetuda									
				X					dulce									
				X					tierna									
	X								pulida									
							X		repulida									
X	X	X	X		X		X	X	manzanas	REGALO								
X									pocha d'o gamboy	DONDE TRAE								
	X	X	X		X		X		manga d'o gambeto/chaqueta	EL REGALO								
			X		X				se laminaba	REACCION								
	X								se le caia la baba	ANTE EL								
X		X		X		X		X	sartén	DOTE								
X		X				X	X	X	olla									
				X					perola									
X							X	X	espedos									
X		X						X	tenedor									
X		X						X	cuchara									
X		X						X	rueca									
			X				X		candil									
			X						sabana									
						X			jergón									
		X							huso									
				X			X		peducos									
				X			X		abarcas									
X	X	X	X	X	X	X			como lo buco a la crapa	DEF. AMOR								
X									se le caían las babas	REACCION								
	X	X				X			comer	CONVITE								
X									cenar									
X	X	X	X			X	X		carne de cabra	MENU								
X	X					X			coles									
	X								patatas									
X	X					X			baile	FIESTA								
X	X		X			X			cama	TALAMO								
			X						jota	FINAL								
		X							otros									

menina tiene características exógenas a la propia comunidad del protagonista (el *yo* anónimo del romance); la ropa de abrigo, los utensilios propios de una cocina basada en alimentación caliente o la importancia del calzado son otros de los elementos del mayor interés. En igual sentido, la frase *como lo buco a la crapa* (junto al punto de partida la mayor coincidencia de todas las versiones) con la que se destaca el principal valor económico (y cultural) del ganado ovino, el cual es en profundidad el auténtico hilo conductor etnográfico del romance, un romance, por consiguiente, de esperanza y eclosión anímica al estar íntimamente emparentado con la llegada de las cabañas a la tierra llana buscando la hospitalidad del pasto y el clima.

CONCLUSIONES

1. El foco originario del romance es la zona de Alquézra.

2. De ahí se irradiaría en dos direcciones —según los datos estudiados—: S/NE y S/NW, al contrario del hilo argumental con dirección N/S.

3. Su carácter autóctono queda patente en la mayoría de sus rasgos morfosintácticos y léxicos, llegando a extremos de aragonesización de elementos castellanos, los cuales a su vez nos sirven para divisar el proceso de sustitución lingüística de los respectivos lugares.

4. Ni el léxico ni cualquier otro elemento nos facilita pista alguna para acotar su antigüedad.

5. Es un poema de trashumancia íntimamente ligado con la realidad social y económica del mundo pirenaico.

ROMANCE DE MARICHUANA

(Versión de *Alquezra*. Arnal Cavero 1942)

De los altos Pirineos
m'en baché ta tierra plana
pa ver un amor que tiengo
que se llama Marichuana.

Ye una moza rolliza
güellos negros, nariz chata,
tiene más juerza que un guey
y más ancas que una vaca.

En a pocha de o gamboy
t'he bachato unas manzanas
pa que tu veigas l'amor
que te tengo, Marichuana.

Juntaremos o bodoño
y toda la parentalla
y as alhajas que yo tiengo
te las diré en dos palabras:

Tengo una sarten sin coda
y una olla desansata
y os espedos p'asar
yo me los faré de caña
(yo me los faré de bucho
os tenedós y as cucharas
y a rueca con o fuso
pa filar en as vilatas[1]).

Tamién me faré de bucho
os tenedós y as cucharas
y a rueca con o fuso
pa filar en as vilatas.

Ya nos claman ta la ilesia
nos dijón cuatro palabras,
me preguntó iñor retor
si quereba a Marichuana.

[1] Lo que ponemos entre paréntesis pertenece a la versión que Ricardo del Arco hace de sus «Notas de Folklore Altoaragonés» (Madrid, 1943).

Le dije: siñor retor,
a pregunta ye escusata;
¿no sabe que yo la sigo
como la buco a la crapa?

Y cuando le dije que sí
se me caeban las babas
por as mis barbas t'abajo
como si ese comíu brasca.

Ya nos claman ta cenar
y nos dión carne de crapa
qu'en afincando yo os diens
toda se me acorrucaba.

Y tamién comiemos cols
con güena ensundia adobata
y a la mitá de cenar
mandón a tocar la gaita.

Dimpués bailemos os dos
yo y querita Marichuana
y bien fartos de brincar
nos ne juimos ta la cama.

Esnudandome le dije
m'estirazase las calzas
y quereba y no quereba:
todo se golveban trazas.

ROMANCE DE MARICHUANA

(Versión de *Borrés*. Informador: Manuel Bandrés y Alejandro Calvo).

De los altos Pirineos
s'en baxaba'n tierras planas
á cortejar á una moza
que Marichuana se llama.

Y en a manga de a chaqueta
le baxaba tres manzanas,
por ber si me quereba
la pulida Marichuana.

Y cuando se las comeba
a baba se le cayeba
como los gueis cuando labran.

Ya nos fuimos á casar
i tamién o cura estaba
y me preguntón á yo
si quereba á Marichuana.

Yo le dije á o siñor cura
tres palabras escusatas:
hace tres años que boi
como la buco á la crapa.

Ya nos fuimos á comer
con toda la palentaria,
teneban un comidón
—de coles y de patatas—
y tamién teneban carne,
pero que yera de crapa.

Terminemos de comer
y nos ensiñón a casa.
Empezón por a bodega
y terminemos ent'a falsa.

Buena bodega ya tienen
pero la tienen sin nada,
y así suzesibaménte
teneban toda la casa.

Ya nos fuimos á bailar
junticos con Marichuana;
bailemos un regodón
y nos ne fuimos t'a cama.

VERSION DE BUESA

De os altos Pirineos
he baxau ta tierra plana
a bier un amor que tiango
que se llama Marichuana.

Una moza mui rolliza
de ojos negros, nariz chata.

En as mangas d'a chaqueta
t'he baxato unas manzanas,
ya beis o amor que te tiango
Marichuana.

As alajas que yo tiango
te las diré en dos palabras:
tiango una sartén sin coda
y ra olla desansata.

Tamién me fize de buxo
os tenedors y as cuchatas.
Tamién a ruaca y o fuso
pa que files n'as bilatas.

O siños retor nos ferá ir ta ra
[iglesia,
Mos dijo siñor retor si quereba a
[Marichuana.
Yo le contesté ¡Qué palabras más
[scusatas!
¿que no sape que le siguiba
como ro buco a ra capra?

O día de ra fiesta
.....
fer-nos una güena comita,
Mos dion crapas con ensudia
[adobatas
y tamién carne de capras.

Siete años tenió muermo
y otros siete tenió sarra.

(Revista *Fuellas*, 63).

ROMANCE DE MARICHUANA
(Versión de *Castillón de Sobrarbe*, cantada por un tal Modesto, especie de juglar de la zona. En este caso el informante ha sido Mariano Coronas de Labuerda. El texto fue asimismo recogido en 1969 por Mariano Lanau. Modesto lo titulaba «O Romanze de Maruxona»).

De los altos Pirineos
m'e bajado á la tierra plana
á festejar una dona
que Maruxona se llama.

A la manga del gambeto
l'e baixato unas manzanas,
de güenas que le sabeban
os morros s'ha laminato.

Para dote ya l'han dado
una sabanota rota
y un candil sin crisolet.

Para el día de la boda
ya tenemos una crapa
que en el preto de l'ibierno
zinco meses tubo sarna.

Ya mos bamos ta la iglesia
y mos bamos á casar,
el siñor retor pregunta
si quereba á Maruxona.

¡Oh, usté, siñor retor,
qué palabra más escusata,
sí que la quiero, siñor,
que hace tres años le boi
como lo buco á la craba.

¡Alégrate, Maruxona!,
que te guardo un pistolét
faremos un moñaquet
y dimpués un zagalé.

Ya mos imos ta la cama,
ya mos bamos á acostar,
ella se quita las sayas,
él se quita os balóns,
l'otra se quita os zuecos,
l'otro se quita os calzóns.

Una ixota t'e cantato,
si no m'has querito escuchar
en tu puerta te la deixo,
baixatela á buscar.

ROMANCE DE MARICHUANA
(Versión de *Labuerda*. M.ª Bruned).

De los altos Pirineos
e baixato á tierra plana

á cortejar una moza
que Marichuana se llama.

En la manga d'os gambetos
l'e baixato unas manzanas,
no se si te sabrán buenas
por o culo son pasatas.

De tan güenas que le sabeban
os morros s'en laminaba.

Le dieron ta dote
una sartén aujerata
y una crapa sarnosa.

Nos ne bamos á casar
y me pregunta o siñor retor
si quereba á Marichuana.

Yo le dije á mi retor:
¡ixa palabra escusata!
pues fa dos años que boi
como buco tras de a crapa.

ROMANCE DE MARICHUANA

(Versión de *Echo*, recogida por Chesusa Nabarro Boli, de Adela Boli y José Pérez).

De los altos Pirineos
m'en baxé á las tierras planas
á bier un amor que tiengo
que se clama Marixuana.

Ye alta, gorda,
ha tetazas como una baca,
ye más dulze que una miel,
y más tierna que una mierda.

Marixuana,
te bo á izir
la dote que é:
Una sarten sin mango,
una perola esansada,
un par de peducos
y unas abarcas
que me regalé mi güela
cuando yera espatarrada.

¿Quiés á Marixuana?
¡No la bo á querer!
Más que lo buco á la craba.

ROMANCE DE MARICHUANA

(Versión de *Labata*, recogida por Francho Nagore de Chulio Balenga. Revista *Fuellas*, n.º 47).

De os altos Perineyos
s'en baixó t'a tierra plana
a cortejar a una moza
que se llama Marichuana.

Si te quiés casar con yo,
apreziable Marichuana
tiengo una sartén sin coda
y una olla esforachada.
Y tamién tiengo un jargón
anque le falta ra palla.

Y me pregunta ro cura
que si quiero a Marichuana.
Yo le respondo a ro mosen:
¿que si quiero a Marichuana?
A pregunta está escusata.
No ve que la boi siguiendo
como ro buco a ra capra?

Nos ne fuemos a comer (minchar)
y nos dión cols con jodías
y tamién carne de capra,
que una bez puesta en a boca
bien que se machuruquiaba,
(y bien fartos de comer
nos ne fuemos ent'a cama)
y bien fartos de comer
(nos ne fuemos a bailar)
bailemos cuatro tocatas.
Y bien fartos de bailar
nos ne fuemos ent'a cama,
(Y nos n'ibanos t'a cama).

Nos ibanos a chitar
y le dije a Marichuana
que se quitase ras calzas.
Y estando se las quitando
se m'echó una bufarrada
que me rebotó en a frente
por os morros ent'a barba.

(En paréntesis diversas versiones/vacilaciones del informante en la exposición del romance.)

ROMANZE DE MARICHUANA

(Versión de *Yaso*. Transcrita por S. Román, de Lorenza Cabrero).

De los altos Pirineos
me baché á la tierra plana
á festechar una dona
que se llama Marichuana.

En as mangas de o gambeto
t'e bachato unas manzanas,
no sé si t'en gustarán
repulida Marichuana.

Lo que yo tiengo de dote,
te lo diré de palabra:
tiengo mi güenos pialucos,
y tamién güenas albarcas,

un candil sin crisoleta
y una olla desansata,
y tamién tiengo un espedo
que me lo fayé de caña.

Y pa ro día de a boda
tamién me guardo una crapa
que ocho años tubo muergo
y otros ocho tubo sarna,
y cuan nos la comebanos
en os diens s'acurrucaba...

M'en dijo o siñor retor
si quereba á Marichuana.
Yo l'en dije: sí, siñor,
ixa palabra escusata.

ROMANZE DE MARICHUANA

(Versión de Ramón *Sender* en «Bizancio» puesta en boca del Almogávar llamado Binéfar).

Binéfar. D'en ta os montes d'Aínsa
m'en baché en la terra plana
por ver un amor que tengo
que se menta Marichuana.

Ye una moza muy rolliza
güellos negros, nariz chata,
tiene más juerza que un guey
y más ancas que una vaca.

Coro. Marichuana está muy buena,
muy buena está Marichuana.

Binéfar. En a pocha d'o gamboy
l'hi bachato unas manzanas
pa qu'ella veiga l'amor
que le tengo, Marichuana.

Juntaremos o bodoño
e toda la parentalla
y as halajas que yo tiengo
se las diré en dos palabras:

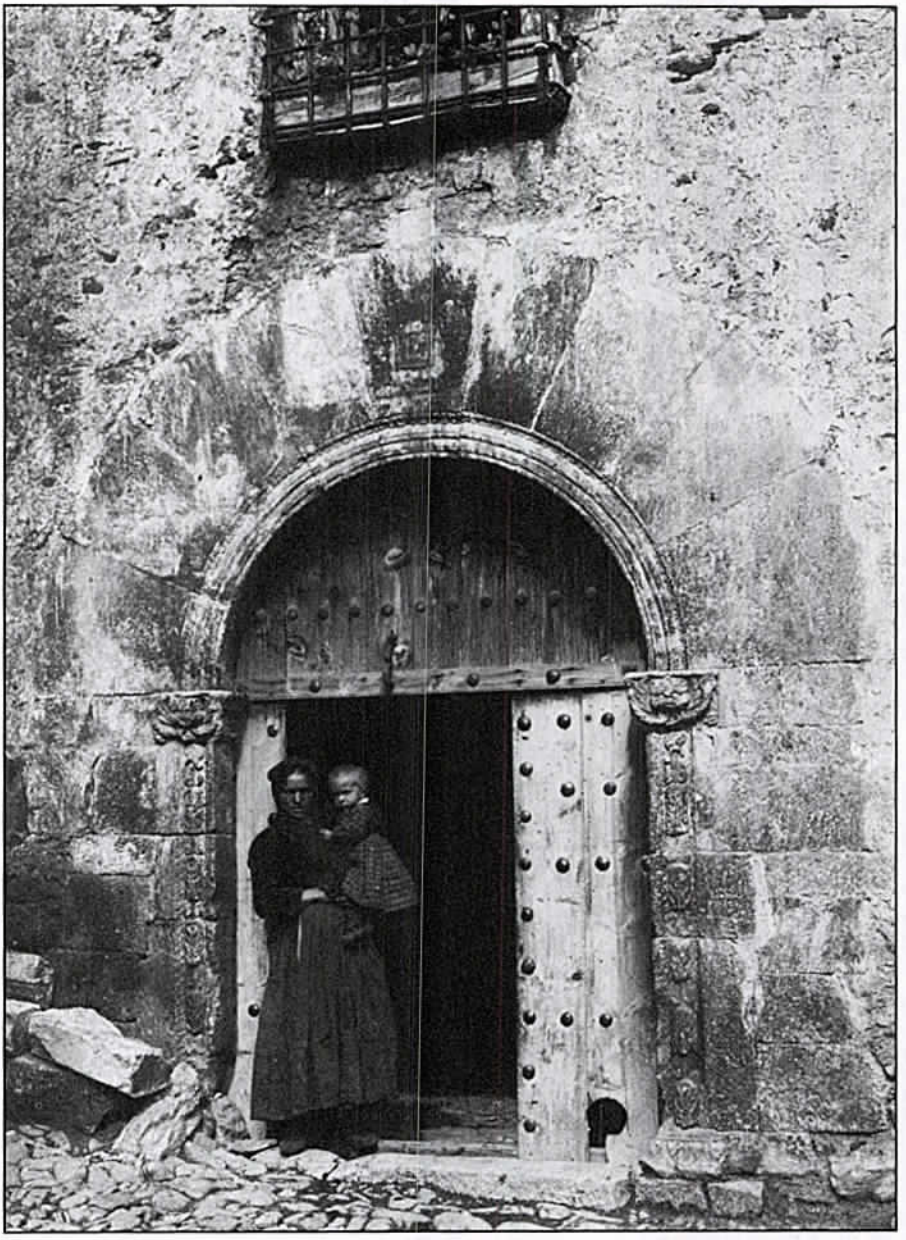
tengo una sartén sin coda
y una olla desansata.

Coro. Marichuana está muy buena,
muy buena está Marichuana.

Binéfar. Os espedos para asar
yo me los faré de bucho,
tamién faré las cucharas
e la rueca con o fuso
pa filar en as vilatas.

Ya nos yaman a la iglesia
nos dijón cuatro palabras,
me preguntó'ñó retor
si quería a Marichuana.

Le dije señor retor,
a pregunta ye escusata.



Bielsa (Huesca). 1911. L. Briet.

EL ESTUDIO DE LOS SANTUARIOS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA MEDICINA POPULAR. EL CASO DE LA PROVINCIA DE TERUEL

FRANCISCO JAVIER SÁENZ GUALLAR

No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más bien algo inteligente que hacer con ellos

Nigel BARLEY

(*El antropólogo inocente*, Anagrama, 1989, pág. 20)

1. INTRODUCCION

En el conjunto de creencias y prácticas de la medicina no oficial (1), las de carácter religioso ocupan un lugar principal, especialmente, y sobre todo en nuestros días, en lo que se refiere a los aspectos profilácticos y terapéuticos de la enfermedad. En la actualidad, ya no se recurre a la religión para intentar explicar las causas de la enfermedad; es decir, la enfermedad ya no se considera un castigo divino. Pero sí se continúa

(1) Sobre el campo de estudio de la antropología médica véanse J. M. COMELLES et al., «Aproximación a un modelo sobre antropología de la asistencia en Cataluña», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1, 1982, págs. 13-29; ídem, «Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales», *JANO*, 655, 1985, págs. 71-83; e ídem, «Salud/enfermedad», en Angel Aguirre (Ed.), *Diccionario temático de Antropología*, PPU, Barcelona, 1988, págs. 596-605.

haciendo uso de la religión como prevención frente a ella y, sobre todo, como elemento curativo, muy frecuentemente cuando fracasa la medicina oficial. Y es en los santuarios, casi siempre, donde esta función protectora y sanadora de la religión tiene lugar (2).

En este artículo (3) presentamos algunas propuestas metodológicas para el estudio de los santuarios desde el punto de vista de la medicina popular, incluyendo, a modo de ejemplo, distintas referencias a la provincia de Teruel, donde desde hace un par de años venimos realizando una investigación sobre santuarios y medicina popular, dentro de otra más amplia sobre antropología de la salud en la provincia, en la que estamos poniendo en práctica y contrastando con la realidad estas propuestas metodológicas.

El término santuario lo empleamos en el sentido que propone Christian: «un santuario se define por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística, inherente a un edificio o institución» (4). Desde este punto de vista, pues, consideramos como santuarios todos los centros religiosos de atracción popular, al margen de su mayor o menor relevancia histórica, artística o arquitectónica. Es decir, entendemos por santuario todo templo o lugar en que se venera, con especial devoción popular, la imagen o reliquia de un santo, de Cristo o de la Virgen, independientemente de que se trate de una iglesia, un monasterio, un convento, una ermita, una capilla, una cruz de término, un peirón, etc. Así, por ejemplo, en la provincia de Teruel tendrán también consideración de santuario, además de los ya conocidos tradicionalmente, otros como la imagen de San Ramón Nonato, en la iglesia parroquial de Torre del Compte, santo que ni siquiera es el titular del templo, y a quien todas las mujeres embarazadas del contorno ofrecen velas solicitándole un buen parto, además de comer el pan bendito del día de su fiesta con el mismo fin; la capilla de San Nicolás de Bari, en el colegio del mismo nombre en la ciudad de Teruel, vi-

(2) Sobre las relaciones entre religión y medicina véanse J. PRAT CAROS, «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià», en *Antropologia i Salut*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1984, págs. 71-100; ídem, «L'experiència religiosa ordinària», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2, 1983, págs. 145-170; J. CARO BAROJA, «Religión y Medicina», *Cuadernos de Historia de la Medicina Vasca*, 1, 1981, págs. 11-27; y R. PANIKKAR, «Medicina y religión», *JANO*, 737, 1986, págs. 5-48.

(3) Una versión, necesariamente más reducida, de este texto fue presentada como comunicación a la ponencia «Las ermitas y sus funciones: fuentes para su estudio y metodología de trabajo» dentro de las V Jornadas de metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas, celebradas, con organización del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Zaragoza, en el Monasterio de Piedra en diciembre de 1989, y será publicada en las Actas correspondientes.

(4) W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en *Temas de Antropología Española*, Akal, Madrid, 1976, pág. 87. Véase también al respecto G. ARREGI AZPEITIA, «Las Ermitas de Bizkaia: Ensayo de tipología», *Munibe*, 42, 1990, págs. 473-477.

sitada con asiduidad para solicitar todo tipo de favores; la fuente y el peirón del venerable Pedro Selleras, en el término municipal de Torre los Negros, donde tradicionalmente han acudido de toda la comarca a curar sus enfermedades de la piel mediante baños y lavados con esa agua; etc.

2. LOS SANTUARIOS Y LA MEDICINA POPULAR

Aspectos generales del estudio de los santuarios

Aunque no vamos a insistir en el carácter deductivo de la antropología, sí que creemos indispensable recordar que es necesario, antes de comenzar el trabajo de campo, realizar una labor previa de gabinete con el fin de adquirir un primer acercamiento al tema y poder plantear las primeras hipótesis que permitan estructurar y planificar la estrategia de la investigación en general y del trabajo de campo en particular.

Este trabajo previo de gabinete debe hacerse con una visión global de cada santuario, del que los aspectos sanadores no son sino una parte de esa globalidad. Para ello es preciso manejar todas las fuentes posibles que nos permitan recabar información general sobre cada santuario, lo que al tiempo nos facilitará datos específicos sobre los componentes curativos que nos interesan.

Entre las principales fuentes que debemos utilizar, podemos destacar, sin ánimo de ser exhaustivos, las siguientes: la bibliografía general existente (5) y la específica sobre cada santuario; las monografías históricas y artísticas locales, las publicaciones periódicas locales y los programas de fiestas, que suelen contener noticias de interés sobre el tema; los diccionarios geográficos e históricos y los inventarios artísticos; los boletines y anuarios diocesanos; y, finalmente, la documentación que al respecto pueda existir en los archivos parroquiales o diocesanos. En el trabajo de campo posterior, es básico efectuar un estudio intensivo de cada santuario (6).

Además de este análisis intensivo es preciso realizar, de manera simultánea, un estudio extensivo de la difusión y distribución territorial de las diferentes advocaciones (7). Y es igualmente interesante la estrategia metodológica de «usar al pueblo o al individuo, y no al santuario, como la unidad de análisis y examinar sus

(5) Para el caso de Aragón véase W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María...», (op. cit.), pág. 83. A las obras allí mencionadas habría que añadir la de J. BERNAL SORIANO, *Tradiciones histórico-religiosas de todos los pueblos del arzobispado de Zaragoza*, Tip. de Mariano Salas, Zaragoza, 1880, 296 págs.

(6) Entre las guías para el trabajo de campo sobre santuarios pueden citarse como más interesantes las siguientes: W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María...» (op. cit.), págs. 86-93; J. PRAT CAROS, «L'experiencia religiosa...» (op. cit.), págs. 145-170; e ídem, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 211-252.

(7) Un buen estudio de este tipo es el de Antoni ARIÑO VILLARROYA, *Festes, rituals i creences*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1988, 363 págs.

devociones» (8), así como no olvidar que los aspectos devocionales de los santuarios no se acaban en ellos, sino que se prolongan en los otros ámbitos de la religión popular o experiencia religiosa ordinaria (9).

El área de atracción de los santuarios

En cualquier trabajo sobre santuarios, pero especialmente en los que los estudian desde el punto de vista de las creencias y prácticas médicas que en ellos concurren, es imprescindible conocer la zona de influencia que posee cada santuario. Para ello hay que considerar lo que podríamos llamar componentes formales e informales de la devoción a los santuarios. Los primeros hacen referencia a las poblaciones del entorno que acuden formalmente, es decir, como comunidad (en romería, rogativa o voto público) (10), al santuario. Interesa conocer el número de localidades que acuden, la frecuencia con que lo hacen y si existe cofradía que los agrupe. Así, por ejemplo, a Ntra. Sra. de la Carrasca, en Blancas, van: Monreal del Campo (el primer domingo de mayo), Torrijo del Campo (el tercer domingo de mayo) y Blancas (el tercer domingo de agosto). Los segundos, los informales, que se llevan a cabo individualmente, corresponden a los exvotos, ofrendas, encargos de misas, bodas, bautizos, etc., que tienen lugar en el santuario. Es necesario saber también su número y su procedencia. Los componentes formales pueden conocerse mediante las fuentes, impresas o no, mencionadas anteriormente (los gozos, por ejemplo, suelen reseñar las poblaciones que acuden al santuario) y, por supuesto, el trabajo de campo; los informales casi exclusivamente a través de éste.

Combinando los componentes formales e informales de la devoción a los santuarios, hemos elaborado una clasificación según la amplitud de la zona de atracción, que venimos utilizando en nuestra investigación sobre Teruel con óptimos resultados. Esta clasificación, que excluye los centros de devoción que atraen exclusivamente a los habitantes de la propia localidad y los pertenecientes a cofradías o hermandades, y tiene en cuenta que las áreas de influencia de los santuarios sobrepasan los límites administrativos (11), es la siguiente:

(8) Esta estrategia metodológica ha sido empleada por W. A. CHRISTIAN en su libro *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid, 1978, 245 págs.

(9) Sobre el concepto de experiencia religiosa ordinaria véase J. PRAT CAROS, «Religió popular o experiencia religiosa ordinària? Estat de la qüestió i hipòtesis de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2, 1983, págs. 49-69.

(10) Sobre los votos públicos véase D. E. BRISSET y M. L. PARRONDO, «Votos públicos y solemnes», *Historia 16*, 123, págs. 84-98.

(11) A Ntra. Sra. de la Estrella, en Mosqueruela (Teruel), por ejemplo, la visitan formalmente Valdelinares, La Iglesuela del Cid, Linares de Mora y Puertomingalvo, de la provincia de Teruel, y Villafranca del Cid, Benasal, Chodos, Vistabella del Maestrazgo, Benafigos, Villahermosa y Adzaneta, de la de Castellón. Por el contrario, a Ntra. Sra. de la Balma, en Zorita del Maestrazgo (Castellón),

1) El *santuario local*, que atrae formalmente sólo a la población en que se encuentra, es decir, únicamente le hace romería la propia localidad, e informalmente a los vecinos de los pueblos colindantes (Ntra. Sra. de Pueyos, en Alcañiz).

2) El *santuario supralocal*, que atrae formalmente a varias poblaciones colindantes e informalmente a los vecinos de un buen número de localidades de la zona (Ntra. Sra. de la Carrasca, en Blancas).

3) El *santuario comarcal*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente también sólo a los vecinos de esas localidades (Ntra. Sra. de Montserrate, en Fórnoles).

4) El *santuario supracomarcal*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente a los vecinos de un gran número de localidades de su entorno amplio (Ntra. Sra. del Tremedal, en Orihuela del Tremedal).

5) El *santuario supraprovincial*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente traspasa los límites provinciales atrayendo sobre todo a vecinos de las provincias colindantes (Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva).

han acudido hasta hace poco, de manera formal, Morella, Olocau, Palanqués, Villores, Chiva y Ortells, de la provincia de Castellón, y Castellote, Las Parras de Castellote, Mas de las Matas, Aguaviva y La Iglesuela del Cid, de la de Teruel.

1. Cuarto de los exvotos y las ofrendas en el santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

2. Detalle de los exvotos y ofrendas del santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

6) El *santuario nacional*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de su entorno e informalmente a ciudadanos de todo el país e incluso de los vecinos (no existe ninguno de estas características en la provincia de Teruel, pero uno perteneciente a este grupo que sí le afecta es, por ejemplo, Ntra. Sra. del Pilar, en Zaragoza).

Además de la cuantificación de los componentes formales e informales de la devoción a los santuarios, otros elementos permiten completar la valoración de la importancia de cada santuario: la frecuencia y extensión del nombre de la advocación de que se trate en los nombre de pila de las personas; los templos o capillas erigidos en otras localidades a una advocación determinada (en Caspe, Zaragoza, por ejemplo, hay dos hornacinas callejeras dedicadas, respectivamente, a Ntra. Sra. del Tremedal, de Orihuela del Tremedal, en Teruel, y a Ntra. Sra. de la Balma, de Zorita del Maestrazgo, en Castellón); los nombres de las cooperativas y asociaciones agropecuarias de la zona (12), que suelen reflejar la importancia de algunas advocaciones (en Valderrobres, por ejemplo, hay una industria transformadora de carne de cerdo que se llama Virgen de la Fuente S.A., en alusión de Ntra. Sra. de la Fuente de Peñarroya de Tastavins); o, para periodos históricos, las preferencias que sobre algunos santuarios aparecen en numerosos testamentos, expresadas a través de las misas que en ellos se encargan o de los legados que se les hacen (13).

Los exvotos

El instrumento básico, aunque no exclusivo, para el estudio de los aspectos curativos de los santuarios es

(12) Para el caso de Aragón véase el *Directorio de entidades asociativas agrarias de la Comunidad Autónoma de Aragón*, Instituto de Relaciones Agrarias, Madrid, 1984, 210 págs.

(13) Véase, por ejemplo, el artículo anónimo «Un testamento piadoso: devociones y santuarios del país en el siglo XIV», *Boletín de Historia y Geografía del Bajo Aragón*, II-1, 1908, págs. 32-33.

el exvoto (14), que se puede definir como el don que se entrega a Dios, la Virgen o los santos en cumplimiento de una promesa hecha a cambio de la obtención de un favor y como muestra y recuerdo de la satisfacción de ese favor, por lo que es fundamental que pueda ser expuesto en el santuario o dado a conocer públicamente.

Una vez efectuada la promesa y recibido el favor solicitado, se queda moralmente obligado a satisfacerla si no se quiere sufrir sanciones de orden natural o sobrenatural. Un suceso recogido por J. P. Burgués en su libro sobre religiosidad popular en Torrecilla de Alcañiz lo ejemplifica:

> *«Se dice también que en una ocasión volvía ya de noche un labrador a casa y le seguían unos lobos. Junto al peirón prometió a la Virgen una vela si le salvaba. Los lobos se retiraron, pero él se olvidó de la vela. En el lecho de muerte estaba cuando se acordó de la promesa: mandó comprar la vela, partirla por la mitad y encender los dos cabos a la vez para que pudiera consumirse a tiempo»* (15).

El exvoto no siempre se entrega por un favor de tipo médico, por lo que será necesario, para valorar la importancia del componente curativo de cada santuario (16), discriminar aquellos que son de origen médico de los que no lo son. Esto puede hacerse mediante el examen de los propios exvotos así como de los textos que los acompañan como inscripción o en etiqueta, lo que nos permitirá

(14) No vamos a tratar aquí todos los aspectos del exvoto, cuestión que requeriría otro artículo. Véase al respecto la siguiente bibliografía: J. PRAT CAROS, «El exvoto. Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», *Ethnica*, 4, 1972, págs. 135-168; S. RODRIGUEZ BECERRA, «Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico», en *La religiosidad popular*, vol. I, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 123-134; Andrés J. MORENO, «El exvoto en Daimiel: aportación teórico-práctica al estudio del exvoto», *Oretvm*, III, 1987, págs. 321-329; ídem, *Milagros y Exvotos de un pueblo manchego*, Diputación de Ciudad Real, Villarrobledo, 1989, 266 págs.; y F. LUQUE ROMERO y J. COBOS RUIZ, «Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 369-390. Sobre los exvotos pintados véanse S. RODRIGUEZ BECERRA y J. M. VAZQUEZ SOTO, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Argantonio, Sevilla, 1980, 190 págs; F. PARES, *Els ex-vots pintats*, Els llibres de la frontera, Barcelona, 1989, 142 págs; J. A. JESUS MARIA, «Los exvotos pintados, una plástica particular: los milagros de la ermita del Remedio de Utiel», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 403-422; y A. ANSON NAVARRO, «Los exvotos pictóricos: su utilización como fuente de investigación», *Actas de las II Jornadas de metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas*, ICE, Zaragoza, 1986, págs. 179-198.

(15) José P. BURGUES, *Religiosidad popular en Torrecilla de Alcañiz*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1989, pág. 21.

(16) Aunque, por definición, todo santuario es un lugar que irradia salud, algunos de ellos, por diversas circunstancias, han alcanzado unas altas cotas de dedicación curativa (como, por ejemplo, Ntra. Sra. de la Salud, en Celadas), incluso, en algunos casos, respecto a dolencias concretas (como Ntra. Sra. de las Nieves, en Calanda, especializado en la eliminación de verrugas).

al mismo tiempo conocer la frecuencia con la que aparecen las distintas dolencias. No obstante, no todos los exvotos portan texto explicativo (en Ntra. Sra. de Pueyos, en Alcañiz, por ejemplo, de 154 exvotos existentes, sólo 19 lo llevan), ni tampoco es fácil, fuera de lo que son réplicas en cera de los órganos curados u objetos directamente relacionados con la enfermedad, precisar los exvotos que tienen un origen curativo.

Para ello es necesario, aunque desde la perspectiva *emic* se empleen indistintamente los términos ofrenda, exvoto, y promesa o milagro, diferenciar metodológicamente el exvoto o promesa, ya definido anteriormente, de la ofrenda. Esta supone un don que se entrega a Dios, la Virgen o los santos con el fin de obtener un favor. Es decir, la ofrenda se entrega antes de producirse el favor y tradicionalmente se ha efectuado para solicitar protección en general mediante objetos relacionados con los ritos de paso, que son los que tienen un mayor valor simbólico y emocional para el oferente; el exvoto, por el contrario, se entrega una vez se ha producido el favor, responde la mayoría de las veces a favores de tipo curativo, y lo que se entrega suele ser una réplica en cera del órgano curado o cualquier objeto relacionado con la enfermedad o con la persona, pero casi nunca, o en muy pocas ocasiones, con los ritos de paso (17).

Los textos que acompañan a tres exvotos y a tres ofrendas, respectivamente, ilustran con claridad lo dicho:

> *«Muy agradecida, Virgen de la Vega, por mi curación de rodilla. Cumplo mi promesa, muchas gracias. Josefina Ligros, Mollet del Vallés, 13 de octubre de 1979»* (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una rodilla de cera).

> *«Reproducción exacta de la mano de la donante Concepción Llopis (de Valencia) que la ofreció en una visita turística y hace entrega de la misma a la Virgen del Molino de Santa Eulalia en este día como prometí en su día. Va-*

(17) El caso de la práctica votiva relacionada con el servicio militar es, en este sentido, una excepción, ya que se trata de promesas o exvotos, no ofrendas, realizadas con objetos de un rito de paso (pues así se puede considerar al periodo de permanencia en filas), en agradecimiento por no haber sufrido ningún percance durante ese tiempo. Sin embargo, en Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría, que es un santuario «especializado» en la protección de los mozos en periodo militar (quizá por una leyenda que le vincula en su origen con las campañas militares de Jaime I, el Conquistador, contra los musulmanes), lo que se entrega como exvoto al finalizar el servicio militar no son prendas procedentes de él, sino dos cintas de tela, una de ellas tomada, antes de incorporarse a filas, de entre las depositadas en el propio santuario por anteriores reclutas, obligándose a llevarla encima, a modo de amuleto, durante todo el tiempo que dura el servicio militar; y otra comprada y depositada por el propio oferente una vez que ha obtenido la licencia del ejército. Véanse los textos de dos de estas cintas: «En agradecimiento a la Virgen de la Silla de Eusebio Fraj Valero. Salcedillo, Teruel. Del reemplazo del 52 Regto. de Infantería n. 6» (Ntra. Sra. de la Silla, Fonfría, una cinta blanca); «Rdo. de Ramón Peña Millán de Villanueva del Rebollar, 1985. Gracias por el Servicio Militar. Viva la Virgen de la Silla » (Ntra. Sra. de la Silla, Fonfría, una cinta roja).

lencia, 19 de junio de 1975» (Ntra. Sra. del Molino, Sta. Eulalia del Campo, una mano de cera).

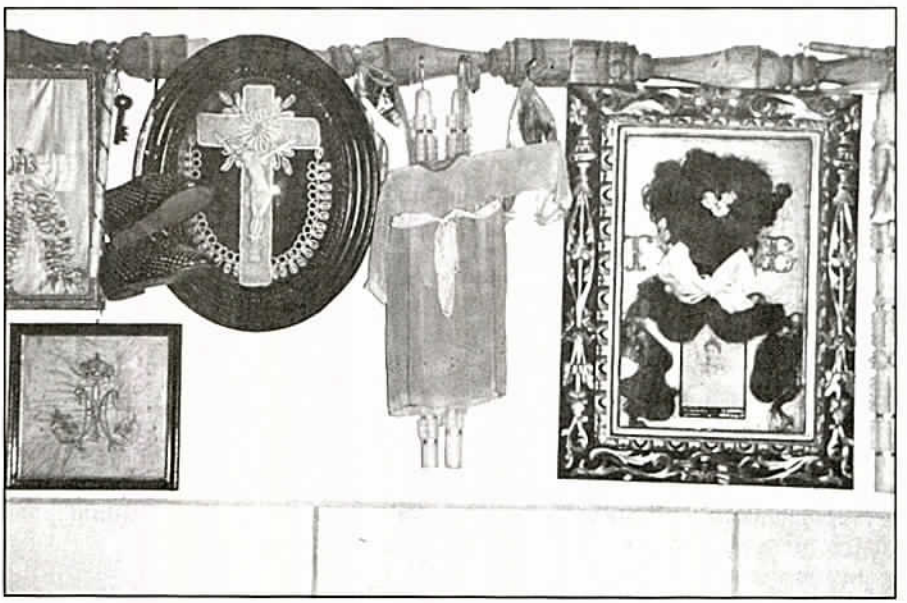
«Virgen de la Fuensanta, con fervor y alegría, te traigo en este día el pie ofrecido en memoria de aquel favor recibido. Teruel, 28-2-78» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villel, un pie de cera).

«Este vestido de novia lo ofrezco a la Virgen de la Fuensanta para que me proteja y me guarde. Villel, Carmen, 1977» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villel, un vestido de novia).

«Recuerdo de María Dolores Martínez, de Tarrasa, para la Virgen de la Vega para que la Virgen le ayude y le proteja» (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una trenza de pelo).

«Virgen del Molino, asísteme en todo y por todo como has hecho hasta hoy. Es doloroso estar lejos de tí pero no te olvido. Ofrece a la Virgen Antonia Guillén Navarrete» (Ntra. Sra. del Molino, Sta. Eulalia del Campo, un ramo de novia).

De acuerdo con este planteamiento, podemos considerar que, en general, según sea la proporción de exvotos respecto a la de ofrendas (objetos relacionados con los ritos de paso) en cada santuario, mayor o



3. Ofrendas del santuario de Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

menor será la importancia curativa de ese santuario, sin olvidar tampoco que, en ocasiones, las promesas que se efectúan no consisten en la entrega de algún objeto, sino en la realización de determinados actos, como recorrer descalzo el camino hasta el santuario, encargar misas, entregar dinero para las necesidades del santuario, etc., y que, frecuentemente, dada la gran diversidad tipológica que poseen los exvotos y las ofrendas, nos encontraremos con objetos difíciles de clasificar en una u otra categoría. En la provincia de Teruel, por ejemplo, desde este punto de vista, Ntra. Sra. de la Aliaga, en Cortes de Aragón, donde predominan las ofrendas, sobre todo los ramos de novia, ya que es el lugar elegido por un gran número de parejas de la comarca para contraer matrimonio, corresponde a un santuario con un bajo componente sanador. Por el contrario, Ntra. Sra. de la Fuensanta, en Villel, que cuenta con una gran proporción de exvotos respecto de ofrendas, es un santuario curativo de primera magnitud.

En nuestra investigación sobre la provincia de Teruel, venimos encontrando que, en general, en los santuarios donde los pueblos acuden separadamente predominan los factores curativos, protectores y de patronazgo (Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría, por ejemplo); por el contrario, en los santuarios donde los pueblos concurren conjuntamente en una misma fecha, sobresalen los aspectos de interacción social y comunitaria (santos Abdón y Senén, en Valderrobres y Ntra. Sra. de Montserrate, en Fórnoles, por ejemplo). Es preciso advertir, en este sentido, que la despoblación rural ha provocado que muchas localidades que antes acudían por separado a algún santuario hoy lo hagan todas juntas un mismo día (esto ha sucedido, por ejemplo, con las poblaciones que tradicionalmente van a Ntra. Sra. de la Langosta, en Alpeñés).

4. Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

En los últimos quince años, la práctica votiva en general, y por lo tanto también en Teruel, ha sufrido importantes cambios (18), dificultan-

(18) Entre las razones causantes de estos cambios se pueden señalar, como más significativas, las siguientes: la menor repercusión, en general, de las crisis sociales y naturales,

5. Ofrendas mediante velas y lamparillas en la ermita de Santa Ana, en Alfambra. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

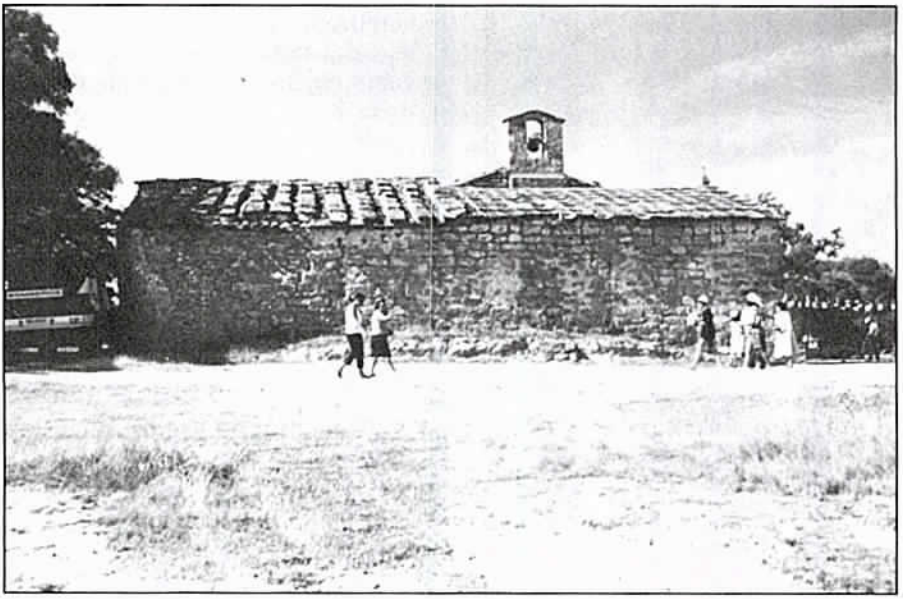
do, para las ofrendas y exvotos entregados en este tiempo, la aplicación del modelo metodológico que venimos propugnando y haciendo necesaria una labor de campo más intensa, ya que se ha introducido y generalizado el uso de la lamparilla de aceite y de la vela corriente de cera como objeto indiferenciado de promesa u ofrenda. Al mismo tiempo ha disminuido de forma importante la participación de los motivos médicos en la práctica votiva, especialmente de los originados por accidentes laborales agrícolas y por algunos fenómenos meteorológicos como las descargas eléctricas (19), y se ha incrementado notablemente la de los relacionados con la búsqueda de empleo, la superación de exámenes y oposiciones, y la resolución de determinados problemas familiares.

En la actualidad en los santuarios comienzan a predominar las ofrendas, realizadas sobre todo mediante velas y lamparillas, que abarcan a todo tipo de preocupaciones, no sólo de protección, habiendo quedado relegada la mayoría de los exvotos o promesas, también para toda clase de crisis, y en forma de dinero, a determinadas revistas religiosas como *El pan de los pobres*, *El mensajero de San Antonio* o el *Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols* (es decir, de advocaciones locales se ha pasado a advocaciones generales), donde aparecen publicados bajo el epígrafe «gracias obtenidas» (20), re-

debido a una mayor autosuficiencia de los individuos y familias y a una menor dependencia del sector económico primario; la pérdida de población del mundo rural en favor del urbano, lo que, junto con la falta de sacerdotes y los robos y expolios en muchos santuarios, casi siempre alejados de los núcleos de población, ha producido que muchos de ellos permanezcan abiertos sólo el día de su fiesta, lo que sin duda condiciona la práctica votiva; y la actitud de determinados sacerdotes contrarios a estas prácticas.

(19) Véase al respecto M. GILABERTO VILAGRAN, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Pedralbes*, 9, 1989, págs. 193-199.

(20) También en algunos periódicos de información general aparecen textos de estas características. Véase al respecto E. FERRER RODRIGUEZ, *La historia de los anuncios por palabras*, Maeva Ed., Madrid, 1989, págs. 157-159.



6. Ermita de los Santos Abdon y Senén, en Valderrobres. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

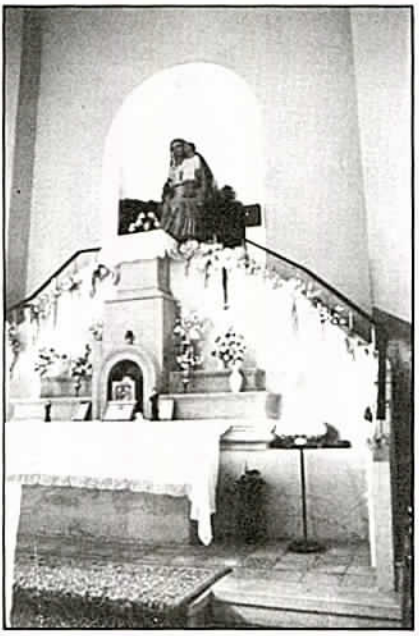
cuperando así su sentido de muestra y recuerdo públicos de la gracia o favor concedido, condición que no permiten las perecederas lamparillas de aceite y velas de cera. En este sentido, interesa comprobar, labor en la que nos encontramos actualmente, si las zonas cuyos santuarios han sufrido una mayor decadencia coinciden o no con las que dan un mayor indice de publicación de «gracias obtenidas» en esas revistas, y si aquellas áreas donde los santuarios permanecen todavía vigentes se superponen con las que generan un menor número de estas «gracias».

Los textos de dos ofrendas en santuario y de cuatro «gracias obtenidas» publicadas en revistas religiosas ejemplifican lo expuesto anteriormente:

«Con cariño y devoción a Ntra. Sra. de la Fuensanta para que me cure. Día 25-4-87, Libros. Alicia Ruiz Herrero» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villel, una vela de cera).

«Por la buena marcha y posible apertura del Jardín de Infancia. Isabel (Castellón), 8 de septiembre del 87» (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una fotografía de un jardín de infancia).

«Monreal del Campo (Teruel): Estaba mi hijo con una lesión en una pierna que no curaba, después de cinco años. Hice una promesa a la Stma. Virgen del Carmen y al glorioso San Antonio y ahora se encuentra bien. Cumplo lo pro-



7. Ntra. Sra. de la Aliaga, en Cortes de Aragón. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

metido y envío limosna. Antonia Latasa» (El pan de los pobres, n. 1.004, Bilbao, 1985, pág. 40).

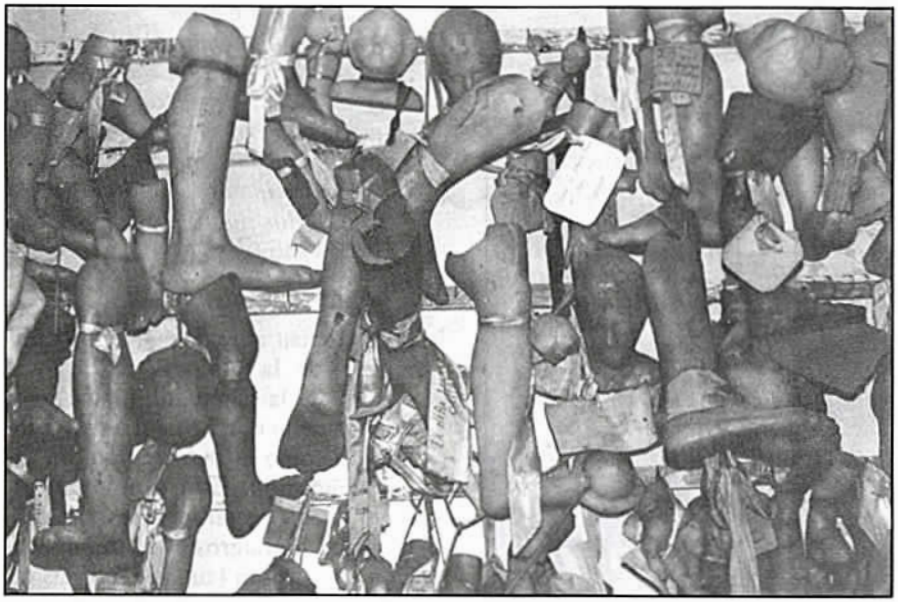
«Alba del Campo (Teruel): Mis hijos tenían que realizar un viaje muy peligroso; los encomendé a San Antonio y a Dios gracias nada les ocurrió, agradecida mando limosna. Avelina Martín» (El pan de los pobres, n. 998, Bilbao, 1984, pág. 144).

«Alcañiz (Teruel): Doy gracias a San Antonio, a la Virgen y al Niño Jesús porque les pedí el favor de que mi marido encontrara trabajo, cumplo lo prometido. Josefina García» (El pan de los pobres, n. 1.027, Bilbao, 1987, pág. 37).

«Alba del Campo (Teruel): Por haber estado sometida a una grave operación y pidiendo a San Antonio la salvara, gracias a él ha mejorado sin necesidad de operarla, la suscribo y mando publicarlo. Isabel Domínguez» (El pan de los pobres, n. 1.015, Bilbao, 1986, pág. 40).

Como se observa en los textos de las «gracias obtenidas», el cumplimiento de la promesa realizada a cambio de la obtención de un favor implica tanto el envío del dinero prometido como la publicación del favor concedido. Esto último contribuye a acrecentar progresivamente la virtud «milagrosa» de la advocación en cuestión (aunque en estas revistas se advierte que las «gracias» que se publican no tienen más que un valor puramente histórico, quedando la última decisión sobre ellas en poder de la Iglesia), aspecto especialmente necesario para aquellos casos en los que la beatificación o canonización todavía no se ha producido, por lo que los relatos de las «gracias obtenidas» por mediación de estas advocaciones suelen ser más extensos y detallados, y si se trata de favores de tipo médico adquieren un gran valor expresivo, al tiempo que son muy útiles para conocer la vivencia y actitud del oferente ante la enfermedad. Dos textos de sendas «gracias» ilustran lo dicho:

«Habiéndole salido a mi padre un absceso descomunal en parte muy sensible del cuerpo y con una grandísima infección ocasionada por el quiste, sin que se ob-



8. Detalle de los exvotos de la «Habitación de las ofrendas» en el santuario de Ntra. Sra. de la Fuensanta, en Villel. (Fot. de Foc. Javier Sáenz).

tuviera mejoría con el fuerte tratamiento que le administraron, acudimos con gran fe a la intercesión de Madre Rafols, pidiendo le acertasen en el diagnóstico y que tuviera solución. Así ocurrió; en los días siguientes le llevamos a otro médico y nos expuso la urgencia de una intervención; a los tres días lo operaban y nos comunicaron que el tumor era maligno. Continuamos pidiendo a la Madre Rafols el remedio. A los seis meses debían hacer nueva revisión y todo fue satisfactorio: la enfermedad no se ha reproducido y él sigue muy bien. De esto ha pasado ya año y medio y pienso que es el momento de publicarlo. Además me veo con una gran necesidad de volver a pedir que por su poderosa intercesión me alcance otra gracia del Señor: que sea satisfactorio el resultado de la salud de mi hija. Poniendo una gran confianza en ella desde este primer momento. Envío un donativo. Volveré a publicar mi acción de gracias. María Isabel Artieda, Zaragoza» (*Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols*, n. 91, Zaragoza, 1988, pág. 3).

«Quiero comunicarles la gracia concedida por la Madre Rafols. Mi hijo Joaquín Miguel Sanchís cayó enfermo e iba perdiendo movilidad, casi no podía caminar. Corrimos muchos médicos particulares y no nos daban solución, más bien pronós-

ticos alarmantes. Lo ingresaron en el Hospital de la Fe en Valencia y le descubrieron un angioma vertebral. Tras un mes de estudio los doctores no se atrevían a operarle por temor a que se quedara paralítico. De allí nos traladamos a Barcelona, al Hospital de Bellvitge. Tras muchos exámenes y estudios los médicos coincidían en lo difícil del caso. Mis oraciones a la Madre Rafols fueron continuas y constantes, y mi hijo siempre llevaba la estampita en el bolsillo del pijama. Por fin, los doctores se decidieron a operarle sin dar ninguna garantía de que pudiera caminar. Yo insistía en mis ruegos y la operación salió bien. A los quince días ya andaba con muletas. A los tres meses de la intervención ya estaba completamente bien y así continúa, gracias a lo que para mí es un milagro de la Madre Rafols. Amelia Fayos, Valencia» (*Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols*, n. 103, Zaragoza, 1989, pág. 3).

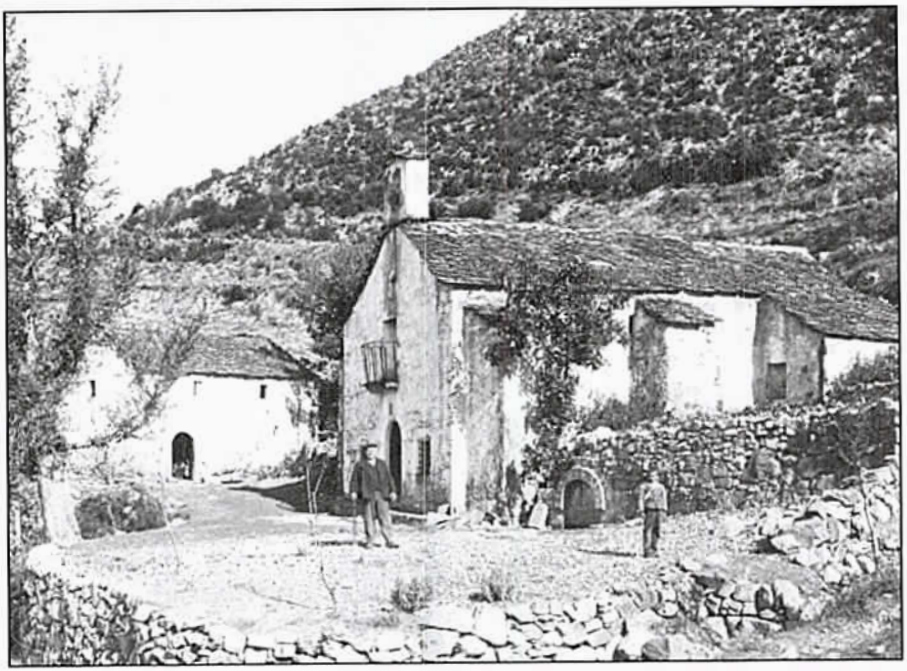
En santuarios como Ntra. Sra. de Cilleruelos, en Cuevas Labradas, o Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo, se hallan enmarcados algunos textos (exvotos narrativos no pictóricos) que relatan en forma versificada el favor concedido y son también enormemente expresivos.

Otras fuentes

La actividad sanadora en los santuarios no sólo se limita a solicitar la intervención benefactora de sus titulares a cambio de exvotos u ofrendas. Muy frecuentemente es un determinado ritual el responsable de la curación, como repicar una campana (en San Cristóbal, en Calaceite), lavarse o tomar unas aguas concretas (en Ntra. Sra. de la Fuente, en Peñarroya de Tastavins), o participar en una procesión subido en la peana de la imagen (en Ntra. Sra. del Tremedal, en Orihuela del Tremedal). El trabajo de campo nos permitirá conocer y analizar estos rituales. También en las fuentes escritas podemos hallar referencias a estos rituales curativos e incluso a la existencia de exvotos en el pasado, aspecto éste especialmente interesante para aquellos santuarios que en la actualidad ya no los guardan (en el novenario de 1896 a Ntra. Sra. de los Olmos, en Tornos, por ejemplo, se incluyen amplias noticias sobre los exvotos existentes en esa fecha e incluso los textos de algunos pintados). Los gozos (21) también dan abundante información sobre aspectos medicinales de los santuarios, sobre todo en lo que respecta a determinadas especializaciones de algunos de ellos (Ntra. Sra. de Arcos, en Albalate, en leprosos; Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo, en quebrados —herniados— (22), etc.).

(21) Sobre los gozos véanse J. BALSACH y M. A. SUBIRATS, «Los Goigs de Cervera de la Segarra: manifestación popular», *Revista de Folklore*, 95, 1988, págs. 171-180; y S. BARTINA, «Teología y piedad mariana en los gozos», *Estudios Marianos*, XLIV, 1979, págs. 41-49.

(22) A esta imagen se le ha llamado tradicionalmente «la *Médica* de los quebrados». Véase Fray Roque Alberto FACI, *Aragón, Reyno de Christo y Dote de María Santíssima*, Zaragoza, 1739, pág. 220 (reedición a cargo de la Diputación General de Aragón en 1979).



Laspuña (Huesca). Virgen de la Fuensanta. 1911. L. Briet.

VIAJEROS POR TERUEL
Una introducción a su estudio*

M.ª Elisa Sánchez Sanz

La situación geográfica que presenta Aragón, sin que necesariamente fuera camino obligado a todos los viajeros que llegaban a España, goza de un ventajoso emplazamiento para la penetración oblicua entre Cataluña y Castilla uniendo así dos ciudades importantísimas en el devenir histórico, Barcelona y Madrid, que se comunicaron mediante el «Camino General de Ruedas», también conocido como «Camino Real» y hoy «Nacional II».

Este Camino ha sufrido y aún sufre —Autovía de Aragón— cambios sustanciales a lo largo de los siglos, y no sólo morfológicos (ensanches, firmes, señalizaciones, puentes, etc.), sino también espaciales al variar su ruta secular que permitía la entrada al Reino de Aragón por Used, pasando inmediatamente a Daroca, Mainar, Cariñena, La Muela y Zaragoza. Pero otra aduana difícil y fuerte para entrar a Aragón era la de Ariza desde la que se controlaba el camino que, pasando por Medinaceli venía de Sigüenza, y que por Alhama, Calatayud, Almunia y La Muela, también conducía hasta Zaragoza —comunicación que definitivamente ha triunfado tanto por carretera como por ferrocarril, casi, para unir Zaragoza y Madrid—. Después, el Camino continuaba por La Puebla, Osera, Bujaraloz, Fraga y entraba en Cataluña.

Visto así, aparentemente, podemos pensar que contamos con una rica «literatura de viajes» referida a Aragón, habida cuenta del gran número de viajeros que por todo tipo de asuntos pasaron de Barcelona a Madrid o viceversa. Pero la ilusión se desvanece cuando recopilados casi todos esos relatos observamos que la mayoría están referidos a la ciudad de Zaragoza —incluso al momento de los Sitios— o a varias de sus lo-

* Mi agradecimiento al personal del Servicio de Lectura y de Microfilm de la Biblioteca Nacional y de la Hemeroteca Municipal de Madrid, a los trabajadores del *Diario de Teruel*, a Francisco Javier Sáenz Guallar (Secretario del Instituto de Estudios Turolenses) por sus atenciones y a Antonio Carreira Vérez por su aportación bibliográfica y sus consejos.

calidades cuyo paso era obligado para efectuar el trayecto del viaje. En este sentido, la provincia de Zaragoza sí cuenta con un importante y variadísimo acopio de noticias e incluso de grabados.

Por contra, Huesca y Teruel se ven discriminadas hablándose de estas dos ciudades en muy contadas ocasiones. La provincia de Huesca, por su parte, tenía un aliciente orográfico: los Pirineos, que empiezan a ser «descubiertos» por los montañeros franceses o por viajeros curiosos hacia el año 1800, quienes amparándose en las bellezas naturales de sus montañas y en los recursos termales de esa zona, nos han dejado un buen número de narraciones a partir de los años 30 del siglo pasado, sin contabilizar la abundante bibliografía que ha generado el siglo XX referida a los valles y paisajes pirenaicos. Por tanto Huesca no sale malparada.

TERUEL, en cambio, fue —y en cierto modo sigue siendo— esa gran desconocida mentada únicamente en partes de guerra y metereológicos, la aislada de las grandes Rutas, la incomunicada con la «gran ciudad» por no construírsele nunca el prometido ferrocarril que debía unir Madrid con todas las capitales de provincia... Fue casi y exclusivamente una «leyenda» conocida por su propia leyenda, la de los Amantes, repetida hasta la saciedad por los pocos viajeros que nos visitaron. Claro, que no todos los que escribieron de Teruel vinieron hasta aquí, pero hacen que vienen, plagiando lo que ya otros habían contado un siglo antes. Y así, los escasísimos viajeros que pasan por nuestra provincia llegan, sobre todo durante buena parte del siglo XIX, en concepto de militares y soldados para enzarzarse en las guerras napoleónicas o para prestarse a las carlistas. Otros pocos, sí vinieron por su gusto. Pero no gozando tampoco Teruel de las ventajas fronterizas con que cuenta Huesca respecto a Francia, y no habiendo sido «redescubiertas» sus bellezas naturales hasta momentos muy recientes, se vio condenada al olvido. Porque los viajeros, intentando evitar los encontronazos fortuitos con bandidos y ladrones en caminos no muy frecuentados, eludieron este territorio.

Pero no podemos culparles. La falta de buenas carreteras, la inexistencia de posadas y la ausencia de Compañías de Diligencias que cubrieran los trayectos de esta provincia, así como la enorme desventaja de no estar sobre el camino Barcelona-Madrid, contribuyeron en buena forma a que importantísimos viajeros de la talla y categoría de Geronimus Müntzer, Andrea Navagero, Cosimo de Médicis, Gaspar Barreiros, Noberto Caimo o Joseph Townsend, por ejemplo, no pasaran por Teruel. Sí pasaron, en cambio, algunos viajeros españoles.

Con todo, otras provincias como Albacete, Cuenca o Lérida, por ejemplo, todavía han sido peor tratadas que Teruel. Por tanto, y en honor a la verdad, hemos de decir que fue la ciudad de Zaragoza la que mejor ha quedado contada y ha sido vista —quedan grabados, láminas, estampas...— por lo que a Aragón se refiere, aunque sean escasísimos estos

datos, no obstante, si los comparamos con los que ha generado Andalucía, verbigracia, considerada, desde siempre, la tierra del ensueño y la felicidad por antonomasia.

LOS VIAJEROS. ¿Quiénes vienen?

Globalizando España —aunque hayamos de centrarnos finalmente sólo en Teruel— se puede decir que para los primeros momentos vendrían gentes de fuera con proyectos *colonizadores*, con miras comerciales, etc., habiéndonos dejado Periplos, Descripciones, Geografías, Itinerarios... donde aportan noticias históricas, económicas, etnográficas y otras.

Los *peregrinos* son otro grupo de viajeros que aunque con un objeto muy concreto, Santiago de Compostela, no renuncian a narrar algunos aspectos tales como la situación de los caminos, los pueblos que atraviesan, el clima de las regiones por las que pasan, nos dejan algún esbozo de los lugareños con quienes se encuentran y siempre suelen mencionar focos de devoción o hacer relatos hagiográficos. Pero la provincia de Teruel no estaba en la ruta de estos viajeros, sí la de Huesca.

Las relaciones amistosas, familiares o políticas de unos Príncipes o Reyes con otros propiciaron que se hicieran y devolvieran visitas de cortesía, aunque, a veces, para esto sólo se enviaba a los *Embajadores*. Todos éstos podemos considerarlos viajes regios *y diplomáticos*. Pero, en cualquier caso, siempre solían acompañar a estos soberanos y a los embajadores algún *cronista* de cuya pluma salían las «Relaciones», «Memorias» o «Jornadas» oficiales de esos viajes hechos a distintos lugares del Reino. En ellas se dejaba constancia de los actos con que las ciudades o lugares por los que pasaban recibían a sus invitados, de las fiestas, muchas veces también de los alojamientos y desde luego de las sensaciones que en los propios cronistas producían con ocasión de los paisajes, las gentes, las calles, los edificios, los engalanamientos, etc. En otras ocasiones, estos mismos monarcas celebraban Cortes en otra ciudad distinta a la de su residencia oficial, organizándose una amplia comitiva que les seguía, haciéndose acompañar casi siempre del consabido cronista que ponía por escrito todos los acontecimientos, anotando lugares por los que pasaban, costumbres, industrias, trajes de las gentes y algunas otras alusiones de contenido etnográfico que hoy tienen mucho interés para nosotros.

Otro grupo de hombres que han dejado noticias por escrito de variada índole han sido los *soldados* que desde el recuerdo de la guerra que hubieron de hacer, relatan muchas veces en forma de memorias autobiográficas, los desastres vividos, aunque también aportan datos topográficos con un dominio absoluto de los caminos y campos que pisaron. Las expediciones contra ciertas ciudades son reveladoras, incluyendo descripciones de cómo eran éstas y sus habitantes, así como la decantación a favor de sus ciudadanos según la acogida que éstos hicieran a su ejército. Pero su estudio lo abordaremos en otra ocasión.

Ha habido otro grupo de *viajeros* que llegó hasta nosotros en función *de* su *espíritu aventurero* decidiendo visitar España por la mágica atracción que ejercía sobre ellos, no siendo extraño que en ese deambular alguno pasara por Teruel. No es extraño, tampoco, que a veces sea la mujer la protagonista de alguna de estas aventuras viajeras.

Algunos otros confiesan que nos visitaron por accidente. Hay *viajeros con objetivos económicos o religiosos* (Joly, Borrow). Varios vienen *para curar su salud* (R. Ford trae a su mujer) buscando, en ese caso, las aguas termales de algún balneario, o simplemente nuestro clima o nuestro sol. Hay quienes visitan España *por motivos profesionales* al ser historiadores, botánicos (Bowles) o coleccionistas de arte (Davillier). También las academias, a fin de confeccionar Diccionarios Geográficos, Itinerarios, Guías de Caminos o Reseñas de Rutas, comisionaron a profesionales que viajando reunieron notas geográficas, toponímicas o costumbristas (Mellado, Ximénez de Embún, etc.) o las recopilaron mediante cartas y otros escritos a los secretarios de los ayuntamientos, o a personas relevantes de una localidad (Tomás López, Sebastián Miñano, Pascual Madoz, etc.).

Ahora bien, esta amplia gama de sujetos que van y vienen de un sitio para otro no son exclusivamente extranjeros, también algunos españoles dejaron sus opiniones de nosotros mismos. Pero aunque ambos, extranjeros y españoles, pasen por un mismo lugar y en una misma época, cada cual interpretará la realidad de una manera. Por ejemplo, son nulas las ocasiones en que un foráneo escriba para posibles lectores españoles. Escribe en su idioma y lo hace para las gentes de su país. Los extranjeros se fijaron más en los caminos, las carreteras, las posadas, las formas de comer, la falta de industria o la ociosidad de las gentes. Los españoles, sobre todo los ilustrados —aunque entre éstos fuera un tópico— critican, censuran y piden al gobierno —a la vista de los paisajes, gentes y pueblos— que se modernicen las comunicaciones, que progresen los modos de vida y que se remedie la aridez de los campos. Reformas en suma que el gobierno de turno casi nunca se tomó la molestia de poner en práctica.

LOS CAMINOS. ¿Por dónde vienen?

Escasísimas noticias tenemos de cómo eran los caminos y carreteras turolenses. Sabemos que en 1487 *«Los Reyes Católicos establecen la Santa Hermandad en Aragón, que con procedimientos expeditivos asegura la tranquilidad de los caminos y vigila los despoblados»* (1).

En el *«Repertorio de todos los Caminos de España»* de Juan de Villuga, publicado en 1546, de Valencia a Zaragoza se pasaba por *[...] La Ja-*

(1) Según afirma J. I. Uriol, en el Epílogo (p. 175) que acompaña al *Repertorio de caminos, añadido el camino de Madrid a Roma con un memorial de muchas cosas sucedidas en España. Y con el Repertorio de cuentas, conforme a la nueva Pragmática*, de Alonso de Meneses.

quesa, La Ventosa, La Puebla, Teruel, Caudete, Villarquemado, Torrelacárcel, Villafranca, Camín Real, Calamocha, Lechago [...]» (2). No se citan las carreteras de Teruel en el *«Repertorio de Caminos»* de 1576 (3), quizá por ser, en realidad, una obra muy escueta. Estos Repertorios eran y servían a modo de Itinerarios para indicar al viajero los pueblos, ventas, puentes y distancias del recorrido. Juan Bautista Labaña que se recorrió el Reino de Aragón visitando varios pueblos durante seis meses entre 1610 y 1611 nos ha dejado un buen acopio de noticias de este tipo.

Pero la mayoría de los viajeros que pasan por la provincia de Teruel se sitúan directamente en el punto del que están hablando sin dar apenas detalles que nos puedan indicar cómo llegaron hasta allí. Así entra *A. Ponz* del Reino de Castilla al de Aragón:

> *[...] «Luego en Hombrados se entre en el Reyno de Aragón, y ántes de llegar á Villar de Saz quedan sobre mano izquierda unas salinas en el término de un lugar que llaman Ojos Negros: por la mano derecha corre una cordillera de montes poblados de encinas y se cultivan en ellos minas de fierro (aquí las llaman menas), con que se abastecen diversas ferrerías de estos contornos, habiéndolas en Exea, en Orihuela de Albarracín, y otras partes.»* (4).

A lo sumo describen algo el paisaje por el que pasan, pero tampoco son muy explícitos. Sigue *A. Ponz:*

> *«Después de muy bien agasajado que fuí en casa de un vecino de Villar de Saz, [...] continué mi camino por territorios quebrados entre encinares, y carrascales: pasé por los lugares de Peracense, y Almaja* (sic), *situados entre altos cerros, y después de caminada una legua larga por un barranco solitario, que llaman el Carrascal, se sale á una dilatada, y llana campiña hasta llegar á la Villa de Celda* (sic), *cuyo camino es de cinco leguas desde Villar de Saz, descubriéndose algunos Pueblos á cortas distancias del camino, entre ellos Alva, Torremocha, Santa Olalla, &c.»* (5).

Por eso es muy ilustrativo el manuscrito que hace un par de años descubrió José Luis Sotoca *«Descripción geográfica, político-económica, del partido de Teruel»*, perteneciente a 1794, siendo con casi absoluta se-

(2) Juan de Villuga. *Repertorio de todos los caminos de España.* (Medina del Campo: Pedro de Castro, impresor, 1546), s. p.

(3) Alonso de Meneses. *Repertorio de caminos añadido el camino de Madrid a Roma con un memorial de muchas cosas sucedidas en España. Y con el Repertorio de cuentas, conforme a la nueva Pragmática* (Alcalá de Henares: Sebastián Martínez, 1576).

(4) Antoni Ponz. *Viaje de España en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse, que hay en ella.* (Madrid: Por la Vda. de Ibarra, Hijos y Compañía, 1788). Tomo XIII-Carta IV, 13. Pág. 94.

(5) Antonio Ponz. *Viaje de España...* Tomo XIII-Carta IV, 14. Pp. 94-95.

guridad *Pascual Ibañez* su autor. Nos dice así:

> *«Los caminos son en la mayor parte de herradura y por lo generas ásperos, incómodos y peligrosos, aún para las bestias. Las carreteras son pocas para lo que es partido; aun en los llanos se hazen intransitables por muchas partes en tiempos de llubias y de cada abenida se indisponen mas por donde hay arroyos ó barrancos. Mas no por esto se aumenta el cuidado de componer lo mas preciso y peligroso, si exceptuamos la carretera que se está haciendo al presente desde los confines del Reyno de Valencia hasta Teruel, la cual concluida ha de seguir hasta Zaragoza.»* (6).

Y también:

> *«La Real Carretera que se está haciendo desde la salida de esta ciudad* [Teruel] *acia Valencia aunque mui costosa por hacerse a todo gasto, es bastante hermosa, espaciosa y de gran utilidad, bien que este beneficio tardará a disfrutarse, según la lentitud con que se lleva la obra y lo mucho que hay que abrir y desbastar si se sigue en la egecución del plan propuesto. La que guia a Zaragoza, aunque algo incómoda y peligrosa puede componerse y hermosearse provisionalmente por via de economia: lo mismo se puede decir de las que guian al campo de Visiedo y la tierra baja, para las quales se construyó hace pocos años un buen puente en el término de Tortajada a fin de quitar los peligros del rio Alfambra que era menester vadear; de dar principio a su composición en beneficio de los que ahora las transitan y por si se verifica el proyecto dado para dirigir por esta via la de Zaragoza que hace el tránsito mas corto considerablemente y si se puede mejorar a menos costa. Con uno y otro fin me parece sería mas conveniente componer estas carreteras y los demás caminos de herradura harto incómodos y peligrosos que salen de esta ciudad, provisionalmente mediante un método de economia y duración con la mira de hazerlas transitables, seguras y cómodas en breve tiempo sin gravar mucho a los pueblos ni detener con la demasiada duración los progresos y ahorros incalculables que seguramente facilitaria su pronta composición. Estas miras procuré tener presente en el trozo de carretera que abrí y compuse desde Marzo al Junio inclusive de este año por cuenta de la Real Hazienda, desde esta ciudad a la Real mina de Azogue del collado de la plata por comisión de baxo el mismo dia y orden de ahorros y economia me encargó mi xefe; la qual ha costado solamente 8002 r.v. habiéndose abierto de nuevo un trozo de 500 varas (que necesita se gasten aun unos mil para asegurar sus costados y livertarlo de las aguas) y com-*

(6) José Luis Sotoca. «Descripción geográfica, político-económica, del partido de Teruel». [Autor: Pascual Ibáñez]. DIARIO DE TERUEL. 18.marzo.1985.

puesto mas de 3000 varas en las que se han hecho dos obras considerables.» (7).

Ya para el siglo XVIII los Repertorios cambian su nombre por el de «Guías de Caminos» y sabemos también que todavía en 1812, para ir de Madrid a Teruel, se iba por un camino de herradura: primero hasta Sacedón para pasar después por Córgoles, Alcocer, Cabañeras, Albalate, Riba, Tejadilla, Las Majadas, Tragacete, hasta pasar a FRIAS, EXEA (se atravesaba Río y Puente) y TERUEL. En Frías había una desviación a ALBARRACIN. Esta Ruta viene señalada con el número 34, en la *«Nueva Guía de Caminos»* (8).

A través de estas «Guías» e «Itinerarios» se nos informa que para 1830 los caminos estaban divididos en cuatro clases: generales o de primer orden, transversales o de segundo orden, de tercer orden o pertenecientes a un distrito y de cuarto orden o vecinales, incluyéndose el camino de Zaragoza a Valencia, por Daroca y Teruel entre los de segundo orden (9).

Aunque desde 1788 funcionaba en España un servicio de Diligencias no será hasta 1825, cuando la conocida como empresa de Diligencias-Correo, se divida en «Sociedad de Diligencias y Mensajerías de Cataluña», en Barcelona y «Compañía de Reales Diligencias», en Madrid, uniendo Madrid con Zaragoza, Zaragoza con Barcelona y Barcelona con Valencia. Pero la provincia de Teruel queda al margen de estos servicios, no sólo en estos años, sino mucho más tarde, en 1842 cuando en Barcelona se forme una nueva Compañía titulada «Sociedad de Diligencias de la Coronilla de Aragón», acordando establecer sus servicios desde Barcelona a Perpiñán, Reus, Zaragoza y Valencia (10). A Teruel, desgraciadamente, estos progresos tampoco le afectaron.

No es sintomático, por tanto, que *R. Ford* cuando nos visitó entre 1830 y 1833, escriba:

> *«Algunos de los más hermosos caminos de España conducen a los reales sitios o residencias particulares del rey o serpean alguna montaña elevada con un monasterio en la cumbre [...] Las carreteras reales comienzan en Madrid y van hasta las ciudades fronterizas y los puertos [...] Los demás caminos en España son malos, pero no mucho más que en otras partes del continente y pueden utilizarse de modo tolerable con tiempo seco. De ellos, unos son practicables para carruajes*

(7) José Luis Sotoca. «Caminos y posadas de Teruel en 1794». DIARIO DE TERUEL, 16.abril.1985. Pág. 3.

(8) Santiago López. *Nueva Guía de Caminos para ir desde Madrid por los de Rueda y herradura, á todas las ciudades y villas más principales de España y Portugal, y también para ir de unas ciudades a otras.* (Madrid: Imp. de la Vda. de Aznar, 1812). 240 p.

(9) Francisco Javier de Cabanes. *Guía General de Correos, Postas y Caminos del reino de España.* (Madrid: Imp. de Miguel de Burgos, 1830). Pág. 94.

(10) Para toda esta problemática puede consultarse Antonio Gutiérrez González. *Manual de Diligencias.* (Madrid: Imp. y Fund. de E. Aguada, 1842). (Cada pequeño manual invita a un trayecto).

y otros son únicamente de herradura... con barro en invierno y polvo en verano.» (11).

No hace falta que nos remitamos más atrás. El Ferrocarril desde Madrid nunca llegó y el siglo XX todavía presenta problemas de transporte, no sólo en cuanto a las carreteras se refiere sino por lo que a las líneas regulares de viajeros afecta.

LOS TRANSPORTES. ¿Cómo vienen?

Tampoco son muy explícitos nuestros escasos viajeros para contarnos cuáles eran los medios de transporte. Por ello, habremos de recurrir a fuentes indirectas.

Naturalmente, las formas de viajar más antiguas han sido: a pie o a lomos de caballería. Cada viajero puede recomendar la suya. Pero, poco a poco, se fueron imponiendo otros métodos progresivamente más rápidos. Muchos de esos viajeros, observantes finísimos que no pasaron por Teruel, nos hubieran servido en este momento para narrarnos sus aventuras en las «colleras», «calesas» o «diligencias», las formas de conseguir un billete y los modos de agolparse todos juntos en unos espacios reducidísimos y hasta peligrosos cuando las caballerías se empeñaban en traquetearlos.

R. Ford es un defensor del caballo para llegar a conocer en toda su dimensión las tierras de España y da el mismo consejo que ya Fines Morysón diera a sus compatriotas ingleses dos siglos atrás cuando escribe:

> *«Que abandonen las carreteras frecuentadas por los coches y se intervienen por caminos de herradura y veredas, con lo que explorarán rincones poco frecuentados, ciertamente, pero no por eso los menos interesantes de la Península. Hemos tenido la suerte de formar parte de varias de estas expediciones a caballo, unas veces solos y otras en compañía [...] El resultado de todas estas experiencias, unido al testimonio de varios amigos que* han paseado a caballo *la Península entera, nos permite recomendar este sistema a la gente joven, sana y aventurera, como el más agradable y, en realidad [...] el único utilizable en las dos terceras partes del país.»* (12).

Y de esta guisa hace su viaje por Teruel:

> *«La siguiente jornada a caballo lleva al viajero a las nudosas e intrincadas Sierras de Albarracín y Molina de Aragón [...] De Checa se va a Tremedal, que está a la derecha, cerca de Orihuela, y durante mucho tiempo ha sido famoso por su 'lugar alto' y su imagen bajada del cielo, a la que se hacían peregrinaciones.»* (13).

(11) Richard Ford. *Las cosas de España.* (Madrid: Turner, 1974). Pp. 58-61.

(12) Richard Ford. *Las cosas de...* Pp. 94-95.

(13) Richar Ford. *Manual para viajeros por Castilla y lectores en casa. Parte II: Castilla la Vieja.* (Madrid: Turner, 1981). Pág. 158.

La forma de viajar a caballo también había sido defendida antes por *Alexandre de Laborde* quien tras alquilar o comprar caballos y contratar un mozo de mulas que además sirviese de guía, escribía:

> *«No hay nada más agradable que recorrer así a caballo esta hermosa tierra de España; todos los caminos están embalsamados con el aroma de las plantas, el aspecto del paisaje varía constantemente en medio de las montañas que se cruzan y desde las que se descubre tan pronto un amplio panorama como un lugar salvaje y pintoresco.»* (14).

No se debía andar más de seis o siete leguas al día, recomendando así *R. Ford:*

> *«Se debe emprender el camino antes de amanecer, cuidando de que el caballo haya comido, por lo menos, una hora antes [...] El paso debe calcularse en unas cinco millas por hora, para no tener al caballo en pie inútilmente.»* (15).

Pero había otros métodos para viajar. Concepción Casado Lobato y Antonio Carreira Vérez, que han publicado una hermosa e impecable obra sobre los viajeros que pasaron por León entre los siglos XII y XIX, y a quienes remitimos (16), han vuelto a traducir y a releer pacientemente a buen número de viajeros, habiendo extraído de entre todos ellos una apasionante y sustanciosa lista de formas de viajar.

La *litera* o silla de camino, con dos asientos y suspendida de dos varales para enganchar a dos mulos, uno delantero y otro trasero, fue el sistema ideal para que viajasen damas, ancianos o enfermos y desde luego, más tranquilo y menos polvoriento que el carruaje.

Poco después se debieron imponer los *coches*, palabra derivada del «kosesimy» o carro de Kocs, originario de Hungría, según explica J. I. Uriol y que según Isabel Turmo pudo ser introducido en España por Margarita de Austria, con cuatro ruedas y tirados por cuatro caballos.

Se estilaron luego las *calesas*, con dos ruedas y asiento para dos personas, tiradas por un caballo.

A continuación, se impuso el *coche de colleras* llamado así porque las seis o siete mulas que tiraban del carruaje llevaban los collares de lona o de cuero y rellenos de paja, dirigiendo el cochero con las riendas, sólo, en realidad, a las mulas más cercanas, porque las otras las guiaba con la voz. Tenía dos ruedas delanteras bajas y dos traseras muy altas. Pero debía traquetear mucho a los viajeros.

La *galera* tenía cuatro ruedas y se cubría con una lona dispuesta en forma de bóveda y sostenida por

(14) Alexandre de Laborde. *Itinéraire descriptif de l'Espagne, et tableau élémentaire des différences branches de l'administration et de l'industrie de ce royaume.* (París: H. Nicolle, 1808-1809). Vol. I, Pág. CXXXI.

(15) Richar Ford. *Las cosas de...* Pp. 103-104.

(16) Concepción Casado Lobato y Antonio Carreira Vérez. *Viajeros por León. Siglos XII-XIX.* Prólogo de Julio Caro Baroja. (León: Santiago García, 1985). 319 p.

aros, conducida por varias parejas de mulas. Y como no era un servicio regular había de anunciar sus salidas. Dentro se mezclaban pasajeros y equipajes.

La *diligencia* o *coche de caballos* es otro carruaje dotado de un 'interior', una 'berlina' o pequeño departamento para tres personas, el 'coupé' o especie de segundo piso con cinco asientos y la 'baca' detrás de éste para el equipaje, aunque los viajeros de cuarta clase también se acoplaban aquí, iba tirada por seis, siete u ocho caballos y la conducían un 'delantero', un 'zagal' y el 'mayoral' o cochero. Solía mantener una velocidad constante (17).

Hay un viajero, *Charles Didier*, que en 1837 pretende ir desde Zaragoza a Madrid en ese servicio de Diligencias citado más arriba. No encuentra sitio ya. Sin embargo, unas cuantas monedas, sirven, poniendo de manifiesto la corrupción administrativa, no sólo para encontrarle un asiento en el coche de caballos, sino para darle el mejor (18).

Una pequeña referencia, no obstante, parece indicarnos que Vicente Alegre, ordinario de Teruel, estaba al cargo de una diligencia que *«lleva asientos y arrobas y sale del Mesón del Peine, Calle de Postas»* [de Madrid] (19). Algunos años más tarde, V. Alegre traspasa la concesión al bisabuelo del actual propietario del bar «Casa Postas», en el Paseo del Obalo, de Teruel, lugar donde se despachaban los billetes y existía una pequeña taberna. Las caballerizas de este «cochero» estaban situadas en lo que hoy es un solar entre la calle de Las Parras y la de San Estaban. Al parecer, el servicio nunca fue diario sino semanal, decantándose finalmente hacia Teruel-Valencia, con «cambio de tiros» (de caballos) en Sarrión, Segorbe y algo antes de entrar en Valencia. Sólo cuando algún viajero tenía necesidad de ir a Madrid, el bisabuelo, pero ya sobre todo, el abuelo de nuestro informante, le llevaba hasta Calatayud para que tomara el tren que hacía el trayecto Barcelona-Madrid. E igualmente, y sólo por encargo, se hacían viajes hasta los distintos balnearios (Panticosa fue uno de los más solicitados). Este servicio de coches de caballos duró hasta siete u ocho años antes de comenzar la Guerra Civil, denotándose por esa fecha la competencia de los coches a motor que empezaron a desbaratar esta profesión (20). Y a continuación, se crea

(17) C. Casado Lobato y A. Carreira Vérez. *Viajeros por León*... Pp. 69-81.

(18) Jean-René Aymes. *Aragón y los románticos franceses (1830-1860)*. (Zaragoza: Guara, 1986). Col. Básica Aragonesa, 41. Pp. 131-132.

(19) Francisco de Paula Mellado. *Guía del viajero en España*. (Madrid: Gabinete Literario, 1849). Pág. 144. He manejado la 4.ª edición. Desconozco si este servicio ya estaba establecido en 1842, lo que no me parece probable ya que la «Sociedad de Diligencias de la Coronilla de Aragón» tenía su sede en Barcelona y el servicio al que ahora aludo se mantiene con Madrid no debiendo ser muy periódico, ya que la concesión de los «coches de caballos» fue traspasada al bisabuelo de mi informante [propietario del Bar «Casa Postas»], quien debería haber mantenido el servicio y, sin embargo, lo dirigió hacia Valencia.

(20) Debo esta información al informante de la nota anterior, propietario del Bar «Casa Postas», en el Paseo del Obalo, de Teruel (15 de septiembre de 1987).

el Hotel Aragón para hospedar a los viajeros. Otra localidad, Gargallo, también tuvo un relevo de mulas en la carretera Teruel-Alcañiz desde finales del siglo pasado cuando la distribución del correo se generalizó.

Por fín, el último método de viajar fue en *ferrocarril*. Germond de Lavigne era un gran defensor de este medio de transporte y escribió hacia 1859 todos los pormenores de las obras de la línea Barcelona-Madrid. Pero quien, quizá, explicó con todo detalle los entresijos de dicha construcción fue Bailleux de Marizy. De todos modos, es desalentador leer esta opinión: «Hacia los años 1850 no se piensa todavía en dotar de hoteles y carreteras a la provincia de Teruel. En el plano de la modernización infraestructural se considera a las provincias de Zaragoza y Huesca desde una perspectiva diferente: para la de Zaragoza el problema es fluvial y ferroviario, para la de Huesca, es ferroviario y de carreteras; nada para la de Teruel que sigue en el abandono» (21).

Hay, no obstante, sabrosos párrafos referidos al ferrocarril español seleccionados por C. Casado Lobato y A. Carreira Vérez, en su libro ya citado, que pueden decir algo en favor de esas pocas ganas de usar el tren y de la animadversión que los españoles sentimos por R.E.N.F.E. La poetisa *Jane Leck* se queja de la lentitud y del exceso de paradas. Veamos:

> *«Es un poco pesado parar cada diez minutos mientras que los empleados del tren fuman y charlan en un sitio donde nadie intenta ni subir ni bajar del tren.»* (Lo que sería debido, probablemente, a la falta de doble vía, hecho del que la viajera no estaba informada).

Por su parte, la escritora *Frances Elliot* también se queja de este sistema de transporte:

> *«Hay además en España la horrible manía de viajar a medianoche [...] Salir de viaje a la una o a las dos de la mañana y encontrar en la estación a todos, perros incluidos, muchos más despiertos que durante el día, causa no poca irritación [...] Tampoco cabe hacerse ilusiones de que el viaje sea directo; siempre hay dos o tres transbordos con varias horas de espera al amanecer [...] Cuando el tren se pone en marcha, un mozo asoma la cabeza, y con voz incapaz de despertar a un recién nacido, deja caer que 'el tren para... está saliendo'. Si el viajero no oye o no entiende lo que dice nadie le despertará ni se preocupará de él, así espere hasta el día del juicio. Los nombres de las estaciones casi nunca se anuncian, por lo que hay que estar alerta, digamos a las tres de la mañana en la obscuridad de la noche, peleando contra un sueño irresistible, pues según el principio vigente en España, una vez se facilitan los medios de locomo-*

(21) Jean-René Aymes, *Aragón y los románticos*... Pp. 75-76.

ción, cada cual debe arreglárselas para utilizarlos» (22).

Sin embargo, *Charles Davillier*, que usó frecuentemente el ferrocarril para hacer algunos de sus desplazamientos por España, viniendo en él de Zaragoza a Madrid, en 1862, describe las localidades que encuentra a su paso. Tras cruzar por Ricla cita que en la otra vertiente de las montañas que se ven a la izquierda están los viñedos de Cariñena, pretexto que le da pie para hablar de Teruel:

> *«Cariñena se encuentra en la carretera de Zaragoza a Teruel, ciudad ésta de las principales de Aragón y una de las más curiosas de toda España. Al divisar a lo lejos sus viejas murallas, sus torres almenadas y sus fortificadas puertas, pensábamos en Toledo y en Avila. En la calle de los Ricos Hombres, una de las mejores de la ciudad, nos creímos transportados a plena Edad Media, cosa bastante natural por lo demás, pues Teruel es el centro de una vasta región donde no han penetrado aún los ferrocarriles y que según todas las probabilidades estará privada de ellos durante largos años»* (23). Ciertamente es todo una premonición que hoy sentimos como una maldición.

(22) Textos tomados de la obra *Viajeros por León*, de C. Casado Lobato y A. Carreira Vérez. Pp. 78 y 81.

(23) Charles Davillier. *Viaje por España*. Ilustrado por G. Doré. (Madrid: Castilla, 1957). Pág. 883. Hay edición posterior (Madrid: Anjana, 1982). Vol. 2, pág. 382.

LAS VENTAS Y LAS POSADAS. ¿Pudieron hospedarse?

A través de los relatos que han dejado los viajeros hemos de intuir algunas diferencias entre estos locales, diferencias que también denota *Sebastián de Covarrubias* en su *Tesoro de la lengua Castellana* (24) escrito en 1611, definiendo cada una de ellas así:

Venta: «Comúnmente es una casa en el campo, cerca del camino real, a donde los passageros suelen parar el medio día y a necesidad hazer noche. Díxose venta, *a veniendo* porque unos van y otros vienen, y ventero, el que assiste allí a dar recado».

Posada: «Se dixo posada, la casa donde reciben huéspedes, porque descargan su hato y el cansancio de sus personas».

Mesón: «En lengua castellana significa el diversorio o casa pública y posada, adonde concurren forasteros de diversas partes y se les da albergue para sí y para sus cavalgaduras».

Alvergue: «Vale posada, *latine diversorium*, lugar donde acuden de diversas partes a comer y reposar».

Pero, en la realidad, el viajero no tenía muchas garantías de que las cosas fueran así. Porque, no siendo la situación como en la actualidad, si querían comer y cenar, debían proveerse de los alimentos allí en los

(24) Sebastián de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Edición facsímil de la de 1611 (Madrid: Turner, 1984). Pp. 999, 878, 802 y 108.

pueblos por los que pasaban. Veamos como el Reverendo *J. Townsend* hace acopio de víveres cuando procedente de Cataluña entra en Aragón:

> *«Como habíamos llegado al extremo de Cataluña, nos vimos en la necesidad de abastecernos de provisiones suficientes para nuestro uso hasta que hubiéramos llegado a Zaragoza o por lo menos para añadir a lo que pudiéramos comer por el camino. Hasta entonces habíamos estado bien alimentados, pero un poco de previsión se hacía entonces absolutamente necesaria. En Cataluña el viajero está bajo la protección del magistrado que fija el precio de cada cosa de la que uno puede tener necesidad y publica anualmente un* arancel, *es decir, una tarifa de los precios de los géneros que debe estar colgada en cada posada en un sitio muy visible»* (25).

Cuando abandonan Aragón por Used (Zaragoza) para introducirse en Castilla, tienen un pequeño altercado con la dueña y escribe Townsend:

> *«Si desde el comienzo nuestro capitán hubiese pedido con tranquilidad el* arancel, *todo ese ruido se hubiera ahorrado, porque cada hospedero está obligado a tenerlo colgado en su casa y los precios de cada artículo, con el* ruido de la casa *y las camas, están allí establecidos por el magistrado»* (26).

Claro que si todos los venteros eran como el padre de la pícara Justina, que era mesonero en un pueblo leonés y aleccionaba a sus hijas para hacer que prosperase el negocio, entonces:

> *[...] «El arancel deberá colgarse alto, sin que haga cerca silla ni banco ni arrimadero en que subirse para leerlo; la cebada se medirá en un aposento oscuro lejos de la mirada del huésped, y se le dará un hervor previo para que abulte más...»* (27).

Para 1794 sabemos, también por *Pascual Ibáñez*, que en Teruel:

> *«Las posadas que antes eran seis están reducidas a tres: dos a los muros de la ciudad por donde va la carretera bastante decente, y de buen hospedage y servicio, y una al salir a Valencia, con buenas caballerizas y cubierta para carros, el que también tiene una de las primeras y ambas pueden hacerse más capaces»* (28).

(25) Joseph Townsend. *A journey through Spain in the years 1786 and 1787, with particular attention to the Agriculture, Manufactures, Commerce, Population, Taxes, and revenue of that country, and remarks in passing through a part of France.* (London: C. Dilly, 1791). T. I. Pág. 200.

(26) Joseph Townsend. *A journey through Spain in...* T. I. Pág. 226.

(27) Según cita tomada por C. Casado Lobato y A. Carreira Vérez, en su obra *Viajeros por León*, Pág. 84, del Libro de F. López de Ubeda *La pícara Justina*. Edición de Antonio Hazas (Madrid: Editora Nacional, 1977), T. I. Pp. 195-197.

(28) José Luis Sotoca. *Caminos y...* Pág. 3.

Albergues famosos en otros tiempos debieron ser la Posada de Ejulve, administrada tal vez por el Concejo, como pasaba con la carnicería pública, la Posada del Tozal de Teruel y la «Venta» de Mirambel que dio pie a Pío Baroja para escribir una novela con ocasión de haber conocido a don Pedro Montpesar y su familia, naturales de Cantavieja, al coincidir y conocerse en los baños de Trillo, pretexto para darnos esta visión del viaje que por febrero-marzo de 1930 hiciera Baroja a Mirambel, situando los hechos narrados noventa años antes. En el capítulo XI de la *Venta de Mirambel* nos describa así la Posada:

> *«Uno de los sitios donde se reunía con preferencia la gente de Mirambel era la posada. Esta posada, llamada así por antonomasia en el pueblo, era una casa negruzca, de dos pisos. En la pared algún chico había puesto con carbón un letrero: Posada de Escucha.*
>
> *Esta posada tenía unas puertas y ventanas talladas de nogal, muy gruesas. El tallado llamaba la atención de los curiosos por las muchas figuras esculpidas, cabezas, guirnaldas, frutos y angelitos. Por lo que se contaba, entre las cabezas había algunas caricaturescas y risibles.*
>
> *Aquellas figuras servían de indicación y de enseña y cuando algún forastero preguntaba dónde se encontraba la fonda u hostería, se le contestaba:*
>
> *— Ahí, en esta calle, verá usted una casa con una puerta de madera, que está llena de monos. Allá está la posada.*
>
> *Luego, años después, la puerta y los entablamientos de las ventanas desaparecieron con todos sus monos.*
>
> *Según se dijo, un anticuario dio por todo ello tres mil pesetas, cantidad fabulosa para entonces.*
>
> *Se sospechó si las figuras esculpidas tendrían mucho valor. En esta posada se había alojado don Carlos cuando la Expedición Real, con su Estado Mayor de generales vascos y navarros, y varias veces Cabrera.*
>
> *Al comienzo de la guerra el dueño de la posada era un tal Blas Escucha, venido pocos años antes de Montalbán.*
>
> *Tenía el posadero en la misma casa despacho de vinos y carnicería y una venta fuera de las murallas, próxima a la ermita del Santo Sepulcro [...]»* (29).

También se podría citar la Venta de la Pintada en la carretera de Ejulve, camino inaugurado hacia 1918 con el servicio de correos y viajeros. Y algunas otras fueron surgiendo a medida que se asfaltaban las carreteras.

NOTAS DE VER Y ANDAR
Los viajeros y sus recorridos

Los viajeros que parece pasaron con cierta seguridad por Teruel y/o

(29) Pío Baroja. *La venta de Mirambel*. (Madrid: Caro Raggio, 1981 —reimp.—). P. 78-79.

su provincia son los que se citan a continuación indicando sus recorridos (a excepción de los militares y soldados que pasaron durante las guerras napoleónicas y carlistas que no se tratan en este trabajo).

Barthelemy Joly, consejero y limosnero del Rey de Francia que vino con el abad y general del Císter M. Baucherat, entre 1603-1604 para hacer una visita preceptiva a los monasterios. Pasó por *Peñarroya* y *Alcañiz*.

Juan Bautista Lavaña, cosmógrafo portugués, llamado por Felipe II. Los diputados aragoneses le encargaron el levantamiento y la formación sobre el terreno de un mapa de Aragón por 2500 ducados. Más que un libro de viajes elaboró un cuaderno de campo. Pasó por *Calomarde, Villel, Teruel, Puebla de Valverde, Sarrión, San Agustín, Rubielos, Valbona, Cedrillas, Camañas, Torre los Negros, Ferreruela, Utrillas, Montalbán, Mezquita, Villarroya, Cantavieja, Tronchón, Fórnoles, Mazaleón, Alcañiz, Calanda, Alloza* y *Samper*.

Antonio Ponz, viajó hacia 1780 obteniendo importantes datos artísticos, desde luego, pero también demográficos, sobre agricultura, industria, etc. Pasó por *Ojos Negros, Villar del Salz, Peracense, Almohaja, Cella, Villarquemado, Monreal, Torrijo, Caminreal, Calamocha, Fuentes Claras, El Poyo, Luco, Báguena, Burbáguena, San Martín, Caudé, Teruel, La Puebla de Valverde, Albentosa, Sarrión, Castelnou, Jatiel, La Puebla de Híjar, Azaila, Vinaceite, Híjar, Urrea de Gaén, Albalate del Arzobispo, Alloza, Ejulve, La Zoma, Cuevas de Cañart, Las Parras, Abenfigo, Jaganta, Bordón, Mirambel, Tronchón, Villarluengo, Fortanete, Cantavieja, Iglesuela del Cid, Mosqueruela, Puertomingalvo, Castelvispal, Linares, Villarroya, Aliaga, Valdeconejos, Las Parras del Río Martín, Fuenferrada, Vivel, Segura de Baños, Anadón, Monforte, Mezquita, Badenas, Santa Cruz, Nogueras, Blesa, Huesa del Común, Muniesa, La Hoz de la Vieja, Cortes de Aragón, Montalbán, Obón, Andorra, Crivillén, Alcorisa, Calanda, Castelserás, Valdealgorfa, Valdejunquera, La Fresneda, Mazaleón* y *Alcañiz*.

Richard Ford, hacia 1832 hemos visto que paseó a caballo por *Orihuela, Albarracín, Teruel, Caudé, Concud, Cella, Monreal, Bello, Villar del Salz, Puebla de Valverde, Sarrión* y *Albentosa*.

Jose M.ª Quadrado publicó entre 1844 y 1848 varios tomos titulados *«Recuerdos y Bellezas de España»* apoyado e ilustrado con los dibujos de Parcerisa. A Aragón le dedicó uno de esos volúmenes formado por 22 capítulos. El 19 le correspondió a *Albarracín*, el 20 a *Teruel*, el 21 al *Maestrazgo* y el 22 a *Híjar, Caspe* y *Monasterio de Rueda*.

Elio Tropo llega hasta Alcañiz en 1859 para observar cómo se celebraba la Semana Santa en esta localidad y penetrar en el ambiente de sus tambores.

Achille Fouquier también visita en la última década del siglo pasado la ciudad de Alcañiz para describir cómo se vivía la Semana Santa en estas tierras bajoaragonesas.

Alfonso Zapater, natural de Albalate del Arzobispo, con paciente

amor ha ido localidad por localidad de todas las aragonesas para conocer *«Esta tierra nuestra»* y en la actualidad se están publicando, por orden alfabético, bajo un título evocador: *«Aragón, pueblo a pueblo»*.

Clemente Alonso Crespo, de Orrios, ha recorrido la provincia de Teruel en varias ocasiones, recopilando todas sus notas de viajes en la obra titulada *«Teruel adentro»*.

E. Begin y otros viajeros que citamos de pasada en sus lugares correspondientes, parece que no llegaron hasta aquí, sino que consultaron obras anónimas o a autores anteriores a ellos, elaborando de esta manera sus descripciones, habiendo pasado, eso sí, por Zaragoza.

Los tópicos

Los tipos.— Desde hace varios siglos hay unos arquetipos establecidos para describir a los naturales de una región y que, manidamente, llegan hasta la actualidad. Por ejemplo, la terquedad de los aragoneses. Nos dice *Ch. Davillier:*

> *«Los zaragozanos han tenido siempre fama de lealtad y de valentía como lo atestigua el refranillo popular:*
>
> *Leal, tozuda y valiente*
> *es de Zaragoza la gente [...]*
>
> *Pasan por tener la cabeza tan dura que se sirven de ella para clavar clavos»* (30).

En la ocasión, tenemos también una descripción, naturalmente tópica, de los turolenses y se la debemos a *Pascual Ibáñez:*

> *«Son comúnmente de bastante corporatura, ágiles, robustos, briosos, inclinados al trabajo, ingeniosos, penetrantes y de buen entendimiento; viven con moderación y parsimonia, á excepción de alguna parte de pueblos y hombres que son más rústicos, díscolos, perezosos o inclinados al juego y á la gula»* (31).

Pero en estas descripciones no nos han quedado noticias de cómo eran los trajes y los bailes peculiares de Teruel, tras haber descrito a sus gentes. Sólo hay una referencia a las grandes arracadas que llevaban las mujeres de Albarracín [¿no se querría referir a las de Fraga?] en el *«Viaje de Fígaro»*.

Los Amantes.— Desde luego, si por algo es proverbial la ciudad de Teruel es por su conocidísima Leyenda de «los Amantes». Se cita en el *«Atlante Español»* o en la *«Pintura de Teruel»* que se hace en la *«Floresta Española»*. También el *Barón de Bourgoing*, en su *«Un paseo por España»*, hecho entre 1777 y 1795, la cita.

Antonio Ponz que fue comisionado, tras la expulsión de los jesuitas, para informar sobre sus colegios y las obras de arte que contuvieran, escribe también al respecto.

(30) Ch. Davillier. *Viaje por España*. P. 896.

(31) José Luis Sotoca. *Descripción geográfica...*

«Sería reprehensible salir de esta Parroquia [habla de San Pedro] *sin hacer memoria de los célebres Amantes de Teruel, cuyos cadáveres, ó esqueletos se conservan colocados en un nicho de un ángulo del claustro puestos de pie. La historia de dichos Amantes se cuenta de muchas maneras, que no es para detenernos; pero lo que junto a tal nicho hay escrito es lo siguiente:* Aquí yacen los celebrados Amantes de Teruel Don Juan Diego Martínez de Marcilla, y Doña Isabel de Segura. Murieron año de 1217, y en el de 1708 se trasladaron en este panteón» (32).

Richard Ford al hablar de la Iglesia de San Pedro vuelve a insistir:

«Todos aquéllos cuyo corazón haya sido alguna vez tocado por la tierna llama debieran visitar el claustro en donde se conservan los restos de los 'amantes de Teruel', tan familiares a los lectores de teatro españoles» (33).

Y hasta *Charles Davillier* vuelve a recordárnoslos.

La Semana Santa y los tambores.— Con no mucha frecuencia se prodigan noticias de este tipo entre los viajeros que cruzan la provincia de Teruel, probablemente porque son muy pocos los que atraviesan estas tierras en tan señalada época. Hay, no obstante, sus excepciones, referidas, primordialmente, a la ciudad de Alcañiz.

En el Viernes Santo de 1859 la visita *Elio Tropo*, que trabaja para la Revista del Museo Universal, de Madrid. Denota la importancia que para los ejércitos españoles tenían los naturales de estas tierras bajoaragonesas por sus condiciones inigualables para tocar el tambor y pasa a describir las costumbres semanasantistas fijándose en las túnicas, los tambores y la organización de las procesiones, así como dando una primera versión del Pregón y haciendo un comentario final que alude al lenguaje amoroso de ciertos toques de tambor que son respondidos por la mujer alcañizana quien también lo sabía tocar:

[...] *«El Viernes Santo, la función de los tambores debía empezar a las 12 horas de la mañana. En la Plaza los hombres estaban cubiertos con largas túnicas azules, ceñidas con anchos cinturones de los que pendían cajas de guerra vestidas de negras gasas. Comenzó un redoble general de más de ochocientos tambores.*

No hay en Alcañiz familia medianamente acomodada que no tenga cuatro o seis túnicas con sus tambores, además de las pertenecientes a cada uno de los hombres que la componen, con el objeto de surtir a los forasteros que acuden a ver aquella función.

A las una aparecieron en la puerta de la Colegiata unos veinte encubiertos con túnicas negras y largos cetros, otro con un clarín en la mano y tres sacerdotes: a una

(32) A. Ponz. *Viaje de España...* Tomo XIII-Carta IV, 40. Pp. 106-107.

(33) R. Ford. *Manual...* Pág. 165.

señal de éstos el clarín sonó y todos los tambores dejaron de tocar levantándose los antifaces. Había hombres desde 8 a 70 años.

Los cetrilleros ordenaron la procesión del Pregón colocando en dos hileras todos los tambores: éstos marchaban por las dos aceras y por el centro otros enmascarados con túnicas negras llevaban estandartes representando varios pasajes de la Escritura y al Supremo Hacedor antes de la creación, la formación del primer hombre y la primera mujer en el acto en que Eva ofrece a Adán la manzana del paraíso, un ángel con la espada de fuego arrojándolos del lugar sagrado, las doce tribus de Israel extendidas por la tierra, las doce sibilas que profetizaron la venida del Mesías, las cuatro partes del mundo, el sol, la luna, las estrellas, etc. Cerraban la procesión los tres sacerdotes y los tres Mayordomos de la Hermandad del Santo Entierro. Al llegar a la esquina de la Calle Mayor el clarín sonó de nuevo y corriendo la señal por los cetrilleros todo volvió a quedar en silencio y un sacerdote leyó el Pregón:

> *«Manifiesto a todos los fieles cristianos de Nuestro Señor Jesucristo, como habiendo puesto los pérfidos judíos pendiente de una cruz al hijo de María Santísima, murió por darnos vida el autor de ella. Su madre amadísima está desconsolada esperando os apiadéis de su soledad y pobreza y asistáis en el descendimiento de su hijo y nuestro Salvador Jesús Nazareno, que será entre dos y tres horas de esta tarde, y su entierro y piadosa funeraria, mañana Sábado entre seis y ocho horas de la mañana. Y pues Cristo nuestro Dios y Señor murió por redimirnos y salvarnos, obligación es de todos los cristianos asistir devotos y compasivos, acompañando en el llanto a María Santísima, madre de Jesús y Nuestra Señora. Por tanto en nombre de la Iglesia Santa os amonesto concurrais a tan sagrada, piadosa, devota y debida obligación.»*

«Terminado el pregón, se anuncia de nuevo la marcha y suenan todos los tambores, repitiéndose el mismo toque de clarín, el mismo silencio y el pregón en todas las esquinas en donde acostumbraban a publicarse los bandos. Después de la procesión la gente vuelve a su casa.»

[...] «Tres sacerdotes, en la Colegiata desclavan a Jesús de la cruz, durante cuya ceremonia un orador predicaba un sermón.

A las seis de la tarde salió la procesión de la Soledad. Más de quinientas hachas, arregladas como los tambores por los cetrilleros, alumbraban una imagen de la Santísima Virgen de la Soledad, seguida del ayuntamiento precedido de los clarines y maceros de la ciudad; detrás iban todas las autoridades civiles y militares cerrando la marcha un piquete de la guarnición.

Después de la procesión de la Soledad se publicó un bando que prohibía tocar el tambor hasta una hora antes de salir la procesión del Santo Entierro, o sea hasta las cinco de la mañana.

No se suele respetar y a las doce horas los mozos salen a dar serenatas a sus novias con el tambor y éstas aguardan con tortas y otros dulces y se cuelgan la torta en los tirantes de su caja. Las mujeres también saben tocar el tambor porque tienen que contestar a sus enamorados y todas las marchas denotan un amor correspondido. El toque de diana significa una declaración de amor. La calacuerda significa verdadera amistad y un simple redoble significa no desairar la caja al que la presenta. El toque de fajina significa que las alcañizanas no admiten los amores.

A las seis de la mañana los cetrilleros ordenan a los del tambor y sale la procesión del Santo Entierro con pasos de la Sagrada Pasión y Muerte de Nuestro Redentor. A las nueve termina el Santo Entierro y los tambores se guardan hasta el año siguiente» (34).

En 1890 pasa por Alcañiz durante los días de Semana Santa *Achille Fouquier* quien narra igualmente los aconteceres del Viernes Santo, aporta datos referentes a la procesión de la Soledad, a los actos del Sábado Santo y a los de la Pascua:

[...] «En el interior de la Iglesia, la cruz, que ha sido elevada en una de las naves laterales, es custodiada por soldados romanos, con un casco en la cabeza, una lanza en la mano y ataviados de la forma más caprichosa. La imagen de Nuestro Señor es retirada de la cruz a la hora indicada y colocada en un sarcófago de cristal.

Tras esta ceremonia, al anochecer, sale, no de la iglesia, sino de la colegiata, una procesión llamada de la Soledad.

Tiene por finalidad honrar a la madre del Salvador y mostrar que todos comparten el dolor que ella experimenta por haber perdido a su Hijo. También la imagen de la santísima Virgen, ricamente vestida de terciopelo negro bordado en plata, es llevada por los representantes de las más nobles familias de Alcañiz, que consideran un honor el mostrar públicamente que son los humildes y devotos servidores de la patrona de España.

El clero, los miembros del municipio, las autoridades civiles y militares, acompañan a la santa imagen. El coro de la iglesia, sostenido por el bajón, *canta el* Miserere, *la orquesta responde con un tono fúnebre a las voces armoniosas del coro, y la masa de la población sigue el cortejo.*

Todos llevan una luz en la mano; [...] La ciudad entera, cubierto de paños negros, es iluminada tan pronto como llega la noche.

El fin de la procesión no trae de nuevo la calma ni el silencio a la ciudad.

(34) Elio Tropo. «Costumbres Españolas: Los Tambores de Alcañiz», *Museo Universal*, 40 (1863), p. 319.

Los habitantes se encuentran bajo el imperio de un particular entusiasmo, el del ruido que aún quiere más ruido. También, a pesar de las órdenes formales del alcalde y de los esfuerzos de los alguaciles por hacer callar los tambores, se les oye resonar frenéticamente, aquí y allá, en las calles, en las ventanas, en las puertas, en los balcones de las casas y hasta en los tejados. Es un desenfreno de plan-rataplán *y de redobles prolongados. Estos diversos toques prorrumpen como una burla en dirección a los alguaciles, que se vengan de estas provocaciones deteniendo a algunos culpables y metiéndolos en la cárcel. Incluso ocurrió en alguna ocasión que hicieron, entre los chantres y otros empleados de la iglesia demasiado apasionados por el tambor, una* cacería *tan completa que las ceremonias del culto no habrían podido realizarse al día siguiente de no haber soltado a los prisioneros.*

La algazara disminuye poco a poco con el cansancio que se le va uniendo; pero, antes de que amanezca, se empieza de nuevo, con el asentimiento de la autoridad, a tocar el tambor con nueva energía en todos los barrios, plazas y calles de Alcañiz.

El Sábado Santo, a las siete de la mañana, la procesión mayor del Entierro de Nuestro Señor Jesucristo se ponía en marcha precedida de un estandarte negro y de tambores que tocan una marcha fúnebre; vienen luego las edades del mundo representado: primero, desde la creación hasta Noé; segundo, desde Noé hasta la vocación de Abraham; tercero, de Abraham a Salomón, y así todo seguido hasta la concesión de libertad a Israel por parte de Ciro. Uno de los pendones muestra a Jacob bendiciendo a su hijo; en otros aparecen pintados los personajes más venerados del antiguo y del nuevo testamento; las diez sibilas de la antigüedad [...] Vienen luego las cuatro partes del mundo» [...]

[...] «La Muerte, representada por el esqueleto de un hombre de gran estatura, figura también en el cortejo. Tanto los portadores de emblemas como los tambores están vestidos de nazarenos, llamados cucarachos *en Alcañiz.*

A continuación de la Muerte viene un largo pabellón rasgado por la mitad, que representa el velo que se extendía por encima del Sanctum sanctorum; *una gran cruz que eclipsa al sol y a la luna; un niño con alas como los ángeles, bajo un hermoso arco de triunfo; tres sacerdotes que personifican a los tres hombres caritativos que descendieron de la Cruz el divino cuerpo de Cristo; el sarcófago de cristal donde reposa el Señor, envuelto en ricas telas de seda y recubierto por un palio magnífico; después, finalmente, las imágenes de Nuestra Señora de los Dolores, de San Juan, de María Magdalena, todo el clero, el concejo municipal, el prior, el mayordomo de la cofradía y el coro que, acompañado por el bajón, canta lúgubres motetes.*

Cien soldados romanos, equipados a la antigua, precedidos de la enseña en que se lee S.P.Q.R. escoltan el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo.

En el momento en que el sarcófago llega al centro de la plaza mayor de Alcañiz, el encargado municipal, vestido de nazareno, pero sin el capuchón, hace sonar un toque de trompeta; los tambores se callan como por encantamiento y, al ruido ensordecedor que producían, sucede un silencio sepulcral.

Los sacerdotes que llevaban a hombros el sarcófago lo dejan en el suelo y se arrodillan ante la santa imagen; y lo mismo hacen el cortejo y la población entera de Alcañiz.

Un personaje vestido y armado de centurión se adelanta en ese momento y pone un sello en el sepulcro, cuya custodia queda confiada a los soldados romanos, que lo rodean, con el casco en la cabeza, el escudo en el brazo y la lanza en el puño, mientras desfilan ante él los que han seguido la procesión.

Los nazarenos pasan los primeros con sus tambores, en grupos de cuatro o seis, y se arrodillan ante el santo sepulcro; los portadores de peanas o de pendones siguen su ejemplo; pero las genuflexiones de los que acompañan a la Muerte contienen una particular elocuencia» [...]

«Tras el desfile, se vuelve a llevar a la iglesia el sarcófago de Nuestro Señor Jesucristo. Allí permanece hasta el domingo por la mañana.

A la vez que se le hace atravesar de nuevo el umbral del templo con el ceremonial de la vigilia, se ve venir de la colegiata, descansando sobre una peana suntuosamente adornada, una enorme granada llevada por personas vestidas de nazarenos, pero que sin embargo pertenecen a las más nobles familias de Alcañiz.

La marcha de los dos cortejos es calculada de manera que el encuentro se produzca en el centro de la plaza próxima a la iglesia; en el momento en que el sarcófago se encuentra enfrente y cerca de la granada, suena un toque de trompeta. Todos los ruidos, todos los tambores se callan, y, en medio del silencio general, la granada se abre en dos; aparece una hermosa imagen de la Santa Virgen, y una docena de palomas blancas emprenden el vuelo hacia el espacio.

Un sacerdote se coloca entonces entre las dos imágenes, y pronuncia a la multitud silenciosa y recogida un sermón sobre la gloriosa resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.

Todos los fieles vuelven a la iglesia, donde oyen la misa de Pascua, celebrada con la pompa que conviene desplegar el día de fiesta tan grande» (35).

(35) Achille Fouquier, Alcañiz, *Passe-Temps* (1890), pp. 99-120. (Versión de Chesús G. Bernal), tomada de la obra *La Semana Santa del Bajo Aragón. Antología*, presentada y seleccionada por José Ignacio Micolau Adell y Francisco Javier Sáenz Guallar (Alcañiz: Centro de Estudios Bajoaragoneses, 1984), pp. 26-31.

Pero todavía *Joan Roig i Font*, perteneciente al Centro Excursionista de Cataluña, fue enviado por esta entidad barcelonesa a Alcañiz, hacia 1930, a fin de que realizara un artículo de la Semana Santa de esta localidad para ser publicado en el Boletín del Centro. Vuelve a describir las procesiones ya narradas, aunque aporta otro dato interesante, cuando advierte que la procesión de la Soledad recorre un año los barrios altos de la ciudad y, al siguiente, la parte baja —algo había dejado ya insinuado E. Jesús Taboada en 1898—. Y es más explícito que los anteriores para explicar cómo se organizan y van vestidos los tamborileros e indicar la existencia de una artesanía del tambor en Alcañiz:

> *[...] «Hay personas respetables, que llevan delante a su hijo pequeño, y los dos dedicados al mismo quehacer: otros [...], van en grupos o formando corros, y tocan al unísono sin discrepar, para lo cual acostumbran a ensayar mucho tiempo antes. Grandes y chicos, pobres y ricos, todos visten igual: una túnica de satén color azul claro y la cabeza cubierta por un capuchón de la misma ropa y color; del capuchón se desprende un largo apéndice plisado acabado en punta, les cae por detrás de la espalda llegando hasta los pies. La diferencia de estamentos sólo se observa en la calidad de la ropa y en la mayor o menor riqueza del instrumento, de construcción local en su mayoría, aunque los hay de fuera y del extranjero. Se da la circunstancia de que cuando el año ha sido bueno se produce un mayor esplendor en las procesiones y en las vestimentas» [...]* (36).

Los itinerarios

Los lugares pintorescos.— Naturalmente se lleva la palma *Albarracín*.

Por ejemplo, la *Floresta Española* empieza la «efigie» de esta localidad así:

> *«Discurriendo por las riberas del río Turia allaremos en ellas la inespugnable ciudad de Albarraçin [...] Es un pueblo frigidísimo en el inbierno, y tanto que carga la niebe en el de manera que no se puede caminar por unos dias. Sus campos producen mui buenas frutas de inbierno, y se guardan mucho tiempo. Labranse mui finos paños de todas suertes, porque sus lanas son mui buenas, y sus yerbas producen sabrosisimas carnes, tanto que los tocinos y ceçinas de Albarraçin se llevan por regalo a diversas tierras de España»* (37).

Richard Ford evoca Albarracín con estas palabras:

> *«Es una silvestre población de montaña, con menos de 2000 habitantes y construida bajo una*

(36) Joan Roig i Font. «Alcanyi[les seves processons de Setmana Santa», *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 442 - Any XLII (1932), pp. 69-88.

(37) *Floresta Española*. Biblioteca Nacional de Madrid. Sección de Manuscritos, signatura Ms. Q-144.

eminencia sobre la que se levantaba en otros tiempos la ciudad antigua, como muestran aún sus murallas y ruinas. El cortado Barranco del Guadalaviar es pintoresco; las nieves y el frío del invierno son duros. Esta zona está muy poco poblada, con un campesinado pastoral que cría ovejas en pequeña escala, pero que producen buena lana y excelentes chuletas. Los pinares abastecen de combustible a las numerosas ferrarias (sic), *en las que el abundante mineral de hierro [...] La naturaleza, siempre activa, ha vestido estos páramos con hierbas aromáticas y como ella, las abejas, están siempre ocupadas. Aquí el aire está perfumado por todas partes con el aroma de las flores silvestres [...]»* (38).

J. B. Labaña y A. Ponz escribieron sobre las ruinas, los monumentos y las industrias. Por eso, *J. B. Labaña* nos deja constancia ya del trabajo del azabache en *Utrillas* (*«Aquí se saca la mayor parte del azabache que se labra en Montalbán y también se labra en Utrillas»*) y la economía de los quesos de *Tronchón* (*«En este lugar se hacen los mejores quesos de Aragón, que son tan buenos como los de Alentejo, en Portugal, y los marcolinos de Florencia»*). Y *A. Ponz* se fija en los telares, las alfarerías, las canteras o las salinas. Enumera, de esta forma, los tipos de paños o las ligas, especialidad de ciertos pueblos (*Fortanete, Villarroya de los Pinares, La Iglesuela del Cid*), o las vasijas (*Alcorisa*), etc. Ellos, e incluso *W. Bowles* y *R. Ford*, citan, también, los fósiles y restos de huesos que ya aparecían en *Concud*.

Las fuentes y las aguas termales.— Las noticias más antiguas citan como destacable la fuente de *Cella*, así:

> *«En Celda, pueblo del Reyno de Aragón de la Comunidad de Teruel, ay una fuente de gran caudal de agua, pues vierte cantidad para moler seis piedras de molino a la par. Es de agua muy cristalina, y delgada, y sale en hinvierno mui caliente, y mui fria en el verano y estío»* (39).

Del mismo modo, también se tienen en cuenta las aguas medicinales. *Alfonso Limón Espejo* dedica varias páginas de su obra a hablar de las virtudes y excelencias que las aguas de *Teruel* tienen para provecho de la salud (40).

En el *Atlante Español* (con grabados de Palomino) se dice:

> *«A media legua de la ciudad* [de Teruel] *y junto al río Alfambra se hallan unos famosos baños, propios para curar toda clase de enfermedades, particularmente el mal de orina y dolor de hijada; están con todo aséo, y hay una casa en donde pueden usarse*

(38) R. For. *Manual...* Pág. 164.

(39) Antonio Limón Montero. *Espejo cristalino de las aguas de España*. (Alcalá: Francisco García Fernández, 1697). Pág. 166.

(40) Antonio Limón Montero. *Espejo cristalino de...* Pp. 273-278.

con el recato correspondiente» (41).

Francisco de Paula Mellado todavía los cita en 1849, al igual que los de *Segura de Baños*, regentados por D. Tomás Parraverde y abiertos desde el primero de mayo al treinta de septiembre (42), citando también las aguas termales llamadas las «fuentes de la Escaleruela», en *Sarrión*, (43). En todas las ocasiones se dan las composiciones de las aguas.

La desidia, no obstante, nos ofrece hoy un panorama bucólico y romántico de los Baños de La Huerta Nueva, de *Teruel*, abandonados a su suerte, allá a la salida de la ciudad. ¿Es que nunca van a poder volver a tener utilidad?

La ciudad de Teruel.— Al hablar de las ciudades, la ciudad por antonomasia, ha de ser, por fuerza, la de Teruel, que a todos los viajeros, vengan o no vengan, les impresiona hondamente.

La *Floresta Española*. En el Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid ya citado antes y titulado «Floresta Española» que dio a conocer Luis Sánchez Costa, se da la visión que de Teruel se tenía a comienzos del siglo XVII. Destacan algunos párrafos en uno de los cuales se mencionan, incluso, las ollerías de la ciudad:

> *«El maestro Anton Beuter refiere que esta ciudad fue fundada por Hercules Oron [...] y que este la llamó Turiol, por respecto del rio Turuel o Turia [...]*
>
> *Es Teruel pueblo que, mirandolo desde fuera, ansi en grandes edificios y suntuosos templos como en altisimas torres, con gran arte fabricadas, representa hermosisima perspectiba; particularmente son señaladas dos que estan en las iglesias parroquiales de San Salvador y San Martin, que pasan dos calles por debajo de ellas. Tiene muchas casas de hijos de algo y fuentes de mui buena agua repartidas por sus calles, las quales se trahen sobre arcos de piedra: son mui grandes y costosas, siendo señalada entre ellas la que trajo maestro Pierres, notable architecto [...]*
>
> *Labranse en ella* [en la ciudad de Teruel] *22 enos y otros paños mui finos, y basos bidriosos mui curiosos. El dia de Todos Santos ay feria franca. El trato de las lanas y ganados es causa que sus naturales sean ricos [...]*
>
> *Ay 8 iglesias parrochiales y 4 monasterios de frailes y uno de monjas, un hospital general mui bien servido» [...]* (44).

Se cuenta después la historia de los Santos Mártires Pedro y Juan, la

(41) *Atlante Español ó Descripción General de todo el Reyno de España*. Tomo II. Reynos de Aragón y Mallorca, Parte I. Pp. 240-252.

(42) Fco. de Paula Mellado. *Guía del viajero en España*. Pág. 63.

(43) Fco. de Paula Mellado. *Guía del viajero en España*. Pág. 360.

(44) Luis Sánchez Costa. «La Península Española a principios del siglo XVII», *Revue Hispanique*, 86 - Vol. XXXIV. (1915). Pp. 503-508.

consabida de los Amantes (con una pequeña variante) y termina describiendo la catedral y los ducados que se les dan al deán, chantre, sacristán, tesorero, arcediano, vicario y arcipreste.

El *Atlante Español*. Varios años después se publican una serie de tomos dedicados a hacer una Descripción de todo el Reino de España, como ya se ha dicho. En el Tomo II, capítulo VI, al hablar del Corregimiento de Teruel, se le dedica el siguiente texto a la ciudad:

> *[...] «su figura es circular, y sus muros fuertes [...] Se llamó villa de Teruél, sea por el Rio Turia que la baña, o porque en donde la fundaron encontraron una figura de un Toro grande, sobre el qual habia una estrella [...]*
>
> *Tiene esta ciudad mil y trescientos vecinos: Fuera de ella hay bellos Paseos, y dos arrabales, una hermosa Vega de quatro leguas de largo: la una parte de ella la riega el Rio Alfambra; y la otra el Rio Turia, que se juntan a la vista de la ciudad [...]*
>
> *Por doce puertas se entra en la ciudad, en donde hay doce Plazas, sus calles son espaciosas y llanas, no obstante la situación de la calle, por donde andan los coches. Hay diez fuentes públicas, siendo la más principal la que llaman de los Arcos: esta es una obra de las mas primorosas del Reyno: por los de encima las personas; y por los terceros todo el agua de que se abastece la ciudad. Tiene [...] dos Hospitales, siete Hermitas, dos Tribunales, dos cárceles, y casa para comedias [...]*
>
> *Tiene la ciudad una huerta espaciosa en donde se coge mucha pera y manzana, hortalizas, trigo y cáñamo. Rodean la ciudad tres montes muy abundantes en leña, particularmente en pinos, cuya madera ya labrada la bajan a Valencia por el rio Guadalaviar* [¿se está refiriendo al sistema de almadías?] *También abunda Teruél y su comarca en ganado lanar, cabrio y bacuno y goza de un bello clima»* (45).

Naturalmente, igualmente cita la historia de los Amantes y otras curiosidades.

En el *Viaje de España A. Ponz* describe la ciudad así:

> *«Teruel es Ciudad situada en una loma en la orilla oriental del rio Turia, inmediato al parage donde se incorporan este, y el rio Alfanbra, que van unidos á desaguar en el Mediterraneo [...]*
>
> *Nace Turia, [...] Pasa por Albarracin, seis leguas ántes de llegar aquí: es abundante de truchas, anguilas, y barbos, &c. Riega ántes, y después de Teruel una vega hermosa, y bien cultivada, que aunque estrecha, se reputa su largo de tres leguas, la mayor parte término de esta Ciudad. Tiene Teruel buenos paseos, y alamedas por la parte del rio. Son muy exquisitas las frutas de sus huertas, y los demas comestibles. Su situacion es en el ca-*

(45) *Atlante Español*. Pp. 240-252.

mino real desde Valencia á Zaragoza, y á igual distancia de una, y otra Capital, que le facilitan los géneros de todas suertes, que hay en ambos Reynos» (46).

Luego hace una descripción de todos los monumentos.

En el *Itinerario de España y Portugal*, anónimo, publicado en 1827, el itinerario n.º 11 se corresponde con la carretera Valencia a Zaragoza. De Teruel se dice escuetamente:

> *«Teruel (Turdete), ciudad bastante bonita, muy antigua, ofrece restos de esplendor, entre los que citaremos su acueducto. Población: 10.000 habitantes»* (47).

Para *Richard Ford:*

> *«Teruel, situada en Aragón, es la principal ciudad de su partido: su población es de unas 7500 almas: La Posada no pasa de ser decente. Vista desde lejos, con sus viejas murallas, puertas y torres aragonesas, la ciudad tiene un aspecto que impone, levantándose sobre su bien arbolada Vega junto al Turia, que aquí se une al Alfambra, ambos buenos ríos trucheros. El interior es sólido y sombrío»* (48).

Sigue con la enumeración de sus monumentos y con la historia de los Amantes que ya se ha citado antes.

Emile Begin —que no debió venir— habla de Teruel como

> *«una ciudad magestuosamente ceñida por viejas murallas»* [fácilmente visible en los grabados que ya corrían en la época], *«floración lapidaria en medio de la verdeante floración de la naturaleza.»*

Y desde luego, como buen francés se pasma ante las obras de dos franceses:

> *«Lo digo sin rodeos con un cierto amor propio nacional, las dos cosas más bellas que hay en Teruel se deben a dos artistas franceses contemporáneos, Gabriel Joly y Pierre Bedely»* (49).

Ya no nos queda espacio para hablar de los *soldados* que pasaron por *Villel, Sarrión, Cantavieja* o *Alcañiz* durante las guerras carlistas, cuyo estudio preparamos.

Por fin, *Clemente Alonso Crespo*, en ese viaje «Teruel adentro», sentido, vivido y siempre sugerente, quizá resuma con esta frase *«a Teruel se llega llorando y se va uno de Teruel también llorando»*, ese manojo de sensaciones que se dan desde este Teruel estratégico y duro, desde la tierra roja de los Mansuetos y la nieve blanca. *«Las tardes entran en noches silenciosas que en ocasiones son eternas»*. *«Los otoños son especialmente sensibles, contemplados desde la Glorieta [...] volcada sobre la huerta del Turia»*. *«Porque entre los recuerdos siempre quedan ausencias»* (50).

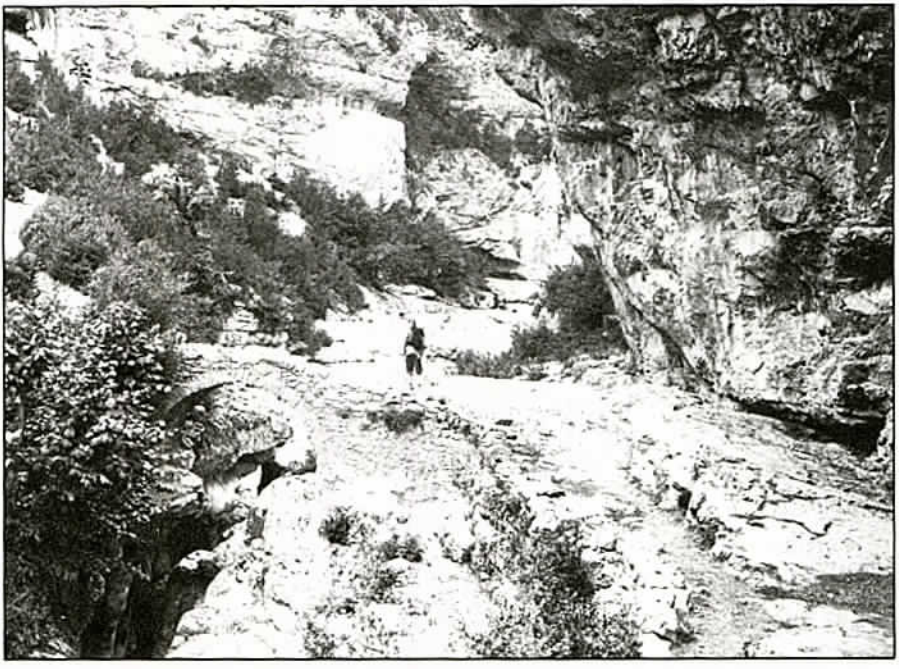
(46) A. Ponz. *Viaje de España...* Tomo XIII-Carta IV, 22-23. Pp. 98-99.

(47) Jean-René Aymes. *Aragón y los románticos...* Pág. 22.

(48) R. Ford. *Manual...* Pág. 165.

(49) Emile Bégin. *Voyage pittoresque en Espagne et en Portugal.* (París: Gustave Gratiot, s.a. [1852]). Pp. 135-136.

(50) Clemente Alonso Crespo. *Teruel adentro.* (Zaragoza: Diputación General de Aragón - Departamento de Cultura y Educación, 1986). Col. Viajes y Viajeros, 3. Pág. 157.



Sercué (Huesca). Puente d'Espucialla sobre el rio Aso. 1905. L. Briet.

RELACIONES HOMBRE-MUJER. ESTUDIO ETNOGRAFICO DE UNA PEQUEÑA LOCALIDAD DE LAS CINCO VILLAS (FUENCALDERAS)

ENRIQUE MAINÉ BURGUETE

INTRODUCCION

APROXIMACION AL ENTORNO

Entorno geográfico

Fuencalderas, situado a 842 metros de altitud y protegido de los vientos por una corona de cerros, es un pequeño pueblecito de la provincia de Zaragoza. La extensión de las tierras de su municipio es oficialmente de 36,5 Km^2, lindantes sus fronteras con los términos de Salinas de Jaca, San Felices y Biel por el norte, por el este con Agüero, por el sur con El Frago y por el oeste, finalmente, con las tierras de Biel (Apéndice 1).

Discurren sus campos por el somontano de la Sierra de Santo Domingo con alturas que oscilan entre los 1.100 y los 1.329 metros de la Ralla d'as Pauletas y que acogen el curso de tímidos cauces de agua, en la mayoría de los casos torrencial, como son el barranco de Cervera, de Reacuba, de Artaso y de los Bergales. El terreno, por lo tanto, es bastante seco y montañoso, poblado de pinos, bojes, robles, encinas, enebros, hayas y una gran divesidad de monte bajo. Las zonas roturadas son cada vez más escasas, habiendo pasado la mayoría de ellas a convertirse en eriales invadidos por la maleza.

Fuencalderas pertenece a la comarca aragonesa de Cinco Villas, que

Vista general de Fuencalderas (Zaragoza).

comprende las tierras situadas entre los ríos Gállego y Aragón, desde La Canal de Berdún hasta el río Ebro (Apéndice 2). Junto a Fuencalderas otras poblaciones importantes que se asientan en Cinco Villas son: Sos del Rey Católico, Uncastillo, Sádaba, Ejea de los Caballeros, Tauste y Biel. El norte de esta comarca está compuesto por un paisaje montañoso de sierras exteriores y a medida que desciende en latitud un suave plano inclinado conduce hasta la llanura de las tierras meridionales. La altitud y la continentalidad matizan el clima mediterráneo que domina la zona y cuyas características son una amplia oscilación térmica y una escasa pluviosidad (alrededor de los 500 mm.).

Cinco Villas en las últimas décadas ha sufrido un proceso de pérdida de población que especialmente es reseñable en la parte septentrional de la comarca, observándose en los lugares de las zonas montañosas un retroceso poblacional que no es compensado por el aumento que se da en poblaciones de la tierra llana como Ejea o Tauste. Así, junto a la disminución del contingente humano en la comarca se constata un desplazamiento de la población hacia las zonas situadas a orillas del Ebro o al menos en la tierra llana y con regadíos (1).

(1) Vid. VV.AA.: *Gran Enciclopedia Aragonesa*; vol. III; Ed. Unali, Zaragoza, 1983, p. 798.

Fuencalderas, actualmente, forma municipio con la localidad próxima de Biel, denominándose Biel-Fuencalderas y depende eclesiásticamente de la mitra de Jaca y en 1965 se incorpora al partido judicial de Ejea de los Caballeros. Sin embargo, gran parte de su presente economía mantiene estrechos lazos con la población oscense de Ayerbe y también con la zaragozana de Ejea.

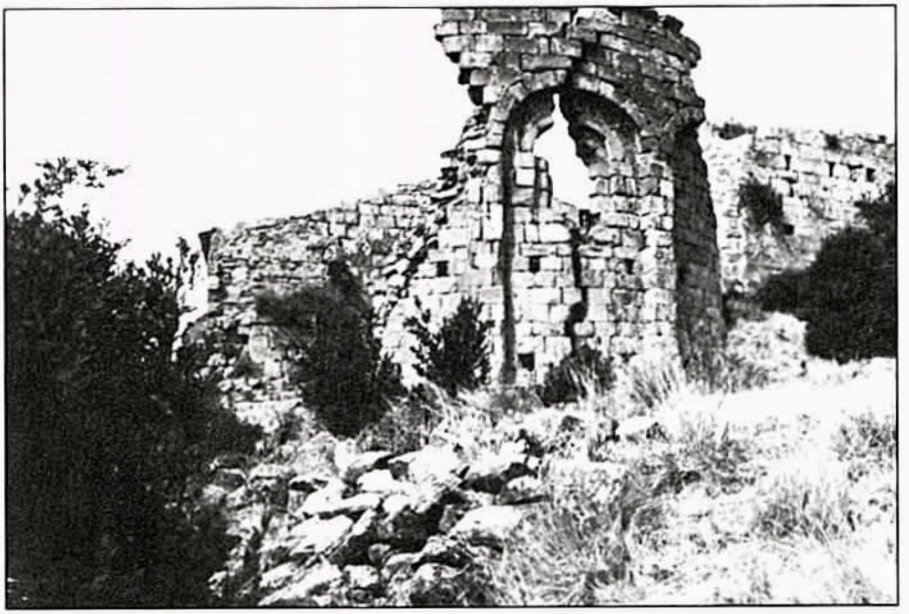
La carretera que pasa por la localidad, la L-5020, marca una distancia de 104 km. con respecto a Zaragoza y 56 desde Huesca, conectando a Fuencalderas con Santa Eulalia de Gállego, Ayerbe, Biel y Luesia. Algunos caminos le unen a Agüero y al casi deshabitado pueblo de San Felices.

Entorno histórico

Apenas unas suposiciones componen la escasa información que se tiene sobre el origen y fundación de Fuencalderas, tal como la que transmite monseñor Damián Iguacén, hijo predilecto de Fuencalderas, en la que expone la posibilidad de que su topónimo sea un patronímico derivado del nombre de su fundador: Juan Calderón (2). Lo cierto, parece ser, que el casco urbano actual tiene su origen en el siglo XIV, por lo que podríamos datarla de época medieval más aún cuando otras informaciones ofrecidas anuncian la existencia de una iglesia parroquial anterior a la hoy existente y que supuestamente podría ser fechada del siglo XIII. Otra serie de hallazgos arqueológicos nos hablan de un poblamiento medieval, como son tumbas excavadas en piedra que se salpican inopinadamente por el monte de la localidad y el despoblado con resto de una torre de planta cuadrada y de un maltrecho ábside de la iglesia románica de la villa de Liso o Eliso, conocido popularmente como la Ermita de San Miguel. Esta villa de Liso sería parte integrante de la línea defensiva mantenida por los reyes de Pamplona que componen los castillos de Ull, Ruesta, Sos, Uncastillo, Luesia, Biel, Agüero, Loarre, etc. desde donde los cristianos realizarían el asalto sobre la «Tierra Nueva» en 1.076.

La zona media de las Cinco Villas, en la cual se encuentra sito el pueblo de Fuencalderas, sería un espacio apenas poblado, denominado por José María Lacarra como «Tierra de Nadie», donde un pequeño contingente demográfico dedicado a la ganadería se desplazaría con sus bienes para defenderse de las *razzias* de musulmanes y cristianos, que utilizarían este espacio semidesértico como centro de sus cabalgadas de castigo. La conquista de esta zona por los reyes cristianos sería fácil, apenas una simple ocupación sin batalla aunque se les plantearía el problema de la repoblación durante los siglos XI y XII. Seguramente a lo largo de estas dos centurias (siglos XI y XII) surgirían un gran número de pequeños poblados, villas y pardinas, entre las cuales es probable se encontrase el actual lugar de Fuencalderas, aunque no se tenga cons-

(2) Iguacén Borau, Damián; *Fuencalderas*; Zaragoza, 1979, p. 17.



Restos romanicos de la torre y el abside de la ermita de San Miguel de Liso.

tancia documental de su existencia hasta finales del siglo XV (3).

Sin embargo, Fuencalderas nunca ha sido un centro importante de población como muestra el siguiente desarrollo demográfico: 2 fuegos en 1495, 22 fuegos en 1646, 18 vecinos en 1713, 14 en 1717, en 1722 y 1787, 46 vecinos en 1797, 178 habitantes en 1823, 354 en 1871, 386 habitantes (189 varones y 197 mujeres) en 1877, 378 en 1910, 216 en 1920 y en 1959, 70 en 1970 y actualmente escasamente llegan a la veintena, aunque en las fechas festivas de fines de semana y veranos su población se puede llegar a quintuplicar.

«Fuencalderas dependió de Liso hasta el siglo XVI o finales del XV. El señor de Liso pasó a ser entonces señor temporal de Fuencalderas» (4). Así en 1610 formaba parte del señorío del conde de Sástago que al manos lo mantuvo hasta el siglo XVIII.

Fuencalderas a lo largo de su vida, enrolado en los avatares históricos de las Cinco Villas, también ha participado de la influencia de Navarra en esta zona aragonesa, en esa pugna mantenida desde la Edad Media por el cobro de los tributos entre los obispados de Pamplona, Jaca y Huesca

(3) Vid. Ubieto Arteta, Antonio; *Historia de Aragón. Los pueblos y los despoblados;* vol. II; Ed. Anúbar, Zaragoza, 1985, p. 574.

(4) Iguacén; op. cit., p. 64.

y los monasterios de Leire y San Juan de la Peña. También refleja este pueblo de marcada tradición ganadera, como observaremos a continuación, una influencia de los valles altopirenaicos de Echo y Ansó, cuyos pastores cruzaban el municipio con sus rebaños hacia tierras más meridionales siguiendo la cabañera que ha dejado su huella toponímica en la zona (Cabañera, Cubilar, Contadero,...). La lengua aragonesa hablada en Fuencalderas (5) y la vestimenta típica aragonesa poseen características propias de los valles altoaragoneses (el sombrero de Sástago). Todavía después de los años de la Guerra Civil algunos vecinos del pueblo usaban cotidianamente el calzón, la faja, la alpargata, el chaleco, las camisas de cáñamo o lino y el cachirulo.

Entorno económico

Como hemos podido ver en los párrafos anteriores la importancia de la ganadería en esta zona puede remontarse, al menos, a época medieval, cuando la economía de frontera que durante largo tiempo se sostuvo en estas tierras obligó a sus escasos habitantes a hacer de sus posesiones bienes muebles que acabó por determinar la preminencia de la ganadería sobre la agricultura. Con posterioridad y hasta aproximadamente los años sesenta de este siglo, esta tendencia pecuaria ha sobrevivido con una economía propia y gracias al paso por estas tierras de grandes rebaños llegados del norte de Aragón por las vías marcadas por la cabañera. «La ganadería se resume en las siguientes cifras: 20 cabezas de ganado vacuno; 55 de mular; 23 asnal; 4 de caballar; 1.200 de ganado lanar; 50 de cabrío; 90 de cerda; 100 colmenas; 1.000 galinas» (6) para los últimos años de la década de los cincuenta. Toda esta tradición ganadera no dejó pocas huellas en la cultura como en las fiestas entre las que destacaban la de los pastores, que tenía lugar el 3 de mayo, motivada por la diezma de los corderos, la del reparto de «as bales» (los valles) entre los distintos pastores y sus rebaños que se realizaba el día de San Pedro (29 de junio) y la de la bendición y revisión veterinaria de los animales que dirigía la sociedad de San Antonio Abad que estipulaba cómo los días de San Antón (17 de enero) y de San Antonio (13 de junio) se debían inspeccionar las caballerías por los miembros de la Junta y ser bendecidos por el sacerdote. «Por eso era de ritual que, tras la bendición que impartía el párroco en la puerta de la iglesia, se paseasen dos vueltas completas por todo el pueblo con sus mejores aparejos y en el mejor estado de pulcritud» (7).

La agricultura, esencial en la economía rural, en los últimos años ha pasado a ser, prácticamente, la única fuente económica del pueblo, espe-

(5) Se han realizado algunas publicaciones de vocabulario de la zona en el libro de José Arbués, *Fuencalderas en mi recuerdo*, y en la revista «Liso-Fuencalderas».

(6) Iguacén; op. cit.; p. 79.

(7) Arbués Possat, José; *Fuencalderas en mi recuerdo;* Gerona, 1980, p. 41.

cialmente por su producción de cereales. Aunados los datos ya de Biel y Fuencalderas para la década de los ochenta reflejan que el valor de la producción del subsector agrícola era de 28.439.193, uno de los más importantes de todas las Cinco Villas, más aún si tenemos en cuenta que la proporción de tierras labradas sobre el total es de tan sólo el 9,67. Biel-Fuencalderas hace uso de 1.222 Has. para cultivos herbáceos, 1 Ha. para viñedo y 5 Has. para frutales. Por el contrario el aprovechamiento de las tierras no labradas se reparte entre las 111 Has. de pastos, las 6.810 Has. arbóreas forestales (la más importante de todo Cinco Villas) y otras 4.542 Has. de eriales, pastizales y matorrales (8).

El resto de los recursos económicos eran de escaso volumen aunque podemos recoger en estas líneas las dos tejerías, donde se fabricaba la típica teja árabe, estando en funcionamiento una hasta 1880 y otra hasta 1923; también había hornos de cal; se realizaban *caberas* para producción de carbón vegetal y se recogía *espigol* o espliego para la extracción de su esencia aromática y posterior aplicación a la industria cosmética y de perfumería.

(8) Vid. Gómez Bahillo, Carlos; «Estudio sociológico sobre el subsector agrícola y sus repercusiones demográficas en la comarca de las Cinco Villas»; *Estudios sobre Cinco Villas I*; Ed. Centro de estudios de las Cinco Villas, Ejea, 1986.

Entorno del estudio

La despoblación progresiva que sufre y ha sufrido Fuencalderas (Apéndice 3) y gran parte del medio rural de Cinco Villas (tan sólo Ejea, Biota, Luna y Tauste parecen hacer frente al descenso demográfico en los últimos años) (9) ha producido también una progresiva desaparición de las costumbres, tradiciones y otros aspectos de la cultura popular cincovillesa, que en la actualidad únicamente sobrevive en el recuerdo de los más viejos y en el afán de su conservación por parte de los más jóvenes, plenamente identificados con esas muestras de una personalidad propia que desean perviva.

En gran medida el presente estudio va a ser reflejo de un pasado no excesivamente lejano y en dicha cronología habrá que localizarlo. La primera mitad del siglo veinte será el cobijo de estos argumentos que en los próximos capítulos vamos a presentar. Sin embargo, no eludiremos hacer referencias a acontecimientos anteriores o posteriores a las fechas indicadas con la pretensión de mostrar una panorámica más general de la problemática de las relaciones hombre-mujer en un pequeño pueblecito de la provincia de Zaragoza que destaca por conservar con vida, aunque sólo sea en la memoria, un magnífico acervo cultural de tradicional dignas de un más profundo trabajo de investigación etnológica.

(9) Ibidem; p. 96.

CAPITULO I

HOMBRES Y MUJERES: SUS PRIMERAS RELACIONES

«La idea del *tabú* matiza ostensiblemente la vida infantil y les es inculcada a los niños por los mayores mediante mil prohibiciones concretas» (10) destacando sobremanera aquéllas que abocan a la diferenciación radical de sexos. Pero incluso los propios niños elevan tempranamente barreras en sus juegos a los miembros del sexo contrario. Este alejamiento entre varones y hembras tiene un origen remoto que «en algunas localidades del País Vasco han dejado ejemplos de mocedades muy interesantes (la de Pipaon en Alava, por ejemplo)» (11), grupos organizados de jóvenes de un sólo sexo. Sin embargo, en Aragón parece esta tradición bastante debilitada, motivada en gran manera por la tendencia que hubo en el siglo XIX a hacerlos desaparecer, aunque, a pesar de todo, se nos antoja que sobreviven todavía ciertos rasgos que pudieran delatar su anterior presencia, si no como entes o agrupaciones organizadas sí como asociaciones informales y espontáneas.

Esta dinámica de distanciamiento entre sexos se refleja en diversos aspectos de la vida cotidiana de Fuencalderas, así, por ejemplo, además del inevitable reparto de funciones laborales (parece ser que nunca una mujer en Fuencalderas desempeñó las labores de pastoreo), también se observa esa misma diferenciación en la colocación según sexos y familias en el interior de la iglesia. No sólo las familias más potentes históricamente ocupan unas capillas determinadas (Possat poseyó desde 1720 la capilla de San Miguel, la capilla de San Juan Bautista perteneció a la familia Navarro desde 1624, la del Santo Cristo a casa Sebastián, etc.) como dicta la máxima de «cada familia en su sepultura», sino que además las mujeres y los niños debían situarse en la planta baja de la iglesia mientras los hombres lo hacían en el coro, aunque los más ancianos, incapacitados para subir sin dificultades las estrechas escaleras que conducen a la parte alta de la iglesia, también se quedaban en la planta calle. De este modo, la relación adulta intersexos sólo se mantiene en las capillas familiares, pero entre miembros de un mismo clan. En los siglos anteriores los habitantes de Fuencalderas no dejaron de crear problemas moralizantes al Obispado de Huesca que, como recoge Damián Iguacén Borau, en sus visitas pastorales condenaban y mandaban corregir negligencias y conductas descarriadas como la que en el año 1602 critica que lo lugareños no guardaran celosamente fiesta en los días preceptivos yéndose a trabajar o como, la mucho más interesante para nuestro tema, que denunciaba que «estando informados de los excesos y escándalos que se siguen de las manifestaciones o secuestros que se hacen de algunas mujeres con motivo de contraer matrimonio sin la solemnidad que previenen las Leyes de este Reino; por

(10) Caro Baroja, Julio; *Los Vascos*; Ed. Istmo, Madrid, 1971, p. 237.
(11) Ibidem; p. 238.

tanto mandamos a los curas observen lo dispuesto en la Constitución 14 de Sponsalibus en las Sinodiales de este obispado» (12). Es bastante probable que esta separación por sexos en su localización dentro del recinto eclesiástico se deba a alguna orden parroquial o episcopal, aunque si éste es su origen en la actualidad su pervivencia, más distendida, nos muestra una inercia histórica a su conservación.

Esta sociedad rural del pueblo de Fuencalderas, encerrada alrededor del sexo y el clan familiar posee una doble tendencia entre los jóvenes casaderos: una de distanciamiento, donde hombre y mujeres construyen fronteras y reglas, aceptadas por el estadio familiar, que les alejan, y otra de aproximación que es utilizada para resquebrajar las normas dictadas por la anterior y así permitir su contacto.

Tendencia al distanciamiento

Las actuaciones de reafirmación del propio sexo, de los caracteres definitorios del mismo (lo que de ellos y ellas se espera por ser lo que son), vienen marcadas por la susodicha «tendencia al distanciamiento», dentro de la cual cabría señalar la distribución laboral (la participación de la mujer en las tareas agrícolas y ganaderas quedaba reducida al papel de ayuda suplementaria del varón, los diversos papeles desempañados por hombres y mujeres en la «matacía», etc.) o la disposición espacial en la iglesia, antes comentada, entre otras. Mucho más específicas las intuidas asociaciones sexistas de mozos y mozas a las que antes hemos hecho alusión, que no siempre vienen impregnadas por un carácter de enfrentamiento sino también por una simple distinción de funciones o roles.

Las enramadas

Este tipo de celebración está ampliamente difundido por la geografía europea, y nuestra península no escapa a esta tradición. «Los árboles, las plantas, las flores, los vegetales en general, son especialmente venerados, exaltados, en ésta época del año (la primavera), y en las secas tierras de Castilla, en los rojizos pueblos de Aragón, donde la tierra aparece casi pelada, parece como si se renovara entonces el recuerdo de las épocas remotas, en que, donde ahora hay páramos, había bosques y matorrales» (13).

En Fuencalderas esta costumbre únicamente permanece viva en el recuerdo de sus habitantes, ya que se fue perdiendo al mismo rito de goteo con el que la juventud emigraba hacia la ciudad en los albores de la década de los cincuenta (216 habitantes en 1959 y 70 en 1970). Lo jóvenes del lugar, dispuestos a quintearse o ya quinteados, gastaban el día anterior a la noche de Pascua Florida, unas veces en grupo, otras individualmente, en recoger ramas verdes, frescas y hermosas, de boj

(12) Vid. Iguacén; op. cit.; pp. 86 y 87.

(13) Caro Baroja, Julio; *La estación del amor*; Ed. Taurus, Madrid, 1979, p. 15.

(buxo) y chopo. Tras reunirse en la taberna o sitio prefijado durante la noche de Pascua Florida, comenzaban a recorrer las calles sigilosamente, engalanando los aleros y canalillos de las casas, donde vivía una moza pretendida por algún joven del pueblo o bien que estaba en edad de merecer, con copiosos ramos. Todos unidos, colaborando en la hazaña, ascendían como gatos por las paredes para coronar el tejado con la enramada. Al despuntar el alba las chicas se asomaban a la ventana y cuando descubrían su alero enjaezado con flores, se henchían de alegría; para las que recibían su primera enramada suponía el abandonar la niñez y convertirse en mujeres, además hermosas, pues a las ariscas o feas se les podía «obsequiar» con una enramada de cardos o calabazas. «Ha existido otro tipo de enramada en el que se empleaba vegetación distinta para elaborarla. Tales son las ortigas, los ramos de higuera, de ciruelo o de peral, que indican menosprecio e inmoralidad» (14) según se nos informa de otras zonas de Aragón. Dichos como «esa chica es un cardo» o «te han dado calabazas» no quedarían carentes de significado, según lo anteriormente explicado. Lo cierto es que no eran muy habituales este tipo de «sorpresas desagradables», ya que se solían ornamentar felizmente todos los balcones de las solteras, aunque éstas fueran ya mayores, porque de este modo la recolecta de viandas que se realizaba mediante una ronda era mucho más cuantiosa.

Así en Pascua Granada, con una ronda (tema que trataremos más adelante), se les cobraba a las agasajadas la enramada, llenando una cesta con huevos, longanizas, *magras* de jamón, vino y unas tortas especiales elaboradas por las muchachas. Para los más jóvenes, los últimos «enramadores de Fuencalderas», tras la ronda las mujeres casaderas premiaban con una merienda a los quintos (una de las prácticas de aproximación).

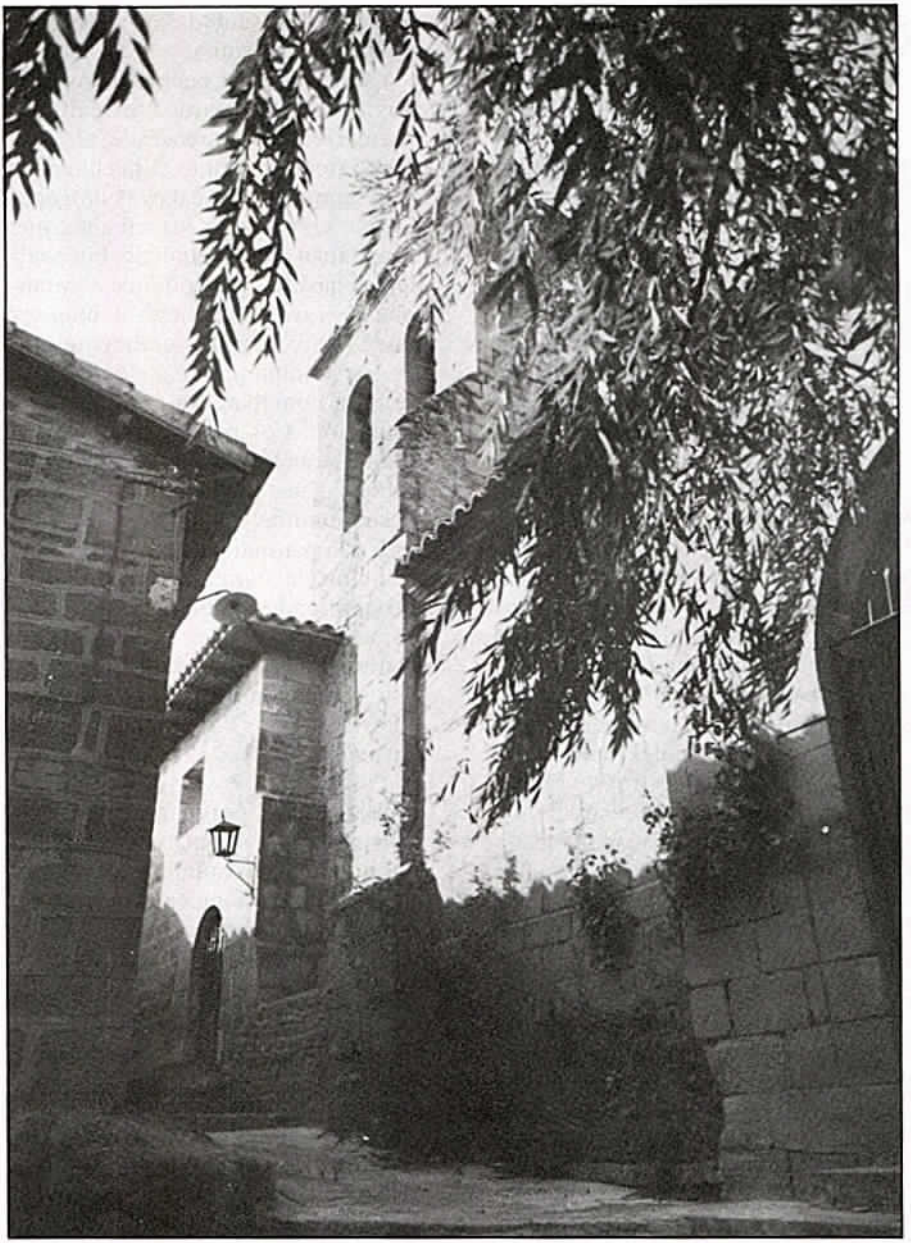
Los vegetales cobran de este modo un carácter mágico, en este caso fecundante, que en Semana Santa, mediante el ramito de olivo bendecido que pende de los balcones para defender a esa casa de las tormentas, adquiere un carácter protector. «Los ramos se considera que este día tienen una virtud profiláctica (...). El carácter amoroso y poético de las enramadas es una consecuencia de su fundamental carácter mágico» (15).

El mayo

También en esta ancestral costumbre las tendencias de distanciamiento y aproximación entre sexos se mezclan y confunden en una sola fiesta, pues en este caso la plantada del *mayo* es el preludio de la romería a San Miguel. La relación de este santo con el *mayo* ya es citada por el historiador del siglo XVIII Antonio de Capmany. La noche anterior a San Miguel de mayo (8 de mayo) era

(14) Sánchez Sanz, M.ª Elisa: «La censura popular en Aragón»; *Temas de antropología aragonesa* n.º 3; Ed. Instituto Aragonés de Antropología, Huesca, 1987, p. 228.

(15) Caro Baroja: *La estación del amor*; p. 196.



La parroquia de Fuencalderas donde se celebraron la mayoría de las bodas.

plantado por los mozos el *mayo* en el punto más alto de la plaza de la Iglesia con la estimable ayuda de la sapiencia de los ancianos del lugar. Con anterioridad «los mozos cortaban el pino más arrogante que podía hallarse en el municipio; el más recto delgado y limpio» (16), su transporte se llevaba a cabo entre varios jóvenes e incluso a veces se hacía necesario el empleo de carro, ya que el pino podía llegar a tener ocho metros de altura. Al *mayo* le dejaban sin *afeitar* la copa, resaltando así una vez más en este mes del amor la importancia de lo vegetal. Todo este proceso, exclusivamente varonil, se culminaba con una recena entre los quintos y los que habían contribuido a *plantar el mayo* (otro rito de paso).

A la mañana siguiente el pueblo se despertaba coronado por un altísimo pino que daba escuálida sombra a los inicios de la romería hacia la ermita de San Miguel de Liso. En este largo periplo de tres horas de duración por vericuetos estrechos y empinados (ahora han acondicionado una pista por la cual se puede subir a esta ermita en coche y así se va perdiendo en el presente el hacerlo andando) la unidad familiar se quebrantaba para que los novios y los jóvenes en general fueran por su cuenta, libres de cualquier vigilancia. Una vez llegados a los prados que circundan la susodicha ermita y en torno a una comida campestre se reanudaba el enclaustramiento familiar y la vigilancia paterna que, por supuesto, se intentaba evitar con las tradicionales «subidas a las rallas» o «idas a la fuente».

Ya de vuelta al pueblo, a las últimas horas de la tarde, se realizaba una carrera ecuestre desde el Contadero (lugar próximo al pueblo donde se contaban las cabezas de ganado que componían los rebaños que transitaban el término de Fuencalderas) hasta la plaza donde se plantaba el *mayo*. Los jinetes debían ser parejas mixtas, habitualmente novios, y aunque carecían de premio siempre contaban con una alta participación. Los presentes recuerdan que no eran pocas las veces en que jinete y amazona acaban cayéndose de su montura. Con el paso del tiempo y a la par que las enramadas, esta tradición de *plantar el mayo* se ha ido perdiendo, como la de estas carreras ecuestres a causa de la desaparición casi total de las caballerías y su sustitución por los automóviles.

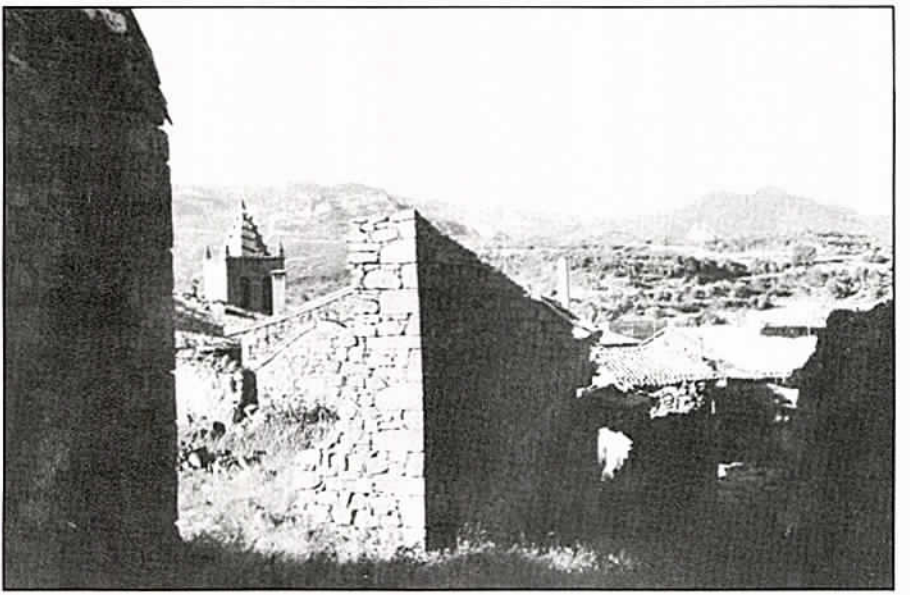
Las engüesadas

«La censura popular sirve, de alguna manera, para que una sociedad autoproteja las costumbres existentes mediante ciertos mecanismos» (17) entre los que se encuentra la *engüesada*. En Fuencalderas esta modalidad de censura popular fue conocida y aplicada, así como en el más extenso marco geográfico de las Cinco Villas.

Las rivalidades entre bandos de diferentes sexos eran continuas lo que ayudó a mantener viva la costumbre de las *engüesadas*. Juana Coscujuela define en su novela autobiográfica

(16) Arbués; op. cit.; p. 46.

(17) Sánchez, M.ª Elisa; op. cit.; p. 219.



Vista de Fuencalderas.

en aragonés *A Lueca* el concepto de «engüesada» mediante un ejemplo: «A una moza d'o lugar l'afrentón con una enramada, porque estaba apalabrada con un mozo y le daba palos caliens a otro. Cuando se lebantó por a mañana l'eban untáu a puerte de besque y zenisa y colgáu un carnuz de burro en a portalada. ¡A pobre moza ya en tubo prou! La llebón en boca asabelo de tiempos. ¡Menos mal que luego se casó!» (18). El lugar tan significativo en el que se colocaba la *engüesada*, el portal, como las cruces de cal que eran indicativas de que esa casa estaba infectada de peste, muestra que el oprobio que suponía no alcanzaba únicamente a la moza sino al conjunto de la familia. La *engüesada* es por lo tanto una afrenta familiar y de allí la trascendencia de la misma. «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» (19).

El origen de esta costumbre parece ser muy arcaico y «lo cierto es que en Fuencalderas, que sepamos, existió desde siempre y que su consecuencia entre jocosa y macabra llevó la vergüenza a muchos de los ho-

(18) Coscujuela, Juana; *A Lueca (a istoria de una mozeta d'o Semontano)*; Ed. Consello d'a fabla aragonesa, Huesca, 1982, p. 133.

(19) Sánchez, M.ª Elisa; op. cit.; p. 228.

gares» (20). Su uso no era escaso y así sabemos de *engüesadas* no sólo en Fuencalderas sino también en muchos pueblos de los alrededores y todas con una consecuencia deshonrosa para la familia que las padece, como por ejemplo en Agüero. Sin embargo, en Fuencalderas, centro de nuestra atención, tan sólo hemos logrado rescatar de la memoria una *engüesada*, probablemente la última que se realizó en esta localidad y cuyas consecuencias fueron realmente importantes.

Ocurrió vísperas de uno de los numerosos bailes que se celebraban en Fuencalderas, en este caso el de Navidad, a causa de que ciertas mozas del lugar habían decidido no ir a la fiesta porque el cura, que las había confesado esa mañana, se lo había prohibido bajo pena de caer en pecado. Los hombres, agraviados por tal ausencia en su baile de quinta, decidieron vengarse de las muchachas colocándoles, ocultos por la noche, carroña y huesos de burro en sus portales, colgados de las aldabas. Este hecho ofendió tanto a las familias de las *engüesadas* que condujo no sólo a temporales enemistades interfamiliares, sino también a romper noviazgos y a celebrarse un juicio. Todo el acontecer se recogió en una serie de coplas que compusieron los *engüesadores* tras perder el pleito mantenido con las seis jóvenes. Las coplas se recuerdan todavía con una exactitud meridiana y las hemos recopilado para ofrecerlas y completar de este modo la información referente a este acontecimiento:

Todos los huesos pusieron
Antonio de Labanero,
Eustaquio, Enrique, Mariano
y Bítor el Cucharero.

Pagamos cuarenta riales
y no nos han hecho duelo
que bien les viene a algunas
para ondularse ese pelo

A Manolo y a Possat
y o tripudo de Lobardo
los tenemos que premiar
por ser los niños mimados.

La Pascuala y la Ramona,
la Rosario y la Asunción,
la Pilar y la Martina
nuestras engüesadas *son.*

El veintiocho de diciembre
el juicio se celebró
y en presencia de las niñas
don Perches lo resolvió.

Nosotros éramos cinco
y vosotras eráis seis
y aún no nos causáis respeto
con la cara que ponéis.

Parece que estas *engüesadas* son la antítesis de la costumbre fecundante de las «enramadas». A la fiesta del amor y la vida de la enramada (renacimiento de lo vegetal) se contrapone esta *engüesada* necrófila realizada con los esqueletos de los mulos recogidos del muladar de Pacatorre.

Emparentada, pues, con la tradición de las enramadas, aunque sólo sea por contraposición, la *engüesada* es una muestra más de la tendencia, más que al distanciamiento, al en-

(20) Arbués; op. cit.; p. 53.

frentamiento entre elementos de sexos opuestos, más aún cuando en la mayoría de las ocasiones conlleva un mensaje de desaprobación moral (aunque éste no es el caso que hemos relatado) causada porque una joven ha roto las relaciones con un mozo y se ha puesto a festejar con otro, por lo que los amigos del rechazado preparaban la *engüesada*.

Las rondas

Con alevosía y nocturnidad los mozos, exclusivamente ellos, tenían la simpática diversión de ir a rondar a las mozas más *polidas d'o lugar* (el canon de belleza de aquellos tiempos era la mujer alta, recia y colorada). Esta cotumbre, extendidísima geográficamente, también participa de ambas tendencias (de distanciamiento y de aproximación) ya que aun siendo exclusiva de varones es utilizada para relacionarse con las damas, más concretamente con las que están prometidos.

Cualquier fecha era buena para lanzarse a las callejas a cantarse unas coplillas a la muchacha que además conllevaría recibir algún obsequio que contribuiría a la recena posterior de los quintos. Los días más propicios eran los de fiesta y sus respectivas vísperas. Destacan las organizadas para Pascua Granada, para San Miguel de mayo, Santa Bárbara y San Miguel de septiembre (29 de septiembre) que, por otro lado, es un santo que tradicionalmente mantiene estrecho vínculo con el tema que estamos tratando, las relaciones hombre-mujer. Así canta la copla:

Ya se ha pasado San Juan
ya se ha pasado San Pedro,
luego vendrá San Miguel
que es santo casamentero.

O bien esta otra cancioncilla:

San Miguel, tú que sabes
dónde está mi amante
llávame al instante
que la quiero ver;
tú que lo sabes
y yo no lo sé,
llévame al instante
que la quiero ver.

Para dar inicio a la ronda sólo hacía falta la presencia de instrumentos y de quienes supieran tañerlos, los cuales habían aprendido mayormente de oído. Entre los más destacados tañedores se nombran a Francisco de Sales, Gabriel de Catalina y Juan de Biturián como maestros de la guitarra; a Juan de Orosia con el violín (le costó mucho aprender); y José de Possat a la bandurria. Recorrían las calles deteniéndose frente a las casas donde había hermosas mujeres a las que regalaban sus jotas de afectado estilo navarro (como muestran los garganteos), casi siempre compuestas por tres coplas de cuatro versos. «Eran cantadas preferentemente en un solo por el mozo que aspiraba o que ya era dueño de los amores de la moza rondada, pero en el buen entendido que en caso de no existir correlación de preferencias era todo el grupo quien obsequiaba a la moza con sus jotas cantadas» (21). Una vez terminado el repertorio la muchacha,

(21) Ibidem; p. 52.

llena de felicidad como la propia madre, lanzaba a los rondadores alguna vianda, lo más tradicional era la torta de mozo, macerada o de fiesta, cuyos ingredientes principales eran anís y huevo (22), hecha *ex profeso* para ser arrojada desde la ventana a la cesta de los quintos.

También en Agüero se daba esta recolecta pero con un ritual más preciso en la noche de San Nicolás (6 de diciembre) cuando todos los quintos, en un solo equipo, iban a pedir de casa en casa con la siguiente fórmula:

— *Trus-trus.*
— *¿Quién llama?*
— *San Nicolás, ¿En das o no'n das?*

Y a continuación entonaban a modo de sonsonete esta cancioncilla inconclusa:

«San Nicolás coronado
cuatro gallinas y un gallo
ese gallo cantador...»

En Fuencalderas las rondas también han desaparecido pero todavía resuenan en las mentes de varios ancianos del pueblo los sones de las jotas que en la primera mitad del siglo XX llenaban de música sus calles. Las coplas que a continuación apuntamos son una selección de las recogidas en diversas localidades de las Cinco Villas.

(22) Posiblemente se trate de la misma torta que cita Violant i Simorra con el nombre de «torta buena». (Violant i Simorra, Ramón: *El Pirineo español*, vol. II; Ed. Alta fulla, Barcelona, 1986, p. 584).

Desde la otra puerta aquí
he venido sin parar
por ver si podía ser
el primero en cantar.

Solita te vas criando
como la caña de trigo
y yo te estoy esperando
para casarme contigo.

Por la calle abajo va
un corderico sin madre,
si no me la quita Dios
no me la quitará nadie.

María sé que te llamas
tu apellido no lo sé,
asómate a la ventana
que te lo preguntaré.

Ya sé que te has alabado
que te festajaban siete
y soy yo el que más te quiere
y te deseo la muerte.

¡Ay, qué cuesta tan pesada!
que al subirla me reviento,
pero tengo una morena
que me ayuda con su aliento.

Adiós cochina, marrana,
adiós montón de pajuzo,
que te vas a dar a entender
por lo que no vale un duro.

Las mozas de barrio Curto
sienten la hierba crecer
y las del barrio La Peña
la pisan y no la ven.

Yo teníai *cuatro duros*
pa comprarme una mujer
y me compré una borrica
lo mejor que pude hacer.

Aunque vives en rincón
no vives por olvidada,
que en los rincones se crían
las flores más encarnadas.

A tu puerta hemos llegado
cuatrocientos en cuadrilla,
si quieres que nos sentemos
saca cuatrocientas sillas.

Echaré la despedida
la que echan los labradores,
en la ventana te dejo
un ramillito de flores.

Gloria está en la cama
con las teticas calientes
y Pedro está en la puerta
«trica-traca» con los dientes.

Asómate a la ventana
aunque sea sin camisa,
somos los quintos de este año
y no tenemos malicia.

Echa la torta, salada,
échala si la has de echar,
que se van mis compañeros
y no quieren aguardar.

La mujer que sale mala
ni pegarla ni reñirla,
meterla en un barco viejo
y el mar que se la lleve.

Cuando me parió mi madre
me parió encima una mesa,
cuando vino la comadre
ya la teníai *tiesa.*

En casa de Marianico
con nueve huevos dos tortillas,
por eso tiene «la Flores»
tan gordas las pantorrillas.

Calle de cuatro esquinas
quien te pudiera poner,
cuatro pilares de plata
y en medio su chapitel.

Carrito de cuatro ruedas
que andas por esos tejados,
despierta a esas doncellitas
que tienen el sueño pesado.

Yo veníai *de regar*
y estabas en la ventana,
me hiciste una seña
que estabas sola y que entrara.

Las mocicas de mi pueblo
son pocas y mal unidas,
que cuando van por la calle
parecen perras reñidas.

En Malpica manda Campo,
en Farasdués Rafaelico,
En Orés Antonio Santo
y en Asín Joaquín de Rico.

Cuando me parió mi madre
acababa de nacer
y a los quince días justos
ya teníai *medio mes.*

Tanto subir y bajar
la calle de la herrería,
ya te lo decíai *yo*
que para ti no sería.

Si quieren saber señores
lo que está pasando en Luesia,
«el Obispo» entrando paja
y los curas a la fresca.

A Zaragoza me voy
a caballo de una burra,
no te pongas muy alante
que lleva una tocadura.

Estoy alegre y contento
tengo pelos en el culo,
todas las noches los cuento
y no me falta ninguno.

Las coplas, como hemos podido ver, tomaban tintes distintos y surgían por diversas motivaciones; desde las amorosas hasta las sarcásticas, pasando por algunas absurdas y políticas, son una muestra más de la originalidad popular. Por otro lado,

en ocasiones las rondas eran el marco donde se exponían las disensiones existentes entre los varones, así se recuerda cómo a principios de siglo fueron convocadas dos rondas diferentes y encontradas. Uno de los grandes grupos compuso una copla que hacía referencia al enfrentamiento en el que tuvo que intervenir el propio alcalde y en el que muy posiblemente la motivación radicase en que dos varones quisieran a la misma moza:

Hemos salido la ronda
que llaman de la alpargata,
como halle a la del zapato
se montará zaragata.

La ronda contribuye, por lo tanto, a esa dinámica de tensión-distensión entre varones y hembras, que además recalca la posible existencia de antiguas asociaciones de jóvenes solteros, ahora representadas por las quintas y sus fiestas. Sin embargo, del mismo modo se intuye la presencia de algún modo de agrupación entre mujeres de Fuencalderas, como son estas dos añejas tradiciones que ahora relatamos.

Fer fogareta

Cada domingo, a la salida de misa, mientras los hombres mostraban sus destrezas en el juego de pelota y en el lanzamiento de barra, las mujeres jóvenes se reunían en un patio (cada fin de semana uno distinto) y jugaban a la baraja a la vez que saboreaban una taza de chocolate. La reunión era exclusiva para mujeres y ninguno de los varones ha sabido darme explicaciones de lo que en dichas tertulias dominicales sucedía.

El nombre que recibe esta costumbre carece de significación actual, pues no se hacía ningún tipo de fuego, pero no resultaría extraño que así fuera en tiempos más lejanos, pues de todos es sabida la particular función social que posee la hoguera (el hogar). Así en los días de San Juan, Santa Bárbara, Santa Lucía, San Sebastián y otras más, grandes fogatas salpicaban las esquinas de Fuencalderas llamando a su calor a los vecinos donde se compartía vino y comida.

Santa Agueda

Cristianizada fiesta pagana de la mujer en la que por tradición pasa a mandar por un día. Fuencalderas también participa de esta festividad aunque sus caracteres se ven bastante atenuados si lo sometemos a comparación con las de otros pueblos vecinos, como los de Ayerbe o Agüero. En Fuencalderas lo más típico era la *farinetada*, que consta de elaborar las mozas una gran cantidad de *farinetas de aguamiel*, postre delicioso de color ocre, que eran rápidamente consumidas por estas muchachas en el proceso de la fiesta.

Si en otros parajes no muy distantas las mujeres detentan el poder de manera despótica, casi vengativa, prohibiendo la participación masculina en la fiesta, en Fuencalderas las damas solían hacer partícipes a los hombres de su alegría, compartiendo con ellos las apreciadas *farinetas*. Por otro lado, en el baile de Santa Agueda era la mujer, y no el hom-

bre, la que elegía pareja, siendo el único día del año en el cual tenía permiso para desvelar abiertamente sus sentimientos y preferencias mediante esta elección.

Con el paso de los años, todas estas fiestas y tradiciones que hemos enunciado en la «tendencia de distanciamiento» se han ido suavizando y acogen en su seno, al mismo tiempo, posibles caminos de relación entre ambos sexos. Con mucha probabilidad, antiguamente las posturas blandidas, tanto por hombres como por mujeres, fueran más radicales y dejaran más al descubierto esa diferenciación sexual y la previsible existencia de asociaciones juveniles por un lado de hombres y por otro mujeres.

Tendencia de aproximación

Para contrapesar la fuerza obstaculizadora de las costumbres de la «tendencia al distanciamiento» existen otras tradiciones que cumplen una función potenciadora de la relación entre hombre y mujer. Quizás la más característica y a la que ya hemos hecho referencia en el apartado anterior sea el baile que facilitaba la relación heterosexual.

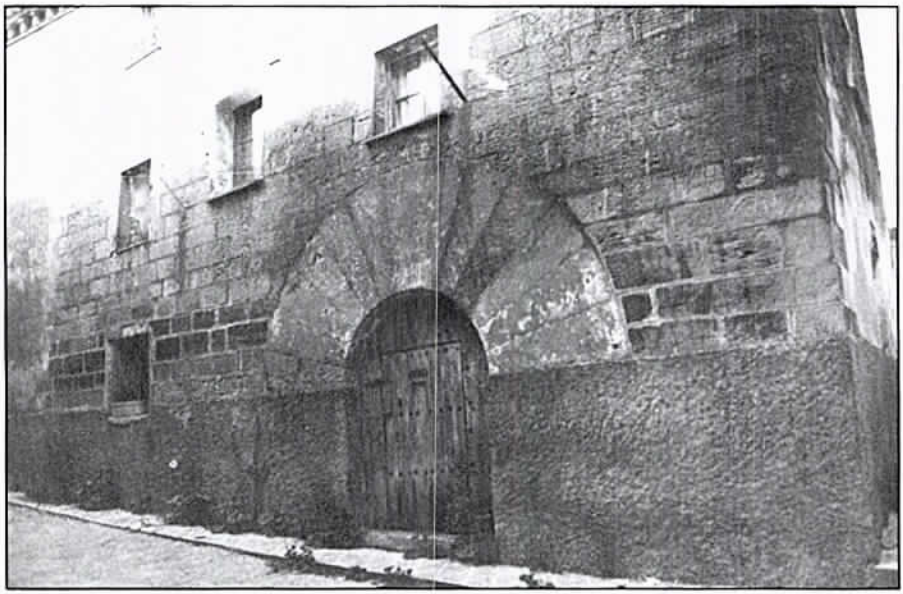
El baile

Todos los días de fiesta, los domingos incluidos, eran jornadas propicias para que organizaran una sesión de baile los quintos del lugar, bien en el salón de la planta calle de casa Blanco (si la fiesta no era muy sonada) o bien en los salones del Ayuntamiento (si podían venir forasteros). Francisco de Sales, Juan de Orosia, Juan de Biturián y compañía amenizaban la sesión sin recibir nada a cambio aunque varias veces fueron contratados en pueblos como San Felices o Salinas.

Los varones que tenían licencia para acudir al baile eran los adultos o, lo que es lo mismo, los que habían hecho el servicio militar o estaban en quintas. Algo semejante sucedía con las muchachas que hasta no tener cumplidos los dieciocho o diecinueve no podían asistir al baile, aunque esto se quebrantaba si ya habían sido enramadas, pues con ello dejaban de ser *zagalas* para ser *mozas*. En la entrada del salón se colocaba el portero que lucía una gruesa *cincha* de cuero que no dudaba en usar para ahuyentar a los mocosos que pretendían colarse en el recinto o simplemente curiosear lo que dentro acontecía.

Las mujeres iban al baile en parejas y se sentaban en la pared aguardando a que los mozos se acercaran a invitarlas a danzar con ellos, pero debían sacar a las dos; si esto no sucedía así, por muchos deseos que la chica tuviera de bailar con aquel galán, no aceptaba. Incluso ante la timidez masculina las amigas hacían sus pinitos juntas. Como hemos comentado líneas arriba todo este proceso se quebrantaba en el día de Santa Agueda.

Era en estas rústicas e improvisadas pistas de baile donde brotaban grandes amores mientras al son de valses se precipitaban embarulladas palabras de amor, declaraciones nerviosas, casi juguetonas, que habían ido alimentán-



Casa del Ayuntamiento.
En sus bajos estuvo durante algún tiempo la sala de baile de Fuencalderas.

dose de esperanza con la terminología del baile. Una mujer nunca podía rechazar el ofrecimiento de un varón para bailar si éste cumplía con los requisitos antes referidos, pero si deseaba deshacerse de él sólo había que acribillarle «los callos a pisotones».

Las mascaretas

La fiesta de *las mascaretas* de Fuencalderas coincide con el Carnaval. En esta fecha, el domingo siguiente al Jueves Lardero, se violaban todas las normas arropados por la libertad que concedía el hecho de tener el rostro cubierto por una máscara e ir disfrazado. «El Carnaval, (...) caracterizado por los disfraces al igual que en todas partes, mantenía la costumbre de empezar a comer, precisamente ese día, las longanizas que desde las matacías se estaban secando junto a la chimenea» (23).

Dejando de lado el baile, tema ya tratado, era peculiar el método para mantener la relación con las mujeres, en este caso de todas las edades, pero no por ello deja de ser una fiesta de aproximación entre los sexos opuestos. Dicho método consistía en una caña que, hábilmente aderezada con un palito y un esparto, se convertía en una irrigante *chiringa* (rito sexual), haciendo las veces de la je-

(23) Arbués; op. cit.; pp. 42 y 43.

ringuilla actual, o bien el *trabuco* que con la misma técnica se elaboraba con madera de *senera*. El agua comunicaba a los habitantes de Fuencalderas en una amistosa guerra ficticia de todos contra todos. Los jóvenes disparaban a las mujeres de todas las edades mientras las damas se defendían desde la ventana arrojando por sorpresa sobre los hombres enmascarados cubos enteros de agua, que no debía de estar muy tibia ya en esa época del año.

El camino de la fuente

Es el camino de la fuente donde las jóvenes parejas de enamorados estrechan sus relaciones, ya que los pretendientes aguardaban a las orillas del camino el paso de sus respectivas novias o mozas pretendidas para intentar entablar alguna breve conversación. «El esperaba a la moza en la fuente y antes de acercarse a dirigirle unas palabras, le tiraba una piedrecita a la falda del vestido. *El que tira piedrecitas quiere palabritas*» (24). En el Somontano oscense la frase que se decía era *el que tira piedretas quiere fiestetas*.

Si en Fuencalderas no se conserva la acción de lanzar pequeños guijarros a la falda de la muchacha para reclamar su atención, sí que sobrevive la frase hecha antes mencionada, lo cual es síntoma de la posible existencia pretérita de esta costumbre ahora perdida. La superación del distanciamiento rígido entre hombres y mujeres en las décadas de la industrialización española y la pérdida de vergüenza habrán contribuido a la desaparición de esta tradición de la que ya habían hecho uso, con anterioridad, los padres y los abuelos de aquellos jóvenes que ahora se hacían los encontradizos en el camino de la fuente.

Hilarantemente se conservan comentarios como que las muchachas tiraban en el corral el agua cogida en la fuente para hacer más viajes y poder así estar más rato con sus galanes. No en vano, el novio, oficialmente reconocido, usaba el momento del acarreo de agua para hablar con su novia, pero no era éste el único instante en que podía conversar con ella.

Otras relaciones de noviazgo

El portal de la casa de la novia era un lugar permitido para dialogar los novios, aunque siempre sometidos a la vigilancia soslayada de los padres, ya que, por supuesto, no podían darse un beso en público ni ir cogidos del brazo. Cuando la pedida de mano se había realizado y el cabeza de familia daba su beneplácito al aspirante a los amores de la hija, éste podía subir a casa de la muchacha tras lo cual se despedían en el patio.

Lo cierto es que las facilidades para mantener una relación fluida y continuada no eran muchas. Al ser el novio forastero estas facilidades

(24) Lisón Huguet, José; *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo aragonés oriental*. Ed. Institución Fernando «El Católico», Zaragoza, 1984, p. 132.

se veían reducidas a la mínima esencia, como veremos en capítulos posteriores, pero todo ello era suplido con astucia y picardía.

Presenciamos una sociedad aparentemente encerrada en torno a dos estamentos clave: el sexo y la familia. El primero marca sus diferencias desde niño, cuando al bautizar a una recién nacida el toque de campanas de la torre es uno menos que cuando es niño. Idéntico esquema siguen los toques de campanas en la vecina localidad de Agüero para los fallecimientos. En lo que respecta a la familia se atisba su cerrazón en la cofradía de Santa Bárbara, donde las familias de un mismo clan se reunían anualmente en una casa, alternativa y rotativa, para celebrar, mediante una cena, tal festividad.

Ante tanto obstáculo no nos podremos extrañar de la aparición de modos y sortilegios originales para adivinar y, en el peor de los casos, encontrar novio, por parte, mayoritariamente, de las mujeres.

CAPITULO II

ALGUNOS VIEJOS SORTILEGIOS Y EL DETERMINISMO SOCIAL

Desenmascarar las incógnitas que cubren el futuro ha sido una constante pretendida por el ser humano. El hombre desea ser conocedor del porvenir y, si es posible, incluso propiciar el contenido de su destino. Para ello ha usado de juegos adivinatorios y de sortilegios propiciatorios.

La sociedad actual ha mostrado una predisposición, por lo científica y racional, a menospreciar y, en el mejor de los casos, a ignorar todas estas costumbres ancestrales de adivinación y propiciación que, sin embargo, han sobrevivido hasta nosotros, aunque ya muy debilitadas. Los propios informantes, saneados por la incrédula y crítica sociedad, reniegan hilarantemente, con una sonrisa confusa, de sus mismas tradiciones y nos las muestran como juegos pueriles carentes de poder alguno.

Un tema tan trascendente como es el del matrimonio, institución que cualifica socialmente a la pareja poseyendo un peso específico en el ámbito familiar, no podía escapar a esta serie de adivinaciones que ante los sentimientos son más fidedignas que la propia razón analítica, claro está si desestimamos la gran participación que tiene en la resolución de estos acontecimientos la familia, como veremos al final del presente capítulo.

SUPERSTICION, JUEGO Y RELIGION

El retroceso que están sufriendo todos estos sortilegios y supersticiones paganas han provocado que en muchos de los casos la costumbre en sí se desvanezca y sólo perdure algún dicho, algún refrán, alguna reliquia, al fin y al cabo, de ese pasado no muy remoto. Vamos a escudriñar estas tradiciones, convertidas ya en simples juegos de niños, encasillándolas bien en artes adivinatorias o propiciatorias.

Adivinación

Un juego de niños contiene rasgos aparentemente adivinatorios. Es el conocido con el nombre de «sacarse novias», consistente en hacer crujir los nudillos de los dedos de las manos, cada uno de los cuales se convierte en una novia en potencia que al crepitar se corporeizaban según rezaba la tradición de este juego.

Más atenuado el carácter lúdico y casi únicamente sobreviviendo en una frase estereotipada como respuesta a un hecho concreto, que, sin duda, debe guardar en su origen una explicación, se comentaba al ver a una chica comiendo por la calle el inevitable «esa no se casará». Preguntados los informadores por el origen de esta frase lanzaban más hipótesis que explicaciones. Así, mientras algunos afirmaban que se debía a la fealdad que produce en el rostro el hecho de la masticación, otros arguían que una mujer que coma hasta en la calle será la ruina del hombre que haya de mantenerla, si la desea tener saciada.

«Algunos ritos adivinatorios amorosos se vinculan a fecha fijas, como la noche de San Juan, en que, arrojando un huevo sobre un vaso de agua se dice que puede verse la imagen del futuro (novio)» (25). En Fuencalderas y comarca no se conserva esta tradición, tan extendida por Occidente, pero podemos atisbar un rito semejante en el que también intervienen la noche de San Juan, el agua y la clara del huevo. La variante se establece al no aparecer la figura del futuro marido, sino la silueta de un barco. La relación es ostensible, pasando de ser un rito adivinatorio a una curiosidad cuasi mágica.

Es pues una tendencia habitual el convertir un rito en juego o simple curiosidad, como acontece con el hecho de predecir el sexo de la criatura que va a nacer mediante la colocación de la paletilla del conejo en las brasas. Si ésta se quema sin rajarse el que nazca será varón, sin embargo, si la paletilla se abre será hembra. A la hora de predecir el sexo del futuro bebé existen muchos métodos como son los referentes a la colocación de la coronilla del pelo del hijo anterior, la forma de la barriga de la embarazada o lo referente a dolores como «dolor de pierna, moceta tierna». Pero, como con los idiomas que están en proceso de desaparición, los sortilegios tienden a aplicarse a los animales. De este modo sucede con el péndulo que colocado sobre el huevo de las gallinas nos anunciara con su movimiento si el polluelo será gallo (oscilará marcando su trayectoria una línea recta) o gallina (realizará un movimiento circular).

«Una hoja de malvarroja, previamente masticada y adherida a cualquier parte del cuerpo durante unos minutos, producía una mancha roja en la piel y si se prolongaba el tiempo de permanencia se formaba una ampolla. Las niñas adolescentes empleaban este peligroso juego diciendo: «Si me quiere mi novio, que me salga una rosa y si no, una ampolla carbuncosa» (26).

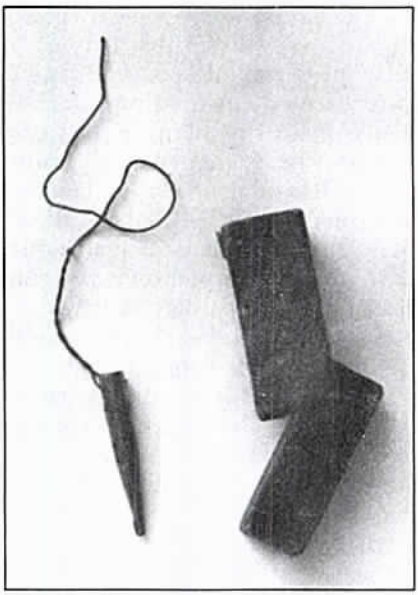
(25) Caro Baroja; *Los Vascos*; p. 239.

(26) Arbués; op. cit.; p. 88.

Propiciación

No son escasas las artes propiciatorias encaminadas a la búsqueda de novio, marido o bien a lograr engendrar un varón. En esta última tendencia hay que señalar la costumbre familiar de ofrecer al que va a ser el próximo hijo varón en casarse el *corrusco* (punta cortical del pan), o, lo que es lo mismo, incitarle a iniciar el importante rito familiar de la comida cortando el pan tras hacer la señal de la cruz en el anverso del mismo, ya que, en breve, deberá él asumir ese papel de cabeza de familia. Indudablemente este aspecto posee relaciones con el hecho de ser el primogénito, el «príncipe tribal», puesto que un caso similar sucede en el País Vasco donde se «presentan algunas prácticas enderezadas a que aquélla (la criatura) sea niño, como la de hacer comer a la futura madre la punta del pan *(kutxur)*» (27).

Otro juego ampliamente extendido por nuestra geografía es el de «damas y galanes», el cual consiste, como sucede en Pont de Suert (Ribagorza), aunque en fecha diferente (el día de San Silvestre en Pont y Duer y el día de Reyes en Fuencalderas), en reunirse «todos los mozos en una casa o en el café del pueblo y escriben en una tira de papel los nombres de las mozas y en otro papel los de los mozos, en número igual. Seguidamente cortan los nombres de uno en uno y los meten en dos pucheros. Después, comenzando por los mozos, sacan un papelito, y seguidamente otro igual del puchero de las



Péndulo adquirido en la década de los años treinta. Averiguaba si los huevos eran de gallo o de gallina.

mozas (...)» (28) quedando conformadas las parejas para el baile del día de Reyes. En algunas poblaciones altoaragonesas esta tradición todavía se conserva como sucede en el lugar de Bailo. En todo Cinco Villas esta costumbre se ha visto maleada por la fuerza creciente de la liberación de la mujer, por lo que, en los últimos tiempos, ellas participaban en el juego casi con más interés que los propios hombres. Nos comentaban jocosamente que en muchas ocasiones los encargados de extraer los papelitos hacían lo posible por amañar los emparejamientos de

(27) Caro Baroja; *Los Vascos*, p. 234.

(28) Violant i Simorra; op. cit.; p. 565.

una manera caprichosa, recortándole al azar parcelas de su espacio participativo.

Variantes de este mismo formato de juego hallamos en varias localidades oscenses con el título de «almetas y vírgenes» o los «casamientos», donde las parejas formadas gozaban de una relación socialmente matrimonial en el transcurso de dos días, conviviendo ambas familias. No sería de extrañar que esta tradición se haya ido perdiendo en Fuencalderas hasta quedar reducida a lo que era a principios y mediados de este siglo, quizás por una ostensible influencia de la facilidad creciente de relacionarse abiertamente hombres y mujeres, o bien se trate de un juego importado de otras latitudes. Generalmente todas estas costumbres las encontramos mejor conservadas en aquellos lugares donde el influjo de los núcleos urbanos es menos directo y, por lo tanto, más atenuado, bien se deba a unas malas comunicaciones por carreteras o caminos o bien por la idiosincrasia de ese pueblo, aferrado a sus tradiciones.

La Iglesia ha cristianizado muchos de los cultos paganos que le antecedieron en el tiempo, superponiendo a viejos dioses antiguos santos de cualidades similares. Esto sucede con los «votos de San Antonio de Padua», el cual se transforma en el encargado de buscar novio a las mujeres solteras, las cuales los requieren poniendo velas al susodicho santo. Pero mucho más espectacular era cuando ellas prometían votos si él les concedía la gracia pedida, por lo cual se comprometían a vestir una túnica marrón con ceñidor blanco durante un tiempo de su vida. San Antonio, el del trece de junio, no era sólo el encargado de buscar novio, sino también de solucionar toda clase de problemas conyugales. Cuentan de una señora que prometió voto perpetuo si le ayudaba a que su marido dejara de engañarle con otra mujer, «y así lo hizo. Ella se murió con el voto puesto... marrón y blanco era».

Con idénticos atributos y cualidades está dotada la Virgen del Carmen, aunque, sin duda, recurrir a sus gracias era bastante menos habitual que acudir a San Antonio de Padua.

A los colores también se les ha atribuido ciertas cualidades dentro del mundo de la adivinación y la propiciación. Así el color verde en el vestido da mala suerte al que lo porta, especialmente es óbice para encontrar novio. «El que a lo verde se atreve mucha hermosura tiene» o bien en su indumentaria lleva alguna prenda de color rojo que sirve de antídoto frente al maleficio del color verde.

INFLUENCIA SOCIAL

La estructura social que gobernaba la vida del pueblo y de sus gentes condicionaba sobremanera las dificultosas sendas que debían seguir las relaciones entre ambos sexos. Se elevaban obstáculos para entorpecer dicha relación que sólo era posible y admitida dentro de las pautas marcadas por la sociedad y bajo su control exclusivo.

Si el camino de la fuente, como hemos podido observar, es una de las vías permitidas para la comunicación, otros lugares idóneos para la

distensión entre varones y hembras son los bailes o las salidas de misa los domingos, aunque éste último se trataba de un acontecimiento marcado por la formalidad. En los bailes de las fiestas nacerían no pocos noviazgos con hombres de pueblos vecinos, tema que trataremos en capítulos posteriores.

Para participar en el baile era condición ineludible el que los hombres estuvieran en quintas o hubieran realizado el servicio militar. Del mismo modo determinaba su posibilidad de casamiento, pues el mozo que deseara casarse debía demostrar que había cumplido con su deber castrense, con lo cual se pretendía el asegurar la productividad continuada de las tierras, que de otro modo quedarían yermas durante el tiempo en que el cabeza de familia tuviera que ir a cumplir el servicio militar que en aquella época podía tener una duración de varios años.

La edad de casamiento quedaba, por lo tanto, condicionada para el hombre alrededor de los veinticuatro años y para la mujer, siempre más joven, la edad oscilaba dependiendo de la crisis agrícola o del florecimiento económico de la familia, pues si estaban atravesando un momento de malas cosechas y penurias monetarias la edad de casamiento de la mujer se elevaba sorprendentemente hasta rebasar los treinta, como método anticonceptivo natural. Nunca una crisis incita a engendrar nuevas bocas que alimentar, aunque bien es sabido que la iletrada sociedad rural española de la época era muy proclive a la familia numerosa.

No todos lograban salvar estos obstáculos en la carrera hacia el matrimonio y quedaban de esta forma postergados a un segundo plano en el ámbito social: son los solterones y solteronas. Los hijos primogénitos no tenían excesivas dificultades para ser desposados ya que a ellos les acompañaba al altar una sustanciosa dote, sin embargo, los *cabaleros* (hijos segundos que carecían de derecho a herencia por la ley de mayorazgo y que podían trabajar mientras el padre de familia viviera conservando para sí los dineros conseguidos por tales faenas. Su consideración social dependía de su *cabal* o dinero) nacían casi condenados a la soltería, sobre todo si eran de casa humilde, pasando cada uno de ellos, al morir su progenitor, a convertirse en una especie de dependiente del hermano mayor que debía mantenerlo en casa con la única obligación de alimentarle y vestirle, así como darle unas «perrillas» para tabaco y copas en el café. Por toda esta presión fueron estos hijos segundones los pioneros en la marcha hacia la ciudad y hacia el mundo industrial. En muchas ocasiones acabaron teniendo mayor poder económico que el primogénito que se había quedado cultivando las ingratas tierras. En las postreras décadas todas estas normas se han suavizado bastante, tanto en la repartición del testamento paterno como en el trato fraternal.

Si para el hombre soltero su estado civil era una condena social, para la mujer se veía acentuada. En muchos momentos los quintos, subido su estado etílico en la taberna, se divertían rondando a las «viejas solteronas» con coplas ciertamente do-

lorosas. Para ambos sexos este problema de la soltería se solucionaba gracias al socorrido método de *los apañijos*.

CAPITULO III

LOS APAÑIJOS: MATRIMONIO DE FAMILIAS

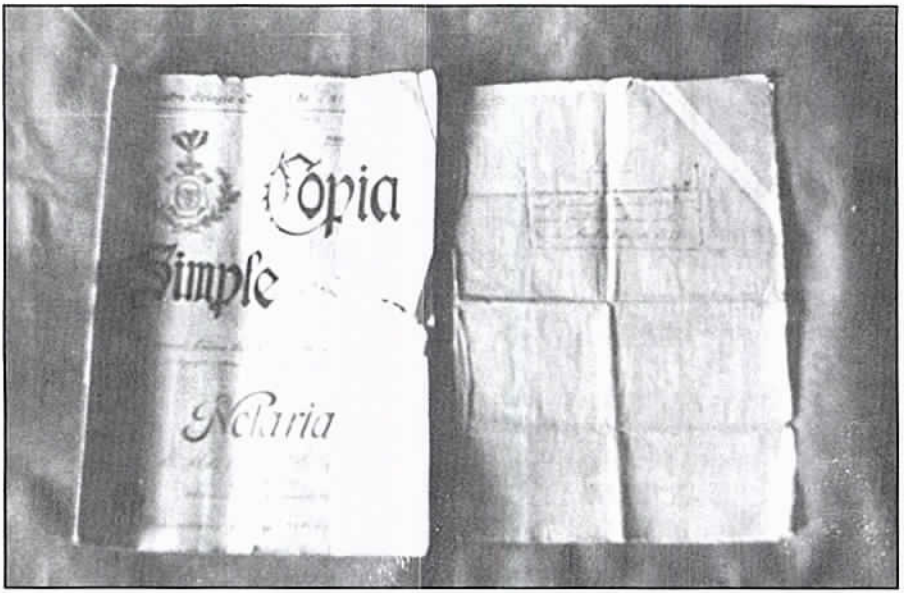
Si hoy en día la libertad de elección de la pareja se impone de cara a la realización del matrimonio como una condición *sine qua non*, sobre todo en ámbitos urbanos, en otras épocas, no muy distantes en el tiempo, y todavía actualmente en ciertos ambientes rurales se considera normal el pacto de boda por intereses, «apañado» entre dos familias o casas. Es lo que en Fuencalderas se conoce con el nombre de *apañijos* y en los cuales se antepone la visión materialista de los cabeza de familia a los sentimientos de los propios cónyuges, convirtiéndose en un desposorio de dos casas que aúnan sus potenciales en sus hijos al pasar por el altar. «La defensa del matrimonio de conveniencia, del matrimonio basado ante todo en razones económicas, la hace la sociedad rural (...) mediante la divulgación de un pensamiento supersticioso según el cual no conviene que los novios se amen mucho, pues en tal caso luego serán desgraciados en su vida matrimonial» (29). Pero se ha de remarcar y tener en cuenta que en la sociedad aragonesa el matrimonio no es el medio con el cual engrandecer el patrimonio sino la vía que favorece y asegura la continuidad de la «casa».

Suponemos que esta costumbre perduraría en Fuencalderas hasta las últimas bodas que se celebraron en su iglesia, por ello su recuerdo es muy vivo y el discurso y proceso de los acontecimientos nos son relatados con suma fluidez y precisión. Los *apañijos* formaban parte de la vida cotidiana de nuestros antepasados y, como tal, la mantienen fresca en su memoria.

Especial interés posee el estudio del método seguido para firmar dicho «pacto» entre familias en Fuencalderas, no muy distinto del empleado en otras localidades de Aragón, por lo que su generalización geográfica no es gratuita. Un papel protagonista desempeñaba el «casamentero» (30) o persona encargada, desinteresadamente, de buscar pareja a algún pariente próximo. Este puesto era ocupado por aquellas personas que viajaban por los pueblos de la comarca, así recaía frecuentemente en sastres, *pelaires*, tratantes, etc. Todos ellos conocían a mozos y mozas de otros pueblos y, particularmente, sastres y *pelaires* tenían además la suerte de trabajar en el interior de las casas con lo que sabían de primera mano el nivel económico de las familias que posteriormente iban a recomendar a sus parientes. Estaban habituados a entablar conversaciones con gentes desconocidas y a

(29) Caro Baroja: *Los Vascos*, p. 241.

(30) En otros puntos de nuestra geografía se le conoce con el nombre de *ponderador* o *aponderador*.



Capitulación matrimonial firmada en 1855.

canalizarlas hacia sus intereses por lo que no les era excesivamente complicado el poner en contacto a familias interesadas en emparentar por medio de sus hijos. Una vez cumplida su misión de establecer la primera relación entre las casas, los cabezas de familia iniciaban los tratados. El «casamentero» en los ajustes matrimoniales entre vecinos de la misma localidad generalmente no era necesario porque sus vecinos conocían bien los intereses y pretensiones de los otros habitantes del lugar y establecían las conversaciones directamente.

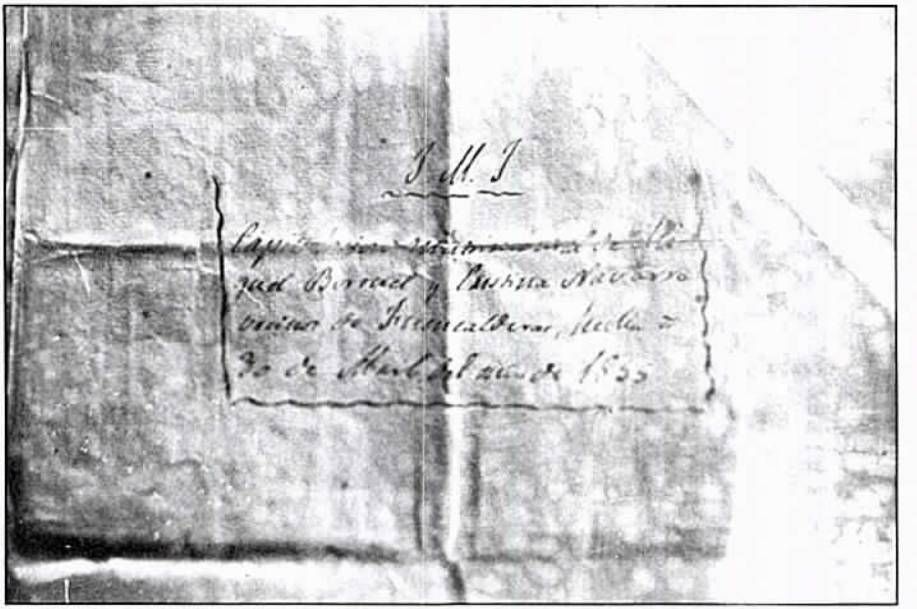
Las negociaciones eran lentas y los ajustes detallados, decidiendo lo que iba a componer la *plega* y el *dote* de cada uno de los pretendientes, además de otros acuerdos secundarios y auxiliares. En la mayoría de los casos era la familia del novio la que se trasladaba a casa de la novia donde se especificaban los puntos del *apañijo*. La *plega* se componía, según el nivel social de cada casa, de calzoncillos, sábanas, camisetas, camisas, pañuelos, trajes (de vestir y de diario), etc. para el varón, junto con los aperos de labranza como azada, hacha y un saco grande para la paja y el estiércol. Para la mujer se correspondía con el ajuar, el cual había sido confeccionado por ella misma y sus hermanas y estaba formado, entre otras cosas, por camisas, combinación, corpiño, medias, zapatos y zapatillas, manteles, servilletas, pañuelo negro (para cuan-

do fuera de luto o se rompiera algún brazo), toca, etc... Los ajuares más antiguos, en vez de bragas y sujetadores, solían contener unos peleles abiertos que les permitían orinar de pie y vestidas.

Las *plegas* se enumeraban minuciosamente y se firmaban por ambos padres, así como el mismo día de la boda, si esto era viable, se adjuntaba al texto de las capitulaciones matrimoniales o se le citaba a lo largo de su redacción (31), lo cual luego era notificado por el juez y dos testigos que generalmente coincidían con los de la ceremonia eclesiástica. Algunos días antes de los desposorios se adecentaba una estancia en la casa de la joven para colocar y exponer todo el contenido de la *plega* que era visitado y revisado por los familiares más próximos. Posiblemente era una forma de demostrar el pueblo lo que se había derrochado para la celebración de la boda y, al mismo tiempo, de verificación del contenido de la misma.

El *dote* seguía un proceso paralelo al anterior con la salvedad de tratarse de bienes explotables (tierras, casas, corrales, molinos, caballerías, cantidades de dinero, etc...) cuyo contenido era escrupulosamente pactado e idénticamente ratificado ante notario. En ambos casos el derecho aragonés es muy explícito y dicta que en caso de fallecer uno de los cónyuges y no haber dejado descendencia las pertenencias llevadas al altar volverán a la casa originaria de donde salieron, recuperando los familiares hasta el último y usado pañuelo que forma parte de la *plega*. Existe el régimen de separación de bienes en el derecho foral aragonés que permite a cada uno de los contrayentes adquirir y conservar libremente para su provecho cualquier tipo de bienes y propiedades de las que podrá disponer automáticamente y sin que el otro cónyuge pueda inmiscuirse en su decisión. Si bien no vamos a profundizar en la influencia del derecho aragonés en la sociedad rural, apuntaremos la trascendencia de la familia en Aragón, donde el mero hecho del matrimonio confiere la condición de mayor edad, aunque no se hayan cumplido los dieciocho años, o incluso que el gentilicio o «apellido» radique muchas veces en el nombre de la casa en la que se vive (Mamés, Lobardo, Quileto, Frago, Possat, Tabernero, Cremos, Cucharero, Lasmanuelas, Carnizer, Piquero, Bastero, Labanero, Pezero, Casera, Biturián, etc...). La «casa», no en vano, es la unidad social, económica y administrativa menor de que están formados los municipios y lugares. A través de la «casa», como ente esencial que es en la sociedad aragonesa, es por donde se canaliza toda la estrategia matrimonial y, al mismo tiempo, el sistema de herencia. De tal índole era preminente la «casa» que en ocasiones el titular de una de ellas, que llegaba a no tener descendencia directa nombraba herederos de sus bienes al matrimonio resultante de un *cabalero* aunque estableciendo una serie de

(31) Así sucede en la capitulación matrimonial que hacemos anexa en el documento II: «*y además la manda otras ropas que resultaran de una lista separada hecha por las partes*». (Vid. Documento II).



Detalle de la capitulación matrimonial firmada en 1855.

condiciones «*Que ambos futuros contrayentes hayan de reunirsen con el mandante y vivir en sociedad doméstica en una misma Casa y compañia, á un mismo fuego y mesa, asistiendosen todos mutuamente y de mancomun, del mismo modo que si constituyen unica familia: Que los contrayentes hayan de respetar y obedecer al mandante con la sumision y cariño debido, como á Señor mayor y Cabeza de la Casa, cumpliendo subordinadamente sus preceptos, mantenerlo siempre sano y enfermo, vestido y calzado, con todo lo necesario á la vida humana, sin perjuicio de conservar mientras viva la administracion principal de los intereses de dicha Casa, convirtiendo el gobierno en favor de ella, y cuando muera invertiran Trescientos veinte reales vellon en su entierro y sufragios por su alma, en cuya cantidad la dota, con unos otros diez y seis duros para sufragar el alma de su difunta muger Juana Borges: renunciando el mandante Francisco Posat, como espresamente renuncia el derecho y facultad de contraer nuevo matrimonio*». (Documento II).

Sin embargo, en ciertos casos el texto de las capitulaciones matrimoniales explicitaba variaciones sobre lo normalmente estipulado por el derecho foral aragonés. Así se lee: «*Item ambos proximos conyuges Miguel Borruel y Cristina Navarro se constituyen y nombran el uno al*

otro, et viceversa, mutua y recíprocamente, el premoriente á favor del sobreviviente de ellos en heredero universal de todos sus bienes respectivos, con el cargo y obligación de dotar el alama del que antes muera en trescientos veinte reales vellon para su entierro y sufragarla, y con la condición espresa de que este herencio y bienes de ambos proximos conyuges han de recaer precisamente en favor de uno de los hijos si hubiese de este proximo matrimonio, aquel ó aquella que á sus padres ó al sobreviviente de ellos pareciese libremente, con las obligaciones que le impusieren (...)». (Documento II).

El nivel social de las familias casi siempre marcaba determinante la posibilidad de acuerdo en un *apañijo*. Los matrimonios quedaban restringidos, por lo general y salvo excepciones, a bodas entre personas de idéntico rango social y parejo poderío económico. Rara vez esta circunstancia no era cumplida y los enamorados, que por supuesto los había, buscaban los más sorprendentes medios para hacer prevalecer sus sentimientos sobre los dictados por la tradición familiar, aunque esto sucedía en contadas ocasiones. Muestra de esa equiparación social la hallamos en que las dotes que acompañaban a cada uno de los contrayentes en dinero líquido solían ser bastante parejas. Así *«Item el contrayente Miguel Borruel trae además la cantidad de dos mil reales vellon que tiene á su disposicion, que constituyen su cabal y propio peculio, como producto capital de sus ahorros: Item la contrayenta Cristina Navarro trae tambien ademas, y que al efecto su padre dicho Manuel Navarro le da y manda donacion propter nupcias le hace, por via de dote y derechos delegitima paternay materna dela cantidad de mil ochenta reales vellon, contando enellos el valor dela Cama y del vestido dela boda, pagaderos los que resulten liquido en tres plazos y cuotas iguales, el primero el dia delas nupcias, el segundo por San Miguel de Setiembre del presente año, y el ultimo un año despues (...)».* (Documento II).

Casi tan importante como el estrato social ocupado es el estado físico de los contrayentes: una mujer pobre puede aspirar a encontrar marido rico si éste posee algún defecto físico, como ser tuerto, cojo, enfermizo, etc... Se nos reverbera entonces la frase «mira que si me la lisias te tendrás que casar con ella», que sirve perfectamente para ilustrar la importancia del buen estado físico y psíquico de los futuros cónyuges para alcanzar un acuerdo familiar. Al adquirir un defecto físico notable se hacía complicado el encontrar pareja que le acompañara a la iglesia, lo que hacía devaluar la posición social ocupada por la familia a la hora de negociar las bodas en los *apañijos*.

En este mismo capítulo podríamos englobar como tara física el de la pérdida de virginidad. La falta del virgo era considerada como una lacra física incurable y, a su vez, imperdonable, aunque de ella y de todas sus circunstancias hablaremos en un capítulo posterior.

Al varón casadero se le exigía por parte de la familia de la novia que fuera diligente y trabajador, con la

finalidad de asegurar que a su hija no le iba a faltar en ningún momento alimento y seguridad en el hogar. Pero los problemas que se acumulaban sobre la mesa de negociaciones interfamiliares podían ser de lo más diverso y exótico. Así la historia de las relaciones entre las dos casas que supuestamente iban a emparentar ocupaba un papel primordial, pero éste y otros temas subsidiarios serán tratados a lo largo de la redacción de los capítulos siguientes.

Para todos estos obstáculos, en los últimos años, había una escapatoria sentimental que era el amor. Algunas parejas de niveles sociales irreconciliables imponían su voluntad a la paterna gracias al sentimiento amoroso que los unía, aunque siempre existía el riesgo de un fuerte interés crematístico familiar. Se nos contaba el caso de un joven de aquella época que yendo por encima de los tejados se acercaba a la chimenea de la casa de su novia para escuchar los tratados que estaba haciendo su futuro suegro con un pretendiente adinerado que le había salido a la muchacha que él amaba. El amor, con el paso de los años, iba imponiendo sus reglas.

En algunos casos, que paulatinamente se fueron haciendo más frecuentes y menos excepcionales, los *apañijos* quedaban relegados y la relación hombre-mujer recorría derroteros ligeramente distintos a los anteriormente señalados. Se conocían según los métodos expuestos en el capítulo anterior y el joven acompañaba a su amada hasta la puerta de su casa donde charlaban durante largos períodos de tiempo, siendo ya conocedores de las pretensiones del galán los padres de la moza. Cuando se realizaba la «pedida de mano» el joven se presentaba con mucho miedo y nerviosismo frente al padre y quedaban solos en una habitación donde conversaban largamente sobre las intenciones del muchacho, su solvencia económica, su aptitud laboral y su salud, así también como de su familia y consideración social. Era un tratado en términos semejantes al de los *apañijos* aunque sin ningún tipo de intermediario, conversando directamente el interesado. Si el padre daba su beneplácito el mozo podía desde ese instante entrar en la casa de su novia y pasar largas veladas de charla tras la cena, pero el respeto más rígido se mantenía ineluctable hasta los desposorios.

El haberle sido concedida la mano al pretendiente no le obligaba a ayudar laboralmente a la familia de la chica, ni viceversa, aunque por lo general las relaciones entre ambas casas salían fortalecidas y las colaboraciones se hacían patentes y habituales.

CAPITULO IV

EL NOVIO FORASTERO

«El que fuera se va a casar
o va engañado o va engañar.»

Ya en la Edad Media «la pequeñez de las localidades y el rigor de las prescripciones canónicas sobre la consanguinidad, obligaban con mu-

cha frecuencia a buscar cónyuge fuera de los límites del propio pueblo» (32) y esta misma tónica se mantuvo hasta la mitad de este siglo en la España rural. La facilidad de transporte y la asiduidad de viajes de larga y corta distancia no sólo no era frecuente sino que, en muchos casos, era casi una heroicidad. Unicamente habría que establecer la comparación entre los destinos de los viajes de novios a lo largo de las décadas del siglo XX para observar el rotundo cambio y progresión sufrido con el paso de los años. Entonces, en la primera mitad del presente siglo, los pueblos eran entidades autárquicas que raramente conectaban con geografías lejanas, realizando la mayoría de sus proyecciones sociales en el entorno del mismo pueblo. Las bodas, por ejemplo, se generaban normalmente en el seno de un mismo lugar, incluso pudiendo llegar a la endogamia, donde las familias y los parentescos entre los habitantes de Fuencalderas se entretejían desordenadamente formando todos parte de un idéntico clan. Esto, no pocas veces, suponía un deterioro de la especie, y los propios ciudadanos se daban cuenta de esta involución que ya la Iglesia intentaba subsanar con prohibiciones referentes al enlace matrimonial y relación carnal entre familiares. Con todos estos problemas y cortapisas algunos mozos se veían obligados a viajar a otros lugares en busca de novia, para intentar engendrar unos hijos fuertes y sanos que mantuvieran el honor de la casa en pie. Tanto fuencalderenses se desplazaban a otros lugares próximo como de ellos arribaban a Fuencalderas en busca de muchachas jóvenes y resistentes. Así aparece en la esfera del matrimonio y, más ampliamente, de las relaciones hombre-mujer otro personaje importante que determinará ciertas costumbres: «el novio forastero».

En algunas ocasiones, cuando el novio era alóctono y además su compromiso se realizaba por el *apañijo* antes citado, surgía un ceremonial consistente en el encuentro a medio camino. Ambas familias, con sus respectivos hijos, quedaban, una vez acordada la posibilidad del matrimonio por vías de un casamentero, para hacer una comida en algún lugar equidistante a las dos poblaciones de las que procedían. En ese paraje (un corral, un descampado, etc.) se pactaba la dote de los dos pretendientes entre los familiares mientras los jóvenes se iban conociendo sobre las conversaciones que brotaban a lo largo de una copiosa comida campestre, donde el vino y el ternasco no faltaban, intentando las familias con el derroche de alimentos hacer propaganda de su fuerza económica. Esta costumbre nos recuerda la seguida por monarcas a lo largo de la época Medieval cuando firmaban pactos entre diferentes reyes y se desplazaban con su cortejo, al menos así cuenta la tradición, hasta la frontera que separaba sus reinos respectivos, parlamentando sin salir de sus posesiones.

Existía una tendencia a estrechar lazos matrimoniales más frecuentemente con unos pueblos

(32) Genicot, L.: *Europa en el s. XIII;* Ed. Labor, Barcelona, 1970, p. 26.

como El Frago, Biscarrués, Asín, San Felices, etc. A Fuencalderas llegaban también pastores de Ansó, entre los que conserva fama todavía hoy el conocido como Puro, pero pese a la vitola que arrastraban de mujeriegos, generalmente, eran gente normal sin ninguna pretensión capciosa. También mujeres fueron traídas a Fuencalderas en grandes grupos, como las procedentes del pueblo de Salinas de Jaca todavía instalado en su antigua localización, aunque siempre era más habitual la venida de varones.

«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» (33). El novio forastero era considerado por los mozos convecinos de la novia como un ladrón de posibles damas, ya que las muchachas pasaban por ser propiedad de los jóvenes del lugar, así que debía el advenedizo pagar por llevarse a la mujer. Como pago el novio forastero estaba obligado a donar la *manta*.

La *manta* era la cena con la que el pretendiente foráneo saldaba su deuda con los mozos solteros del pueblo antes de celebrarse los desposorios. En Fuencalderas fue especialmente sonada la dada por Pedro Serrano de Agüero que todavía hoy los más ancianos recuerdan con añoranza. Esta fiesta, con el transcurso de los años, fue tomando un carácter similar al que en la actualidad presentan las despedidas de soltero, aunque los viejos nos confirmaban su diferencia esencial: «nosotros, los de casa, no tuvimos nunca que pagar nada, sólo las celebraban los forasteros». Por supuesto, esta fiesta no adquiría los tintes agrios que tomaba en otras zonas de nuestra geografía aragonesa donde la llegada de un forastero a buscar novia «era considerado como una ofensa para los del pueblo y una intromisión, siendo a veces los métodos muy drásticos» (34) pues se llegaba a la violencia que, no en escasas ocasiones, ocasionó la muerte al pretendiente. Las hostilidades cesaban en cuanto el novio forastero entraba en casa de la novia. En Fuencalderas, en particular, y en Las Cinco Villas, en general, esta celebración tenía un aire más jovial y amistoso, sin embargo, no descartamos la posibilidad de que en períodos anteriores, que ya no habitan en la memoria de nuestros informadores, estas relaciones no fueran tan cordiales y afables.

Al irse a celebrar la boda el novio forastero, el hombre, ofrecía una serie de contrapartidas a la familia de la fémina, ya que, en cierto modo, el matrimonio de la hija era considerado por los padres como una necesidad dolorosa, como un daño inevitable, como la propia muerte. Muerte y matrimonio. No han sido pocos los antropólogos que han observado una serie de concomitancias entre ambos aspectos del ciclo vital. Para la familia de la novia supone la pérdida de una

(33) Sánchez, M.ª Elisa: op. cit.: p. 225.

(34) Lisón Huguet: op. cit.: p. 136.

hija ya que ella pasa a vivir bajo el régimen de otra casa (estamento esencial en la sociedad aragonesa) y dejaba de lado sus lazos con la casa de sus padres. Por su contra, el matrimonio del varón era motivo de alegría y júbilo en el hogar de sus familiares más próximos ya que con ello quedaba sembrada la simiente de la continuidad de su casa, de su apellido.

La boda simuló ser siempre un acontecimiento alegre, aunque pueda ser una felicidad festoneada de lágrimas, considerada trascendente por ambas familias. El novio forastero debe ir a desposarse al pueblo de la dama, a donde acude acompañado de todos sus familiares y parientes allegados la noche anterior a la celebración. En todo caso, sea el novio foráneo o no, es la casa de la muchacha la que corre con los preparativos de la boda y con sus gastos. Se le ha concedido a la familia de la novia el honor de poder disfrutar en casa de la despedida de la hija, que esa misma noche parte hacia el pueblo de su esposo. Si la distancia entre los dos lugares es grande será la causante de que los padres de la novia no la vuelvan a ver nunca más. Quizás sólo retorne al enterarse de que su padre o su madre padecen una enfermedad grave o bien al tener noticias de su fallecimiento. Entonces acudirá a los funerales.

Con todo lo expuesto anteriormente no es de extrañar que matrimonio y muerte estuvieran tan sospechosamente próximos. «La boda hasta principios de siglo fue una cosa triste: suponía la desaparición de un miembro de la casa. El color, quizás por eso, de los trajes de los novios era negro. Dichos trajes, por lo general, se guardaban en una arca y ya no se utilizaban hasta el día en que morían, con los cuales los amortajaban» (35).

En estos casos de *apañijos* a distancia la mujer era cosificada y pasaba a engrosar el patrimonio que contenía la dote a obtener por el marido. Se convertía en el maravilloso y fecundo objeto encargado de facilitar la reproducción y el mantenimiento de una casa o apellido. Sería motivo esencial de otro estudio mucho más amplio y profundo la consideración de la mujer en la sociedad patriarcal de aquella época y la progresiva homologación de poderes a la que se aspira en la actualidad. Sin embargo, como entonces, todavía hoy para muchas mujeres el matrimonio es una aspiración social, un camino más de reconocimiento de su persona con un valor intrínseco.

CAPITULO V

LOS ALREDEDORES DEL ALTAR

El matrimonio es un estadio trascendente dentro del puesto a ocupar por el hombre en la sociedad aragonesa ya que, entre otros aspectos, le dota de la mayoría de edad. Por lo tanto es en la boda y en su celebra-

(35) Ibidem; p. 147.

ción eucarística donde el aragonés adquiere el estatus de adulto. Sin embargo, los actos esenciales desbordan los límites de los muros de la parroquia, proyectándose sobre los alrededores del altar. Los acontecimientos que rodean los desposorios son tan abundantes que resultaría obviamente complicado y confuso no desarrollarlos según un orden diacrónico.

Antes de la ceremonia

En las páginas precedentes hemos tratado algunas de las costumbres que se anteponían a la ceremonia como es la concertación de la boda y los *apañijos*, los cuales, por falta de acuerdos definitivos, han supuesto en muchos casos la ruptura del compromiso.

Tras quedar concertada, aproximadamente, la fecha de la celebración, comenzaban todos los preparativos de la misma. Por lo general se empezaba por salvar toda serie de impedimentos civiles y eclesiásticos que pudieran obstaculizar el perfecto discurrir del gran día. Los trámites eclesiásticos eran, en la mayoría de los casos, fácilmente solventados previo pago de las «dispensas».

Las «dispensas» eran unas gracias concedidas por el obispo al feligrés que le eximían de actar una obligación, que en este caso dificultaba la consecución del matrimonio por el camino religioso. Los casos más comunes en Cinco Villas para recurrir a la «dispensa» eran debidos a ser los novios *contraobispados* (por pertenecer a dos distritos episcopales diferentes) o a ser los contrayentes familia, de lo cual ya hablamos con antelación. La endogamia, en sociedades tan enclaustradas como ésta, era una práctica habitual, incluso entre primos hermanos.

Este óbice tenía pronta solución abonando cierta cuantía monetaria a las arcas de la mitra correspondiente (paradógicamente nuestros interlocutores al tratar este tema conducían su conversación hacia el antiguo pago de «diezmos y primicias» que, aunque ellos no debieron de padecer, todavía se conservaba fresco en su memoria, con atisbos de anticlericalismo).

Una vez concedidas las «dispensas» pertinentes, se hacían públicas en la iglesia las amonestaciones *(moniziones)*, dictadas por el cura párroco a lo largo de tres domingos en el transcurso de la misa según la fórmula: «Intentan contraer matrimonio doña (...) y don (...) y ésta sirve por primera amonestación si alguien sabe de algún impedimento para la celebración de esta boda hágalo saber en el término de estos días»; sin embargo, no se recuerda ninguna ocasión en que se presentara traba alguna que frenara el proceso del matrimonio. Las amonestaciones, que todavía hoy se siguen haciendo públicas en la puerta de las iglesias, se recitaban en tres domingos consecutivos y tenían valor para tres meses, si al cabo de este tiempo la unión de los novios no se había llevado a efecto las *moniziones* debían de repetirse.

El origen de las amonestaciones nos conducirá de nuevo a la Edad Media. «Los matrimonios clandestinos, un medio de evitar la inter-

vención los padres y de los 'amigos', eran tan numerosos que el concilio de Letrán en 1215 impuso a toda la cristiandad la publicación de las amonestaciones» (36).

Estas *moniziones* también debían ser abonadas por los novios, aunque el beneficiario en esta oportunidad era el cura del pueblo. Pero el obispado abría una nueva vía consistente en permitir publicar las tres amonestaciones reglamentadas en un único día festivo, previo pago, eso sí, de ciertos capitales. Este acontecimiento daba un tono más elitístico al compromiso, por lo que generalmente eran las casas solariegas más pudientes las usufructuarias de este privilegio.

Las hermanas de los novios, si las tenían, y si no algún pariente allegado, iban anunciando las amonestaciones por todas las casas del vecindario cada domingo precediendo al toque de campanas a misa. El día de la última *monizión* no sólo se anunciaba ésta sino que además era cuando se realizaba la invitación pertinente a los familiares más próximos, aunque de alguna forma al final participara el pueblo por entero.

Las familias, ni aún las invitadas al festín, no eran muy propensas al regalo de bodas, pero bien es cierto que muchas veces las parientes encargadas de transmitir la invitación tornaban a casa con algunos presentes, generalmente de poco valor pero que llevaban consigo el deseo de felicidad para el matrimonio. Estos regalos podían ser unos *peduques* (calcetines de lana negra o blanca), alguna mantilla, algún dinerillo.... Eran pequeños objetos de gran utilidad que completaban los ajuares y las *plegas* de los contrayentes, colaborando de este modo en la formación y adecuación de la nueva casa.

En una visión retrospectiva observaremos que la mayoría de los acontecimientos que preceden a la ceremonia tienen un carácter de acuerdo económico (los apañijos, la dispensa eclesiástica, las amonestaciones....) y de pago de deudas (la *manta*, la dote, etc.) que parecen enfocados a buscar una estabilidad burocrática y monetaria sobre la que construir esa nueva familia, esa nueva casa.

En otro orden de cosas, las bodas son precedidas también de ajetreados días de preparación para la familia de la novia que será quien deberá correr con los gastos del gran día así como con la organización del mismo en cuestiones de menus y alojamiento. Estas fechas son épocas en que el pueblo entero huele a boda, a festividad, que como siempre se convertirá en otra excusa para que otros jóvenes del lugar intenten escapar de la temible soltería, siguiendo los firmes pasos de la afortunada pareja que prontamente se va a desposar.

La ceremonia

En algunos lugares de Cinco Villas, la misma mañana de la celebración, algunos minutos antes de la hora fijada para el inicio de la boda, el novio, acompañado de la madrina y de los familiares más cercanos, iba a buscar a su futura esposa a la casa

(36) Genicot; op. cit.; p. 18.

de ésta donde marchaba la comitiva hacia la iglesia.

El novio solía lucir un traje negro, según la moda, y la novia, a principios de este siglo, vetía un atuendo de corpiño ajustado y «sayas» largas teñido de color negro o marrón, además con el pelo siempre recogido y un ramo de flores artificiales, elaboradas por la misma contrayente con tela, el cual generalmente acababa yendo a honrar alguna sepultura de algún familiar o bien ornamentando la imagen del santo de su devoción, cuya escultura se encontraba en la iglesia parroquial del pueblo. La simbología no escapa en cada detalle de su atavío: desde el pelo inexorablemente recogido, ya que el pelo suelto es signo de pecado, hasta el vestido oscuro tan próximo al luto. Sin embargo, conocían la simbología del blanco y el ramo de azahar, que intuimos como una posible influencia foránea y relativamente reciente.

No faltaba dentro de la vestimenta femenina la moneda de plata para evitar la *incortación* y facilitar el logro de un matrimonio feliz. Junto a ello, se presentaban otras costumbres y supersticiones, aunque bastante menos relevantes, como era el llevar alguna prenda ya estrenada y que el novio no viera a la novia antes de iniciar todo el rito.

La unión matrimonial tenía un doble ámbito: el civil y el eclesiástico. En los años anteriores a la Segunda República ambas ceremonias se realizaban en una sola dentro del marco de la iglesia siguiendo el ritual habitual de cualquier enlace eucarístico. A partir de la configuración del Estado republicano en nuestro país el proceso de la ceremonia matrimonial se veía compartimentada en dos actos diferenciados y, generalmente, consecutivos. Primero se celebraba el compromiso religioso, el que así lo deseara, pues éste perdía su carácter de obligatoriedad, y luego la pareja y los testigos (siempore los mismos para las dos ceremonias) se trasladaban al Ayuntamiento y allí eran desposados civilmente. Ciertamente para los familiares y para los propios contrayentes el rito eclesiástico era más brillante, siendo considerado el trámite legal como algo meramente burocrático, más aún tratándose de una sociedad con una arraigada tradición religiosa.

Durante la ceremonia, con el paso de los años, se introdujeron costumbres poco respetuosas con la seriedad que reclamaba el celebrante. Ya a mediados de este siglo era frecuente el lanzamiento dentro del templo tanto de bombas fétidas traídas de la ciudad como de cañamones que crujían estrepitosamente al ser pisados. De este modo, paulatinamente el acto festivo que correspondía a unos desposorios iba introduciéndose en la iglesia.

Estas modificaciones introducidas con la Segunda República (1933-1939) han perdurado hasta nuestros días, estableciéndose una clara diferencia entre el estado civil y el estado religioso. Sin embargo, aquellas parejas que habían decidido únicamente casarse por lo civil durante el período franquista fueron consideradas sospechosas de republicanismo. De este modo, algunos matrimonios de Fuencalderas fueron perseguidos por esta causa.

A veces, el matrimonio civil se realizaba con cuatro días de antelación delante del juez o de su representante en el pueblo adonde la pareja era acompañada por dos testigos, los mismos que con posterioridad lo serían en el rito religioso.

Durante la ceremonia religiosa, generalmente asociada en esas fechas de la primera mitad del siglo XX a una eucaristía completa, se realizaba la entrega por parte del novio de los anillos y de las arras, que curiosamente solían ser puestas por la familia de la novia (unas monedas antiguas de plata ya en desuso). Todo ello era entregado según la siguiente fórmula:

— Arras y anillo te entrego en señal de matrimonio. Decía el novio.

— Y yo las recibo. Contestaba ella, aunque en algunas ocasiones se añadía con el pensamiento la retahíla dirigida a su futuro marido de «cara demonio».

Una vez concluido el acto el reciente matrimonio y los testigos pasaban a la sacristía para firmar el acta en el registro episcopal y, a continuación, a la salida repartían entre los niños peladillas y otros dulces amablemente lanzados por los padrinos. Si los más jóvenes que se habían concentrado a la puerta de la iglesia para recibir sus golosinas no eran compensados podían iniciar una serie de cánticos contra la felicidad de la pareja y aludiendo a la tacañería de los padrinos, aunque bien es cierto que esto solía darse con más frecuencia en los bautizos que en los esponsales.

Después de la ceremonia

La asitencia de muchos parientes llegados de fuera para participar de la alegría de la casa obligaba a que tras la ceremonia se convidara a todos ellos a la comida. Generalmente la estancia de estos familiares se alargaba desde la noche anterior hasta el día después de los desposorios.

De inmediato, tras cruzar los novios el umbral de la iglesia y recibir todo tipo de felicitaciones, todos los asistentes eran convidados a la comida que, como ya dijimos líneas arriba, corría a cargo de la familia de la novia y sirviéndose los platos en las estancias de la casa de la contrayente. Los festines alimenticios se convertían en el centro de la fiesta y servían para valorar la categoría de la boda. Así se comenzaba con un fuerte almuerzo que se anteponía a la misa. Este constaba, por ejemplo, de huevos fritos, jamón, vino, anís y pastas. Tras la misa seguía la comida que como muestra podía constar de pollo, carne asada, jamón, el mejor vino, caldo con albóndigas y de postre tortas «malorcas» o huecas y pastelillo de Uncastillo.

«A partir de los postres se iniciaba entre los comensales una guerrilla a base de tirarse, de uno a otro, trocitos de pan intentando coger desprevenido al atacado, costumbre cuyo significado no creo que vaya más allá que el de pretender exteriorizar la alegría colectiva de los comensales» (37). Al mismo tiempo, se comenzaban los ineludibles cantos de coplas joteras y de bailes «que nunca

(37) Arbués: op. cit.: p. 119.

podían faltar» y que servían para reencontrarse con esas rondas donde entonaban estribillos como el siguiente:

Canta compañero, canta,
canta bien y canta fuerte
que la chica está en la cama
está en hondo y no lo siente.

Este mozo que ha cantado
habrá dormido con ella
porque sabe donde tiene
la cama de la doncella.

Este mozo que ha cantado
no ha dormido con ella
que una vez que estaba enferma
entró con su madre a verla.

Inmediatamente se organizaba un baile que tenía idénticas características a las descritas en capítulos precedentes, donde de forma espontánea aparecían algunos jóvenes mínimamente duchos en el arte de tañer la guitarra y comenzaban a interpretar las piezas más populares del momento.

El baile se alargaría hasta la hora de la cena cuando se invitaba a los más allegados a continuar con la diversión. Los novios se encerraban en su cuarto y descubrían una serie de óbices que impedían el «disfrute» de la primera noche. El hacer la «petaca», la «salmorrada» (echar sal entre las sábanas), quitar los muelles al jergón, etc. eran las tácticas más habituales entre las usadas por los jóvenes y no tan jóvenes que ideaban tales fechorías.

La luna de miel no existía, incluso algunos recién casados, a la mañana siguiente de la boda, madrugaban para ir a hacer *caberas* (elaboración de carbón vegetal). Cuando el novio era forastero, por lo general, en la madrugada del día siguiente a los desposorios la recién conformada pareja aderezaba las caballerías y emprendía viaje hacia el pueblo del varón ya que las labores de la tierra no podían estar desatendidas por más tiempo. Si ambos eran del mismo pueblo el amanecer los despertaba, quizás con una hora más consentida, e iniciaban su trabajo cotidiano. Casarse sólo suponía un día especial en el que el nuevo matrimonio había dado un salto cualificativo importante dentro del marco social.

CAPITULO VI

CIERTOS PREJUICIOS INSALVABLES

Hasta el momento hemos ido exponiendo de forma sincrónica algunos de los avatares más sobresalientes del proceso del «amor» en las relaciones hombre-mujer hasta lograr el culmen del matrimonio. Sin embargo, es evidente que un alto porcentaje de parejas no alcanzaban los altares, abandonando el intento en algún punto de su trayecto. Eran muchos, y todavía lo siguen siendo, los obstáculos que se interponen en el camino hacia los desposorios. A continuación analizaremos los más destacados, siempre teniendo en cuenta la mentalidad reinante en aquella época y la idiosincrasia de la sociedad rural aragonesa de la primera mitad de siglo.

El luto

Las familias rendían un aguerrido culto a los muertos, con los cuales el respeto debía alcanzar a todos, anteponiéndose a cualquier otra prioridad. De este modo, los familiares más allegados de un pariente recientemente fallecido se veían en la obligación de guardar un estricto luto, propiciado por el duelo del clan ante la pérdida de un ser querido, que les prohibía ir al baile, participar en fiestas o asistir a cualquier reunión jocosa durante, en algunos casos, varios años. Si esto le sucedía a una muchacha que ya festejaba, condenada a no salir a la calle ni a asistir al baile, muchas veces le llegaba a costar las relaciones con el pretendiente, el cual, cansado de esperar, conocía a otra joven e iniciaba un nuevo romance.

El cese de unas relaciones a causa de una excesiva duración del luto nos sirve de clara muestra de la perentoriedad de la búsqueda de pareja para el varón aragonés, necesitado del matrimonio para consolidar con nuevos hijos la casa de la que procede.

La infidelidad

No eran los varones que en sus correrías por las fiestas de los pueblos de la comarca acababan acumulando varios amores, uno en cada pueblo, abundando por lo tanto una poligamia prematrimonial. Por otro lado, la poliandria premarital era intolerable, pudiendo recaer sobre la mujer que «tonteaba» con dos hombres, manteniendo a ambos en vilo, el atributo de mala mujer o adjetivos semejantes, que le creaban una reputación de difícil purificación.

La infidelidad femenina era duramente castigada mientras que la masculina gozaba de una permisividad bondadosa, lo que nos refleja una sociedad machista donde las damas se encontraban sojuzgadas a su castidad y a su reputación que debían mantener siempre de forma intachable.

La virginidad

Al quebrarse el virgo en la mujer también parece que se derrumbara un aspecto importante de la psicología femenina, no en vano, éste es uno de los más preocupantes obstáculos para el matrimonio o, al menos, para su feliz desarrollo. A los más mayores que tuvimos la suerte de preguntar, les parecía crucial que las mujeres fueran vírgenes al matrimonio, sin embargo, la virginidad varonil era considerada como un signo de inexperiencia y falta de virilidad o madurez. De este modo, el varón era elegido como adiestrador sexual de la pareja. Las jóvenes guardaban su virginidad con obsesión como regalo sumiso para su marido, aunque en todos los lugares, principalmente en los más populosos, se encontraba la «ligera de cascos», muchas veces más por fama que de hecho ya que «no bastaba con que las mujeres fueran honradas, además de serlo habían de parecerlo».

La pérdida de la virginidad era trascendente para la adecuada relación marido-mujer pero mucho más preocupante era su público cono-

cimiento debido a sus consecuencias sociales. La forma más habitual de que la pérdida de virginidad se hiciera *vox populi* era que la muchacha quedara embarazada siendo soltera. «La sociedad rural era hasta hace poco bastante dura con la muchacha que quedaba embarazada y tenía un hijo de soltera, un *borte*, como dicen en la montaña de Navarra, y así se explica que haya habido bastantes casos de recién nacidos abandonados (...). Aún a fines del siglo XIX había pueblos en los que a aquélla se le imponía la obligación de ir a la iglesia durante una temporada a tocar las campanas al alba, para recordar su vergüenza al vecindario. (...) El ideal de virginidad, difundido por determinados pueblos antiguos y por ciertas religiones, ha entrado hasta los más recónditos rincones de Europa, al menos teóricamente. Pero, por otro lado, es claro que entre las capas más humildes de labradores, en tierra vasca y en otras de occidente, no se considera ni se ha considerado de modo rígido y absoluto» (38). Este acontecimiento era lo más deshonroso que le podía suceder a cualquier mujer soltera y que le conducía, lógicamente, hacia el dilema siguiente: matrimonio o no matrimonio.

El matrimonio

Lo más normal resultaba ser que el responsable accediera a casarse con la agraviada, celebrándose una boda deslucida en la que los familiares de la novia eran los que tenían que rebajarse a ir a casa del novio para acordar los detalles de la ceremonia, lo cual supone dar la vuelta a lo tradicionalmente establecido que ya vimos en capítulos anteriores cuando eran los parientes del novio los que iban a casa de la novia a realizar los pactos prematrimoniales. Este comportamiento atribuye la culpabilidad a la muchacha, que hasta el mismo día de la celebración quedará encerrada en su casa sin asomarse siquiera a la ventana ni establecer contacto alguno con el resto de la vida cotidiana del lugar, en muchas de las ocasiones para defender a la hija de la mirada inquisidora de los vecinos y de sus viperinas lenguas.

Lograr encontrar novio a la embarazada era una afortunada solución si existía acuerdo familiar o una de las partes se sentía causante individual del daño, ya que si esto no sucedía implicaba idénticamente unas bodas oscuras y solitarias, rodeadas de disputas y enfrentamientos interfamiliares que por lo general culminaban causando la retirada de la herencia a ambos cónyuges u otros castigos mayores. Si era el hombre el que callaba y no reconocía su paternidad y la muchacha acusaba tenazmente al mismo individuo era el hermano de la joven, si lo tenía, el que iba en busca del novio para, bajo virulentas amenazas, hacerle prometer matrimonio devolviéndole así la honra a su hermana.

Si la mujer había quedado embarazada por un miembro de una casa rica, esta familia potente solucionaba el problema buscando pareja a la agraviada y cargando este inocente

(38) Caro Baroja: *Los Vascos*, p. 240.

novio con la paternidad a cambio de sustento y otros pagos. El hijo salido de este y otros connubios era el llamado *bórde* o hijo ilegítimo. De ello no se tiene constancia que ocurriera ningún caso en Fuencalderas en el tiempo que abarca la memoria de nuestros informadores aunque sí en otros lugares más densamente poblados de la comarca de las Cinco Villas. Sin embargo, curiosa resulta la existencia de una casa en Fuencalderas que lleva el nombre de «Casa Borde», aunque desconocemos su origen y debemos tener en cuenta que el arte de poner motes entre los aragoneses sigue vericuetos insospechados.

El no matrimonio

La otra vía al embarazo de una soltera era el no casarse, bien por ser obra de un casado o por ser de padre desconocido, lo que suponía por parte de la familia el despachar a la hija de casa, con lo cual, como con el matrimonio, perdían un descendiente, borrando hasta de la memoria paterna la existencia de esa hija si era posible. Tener la criatura era, en apariencia, ineluctable puesto que los abortos, además de ser considerados pecaminosos y éticamente incorrectos, no podían ser realizados en el propio pueblo. Santiago Blanco (39), el curandero de Fuencalderas, que poseía dotes para curar *torzones*, torceduras de tobillo y roturas de todo tipo, así como asma, bronquitis, diarreas, artritis, heridas de diversa índole, hinchazones, deficiencias hepáticas, lombrices intestinales, picadura de víbora y problemas en las vías respiratorias, no practicaba curas milagrosas ni abortos.

Al ser arrojadas del hogar paterno se veían obligadas a emigrar hacia grandes ciudades como Zaragoza o Barcelona. Allí buscaban trabajo con suerte muy distinta unas de otras.

La esterilidad

Si pudiera ser verificable con anterioridad al matrimonio, la esterilidad femenina supondría un obstáculo importante al matrimonio. En la mayoría de los casos abocaría a un rechazo absoluto de la mujer por parte del hombre. Teniendo en cuenta la importancia que cobra en la sociedad rural aragonesa del momento el mantenimiento de la casa a través de la descendencia, preferentemente masculina, y la necesidad de brazos para el trabajo agrícola o ganadero, la esterilidad se convierte en uno de los más peligrosos enemigos de la pareja. Sin embargo, aquellos desposados que no lograban tener hijos afrontaban esta contrariedad con resignación o *afillando* a un muchacho de la inclusa. Este trascendente tema de los expósitos lo trataremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

(39) Vid. Andolz Canela, Rafael: *De pilmadores, curanderos y sanadores en el Altoaragón*; Mira Ed., Zaragoza, 1987.

En Fuencalderas *machorro* (40) era considerado un insulto, más aún cuando dicho atributo se le aplicaba a un hombre que no tenía hijos en su matrimonio. No en vano, era motivo de duras disputas y enfrentamientos. La mayoría de las veces, el varón solía derogar sobre su esposa el defecto de la esterilidad y proponía hacer el amor con la mujer del insultante para demostrar virilidad y fertilidad.

Los enfrentamientos familiares

Como sucede en la obra de Shakespeare, tradicionales enfrentamientos familiares abocaban a los novios (uno de cada casa) a cesar sus relaciones amorosas e imposibilitaban que éstas acabaran en el altar. Así, por ejemplo, dos familias fuencalderenses por aquellos años de principios del siglo XX se encontraban enfrentadas porque el hombre de una de las casas había golpeado a otro con un *tizón* en la cabeza a causa de una explotación a medias que llevaban en Campo Murillo. Como consecuencia del golpe perdió la cordura y acabó suicidándose colgado de un árbol, el otro pasó a su vez algunos días en la cárcel de Sos. Años más tarde, descendientes de éstos se enamoraron y tenían previsto casarse pero las familias lo impidieron porque todavía perduraba el dolor de aquella pelea.

El fuerte componente familiar para el matrimonio que ya hemos observado en capítulos precedentes aquí vuelve a adquirir aspectos relevantes, cobrando un papel protagonista y convirtiéndose en uno de los más insuperables óbices para alcanzar el matrimonio.

Los esquilazos

Los casamientos entre viejos o viudos eran motivo de una crítica hilarante y sonora. La misma noche de la boda, la noche de miel, los niños y los jóvenes hacían sonar los cencerros o *esquilas* en los alrededores de la casa en la que descansaban los recién casados hasta el amanecer. Este acontecimiento es denominado en Fuencalderas *Os Esquilazos*. Sin embargo, estas prácticas sonoras de crítica social o de censura popular que han llegado hasta nuestros días en algunos lugares del Alto Aragón han contado con la oposición de distintas instituciones mediante la promulgación de diversas prohibiciones como las dictadas por Carlos III y la Iglesia (41).

Los *Esquilazos* contienen un marcado carácter satírico y crítico, cargado de humor, que los ancianos asumen casi con una picardía pueril que hace frente a la malicia de los más jóvenes. El ingrediente lascivo o lujurioso que se vislumbraba en estas bodas era lo más directamente criticado en el sonar de los cencerros, ya que la sexualidad era patrimonio de los jóvenes y se censuraba esa actitud en los «viejos verdes».

(40) Machorro: en aragonés tiene el significado de estéril.

(41) Vid. Caro Baroja, Julio: *Temas castizos*, Ed. Taurus, Madrid, 1980, pp. 200-220.

CAPITULO VII

MAS QUE UNA SOLUCION A LA ESTERILIDAD

La esterilidad de la pareja tenía la consideración de una auténtica maldición que los afectados llevaban con resignación. La imposibilidad de descendencia dejaba a las casas o linajes sin herederos que pudieran mantener el apellido y la estructura familiar, con lo que, a la muerte de esta infecunda pareja, los bienes patrimoniales de su casa serían alienados hacia otros parientes próximos pero no adscritos a su misma progenie. Si posiblemente, con la tradición de protección de la virginidad, a la que tanto colabora el ideal cristiano, lo que se pretende es defenderse de la posible promiscuidad femenina que daría un excedente de descendientes sin herencia o que debilitaría el poder de la casa al ser repartido su patrimonio, la esterilidad se convierte en otro aspecto trascendente de la cultura rural, en este caso aragonesa, por abocar a poner fin a la existencia de una casa y de su estirpe.

Sin embargo, a estos matrimonios, carentes de vástagos que continúen la progresión de su línea parentelar, se les ofrecía la posibilidad de adoptar a niños o niñas para que pasaran a ocupar el papel de esos hijos inexistentes. En Fuencalderas en los años que estamos tratando era muy corriente *afillar* niños para hacer frente a la esterilidad, así adoptaban expósitos, los cuales pasaban a ser considerados como hijos naturales a todos los efectos. Evidentemente, por su finalidad y caracteres esta práctica tuvo su origen en unas comarcas y épocas en que el mantenimiento de la casa se hacía imprescindible. Con el paso de los años y en los últimos decenios las motivaciones que impulsaban a la adopción han variado en gran medida.

El proceso que se solía seguir por parte de la pareja que deseaba acoger en el seno de su familia a un *donáu* era bajando a Huesca y sacándolo de la inclusa donde estaban recogidos todos los niños abandonados o huérfanos. Esta práctica de adopción, imprescindible para esos matrimonios sin hijos, fue apoyada por el Estado, el cual pagaba a la familia que recogiera a un niño abandonado cierta cantidad de dinero. De este modo, había familias que aun teniendo sucesión se hacían cargo de expósitos, no sólo por el dinero que el niño traía consigo sino también porque significaba dos brazos más que añadir a la necesaria mano de obra rural en un mundo campesino absolutamente despoblado de maquinaria agrícola.

Como ya hemos apuntado líneas arriba, en teoría los niños prohijados pasaban a tener iguales derechos que los naturales, consolidándose como un miembro de hecho y de derecho de la familia que lo acogía. Con la afianzación de esta práctica adoptiva el trato equitativo entre todos los hijos triunfó como así nos cuentan nuestros informantes.

Pese a esa necesidad de mano de obra masculina para el campo y a que la herencia se transmite a los varones primogénitos, se nos cuenta que no existía preferencia por el se-

xo de los elementos *afilláus*, aunque, en los casos recogidos y de los cuales nosotros tenemos conocimiento, se observaba un predominio de los expósitos masculinos.

CAPITULO VIII

LA PARTICIPACION INDIRECTA

El evento de los esponsales contrae socialmente gran relevancia como hemos podido observar a lo largo de todo el presente estudio. Hasta tal punto incide el matrimonio en la proyección social de la personal que aquél o aquélla que no logra desposarse y permanece soltero o soltera es menospreciado y víctima de burlas populares, como observamos al transcribir ciertas coplas cantadas por los quintos en las noches de ronda, o, en el caso de los varones, en el degradante trato que, en la mayoría de los casos, sufrían los *cabaleros* cuando vivían en casa de su hermano primogénito, muchas veces impuesto por los padres que dictaban en el testamento nuncupatorio que *«Los testadores imponen al heredero que nombrarán la obligación de tener en su casa y compañía á los tambien citados Manuel y Francisca Luna Cortina* (hermanos del anterior) *mientras sean solteros, asistiéndoles en todas sus necesidades, bien se hallen sanos ó enfermos, y dotándoles á la posibilidad de la casa cuando contraigan matrimonio (...)»* (Documento 1). Pero sin duda el hecho de la soltería es mucho más grave y problemático en las mujeres, las cuales si no lograban acceder a la posición de esposas carecían de motivo de vivir ya que eran consideradas un estorbo tras la muerte de los padres. Vemos de este modo cómo la mujer depende socialmente del marido, del hombre, aspecto éste que se observa en otras civilizaciones de forma más acusada (India, Egipto, etc.) llegando en algunas civilizaciones primitivas, como es el caso de los Waramunka, a solucionar el problema afirmando que las mujeres no tienen alma (42).

Quizás con el afán de evitar esta posible desconsideración social hacia la hembra, los progenitores de la dama al ajustar el matrimonio del primogénito *(creu)* o primogénita, pactaban con la otra familia, si aquélla tenía hijos segundones, los desposorios de sus hijas con los hermanos *cabaleros*. Gracias a esta medida de matrimonios paralelos libraban a sus hijas de esa lacra de la soltería y a los *cabaleros* se les elevaba el rango en el estatus social al posibilitarles el derecho a formar «casa». En Fuencalderas era bastante habitual el acuerdo de tales *apañijos* con los cuales dos familias quedaban absolutamente fundidas en un único tronco clánico que incrementaba la probabilidad de endogamia.

Otro modo de participación indirecta es la que los hermanos menores desarrollan en el matrimonio del primogénito cuando éste fallece habiendo dejado descendencia. No eran escasas las veces en que una viuda joven y con hijos pequeños encon-

(42) Vid Mauss, Marcel: *Introducción a la Etnografía*. Ed. Istmo, Madrid, 1974.

traba en algún hermano de su difunto marido el futuro y necesario padre de sus hijos. Era el sacrificio que todo miembro de una familia debía de hacer por sacar adelante la «casa», siendo el hermano el que adoptaba a mujer e hijos como propios, además bien es cierto que en las últimas décadas el *cabalero* que se veía obligado a la emigración acababa por vivir mejor que el primogénito que se quedaba trabajando las posesiones familiares.

Abundantes fueron las ocasiones en que en Fuencalderas el hermano segundón, teniendo ya unas relaciones formales con una chica, incluso estando en puertas del altar, hubo de dejar a su novia para contraer nupcias con la viuda del heredero.

También podían los *cabaleros* acceder a este matrimonio por petición del moribundo, que entre estertores rogaba a su hermano que se hiciera cargo de la familia que él se veía obligado a abandonar. En otras ocasiones el marido enfermo le pedía a su mujer, incluso le llegaba a hacer jurar, que si él moría casase pronto y sin guardar luto porque la hacienda y el bienestar de esposa e hijos lo reclamaban. Sin embargo, era más generalizado el que el viudo casase en segundas nupcias con la intención de que una mujer se hiciera cargo de los hijos.

Socialmente no estaba bien visto que una mujer casara en segundas nupcias si no era con familiares de su fallecido esposo, pero los varones, que no tenían cortapisas sociales de ningún tipo a reiterar sus bodas, llegaban incluso a desposarse cuatro veces. Ya los griegos, sin llegar a prohibir las segundas nupcias, recomendaban que estas no se celebrasen, tendencia ésta que se ha ido acentuando y desviando, a su vez, del planteamiento inicial hasta alcanzar la tácita prohibición de la Iglesia por considerarla en consonancia con la Moral cristiana. «La Iglesia no las aprueba (las cencerradas), 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 (...) con la moral filosófica antigua porque el pueblo, como los satíricos griegos, hace burla del que casó varias veces o de viejo» (43).

Estos matrimonios de viejos o de mozo/a joven con viudo/a mayor se pierden en los documentos que conservamos y algunos hacen referencia a procesos judiciales emprendidos contra aquellos jóvenes que encabezaron cencerradas motivadas por los desposorios de viudos. Así Manuel Gómez de Valenzuela recoge y analiza dos documentos que hacen referencia a sendas cencerradas realizadas en el siglo XVIII en el valle de Tena, alguna de ellas especialmente persistente pues «duro 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» (44).

(43) Caro Baroja; *Temas castizos;* p. 220.

(44) Gómez de Valenzuela, Manuel; «Dos cencerradas en el valle de Tena en el siglo XVIII»; *Temas de antropología aragonesa,* n.º 3; Ed. Instituto Aragonés de Antropología, Huesca, 1987, p. 118.

A lo largo del presente texto hemos hecho frecuentes referencias a lo que es el ámbito de la legislación, que evidentemente obtiene un protagonismo especial dentro de su participación indirecta en las relaciones hombre-mujer. Especial mención habría que hacer al conjunto de los Fueros de Aragón, cuyos preceptos tan asimilados están por la práctica totalidad de la población rural aragonesa, que como si de una tradición se tratase aplican dichas normas con una exactitud meridiana. Sin embargo, no es la foralidad aragonesa un tema que vayamos a tratar en el presente estudio, pues ya hay diversos trabajos publicados al respecto que tratan este tema con acierto y profundidad. Además este tema escapa a nuestro centro de interés ya que su complejo tratamiento tiene idénticas proyecciones sobre cualquier otro pueblo de la geografía aragonesa y en Fuencalderas no tiene un tratamiento especial ni diferenciado.

CONCLUSION

TRANSFORMACION DE LA TRADICION

La primera mitad del siglo XX fue una época de sustanciales cambios en el campo español y, por lo tanto, también en el aragonés. La economía y la sociedad, especialmente la rural, sufrió una vertiginosa mutación que no dejó incólume a la mentalidad y costumbres de la gente aragonesa. En el presente estudio hemos centrado nuestra atención en las costumbres existentes en torno a las relaciones hombre-mujer en el pequeño pueblo cincovillés de Fuencalderas, donde, evidentemente, también este período de transformación irrumpió virulentamente arrastrando hacia el olvido, junto al flujo migratorio de sus gentes hacia sudamérica, Zaragoza y Barcelona, una gran cantidad de tradiciones.

Sin embargo, no es sólo el declive demográfico el causante de la pérdida o transformación, según los casos, de estas arraigadas costumbres en las relaciones hombre-mujer en Fuencalderas y, por extensión, en el resto de las Cinco Villas, sino que en su extravío han coadyuvado también el reflujo llegado desde los centros urbanos, la mejora de las comunicaciones y el aumento, al unísono, de sus relaciones con zonas alejadas del propio lugar y que colaboran en el proceso de aculturación, así como el decreciente número de jóvenes que, como hoy en día, en aquella época estaban dispuestos a soportar los sacrificios que son inherentes a la dirección y explotación del patrimonio agrícola familiar.

La pretensión de nuestro estudio no iba más allá de convertirse en un estudio etnográfico que recogiera los datos todavía disponibles en la memoria de los más ancianos de Fuencalderas y otras poblaciones de las Cinco Villas para un futuro análisis. Centrado nuestro interés en las relaciones hombre-mujer en la comarca de las Cinco Villas siguiendo el discurrir de la primera mitad del siglo XX nuestra conclusiones son las que siguen:

La importancia de las relaciones hombre-mujer genera posicionamientos sociales que, en algunos casos, abocan a una separación entre sexos que hemos dado en denominar «tendencia al distanciamiento» y cuya existencia se descubre en diversas costumbres ya señaladas que pudieran conducirnos a sospechar de la pretérita existencia de asociaciones juveniles agrupadas por sexos (bien de varones, bien de hembras) al estilo de las conocidas en Navarra y País Vasco: *Fer fogareta, plantar el mayo*, etc.

Estos posicionamientos sociales, en otros casos, tienden a favorecer los contactos y el conocimiento entre hombres y mujeres, aunque casi siempre bajo una estricta vigilancia, cuando no paterna, social.

El relieve social del matrimonio y por ende del noviazgo hace surgir un elevado número de sortilegios de adivinación y propiaciación en torno a la consecución de cónyuge, muy especialmente por parte de la mujer (San Antonio, la Virgen del Carmen, la noche de San Juan, etc.) y otros, posiblemente más abundantes, encaminados a condicionar y conocer el sexo de los niños que van a nacer (el péndulo, la forma del vientre de la embarazada, diversos dolores significativos, la paletilla del conejo, etc.).

A las relaciones hombre-mujer se les exige, antes y después del matrimonio, una recta conducta moral que la sociedad controla mediante la censura popular (*esquilazos, engüesadas, enramadas*, etc.). Aunque en Fuencalderas a finales del período motivo de nuestro estudio dichos métodos de control y castigo eran aplicados a otras conductas y con otras finalidades.

La «casa» es la unidad menor de organización social dentro del mundo aragonés. Así el pueblo, la aldea o villa se constituye en una unidad social superior al englobar al conjunto de las «casas» instaladas en su municipio, que por otro lado suelen mantener relaciones parentelares más o menos estrechas. Los varones consideran, al consonante con esta concepción de unidad social que es el pueblo, de su propiedad a las muchachas casaderas de su aldea; de este modo cuando un joven de fuera casa con una moza del lugar deberá pagar a los mozos con la *manta*.

Finalmente, el matrimonio, más concretamente el hijo salido del mismo, es el instrumento mediante el cual se asegura la permanencia de la «casa». Hasta tal punto se considera al matrimonio un útil de la «casa» que llegado el momento el *cabalero* o hijo segundón deberá desposarse, si es preciso para mantener la «casa», con la viuda de su hermano primogénito, el heredero, si así lo designa éste o bien los padres. También lo demuestran los *apañijos* y otra serie de costumbres que se relatan a lo largo del texto.

La trascendente función social desempeñada por el matrimonio en la vida de la primera mitad de siglo hace que todavía se mantenga con una sorprendente vivacidad los recuerdos referentes al noviazgo y a los esponsables. La transformación que han sufrido las relaciones hombre-mujer en las últimas décadas ha condicionado la desaparición de

un gran número de costumbres en torno al tema matrimonial. Pese a la encomiable labor realizada por distintos colectivos por revitalizar las tradiciones de Fuencalderas, la carencia poblacional impide que las referentes a las relaciones hombre-mujer sean puestas en vigencia si no es rescatándolas de la memoria de los más ancianos. Sin embargo, el conjunto de las tradiciones antes reseñadas han ido sufriendo una lenta transformación a la vez que sus gentes se desplazaban hacia las grandes ciudades o los medios de comunicación se infiltraban en las casas de los pueblos. Todo ello ha abocado a una crisis, entendida como cambio, de esas costumbres para adaptarse a la mentalidad y necesidades de la sociedad actual.

DOCUMENTOS Y APENDICES

DOCUMENTO I

1911, octubre, 6
Fuencalderas (Zaragoza)

Testamento otorgado por don Manuel Luna Roldán y doña Angela Cortina Abón, vecinos de Fuencalderas.

Archivo Casa Sebastián, Fuencalderas.

Copia simple del testamento nuncupatorio.

Número ciento ocho.

En el pueblo de Fuencalderas a seis de octubre de mil novecientos once, siendo las once horas.

Ante mí, Don Manuel Solano Navarro, Abogado, Notario del Ilustre Colegio de Zaragoza, con residencia en la villa de Uncastillo, distrito de Sos, presentes los testigos que abajo se nombrarán, llamados y rogados al efecto, compadecen:

Don Manuel Luna Roldán y Doña Angela Cortina Abón, cónyuges, naturales y vecinos de Fuencalderas, de sesenta y cinco, y cincuenta y nueve, años de edad respective, aquel labrador, y ésta dedicada á las ocupaciones propias de su sexo, habitantes en la calle de la Fuente número cinco, provistos de cédulas personales clases novena y undécima, números ciento diez y siguiente, libradas en Fuencalderas el día treinta y uno de Mayo último.

Cuyos comparecientes, á quienes doy fé conozco, hijos legítimos el primero de Sebastián y Francisca, y la segunda de Esteban y Miguela, aseguran ser de las circunstancias expresadas, hallarse en el pleno goce de sus derechos civiles, sin que me conste nada en contrario, y por tanto con la capacidad legal que tienen á mi juicio, y al de los testigos que les ven y entienden, para ser válido lo infraescrito; en su virtud, espontáneamente dicen:

Que revocando y anulando, como desde luego revoca y anula, en todas sus partes, cuantas disposiciones testamentales hubiesen formalizado con anterioridad á la presente, otorgan ahora su testamento nuncupativo, autorizado por la observancia primera De Testamentís, vigente en Aragón, que habrá de unirse á mi protócolo corriente de instrumentos públicos, con arreglo á las siguientes

Cláusulas:

Primera. Declaran ámbos testadores que profesan la Religión Católica, Apostólica, Romana, en el seno de la cual nacieran, han vivido siempre, y es su ánimo continuar mientras dure su existencia.

Segunda. Quieren que á sus cuerpos respectivos, cuando sean cadáveres, se les entierre en eclesiástica sepultura, mandándoseles celebrar el funeral entierro y misas al uso ó costumbre de la Parroquia de Fuencalderas en personas de igual clase ó posición.

Tercera. Que todas sus deudas, si alguna tuvieren al tiempo de su fallecimiento se paguen con religiosidad a sus respectivos vencimientos, y que de igual modo se cobren cuantos créditos aparezcan consignados á su favor.

Cuarta. Nada dejan á ningún establecimiento de beneficencia.

Quinta. Manifiestan que del único matrimonio que han contraído, que es el que subsiste en la actualidad, han tenido en hijos que viven, aparte otros fallecidos en la menor edad, á Concepción, viuda de Francisco Biescas, Sebastián, casado con Teodora Posat, Angela, casada con Manuel Borruel, y Manuel y Francisca, solteros, además de Angela, Miguel y María del Remedio Borruel Luna, hijos de Manuel Borruel y de Lorenza Luna, hija esta de los otorgantes, y nietos de los mismos, los demás citados, á todos los cuales nombran aquí para evitar los efectos de una preterición.

Sexta. Declaran igualmente que á los nombrados Concepción, Angela y Lorenza Luna Cortina, ya se les dió, cuando contrajeron matrimonio, cuanto se estimó prudente en concepto de ambas legítimas y dotes sin perjuicio de lo que es su voluntad que si algo tuvieren que reclamar contra los bienes de sus padres para definitiva solvencia se dén por contentos y satisfechos con la suma de diez pesetas que satisfará el heredero que nombrarán, si ya no lo estuviesen para entonces, poniéndose los nietos especificados en representación de su madre muerta, para el percibo de la expresada cantidad y á partes exactamente iguales entre sí.

Séptima. Los testadores imponen al heredero que nombrarán la obligación de tener en su casa y compañía á los también citados Manuel y Francisca Luna Cortina mientras sean solteros, asistiéndoles en todas sus necesidades, bien se hallen sanos ó enfermos, y dotándoles á la posibilidad de la casa cuando contraigan matrimonio; empero si Manuel traspasa la edad de cincuenta años, sin casar, no puede congeniar con el heredero ó su esposa, y quiere salir de la casa de estos, podrá realizarlo y llevará de la misma seiscientas cincuenta pesetas y las ropas al estilo del país y costumbre de la casa, cual si fuera á contraer matrimonio, trabajando mientras tanto en beneficio de la misma y siendo obediente.

Octava. Del remanente de todos sus bienes, cualquiera que sea su naturaleza jurídica, precedencia y cuantía, instituyen y nombran ámbos testadores heredero á su citado hijo Sebastián Luna Cortina, con libre disposición.

Novena. Y por último, ambos otorgantes se conceden recíprocamente

viudedad universal en toda clase de bienes del que premuera.

En cuyos términos dejan formalizado este su testamento nuncupativo que quieren se cumpla en todas sus partes sin interpretación que tergiverse lo más mínimo su sentido.

Así lo dicen y otorgan siendo testigos instrumentales Don Felipe Barbed Artigas y Don Timoteo Bermejo Morlans, mayores de edad, vecinos de Fuencalderas, quienes me aseguran no tener excepción legal para ser tales testigos, y que conocen á los testadores.

He leído íntegro, y en alta voz, este instrumento público á los otorgantes y testigos, después de enterarles del derecho que la Ley les concede para hacerlo por sí, al que renuncian, y hallándole extendido conforme á sus deseos, en su contenido se retifican los primeros, añadiendo que es fiel y exacta expresión de su deliberada voluntad y firman.

No firma la testadora porque dice no saber; á su ruego lo hace el testigo señor Barbed.

De todo lo cual, de haber hecho, de palabra, á los testadores la advertencia legal que procede, de que este testamento se ha otorgado en un solo acto, de haberse cumplido todas las disposiciones y formalidades del vigente Código civil, en armonía con las forales aragonesas, de hallarse extendido en dos pliegos del sello clase undécima, serie C., números setecientos noventa y cuatro mil doscientos treinta y seis y quinientos veintiocho mil trescientos veinticinco, y de lo demás contenido en este instrumento público, yó el Notario doy fé. Manuel Luna. Felipe Barbed. Timoteo Bermejo. Signado. Licdo. Manuel Solano Navarro. Hay rúbricas.

En cópia simple.

DOCUMENTO II

1855, abril, 30
Fuencalderas (Zaragoza)

Capitulación matrimonial de Miguel Borruel y Cristina Navarro, vecinos de Fuencalderas.

Archivo de Casa Justo, Fuencalderas.

Capitulación matrimonial.

In nomine Dei, Amen. Sea á todos manifiesto: Que ante mi Lorenzo Teller Essno por S. M. y de los testigos infrascritos parecieron y fueron personalmente constituidos entre partes de la una Francisco Posat viudo de Juana Borges, de otra Manuel Navarro y su hija Cristina Navarro soltera, y de la otra Miguel Borruel soltero, vecinos todos del lugar de Fuencalderas, y digeron:

Que para el matrimonio que ante nuestra Santa Madre Iglesia intentan contraer entre los dichos Miguel Borruel y Cristina Navarro tenían tratada y conveída simplemente su capitulación matrimonial, y queriéndola escriturar publican para asegurar sus efectos; en su virtud puesta en ejecución, por último la acordaron en la forma siguiente: Primeramente ambos futuros contrayentes Miguel Borruel y Cristina Navarro traen á su proyectado matrimonio sus personas y todos sus respectivos bienes muebles y sitios habidos y

por haber en general, y en especial traen, y que al efecto dicho Francisco Posat, en defecto de sucesion y por que no espera tenerla, en razon de haber convenido no casarse conforme se dirá les da y manda y donacion propter nupcias les hace para despues de sus dias y vida natural de todos sus bienes muebles y sitios y toda clase de derechos habidos y por haber, y los nombra y constituye á ambos para entonces en herederos universales de todos ellos, con las obligaciones, cargos y condiciones, á saber: Que ambos futuros contrayentes hayan de reunirsen con el mandante y vivir en sociedad domestica en una misma Casa y compañia, á un mismo fuego y mesa, asistiendosen todos mutuamente y de mancomun, del mismo modo que si constituyen unica familia: Que los dos contrayentes hayan de respetar y obedecer al mandante con la sumision y cariño debido, como á Señor mayor y Cabeza de la Casa, cumpliendo subordinadamente sus preceptos, mantenerlo siempre sano y enfermo, vestido y calzado, con todo lo necesario á la vida humana, sin perjuicio de conservar mientras viva la administracion principal delos intereses de dicha Casa, convirtiendo el gobierno en favor de ella, y cuando muera invertiran Tresceintos veinte reales vellon en su entierro y sufragios por su alma, en cuya cantidad la dota, con mas otros diez y seis duros para sufragar el alma de su difunta muger Juana Borges: renunciando el mandante Francisco Posat, como espresamente renuncia el derecho y facultad de contraer nuevo matrimonio: Item el contrayente Miguel Borruel trae ademas la cantidad de dos mil reales vellon que tiene á su disposicion, que constituyen su cabal y propio peculio, como producto capital de sus ahorros: Item la contrayenta Cristina Navarro le da y manda y donacion propter nupcias le hace, por via de dote y derechos delegitima paterna y materna de la cantidad de mil ochenta reales vellon, contando en ellos el valor de la Cama y del vestido de la boda, pagaderos los que resulten liquidos en tres plazos y cuotas iguales, el primero el dia de las nupcias, el segundo por San Miguel de Setiembre del presente año, y el ultimo un año despues, y ademas le manda otras ropas que resultaran de una lista separada hecha por las partes: Item ambos proximos conyuges Miguel Borruel y Cristina Navarro se constituyen y nombran el uno al otro, et viceversa, mutua y reciprocamente, el premoriente á favor del sobreviviente de ellos en heredero universal de todos sus bienes respectivos, con el cargo y obligacion de dotar el alma del que antes muera en trescientos veinte reales vellon para su entierro y sufragarla, y con la condicion espresa de que este herencio y bienes de ambos proximos conyuges han de reacer precisamente en favor de uno de los hijos si hubiere de este proximo matrimonio, aquel ó aquella que á sus padres ó al sobreviviente de ellos pareciere libremente, con las obligaciones que le impusieren, y falleciendo ambos sin haberlo nombrado lo deberan nombrar los dos parientes mas inmediatos mayores de edad uno por cada parte, y en caso de discordia la dirima el Cura ó su

Regente que lo sea de la Parroquial de Fuencalderas, para lo cual en este caso desde ahora quedan autorizados competentemente, y los demas si hubiere seran mantenidos y dotados al haber y poder de la Casa, trabajando hasta tomar estado á beneficio de ella: Ultimamente fue pactado, que en lo que no va espresado ni estipulado en esta Capitulacion se arreglara á los fueros de Aragon, Usos y Costumbres del pais. En cuya forma, las partes arriba nombradas de su buen grado y cierta ciencia convinieron y otorgaron individualmente la presente Essra matrimonial. Y á su observancia y cumplimiento obligaron respectivamente por lo que á cada una toca observar y cumplir mutua y reciprocamente sus respectivos bienes muebles y sitios y toda clase de derechos habidos y por haber donde quiere, en aquella forma que segun fuero de Aragon, derecho, ó en otra manera mas valida y eficaz pueda ser. Hecho fue lo sobredicho y testifique en la Villa de Murillo de Gallego á los treinta dias del mes de Abril del año contado del nacimiento de nuestro Señor JesuChristo de mil ochocientos cincuenta y cinco, siendo á ello presentes como testigos Camilo Echegaray de oficio Cubero y Jorge Carrey Tejedor vecinos de la misma: Queda continuado y firmado este acto al numero setenta y siete en su protocolo original de sello cuarto, segun fuero de Aragon.

Sig *(signo)* no de mi Lorenzo José Teller Essno publico por S. M. que Dios gue, numerario de la villa de Murillo de Gallego y sus Aldeas en aquella domiciliado, que á lo sobredicho con los espresados testigos presente me hallé, testifiqué, signe y cerrá.

Nota Y de este instrumento publico puede tomarse razon en el registro de hipotecas del partido de Sos, dentro de cuarenta dias siguientes al de su otorgamiento, bajo la responsabilidad y calidad que proceda, lo que di á entender de palabra á los interesados, y saque esta primera escritura en este pliego sello de Ylustre, el catorce de Mayo de este mismo año y no antes por defecto de papel de que certifico.

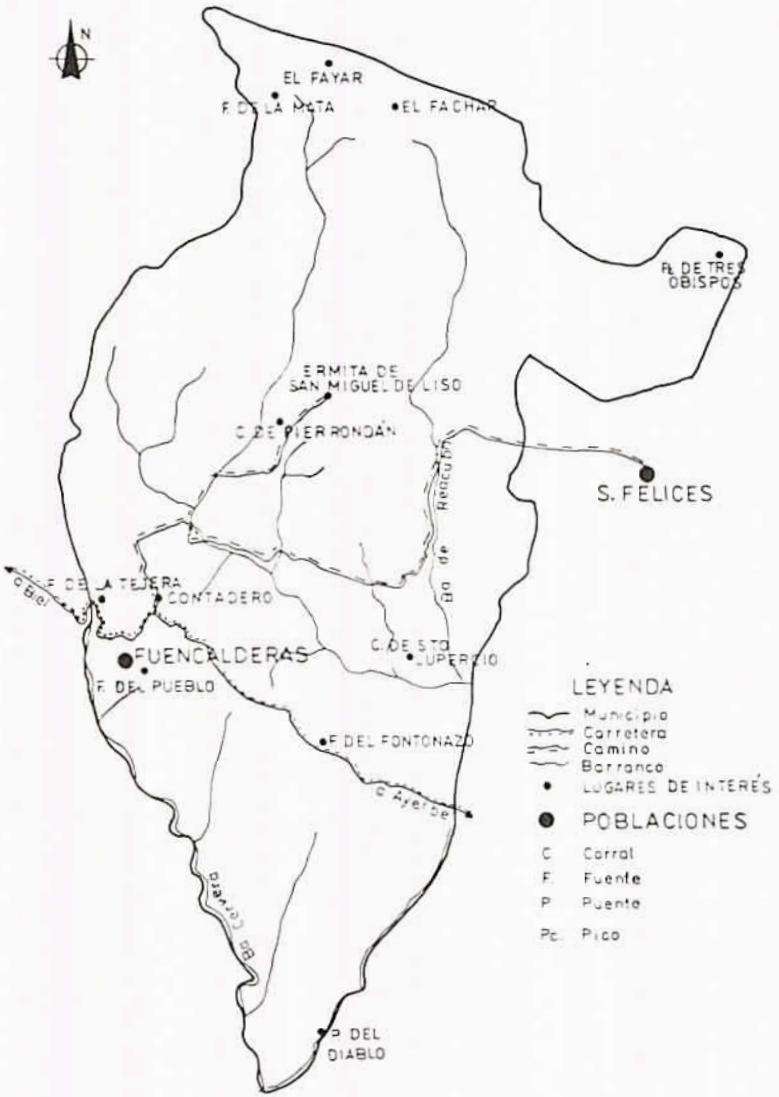
Teller con [ileg.] treinta doi en

Tomadarazon en el oficio de Hipotecas del Lugar de Fuencalderas al folio siete buelto en este dia, doy Mayo treinta de mil ochocientos cincuentay cinco.

a Mariano Campo
Escribano
[rúbrica]

APENDICE I

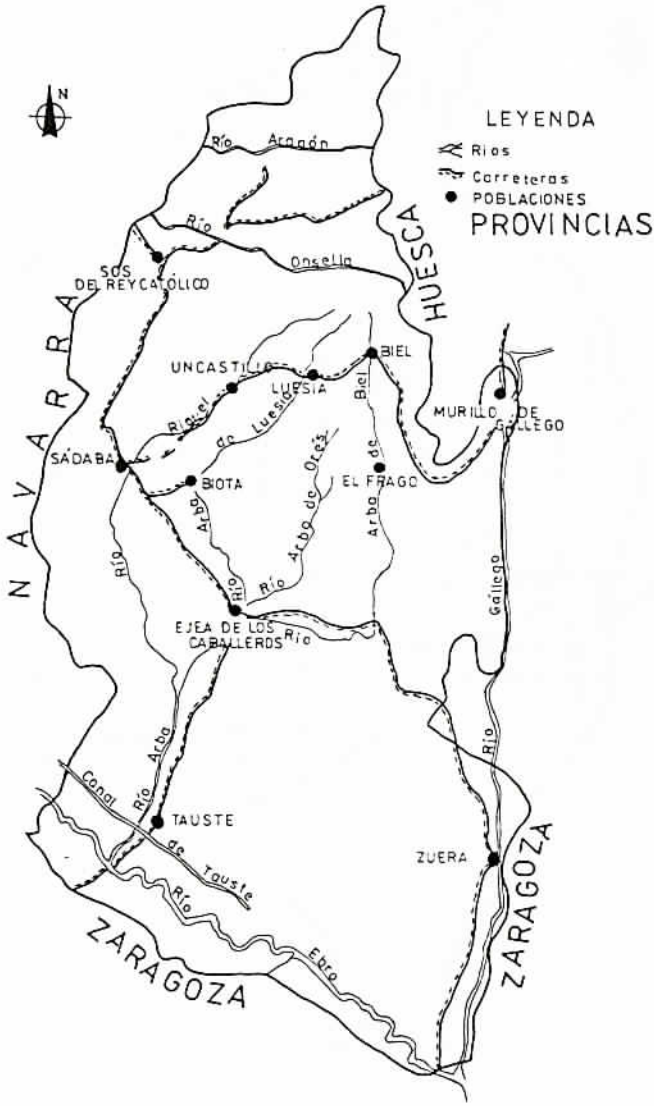
MUNICIPIO DE FUENCALDERAS



FUENTE: Arbués, J., *Fuencalderas en mi recuerdo*, 1980.

APENDICE II

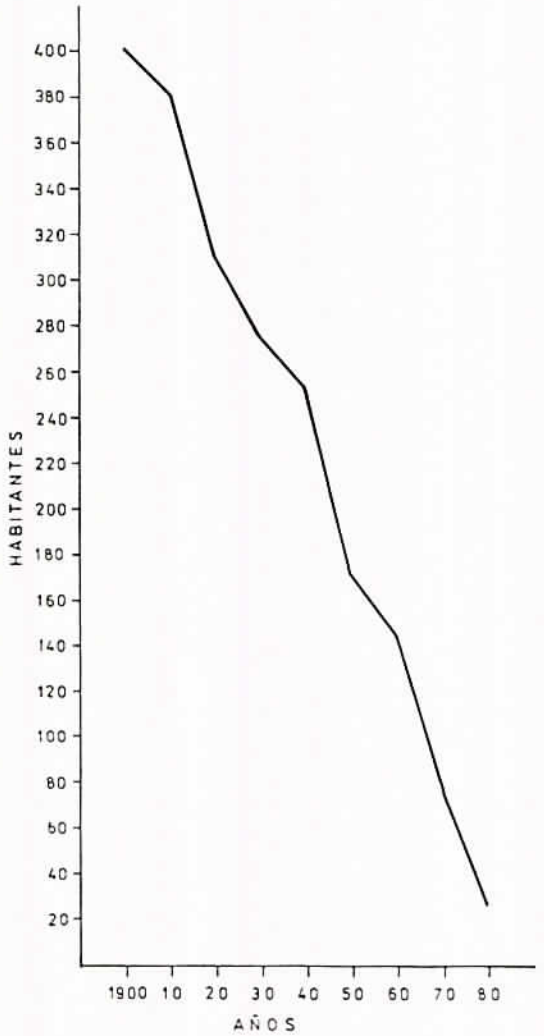
CINCO VILLAS



FUENTE: Abbad, F., El Románico en Cinco Villas, 1979.

APENDICE III

EVOLUCION DEMOGRAFICA DE FUENCALDERAS
DESDE 1900 A 1980



GRAFICA: Elaboración propia.
FUENTE: Arbués, J., *Fuencalderas en mi recuerdo*, 1980.

BIBLIOGRAFIA

ARBUES POSSAT, J.: *Fuencalderas en mi recuerdo;* Gerona, 1980.

BELTRAN MARTINEZ, A.; *Introducción al folklore aragonés;* 2 vol., Guara Ed., Zaragoza, 1980.

CARO BAROJA, J.: *Los Vascos;* Ed. Istmo, Madrid, 1971. *La estación del amor;* Ed. Taurus, Madrid, 1979. *Los Pueblos de España*, vol. I y II, Ed. Istmo, Madrid, 1981.

IGUACEN BORAU, D.; *Fuencalderas;* Zaragoza, 1979.

LISON HUGUET, J; *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo aragonés oriental;* Ed. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1984.

SANCHEZ PASCUAL, F.; *El casamiento en casa* en «An. Der. Aragonés»; Zaragoza, 1944.

SANCHEZ SANZ, E.; *La censura popular en Aragón* en «Rev. Temas de antropología aragonesa», n.º 3; Ed. Instituto aragonés de antropología, Huesca, 1987.

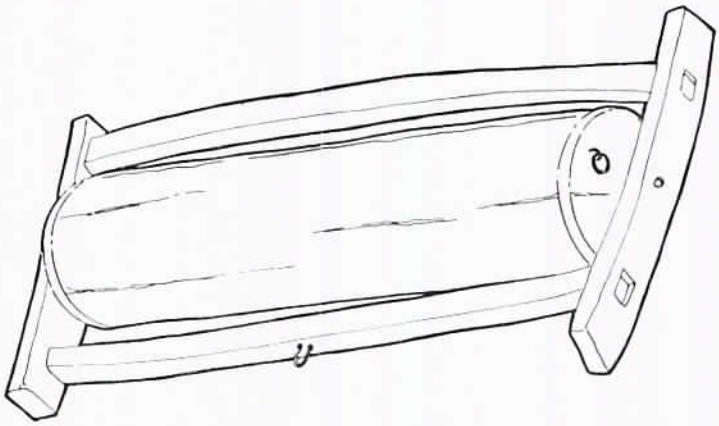
SOLANO NAVARRO, M.; *Sobre el pacto sucesorio en el Alto Aragón en 1.ª Semana de Derecho Aragonés. Jaca, 1941;* Zaragoza, 1942.

VIOLANT I SIMORRA, R.: *El Pirineo español;* Ed. Plus-Ultra, Madrid, 1949.

VV. AA.: *I Congreso de Aragón de etnología y antropología;* Ed. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1981.

VV.AA.; *Gran Encicopedia Aragonesa;* Unali, Zaragoza, 1983.

VV.AA.; *Enciclopedia Temática de Aragón;* Ed. Moncayo, Zaragoza, 1986.



Rollo para «rollar» los trigos a principios de primavera. J. Gavín.

Lavelilla (Huesca). Sillón de oficios. Hacia 1910. L. Briet.

ARAGON EN «LOS VEINTIUN LIBROS DE LOS INGENIOS»

Nicolás García Tapia
Universidad de Valladolid

LOS VEINTIUN LIBROS DE LOS INGENIOS

Es ya muy conocido, gracias a los últimos estudios, el manuscrito del siglo XVI *«Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas»*, siguiendo el título que se le ha dado para la primera edición (1). Hemos respetado hasta ahora dicho encabezamiento pues con él es universalmente conocido y así parece deducirse de lo que se indica en la portada. Sin embargo, nuestros últimos trabajos sobre el tema, nos permiten considerar como más cercano a la realidad el título que le hemos dado para este artículo, suprimiendo «y de las máquinas». Varias son las razones que aconsejan este acortamiento: En primer lugar si leemos correctamente la primera portada del manuscrito (que como se sabe fue añadida en el siglo XVII) se dice lo siguiente:

> *«LOS VEINTE Y UN Libros de los Yngenios, Y Máquinas de Iuanelo, los quales le mandó escribir y Demostrar el Chatolico Rei/D. Felipe Segundo Rey de las Hespañas y nuebo Mundo.»*

Obsérvese en este enrevesado título, muy propio del barroco, el añadido «Y Máquinas de Juanelo», frase separada por unas comas del resto y que es distinta de «los ingenios» de que trata el libro. En efecto, en el siglo XVII, se llamaba genéricamente «máquina de Juanelo» a todo artificio realizado con sabias artes mecánicas, aunque no fuese obra del ya mítico Turriano que había vivido y trabajado en el siglo anterior. De la misma forma se decía y se habla aún en ciertos países hispanoamericanos del «huevo de Juanelo», equivalente a nuestra expresión «el huevo de Colón».

Que la frase «Y máquinas» es un añadido, lo prueba el que ya no vuelve a aparecer en los títulos de las cinco subportadas que encabezan los

(1) Pseudo-Juanelo Turriano, *Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas*, Madrid, 1983. Introducción de J. A. García-Diego.

cinco tomos en que se dividió el manuscrito, donde sólo se habla de «libros de los ingenios».

Precisamente así se titula en el inventario de libros de Pedro Juan de Lastanosa, donde el escribano inscribe como «libro de los ingenios» al manuscrito que este aragonés tenía sobre su escritorio (2). Algunos han dudado de que este manuscrito sea el original del que se copió el que ahora está en la Biblioteca Nacional de Madrid, pero sus razones no están basadas más que en una apreciación personal (3), frente a la sólida argumentación documentada que hemos expuesto en otras ocasiones.

Si algo han tenido de positivo los intentos de otras personas para determinar un autor que ya estaba encontrado, es el haber fijado con carácter indiscutible su origen aragonés y más precisamente del tercio nororiental de la provincia de Huesca,

Portada añadida en el siglo XVII de «Los Veintiún Libros de los ingenios».

gracias al estudio filológico del profesor Frago-Gracia. Lástima que su exacta conclusión de que el autor estaba «muy de acuerdo con el intenso espíritu humanístico que alentó los usos lingüísticos, y también ortográficos, de los círculos intelectuales cultivados de Aragón» (4), no le ha-

(2) A. Alvar y F. J. Bouza, «La librería de don Pedro Juan de Lastanosa en Madrid (1576)», *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXII-XXXIII, Institución «Fernando el Católico» de la Excma. Diputación Provincial, Zaragoza, 1985, p. 155, entrada 491.

(3) Esta afirmación que a algunos puede parecer excesiva, está ratificada por el impulsor de la impugnación de la autoría de Lastanosa. El mismo García-Diego, dice textualmente que «en mi estudio preliminar a la edición del manuscrito *yo fijé* una serie de condiciones que, *a mi entender*, debería cumplir el autor». Lo subrayado por mí creo que es suficiente para entender el carácter subjetivo de la polémica, alentada de esta forma por los partidarios de J. A. García-Diego. Véase «Comentarios al artículo «Dos investigadores en busca de un autor: el pseudo-Juanelo Turriano de J. A. García-Diego», *Revista de Obras Públicas*, n.º 3.288, febrero 1990, pp. 39-60.

(4) J. A. Frago y J. A. García-Diego, *Un autor aragonés para «Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas»*, Zaragoza, 1988, cap. IV.

LOS ZINCO.
Libros Primeros de los Ynfenios de Iuanelo, Ingeniero Mayor de la Magestad de el Rei d. Felipe Segundo Rey de las Españas. y Nuebo Mundo.

Consagrolos al Mesmo Senor Rei d. Phelipe Segundo Su Señor, Por Mano de Iuan Gomez de Mora Su Valido.

Tratase en el Primero Libro, de las Calidades de las Aguas de Sus Propiedades Y de su Generacion O Nacimiento.

En el Segundo se trata de las esperiençias que se an de haçer para hallar el Agua.

El terçero trata de Como se Puede Conoçer el Agua Ser Buena, O, No.

El Quarto trata de de los Nibeles Y sus Formas Para estas Fabricas.

El Quinto trata de dibersas Maneras de Betunes.

TOMO PRIMERO.

Portada del primero de los cinco tomos de «los ingenios».

ya conducido a investigar quiénes eran estos «círculos intelectuales cultivados de Aragón», con lo que hubiera llegado a saber que en esta zona sólo estaba el círculo de los Lastanosa.

Mi propósito en este artículo es estudiar «lo aragonés» en *Los veintiún libros...*, complementando el estudio filológico que ya está realizado por Frago en un capítulo de título similar al que da nombre al trabajo que presento. Pero mi intención es estudiar otros aspectos aragoneses de los manuscritos en los que el autor se comporta casi como un antropólogo, a pesar de que esta ciencia estaba lejos de nacer aún.

LA CALIDAD DE LAS AGUAS EN ARAGON EN LA EPOCA DE LASTANOSA

Los capítulos dedicados a las aguas en *Los veintiún libros...*, a su generación, nacimiento y calidad, desmentirían por sí mismos la opinión de los que atribuyen al autor aragonés una formación exclusivamente práctica. Los numerosos autores clásicos citados, Aristóteles, Anaxágoras, Teofrasto, Plinio, etc. indican la profunda cultura del autor que parece haberlos consultado directamente de los originales griegos o latinos. Si no fuese así, no se explicaría el magistral enfrentamiento que el autor hace entre las opiniones de Aristóteles y Teofrasto, sobre si las aguas participan o no del sabor de las tierras por las que pasan. Toma partido esta vez por Aristóteles (en otras ocasiones desmiente al Estagirita), afirmando que las aguas participan del sabor de las tierras que atraviesan. Pero lo hace, como buen humanista del Renacimiento, basado en su experiencia personal «porque la razón es fundada en la experiencia... y porque los Geógrafos y aquellos que han caminado y andado el mundo, han, ellos como *nosotros*, gustado y probado las aguas dulces

y de las saladas y de las amargas y de las acedas [ácidas]...» (5).

Para afirmar su aserto, incluye sus conocimientos de muchos lugares del mundo, a veces a través de sus lecturas, pero generalmente por experiencia personal. Nos vamos a referir aquí únicamente a los de su tierra aragonesa que puedan servirnos mejor para conocer sus cosas y sus gentes.

Así, refiriéndose a las aguas mixtas, dice:

> «*De estas aguas* hay en Aragón, *en diversas partes, que participan de amargo y de salado.*» (6).

Las aguas subterráneas arrastran y disuelven minerales que se solidifican luego en curiosas formas, dando lugar a las cuevas, de las que no faltan ejemplares en Aragón, que el autor ha visitado:

> «He visto en Aragón *unas formas como uvas de cuatro y cinco palmos hechas de esta materia. Y en una cueva que está en el mismo reino en el que hay ciertas piedras hechas de esta materia, como de gruesos animales.*» (7).

La experiencia del autor no se limita a la ingeniería; abarca otros aspectos de lo que entonces se llamaba la «filosofía natural» y la medicina. Su humanismo le lleva a interesarse por la salud de los pueblos y su referencia a sitios de Aragón es constante. Así por ejemplo, habla de los males de las aguas estancadas y presenta el caso de Alcañiz:

> «*Que yo he visto que por esto tener todos en el verano fiebres y una muy mala color y todo esto es causado de estas aguas muertas, en* Alcañiz, pueblo de Aragón.» (8).

Añade que cesaron las fiebres cuando dieron salida a las aguas estancadas, y como esto ocurrió en la primera mitad del siglo XVI, este hecho desmiente las dataciones que se han hecho al manuscrito como de finales del XVI y principios del XVII.

Volviendo de nuevo a las calidades de las aguas, advierte de la influencia de unas corrientes al mezclarse con otras. Aquí aparece Aragón en múltiples ocasiones:

> «*Las fuentes del Arco hacen amargas las aguas del río Martín.*» (9).

Pero, en general, el autor alaba la calidad de las aguas aragonesas y nos hace añorar los gustos que entonces debían tener determinados ríos, entre ellos el Ebro, hasta el punto que algún príncipe de España (que

(5) *Los veintiún libros...* libro 1, fol. 18. Nos referiremos en adelante a la foliación del ejemplar de la Biblioteca Nacional. En la transcripción hemos actualizado la puntuación y la ortografía, pero conservando su estilo original para no ocultar el verdadero carácter culto del autor y su corrección en el lenguaje, en contra de otras opiniones basadas en la lectura de una transcripción no actualizada. Hemos subrayado lo más significativo de cada frase.

(6) Libro 1, fol. 17v.

(7) Libro 1, fol. 35v.

(8) Libro 7, fol 133.

(9) Libro 10, fol. 190v.

no nos dice quién fue) se la quiso llevar a Italia:

> *«Un príncipe de España, queriendo imitar a los reyes de Persia, se hizo llevar agua del río Tajo o Tago y del río Ebro a Roma, creyendo que esas aguas eran las mejores del mundo...»* (10).

Una costumbre, la de beber el agua del río, que era habitual, siempre que se conociese la calidad del agua. De ahí la insistencia del autor en una materia en la que indudablemente sus conocimientos rebasaban lo que cabría esperar de un simple «ingeniero constructor», como se nos pretende hacer creer que era (10 bis).

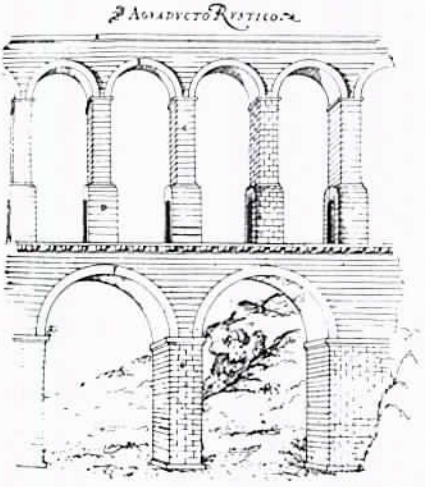
EL ACUEDUCTO DE TERUEL. VIA DE AGUA Y PUENTE DE PASO

El libro sexto de los ingenios titulado «Del llevar aguas en diversas maneras y de aguaductos», trata de forma casi exclusiva de los acueductos, llamados «maripuentes», «gallipuentes» o «aguaductos» por el autor. Recuérdese que Pedro Juan de Lastanosa se ocupó del acueducto de Nápoles que él llamaba «aguaducto» y que su escrito sobre este tema coincide en muchos aspectos con lo que expuso en *«Los veintiún libros...»* (11).

(10) Idem.

(10 bis) Véase la nota 4.

(11) N. García Tapia, «Pedro Juan de Lastanosa y el abastecimiento de aguas a Nápoles», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Universidad de Valladolid, 1987, pp. 317-327.



Acueducto similar al de Teruel.

Aquí se citan ejemplos de varios acueductos, los famosos de Mérida y Segovia, pero también los de Aragón, como el de Sádaba y entre los renacentistas, el de Teruel, cuyas obras se iniciaron, como es sabido, en 1537 y finalizaron en 1558. El autor indica que era moderno, lo que confirma de nuevo nuestra datación del manuscrito entre 1564 y 1575, en contra de otras supuestas fechas más tardías. También refuerza nuestra datación el que no se nombre al acueducto de los Pilares de Oviedo, que se realizó después de estas fechas.

El acueducto de Teruel fue realizado por el arquitecto e ingeniero francés afincado en Aragón, Pierres Vedel y el primer piso presenta unas pilas perforadas que sirve como viaducto peatonal, estando su corona-

ción reservada como vía de agua. Se siguen así las normas medievales recogidas en el Fuero de Teruel: «Cualquiera que hiciere un acueducto debe asimismo hacer en él un puente».

Esta particularidad era conocida por el autor de los libros de ingenios, que hace representar un acueducto de dos pisos, muy similar al de Teruel y que presenta la misma singularidad de servir de puente peatonal y vía de agua. Dice así:

> *«Este maripuente puede servir para dos efectos, el uno es para traer agua por él, y el otro que sirve de puente para pasar peatones y de a caballo, por evitar rodeo de camino, por causa de los barrancos.»* (12).

Hay que advertir que el autor de los manuscritos de ingenios explica que el puente tenía un antepecho volado sobre unas ménsulas, señalado con la letra E, que el dibujante ha olvidado representar. Esto indica que el autor no tuvo oportunidad de revisar la copia con los dibujos, cosa que puede apreciarse en otras partes del manuscrito y confirma lo ya conocido por los documentos: que la copia de la Biblioteca Nacional es posterior a la muerte de Lastanosa.

Por cierto que en los antepechos de los puentes se solía poner un banco corrido por la costumbre que había de sentarse en ellos. Este hábito no deja de ser señalado en el manuscrito, donde se representan estos bancos situados en los puentes «para tomar el sol en invierno y la fresca en verano» (13), que sin duda sería también pretexto de reunión para las gentes del pueblo.

LA NAVEGACION POR EL EBRO Y LOS AZUDES

La navegación fluvial fue una de las preocupaciones de la España del siglo XVI. Al contrario de otros países europeos, con ríos navegables, en España existían muchas dificultades para establecer una comunicación fluvial amplia debido a la existencia de obstáculos naturales, como numerosos rápidos y también escollos artificiales como las presas de los molinos. Algunos hombres del siglo XVI, entre ellos el medinense Lobato o el ingeniero italiano Antonelli, se ocuparon de buscar soluciones a un problema que resultaba difícil, pero que era fundamental para las comunicaciones interiores (14).

Estos obstáculos son señalados también por el autor de *Los veintiún libros...* quien llega a la misma conclusión:

> *«En España son muy pocos los ríos que se navegan, sino es el río Ebro y muy poco.»* (15).

Siguiendo con la misma idea que los hombres más avanzados del siglo XVI, el autor de *Los veintiún libros...* se declara partidario de la na-

(12) Libro 6, fol. 88v.

(13) Libro 18, fol. 373v.

(14) N. García Tapia, *Técnica y poder en Castilla durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 1989.

(15) Libro 6, fol. 114.

vegación fluvial, por los beneficios que reporta la llegada en barcos de mercancías a las ciudades, como ocurre en Sevilla. Propone pues que el Ebro pueda ser navegable y que los barcos puedan entrar desde el mar por Tortosa (16), fortificando la entrada del río y dragándola. Imagina así un río Ebro enteramente navegable, salvando los azudes por esclusas y enlazando con la Acequia Imperial, entonces aún sin concluir y que el autor parece conocer muy bien, como en efecto está probado que lo conocía Lastanosa (17).

OTRA NAVEGACION FLUVIAL: LAS ALMADIAS

Cuando el río no puede navegarse aún puede servir para transporte de maderos cortados. El autor de *Los veintiún libros...* hace un excelente estudio de esta actividad que hasta hace poco perduraba en los pueblos de Aragón. Por si alguien consideraba que un hombre de su categoría no debía ocuparse de algo tan «vulgar», el autor justifica lo que trata «por ser esta cosa de agua y aún Vitruvio las pone en su obra» (18). De nuevo pone de pretexto al gran tratadista romano (como veremos al tratar de molinos) para escribir sobre algo considerado común.

La historiadora Carmen Urdáñez (19) nos ha descrito el transporte por almadías en Aragón en el siglo XVI. Las noticias documentales que tenemos y los estudios etnográficos realizados por varios autores (20) coinciden en lo esencial con lo que se practicaba en este siglo, a través de las descripciones del autor de *Los veintiún libros...*:

> *«Las almadías las ligan con cosas de madera de avellano torcidas que sirven como cuerdas y les ponen remos. Mas estos remos que ponen a las almadías, no es para que ellas caminen, mas sólo para irlas guiando que vayan en el corriente del agua y de apartarlas de algún encuentro.»*
>
> *«Aunque bien se les podría acomodar remos que las ayudasen a caminar más de lo que el agua les hace caminar de suyo, sólo se les pone remos de delante y atrás. Así como son grandes, les ponen remos; los más que* yo he visto *son en una almadía ocho y* he visto *de solos dos y de cuatro y de seis; y esto se entiende de delante y a la parte de detrás acomodar los remos.»* (21).

(16) Libro 9, fol. 179.

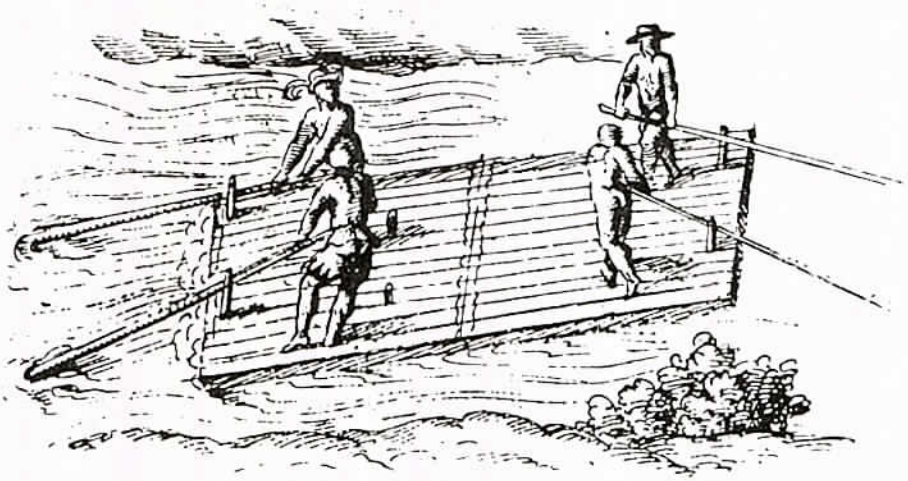
(17) Recordemos que Pedro Juan de Lastanosa había realizado un informe en 1565 para solucionar el problema de la Acequia Imperial, entonces detenida. A pesar de la intervención del ingeniero Sitoni, conocedor del informe de Lastanosa a través del vicecanciller de Aragón, no se reanudaron las obras. N. García Tapia, *Pedro Juan de Lastanosa, el autor aragonés de «Los veintiún libros de los ingenios»*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1990.

(18) Libro 16, fol. 428.

(19) *Arquitectura en Zaragoza en el siglo XVI*, Zaragoza, 1987, tomo I, pp. 90-93.

(20) Véase por ejemplo S. Pallaruelo Campo, *Las navatas (El transporte de troncos por los ríos del alto Aragón)*, Instituto Aragonés de Antropología, 1984, p. 19.

(21) Libro 16, fol. 428.



Transporte de madera por almadías.

La indicación «he visto» y la cita de este transporte por ríos de Aragón, con la noticia del tamaño de los troncos transportados que era función del caudal del río y sus obstáculos, nos relaciona una vez más, a este autor, con las tierras aragonesas y sus costumbres.

Pero la idea de que el autor no era un simple «fustero», lo denuncia el hecho de que supera la descripción de lo que ve, proponiendo, como lo hace en otros campos de la técnica, invenciones propias de un humanista del Renacimiento, que va más allá de la simple observación de los oficios técnicos tratando de mejorarlos con su ingenio. Así, concluye el capítulo con lo siguiente:

«Hay en muchas partes ríos que no se pueden navegar, ni con almadías ni con otra cosa, ni aún llevar tan solo un madero suelto por causa de las muchas peñas que hay en tal río y he pensado *una cosa que me parece que se podría servir de tal río: ir entablando un camino, el cual fuese tan ancho que un madero pudiese caminar libremente por él con tal que no se hiciese ningún ángulo, porque embarazaría mucho en aquellos ángulos. Y donde hubiese alguna peña que hiciese embargo, romperla, que muy menor gasto será hacerlo una sola vez que no hacerlo, para siempre haberla la madera de llevar con carros, porque es muy excesivo gasto el de los carros.»* (22).

(22) Libro 16, fol. 429v.

DE LAS MADERAS Y DE LOS ARBOLES, EN SUMA, UNA CUESTION DE «LENGUA»

Una de las partes más interesantes de *Los veintiún libros de los ingenios* es la dedicada a las maderas y a los árboles, a lo que contribuye sus bellas ilustraciones. De entre ellas destaca la que representa un bosque con unos leñadores afanados en su labor y otro descansando y bebiendo; troncos cortados y otros ya escuadrados completan la escena.

Este capítulo lo justifica el autor por la necesidad del empleo de la madera en los puentes y en las máquinas que funcionan con el agua. Sin duda la madera era un elemento esencial para el hombre del siglo XVI y ningún humanista ni tratadista de la arquitectura desdeñó este capítulo. El autor de *Los veintiún libros...* no podía ser menos y lo hace, no desde el punto de vista del «ingeniero constructor», sino desde la perspectiva libresca y erudita de un hombre culto.

El profesor Frago lo expresa claramente:

> *«El intenso carácter humanístico de este capítulo no ofrece el menor género de duda, y bien explícito se encuentra en el cúmulo de alusiones eruditas que en él se sucede.»* (23).

En efecto, siguiendo la estructura de Vitruvio, pero sin supeditarse a ella incondicionalmente, el autor prodiga sus citas de Teofrasto, Isidoro, Catón, Varrón, Vegecio, Plinio, etc. Citas acompañadas de nombres latinos de especie arbóreas, con sus nombres en castellano. No me extenderé en este aspecto en el que Frago ha hecho una brillante exposición.

Pero a pesar de todo, y como el propio Frago afirma, se trasluce en el autor su aragonesismo y las citas a Aragón son habituales, haciendo así universal lo que es particular de una zona. La profesora Urdáñez ha estudiado también la madera como material de construcción en Zaragoza en el siglo XVI y su uso por los fusteros aragoneses (24), apreciando la exactitud de las citas del autor de *Los veintiún libros...* El humanista y el técnico se dan la mano de nuevo.

No me extenderé aquí ni sobre aspectos lingüísticos ni sobre el uso de la madera en Aragón, ambos casos magistralmente tratados. Unicamente desearía incidir sobre un párrafo de *Los veintiún libros...* que ha traído de cabeza a los que han pretendido interpretarlo. Es lo siguiente:

> *«Los antiguos tuvieron muy grande cuenta, en esto de no apegar maderas que fuesen de contrarias naturalezas, juntas. Vitruvio nos amonesta que no se junten las tablas del árbol* ysquia *con las de carrasca, y porque yo no he visto destos árboles en España para haberlos de dar* su nombre propio en romance *y por esta causa los he dexado en* mi propia lengua.» (25).

(23) *Op. cit.*, p. 23.

(24) *Op. cit.*, pp. 86 y ss.

(25) Libro 16, fol. 243v.

El corte de la madera.

Uno de los comentarios a esta frase proviene del historiador Ladislado Reti, uno de los primeros en estudiar el manuscrito, quien, según García-Diego, escribió en sus notas lo siguiente:

> *«Una observación interesante. ¿Se refiere a una traducción italiana de Vitruvio o considera el italiano como una derivación del latín y, por tanto, su propia lengua?»* (26).

En el momento en que Reti escribía su comentario se consideraba que el autor de *Los veintiún libros...* era el italiano Juanelo Turriano, por lo que su observación partía de un supuesto erróneo.

(26) Pseudo-Juanelo Turriano, *op. cit.*, prólogo de J. A. García Diego, p. 29.

Al lingüista José Antonio Frago también le llama la atención la frase que parece complicarse todavía más al conocerse que el autor era aragonés, pues «su propia lengua» era el aragonés o el castellano, todas lenguas romances, con lo que no podía tampoco referirse a ellas. Además no se conoce el vocablo *isquia* en ninguna, al menos aplicado a los árboles.

Tampoco el autor aragonés ha manejado una traducción castellana del libro de Vitruvio, porque hubiera resuelto su problema empleando la palabra de la traducción, remitiéndose al traductor. Esto demuestra, por otra parte, que *Los veintiún libros...* se escribieron *antes* de 1582, fecha de la primera traducción castellana de Vitruvio por Miguel de Urrea, en contra, una vez más, de las dataciones que se nos pretenden hacer creer.

Frago aventura la hipótesis de que «mi propia lengua» sea el latín, dado el intenso carácter humanista del autor que se consideraría un buen latinista hasta el punto de hacer del latín su propio idioma. Aquí traiciona inconscientemente la tesis —infundada por otra parte— de su compañero de edición García-Diego quien afirma que el autor de *Los veintún libros...* no sabía latín. También adelanta Frago otras hipótesis como la de un error de los libros que manejó o de los copistas que pusieron *mi* en lugar de *su propia lengua*, y en tal caso se referiría a la lengua de Vitruvio (27). Pero ni en latín existe el *isquia*, ni Vitruvio lo escribió así, sino *aesculini*. Ninguna de estas hipótesis es válida.

¿Cuál es pues la solución correcta? La clave está en el vocablo *lengua*. Esta palabra podía significar y significa todavía un idioma, pero en el siglo XVI tenía otra acepción que ahora se ha perdido. Para saberla, basta con consultar un diccionario de la época, por ejemplo el de Cobarruvias, que entre otras cosas dice lo siguiente:

> Lengua: «*El intérprete que declara una lengua con otra, interviniendo entre dos diferentes lenguajes*».

«*Lengua*» era pues el traductor, tal como puede leerse en varios pasajes literarios y en ciertas crónicas del siglo XVI, especialmente referentes a las Indias, donde «*las lenguas*» hacían entenderse a españoles e indios. A veces *lengua* se extendía a la propia interpretación que, como puede uno imaginarse, sería en ocasiones bastante libre y personal del intérprete, dado que había cosas que no existían en España, o que el traductor no conocía y entonces las interpretaba en *su lengua*.

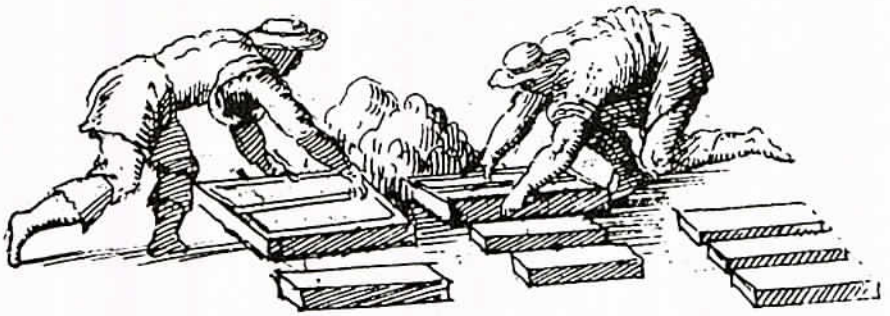
Esto es lo que ocurre con este pasaje de *Los veintiún libros...* El autor estaba manejando y casi traduciendo un ejemplar de Vitruvio en latín (esto se hace evidente comparando ambos textos). Al llegar al árbol *aesculini*, no sabiendo que se trataba de un *castaño de indias (ésculo)*, interpreta esta palabra libremente como *ysquia* y nos advierte que lo deja *en su lengua*, es decir, en su traducción. De esta forma, el antes enigmático párrafo cobra todo su sentido. Veamos:

> «*Los antiguos tuvieron muy grande cuenta, en esto de no apegar maderas que fuesen de contrarias naturalezas, juntas. Vitruvio nos amonesta que no se junten las tablas del árbol* ysquia *con las de carrasca, y porque yo no he visto destos árboles en España para haberlos de dar* su nombre propio en romance [se refiere evidentemente al castellano] *y por esta causa los ha dexado* en mi propia lengua [en mi propia traducción].»

MATERIALES DE CONSTRUCCION

Aparte de la madera, donde se manifiesta más intensamente el origen

(27) J. A. Frago, *op. cit.*, pp. 22-23.



Fabricando ladrillos.

aragonés del autor de *Los veintiún libros de los ingenios* es en los capítulos dedicados a la piedra como material de construcción. Pero no es sólo esto, sino que además, las citas más concretas a zonas próximas a Monzón, permiten afinar aún más su lugar de origen. Por ejemplo:

> *«En Aragón hay en diversas partes piedra franca, mayormente en tierra de Teruel, en Canada Vellida y en tierra de Roca, en Gallocanta, en el Condado de Velchit, en la Pobla de Abortón, en el Condado de Aranda en Epila.* Mas lo que yo he visto *y muy más blanca que ninguna otra es en Alquéçar y Lençina. En Fonz çerca de Monçón, en Lecinena cerca de Zaragoza, en la Muela, término de esta ciudad, mas ésta es la más blanda de toda[s] y aún la más escura de todas cuantas* yo he visto....» (28).

La mayoría de las piedras de construcción que ha examinado con más detalle estaban, bien cerca de Monzón, en pueblos como Alquézar, Lencina (probablemente se refiera a Santa Lecina), Fonz, o bien cercanos a Zaragoza, aunque tampoco lejos de Monzón.

Lo anterior se completa con una bien explícita mención a Monzón, de un hecho poco probable de ser conocido por alguien que no estuviera allí:

> *«Cerca de Monçón un maesso [maestro] labrando una piedra halló en ella un clavo de hierro harto grande;* yo he visto *en piedras infinitas cosas.»* (29).

Esta insistencia en el «yo he visto», referido a Monzón, que no se prodiga para otras zonas incluso de Aragón, es la que inicialmente nos ha llevado a investigar con más in-

(28) Libro 17, fol. 254v.

(29) Libro 17, fol. 258v.

tensidad a los autores originarios de las proximidades de Monzón y es la que finalmente nos ha conducido a Pedro Juan de Lastanosa, hipótesis que hemos tenido la fortuna de poder confirmar documentalmente. Es la misma conclusión de Frago a través de la vía lingüística que da como origen más probable para el autor, una zona de la provincia de Huesca, cuya población más numerosa en el siglo XVI era precisamente Monzón.

Junto con esta ciudad aragonesa, Zaragoza es la población más citada en este capítulo por el autor de *Los veintiún libros...* En esto coincidimos de nuevo con Carmen Urdáñez quien ha estudiado exhaustivamente la relación de los materiales de construcción utilizados en el siglo XVI en Zaragoza, con el texto de los ingenios que estamos examinando (30). En esta ciudad ocurrió un hecho que en otras ocasiones hemos comentado:

> «He visto *una piedra que, cavando unos fundamentos, la rompieron de tal modo como cuando se abre una empanada y hallaron dentro una culebra, la cual tenía todas aquellas escamillas que suelen tener, y era desapegada de la piedra; y esta piedra fue traída* al arzobispo de Zaragoza, a don Hernando de Aragón. *En Tolosa,* en tiempo del rey Francisco, *se hallaron unos piqueros una piedra franca, en el medio della un sapo vivo encerrado...*» (31).

(30) C. Urdáñez, *op. cit.*, pp. 51-99.
(31) Libro 17, fol. 258.

Si hemos añadido al episodio de Zaragoza el ocurrido en Tolosa «en tiempos del rey Francisco», muerto en 1547, es para que se vea claramente el distinto tratamiento que da el autor a un tema ocurrido *en vida* del arzobispo de Zaragoza Hernando de Aragón († 1575), y otro ocurrido en los tiempos de un rey francés ya muerto antes de esta fecha. Y esto para disipar cualquier duda de que el autor del manuscrito estaba escribiendo esto *antes de 1575*, en contra de otras opiniones que pretenden infundadamente retrasar su ejecución a épocas posteriores.

No nos extenderemos sobre otros materiales de construcción como el yeso, la «calcina», las «rejolas», ya tratadas por otros autores como Carmen Urdáñez. La conexión de las técnicas de fabricación con las de Aragón que aún perviven son manifiestas, incluso en el nombre particular de la zona que era su origen. No quiere esto indicar que el autor sea un hombre encerrado en su pueblo y que sólo sabe hablar de lo suyo. Al contrario, otras zonas de España son también descritas a propósito de los materiales sin faltar alusiones concretas a Madrid, desmintiendo el carácter localista que algunos quieren atribuir al autor de *Los veintiún libros...* Permítaseme, saliendo un poco de Aragón, hablar de una alusión a costumbres de la Tierra de Campos castellana que conocemos muy bien los que vivimos en la región. Hablando de hacer fuego con estiércol dice:

> «... *como lo acostumbran hacer hoy día en muchas partes, en par-*

ticular en Tierra de Campos que no queman otro si no es boñiga de buey y paja; y con esto calientan sus hornos.» (32).

Pero no sólo es España, sino Italia, Francia y otros numerosos lugares por donde nuestro autor ha paseado su curiosidad para legarnos su experiencia vertida en un tratado universal que bebe además en fuentes librescas, documentando admirablemente una obra que rebasa por su erudición el simple calificativo de libro de técnica.

Es así como, al hablar de los ladrillos, el material constructivo por excelencia de Aragón, los «he visto» se multiplican para darnos constancia de su origen. Pero que nadie confunda por ello a nuestro autor con uno de esos «hábiles constructores moriscos» que dominaban la edificación con ladrillo en Aragón. No puede aceptarse, ni siquiera como «modelo literario», el origen morisco del autor, como se ha pretendido. Aparte de la imposibilidad de ello por motivos culturales, bien claro queda esto desmentido por el propio autor:

> *«Y véese que después que los moros vinieron a España que* hicieron *las murallas de muchos pueblos de sola tierra, y de aquí se ha de comprender que* ellos *las truxeron a España, y véese hoy día que* en los pueblos que ellos habitan, cubren *sus casas de tierra en lugar de tejas...»* (33).

(32) Libro 17, fol. 263v.
(33) Libro 17, fol. 269v.

El empleo de «ellos» para referirse a los moriscos no deja lugar a dudas, como el resto de las «aventuras» que habría corrido el hipotético autor quien, según el que lo inventó, remitiría su manuscrito a Juanelo Turriano, muerto en 1585. El partidario de la teoría de García-Diego (de quien por respeto no daremos su nombre), contradice inconscientemente la fecha dada por éste para la hipotética autoría del manuscrito, que según él, sería después de 1585. Es curioso que el propio García-Diego acepte esta hipótesis como verosímil cuando niega las pruebas documentales.

Volviendo a nuestra materia de ladrillos, el autor nos relaciona con detalle el modo de hacerlos, sus medidas y la forma de los hornos, su técnica y su solución en tres maneras diferentes. Tan detallada descripción le parece obvia por conocida de todo el mundo y el humanista que escribe, cree su deber, como en otras ocasiones, justificar el haber descendido a niveles tan «vulgares»:

> *«Parésceme que en esta materia de las rejolas yo he sido un poco largo, pues es cosa tan notoria el modo de hacerlas; más siempre hay que dar avisos en las cosas, por muy manifiestas que ellas sean.»* (34).

Como siempre, nuestro autor tenía razón puesto que gracias a su meticulosidad, nosotros podemos ahora conocer oficios y técnicas que, de otro modo, se hubieran perdido.

(34) Libro 17, fol. 272v, 273.

MOLINOS DE ARAGON

Hemos realizado ya algunos estudios sobre los molinos de los manuscritos españoles del siglo XVI, sobre todo desde el punto de vista tecnológico (35). Allí hemos tratado de los molinos que aparecen en *Los veintiún libros...* desde un punto de vista técnico y científico, por lo que no insistiremos sobre ello. Lo que sí queremos resaltar ahora es el carácter predominantemente aragonés de la técnica molinar descrita en el manuscrito, como pone bien de manifiesto el autor:

> «*Los molinos... se hacen en diversos modos, como se verá en el discurso de esta materia, las cuales invenciones son muchas. Y porque se tenga noticia de ellas, en el modo como en los nombres de las invenciones, aunque en cada provincia les tienen sus nombres propios a cada género de molino, más pondré los nombres ordinarios que hay en estos reinos de Aragón, Cataluña y Valencia*, aunque los más nombres sean aragoneses.» (36).

Es así como desfilan, utilizando las denominaciones aragonesas del siglo XVI, los molinos de *canal abierta*, los de *bomba*, los de *cubo*, los de *regolfo y medio regolfo*, los de *balsa*, los de *balsa y cubo*, los de *acarrero* y los de *barcas*. Sin olvidar los *cernedores* y las numerosas aplicaciones de los molinos que llenan el libro 13 del manuscrito.

No nos es posible aquí resumir las aportaciones técnicas y científicas que tan excelente tratado de los molinos contiene (37). La base experimental y científica (dentro del nivel de la época) en que se basan las descripciones de los molinos desmienten de nuevo el simple calificativo de ingeniero práctico que se ha pretendido dar al autor. Pero bien de manifiesto queda esto en el siguiente párrafo:

> «*Pues mi intento no es otra cosa sino tratar cosas de agua, digo de los artificios que andan con agua, háme parecido de no dexar ninguna cosa de las tocantes a los molinos, aunque parecerá a algunos que es materia infructuosa por tratar cosa tan notoria y manifiesta a todo género de gentes y que no hay para qué escribirlo. Bien creo yo que en tiempo de Vitruvio que era harto manifiesta esta materia, pues había tantas gentes que se servían de los molinos para moler sus semillas. Mas Vitruvio* no se afrentó de escribir *el orden [de] cómo se habían de hacer los molinos de cenia aceña y no enseñó a hacer más que un género de molino. Pues un varón tan célebre como Vitruvio escribió esta materia, con ser cosa tan común como es el modo de hacer los molinos de a ceña, cuánto más yo que no soy*

(35) El más reciente, en colaboración con C. Carricajo, *Molinos de la provincia de Valladolid*, Cámara de Comercio e Industria de Valladolid, 1990.

(36) Libro 11, fol. 283.

(37) Véase para ello N. García Tapia y C. Carricajo, *op. cit.*, pp. 67-81.

nada en comparación de un varón tan perito en architectura que no se corrió por ello, mas antes ha recibido mucha fama y loa de los posteriores.» (38).

La misma modestia del autor al compararse con Vitruvio denota su formación (de otro modo se hubiera autoalabado) así como su justificación a lo que todavía se consideraba por algunos como algo «vulgar» o «mecánico», denota su pertenencia a una elevada clase intelectual. Esta preocupación por no dejarse confundir con «el vulgo» se vuelve a encontrar en el Libro 13, al hablar sobre batanes, almazaras y otros artificios usados por la naciente industria de los pueblos:

> *«... aunque ello es cosa muy común estas cosas entre* el vulgo, *que casi* me parece que es afrenta haberlo de escribir...» (39).

El «haberlo de escribir», que no es la primera ni la única vez que aparece en el manuscrito, nos proporciona la prueba de que escribía por encargo superior en virtud de su cargo, como así se pone de manifiesto en el propio nombramiento de Lastanosa, como «machinario» real.

CONCLUSION

Nos hemos limitado en este trabajo a relacionar al autor de *Los veintiún libros de los ingenios*, con las cosas de su tierra de Aragón, vistas desde su propia personalidad de erudito que creo queda aquí patente. Como dijimos, cumple así un papel predecesor de los modernos antropólogos, para lo cual se nota que ha tenido que vencer una fuerte barrera de prejuicios impuestos por la excluyente cultura de su época que todavía despreciaba lo «mecánico» y lo «vulgar».

Naturalmente, en *Los veintiún libros...* hay mucho más que esto. Falta aún por hacer un riguroso estudio científico y técnico —sin ideas previas impuestas por nadie— de las máquinas, instrumentos y fundamentos físicos que abundantemente contiene el manuscrito, comparado con otros libros de ingenios de la misma época. Esto despejaría muchas dudas sobre el verdadero nivel científico y matemático del autor, al que gratuitamente se pretende rebajar sus méritos.

El caso del autor de *Los veintiún libros...*, esta ligado al deficiente conocimiento que tenemos de la historia de la técnica española. Por ejemplo, se han atribuido tradicionalmente las grúas de El Escorial a Juan de Herrera, cuando lo que realmente hizo fue escribir un tratado sobre ellas titulado «Architectura y Machinas» que se conserva en el Archivo de Simancas, en el que precisamente Herrera desmiente su autoría (40).

De estas falsas conclusiones impuestas por trabajos no suficiente-

(38) Libro 11, fol. 323.
(39) Libro 13, fol. 331.

(40) N. García Tapia, *Ingeniería y Arquitectura en el Renacimiento español*, Valladolid, 1990, pp. 145 y ss.

mente documentados en historia de la técnica, resultaría algo tan absurdo como que los grandes tratadistas se dedicaban a hacer grúas mientras que los ingenieros prácticos escribían grandes tratados.

Por todo ello es importante sentar las bases de una rigurosa técnica documental aplicada al estudio de nuestros tratados de los siglos pasados. De esta forma, consideramos aún más importante que poner nombres y apellidos al autor de un manuscrito anónimo (que los tiene y se llama Pedro Juan de Lastanosa), el fijar su auténtica personalidad, basándose en un análisis profundo de su contenido, más que en lecturas superficiales. A esto contribuye modestamente nuestro trabajo.

Para concluir, nada mejor que una cita de nuestro autor aragonés, que ya sabemos que es un gran erudito llamado Pedro Juan de Lastanosa:

> *«No hay cosa que, por dificultosa que ella sea, que el ingenio humano no dexa de le allegar a cabo, aunque no sea a lo sumo de la perfección.»* (41).

Si hay algo que tradicionalmente define el carácter aragonés es esta frase. Los grandes hombres se han guiado por ella y nuestro autor es uno de ellos. Aunque en su obra no alcance «el sumo de la perfección» (de ello se valen algunos para rebajar su categoría), su obra queda ahí, llevada a cabo a pesar de las dificultades, gracias al ingenio de un hombre, aragonés para más señas, que se llama Pedro Juan de Lastanosa.

Pero el determinar el autor nos ha servido para algo más importante que ha sido el conocer la repercusión que tuvo su manuscrito. Gracias a conocer la librería de Lastanosa y las vicisitudes posteriores de la misma, hemos podido llegar a saber que el manuscrito «de los ingenios» estuvo en la Corte en todo momento, al alcance de los arquitectos y maestros mayores del siglo XVII y del siglo XVIII, hasta que fue «localizado» en la Biblioteca Real. Algunos de ellos, como Ardemans, lo consultaron y su influencia se hizo notoria en obras como los proyectos para el puente de Toledo y el abastecimiento de aguas a Madrid; un libro de Ardemans, *Fluencia y curso subterráneo de las aguas...* (1724), está en gran parte inspirado en *Los veintiún libros...* Nuestros trabajos, aún en curso, nos están permitiendo incluso resolver el enigma de las portadas añadidas que obedeció a una reestructuración de la biblioteca de Lastanosa en el siglo XVII (42). Todo ello nos debe hacer reflexionar en que antes de suscitar polémicas inútiles, hay que investigar a fondo lo que se quiere afirmar, a fin de evitar falsas interpretaciones y retrasos en los estudios de una materia sobre la que aún está casi todo por hacer.

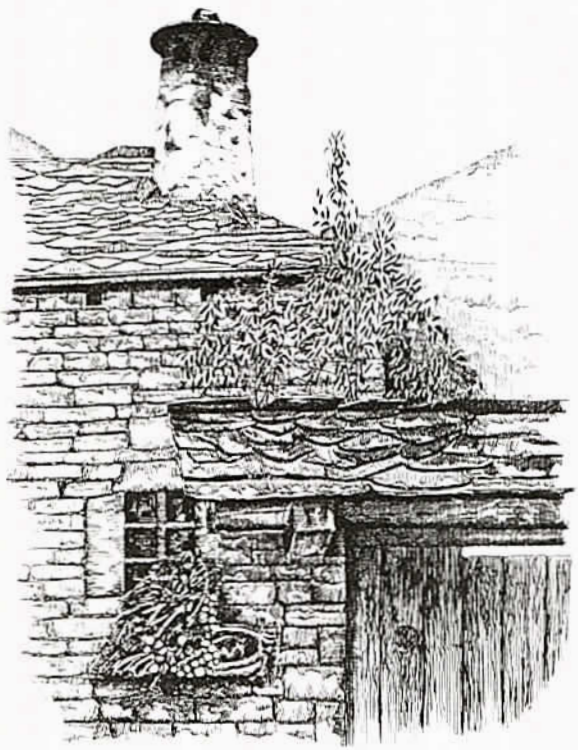
(41) Libro 15, fol. 218.

(42) N. García Tapia, I. Vicente Maroto, «La geometría práctica de Fineo, traducida por Girava y ordenada por Lastanosa», en prensa.

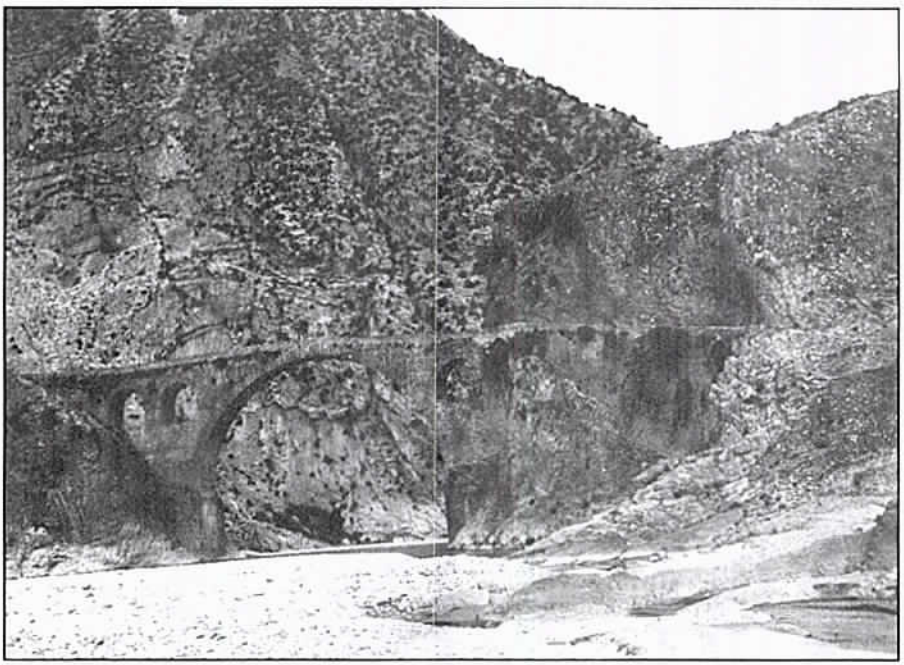
NOTA ADICIONAL

El trabajo anterior fue realizado en 1990. Desde esta fecha hemos continuado las investigaciones sobre Pedro Juan de Lastanosa y las vicisitudes del manuscrito de «ingenios» que escribió. A pesar de las injuriosas críticas publicadas en la Revista de Obras Públicas por los contrarios a la autoría de Lastanosa, los documentos han establecido sin lugar a dudas la plena validez de lo que hemos escrito en este trabajo. No sólo se ha confirmado la autoría de Lastanosa, sino que se han determinado los distintos poseedores de *Los veintiún libros...* desde que fue comprada la biblioteca de Pedro Juan de Lastanosa por Felipe II al mercader Baptista Barberi, hasta que en el siglo XVIII apareció en la Biblioteca Nacional. También se han despejado los enigmas de la copia que se hizo al original de Lastanosa con la inclusión de unas falsas portadas atribuyendo el manuscrito a Juanelo Turriano.

Un avance de estos resultados puede consultarse en nuestro trabajo «Y sin embargo es Lastanosa», *Revista Técnica Industrial*, n.º 203, año 1991, págs. 54-61.



Buesa (Huesca). J. Gavín.



Mediano (Huesca). Puente del Diablo. 1911. L. Briet.

LOS AQUELARRES EN ARAGON SEGUN LOS DOCUMENTOS Y LA TRADICION ORAL*

ANGEL GARI LACRUZ

DOCUMENTOS Y LA TRADICION ORAL

Este trabajo se fundamenta en dos investigaciones: una histórica y otra antropológica basada en el trabajo de campo. Para este trabajo se han eliminado en el texto las enumeraciones de lugares, relaciones de reos y, en lo posible, citas textuales. Las referencias se incluyen en notas, anexos y un mapa.

El contenido de la intervención se estructura en tres partes: los aquelarres en los documentos, los aquelarres en la tradición oral y las conclusiones donde se hacen aproximaciones interpretativas relacionando el enfoque histórico y el enfoque antropológico.

* Este trabajo fue presentado al Coloquio Internacional «Le sabbat des sorciers en Europe XV è-XVIII è siècles». París, del 4 al 7 de noviembre de 1992. La edición francesa de este texto está en prensa.

LOS AQUELARRES EN LOS DOCUMENTOS

Del período 1496 a 1700 se han consultado 476 causas por brujería correspondientes a los Tribunales de la Inquisición, Justicia Ordinaria y Episcopal. Solamente en 38 aparecen informaciones sobre aquelarres por creencia o participación en ellos, constituyendo un número pequeño en relación al total de los acusados por brujería.

Drogas y aquelarres

Son muy pocas las relaciones de causa que describen con algún detalle el uso de los ungüentos para ir al aquelarre. Las referencias más detalladas aparecen en las acusaciones de cinco brujas de Fago (Ansó), juzgadas de 1657 a 1658, y en el proceso de Dominica la Coja, de Pozán

de Vero de 1534. Por esta razón se toman como hilo conductor para el análisis del aquelarre y se complementarán con los datos de otras reas acusadas de haber participado en conventículos.

Una antepasada de las brujas de Fago (1) ya fue juzgada por la Justicia Ordinaria, en 1629, por lo que parece deducirse que las prácticas de aquelarre, en este lugar, podrían remontarse al menos a la generación anterior. Las brujas del conventículo mostraban interés en buscar nuevos miembros, que se expresa claramente cuando se dirigen a una neófita: «dale, dale Catalineta, aprende a Bruxa que tan buena cosa era, porque viviría rica sin trabaxar» (2). Una compañera, refiriéndose a las recién incorporadas dijo: «alegrémonos, alegrémonos, que gente nueva tenemos» (3). Dominica la Coja fue presentada así al diablo: «Señor: aquí que os traigo una vasalla», y él respondió: «Bien venida sea la vasalla». Luego le besó en el culo al diablo y éste la tomó y cabalgó (4).

En el proceso de otra rea, al referirse a los ungüentos, se hacen las siguientes precisiones: «La rea decía que tenía un sapo y lo azotaban con un brezo y cogían lo que le hacían echar y se untaban con ello e iban donde querían» (5). Tomaron el hígado de una niña que habían muerto y lo asaron e hicieron polvos que juntaron con los del sapo quemado (6). El principio activo de este ungüento sería, según Peter T. Furst, la bufotenina y el alcaloide relacionado 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina (7). Este autor se refiere al uso

Grabado de Ziarnko en madera 1612, impreso en el Tableau de *L'Inconstance des mauvais anges et demons*, de Pierre de Lancre. Escena cuidando rebaños de sapos para obtener de ellos la bufotenina.

(1) Juana de Aznar. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 367.

(2) Catalina Fuertes. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 307r.

(3) M.ª López de Fujan. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 320v.

(4) CABEZUDO ASTRAIN, J., *La brujería aragonesa según dos procesos de la Inquisición*. Brujología, Congreso de San Sebastián, Ponencias y Comunicaciones. Edit. Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid, 1975, pág. 242.

(5) Gracia Aznárez. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 313v.

(6) Gracia Aznárez. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 312r.

(7) FURTS, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pág. 275.

del veneno de sapo en las culturas indígenas americanas y a los aspectos simbólicos de este animal que lo relaciona con la Madre-Tierra.

Por otra parte, Robert Graves establece relaciones culturales entre el sapo y la amanita muscaria (8), circunstancia que es interesante resaltar, aunque, en la documentación aragonesa, no se halla constancia de tales afinidades.

Juan de Larrat, del Valle de Tena, le dijo a una doncella que «... le traería un ungüento para untarse el estómago y los pulsos» (9).

Este reo, anteriormente, le había dado unos polvos, y le dijo los tomase en una taza de vino y agua y lo hiciese cuando se fuese a acostar porque le daría un gran sueño (10). Este es el único caso en el que la droga se suministra por vía oral.

El ungüento citado por las brujas de Fago se tomaba por absorción epidérmica aplicándose en manos, sangrías de los brazos y plantas de los pies.

Es significativo que entre las zonas donde aplicaban la pócima no citen los genitales pues son puntos de mayor absorción fisiológica. La razón puede estar en que el producto citado debía ser bastante irritante y, por tanto, podría llegar a producir dolor.

Una vez aplicado el ungüento y dando una vuelta decían las brujas de Fago: «Sobre arto y sobre espina vamos a las landas del Boç ayna» (11) (es decir, a los prados del cabrón rápidamente). Otra fórmula equivalente era utilizada por las brujas de Pozán de Vero con el mismo sentido: «fulla sobre fulla a las Eras de Tolosa sea lugo allá» (12). A partir de este momento, se producían alteraciones perceptivas: por una parte, la separación de sus cuerpos e impresión de volar y, por otra, la metamorfosis en animales y modificación de su tamaño para salir por las chimeneas o por los agujeros de las puertas (13).

Grabado de madera, siglo XV. Metamorfosis en diferentes animales por efecto de la droga, dirigiéndose al aquelarre.

No aparece ninguna indicación del tiempo transcurrido desde la aplicación del ungüento hasta salir volando.

Las brujas de Fago (14) se dirigían para celebrar el aquelarre a los

(8) GRAVES, R. *Los dos nacimientos de Dionisio y otros ensayos*. Edit. Seix Barral. Barcelona, 1964, pág. 128.

(9) A.H.N. S.I. Lib. 992, fol. 550r.

(10) A.H.N. S.I. Lib. 992, fol. 549r.

(11) A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 318r.

(12) A.H.P.Z. Fondos de Inquisición proceso de Dominica la Coja. Leg. fol. 78.

(13) Catalina Fuertes. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 315v. M.ª López de Fuján. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 318r.

(14) Gracia Aznárez. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 312.

planos de Burdeos y las de Pozán de Vero iban a las Eras de Tolosa (15).

El efecto de la droga, además de la sensación de vuelo, modifica la percepción del propio cuerpo.

Una vez iniciado el vuelo, en unos casos se afirma que el diablo se transformaba en cabrón y las brujas cabalgaban sobre él (16). Otras acusadas montaban sobre unos sarmientos (17). El vuelo lo realizaban durante la noche, ya que aluden incluso al canto del gallo como fin del aquelarre (18). En su trayectoria iban monte a través, remontando peñas que chorreaban agua, evitando las cruces en los caminos, que representaban no solamente lo sagrado sino a la estructura de poder y la norma social. Se mencionan varios lugares de juntas de brujas, por lo que se deduce, que el aquelarre no siempre se celebraba en el mismo espacio real o imaginario.

Cuando acudían a sus «fiestas», tocaban el pandero e iban a volar y bailar delante del Boç (19). En cuanto a los bailes del aquelarre se completa la información con el conventículo de La Litera (20), que cuenta que fueron a un campo, de noche donde estaba el demonio en forma de hombre y montado sobre un caballo, con muchas mujeres bailando y saltando, que le fueron a besar la mano haciéndole reverencias y cantando «cosas deshonestas». Así permanecieron desde las diez de la noche de un día hasta las nueve de la noche del siguiente (21).

El diablo descrito en las relaciones de causa de Fago, presenta características propias en relación a los otros casos. Se le denomina como «San Pedro el Viello» y no se conoce precedente de haber utilizado este nombre para referirse al diablo. Las acusadas lo describen como «lindo hombre» que tenía un bonete con

(15) CABEZUDO ASTRAIN, J., op. cit., pág. 242.

(16) A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 316v y 319r.

(17) CABEZUDO ASTRAIN, op. cit., pág. 242.

(18) M.ª López de Fuján. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 308r.

(19) Gracia Aznárez. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 312r.

(20) Juana Bardaxí. A.H.N. S.I. Lib. 991, fols. 898r y 118.

(21) Juana Bardaxí. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 898r y v.

cuatro cuernos y no tenía pelos en la cara y sus pies eran de cabra.

Es descrito como dotado de bastante vigor sexual, puesto que, según otra rea, en las juntas tenía relaciones carnales con ella y sus compañeras, hecho también referido en otros procesos. Además, el diablo, como ya se ha dicho, se transformaba en cabrón y mantenía relaciones, no solamente amorosas, sino también agresivas, pues en otros testimonios, en el aquelarre las azota con un látigo de cordel (22), y en La Litera, una bruja, es aporreada por el diablo al resistirse a mantener relaciones sexuales con él (23).

A veces el diablo es calificado como «amo y señor» (24) y una neófita le es presentada como «vasalla», indicando claramente una relación de dependencia y sumisión. Con el demonio no sólo se encontraban en las asambleas o juntas, sino en alguna casa del pueblo, según varios testimonios, donde también mantenían relaciones sexuales (25).

Para ir a un conventículo de Aragón, una bruja de Castilla llamaba al diablo diciendo: «Ven acá Lucifer, y venía el diablo en forma de hombre negro», y se juntaban con otras mujeres que jugaban y besaban en el trasero al diablo mayor, que presidía el aquelarre y después danzaban y bailaban al compás del ritmo que el diablo hacia «con unas trabletas» y se bañaban desnudas, en cueros, en la Laguna de Gallocanta, tal y como así les ordenaba el diablo mayor (26).

La evolución de la iconografía del diablo ha sido muy variada como también lo son las descripciones que de éste han hecho los diferentes reos. Metamorfoseado en forma de hombre con atributos de animal: con patas de cabra, cuernos de ciervo y orejas de carnero, y otras veces en forma de: perro, lobo y cabrón.

Como se desprende de lo expuesto, el aquelarre presuponía un orden jerárquico presidido por el diablo. Asimismo, es un grupo secreto; quien rebelase información sería muerto por las propias brujas, quienes amenazan a una de ellas, diciendo: «... y no lo digas a nadie porque te ahorcarán o nosotras te mataremos» (27).

Agresividad y conflictos sociales

En la documentación, aparece el uso de drogas y venenos con el fin de dañar a personas o a animales; pero la composición no aparece pormenorizada aunque sí sus efectos. Se citan polvos de sapo, de hígado de persona, rejalgar, arsénico, especificando en algún caso la rapidez de

(22) A.H.N. S.I. Lib. 996, fols. 316, 312 y 319.

(23) Juana Bardaxí. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 892r.

(24) Juana Bardaxí. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 307r «... y la dixo que era su amo y señor», «aquel será Nuestro Señor».

(25) M.ª López de Fuján. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 319.

(26) CORDENTE MARTINEZ, Heliodoro. *Brujería en el Obispado de Cuenca*. Edit. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca 1990, págs. 65 y 66.

(27) Amenazan a Catalina Fuertes. A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 308v.

sus efectos. Un proceso describe que unas brujas habían dormido con unas plantas a las personas de una casa para hacer mal sin ser vistas (28). Estas mismas brujas utilizaban para matar rejalgar y arsénico (29).

Una característica de los reos acusados de aquelarre es la agresividad y venganza hacia sus vecinos. Refieren las brujas de Fago como mataron a una niña jugando con ella a la pelota y que comieron carne de la misma, haciendo lo mismo con otro niño. Se citan numerosas muertes en unos casos directamente, otros con la utilización de productos tóxicos, y en algunos más se atribuyen a hechizo o maleficio.

En cuanto a las motivaciones de la agresividad, constan las siguientes: para obtener una herencia; conseguir los favores de una mujer; por conflictos familiares con la madre de la madrastra; entre cuñadas; por celos entre mujeres a causa del marido; venganza sobre animales por lo que se denunció a una bruja que fue ahorcada; y ritos de brujas para intentar dañar la producción agrícola del pueblo.

LOS AQUELARRES EN LA TRADICION ORAL

La tradición oral recoge que en muchos lugares se reunían las brujas o bien esta denominación aparece en el topónimo sin que se especifique si es el sitio donde vivían, donde se encontraban o donde se realizaban los aquelarres. De casi todos ellos se desconoce el motivo concreto y la fecha de tal denominación, y muy pocos se sitúan en el interior de los pueblos.

Estratos culturales

En varios relatos sobre lugares de aquelarre, aparecen simultáneamente descripciones de conventículos de brujas y de las míticas lavanderas relacionadas con las hadas y encantadas, como sucede en el Monte Asba o Puntón de Asba (30) en Guara, en el que hay relatos de conventículos de brujas, lavanderas, Cueva de la Virgen citada por Briet, conocida como de las «Encantadas» y en la que además, se dice existe un legendario tesoro medieval (31). E incluso en el Turbón con fama de reunión de brujas supracomarcal, hay constancia en una frase que alude a las lavanderas del Turbón y que dice: «En el Turbón / las brujas tienden / las ropas al sol» (32).

(28) CABEZUDO ASTRAIN, op. cit., pág. 243.

(29) CABEZUDO ASTRAIN, op. cit., pág. 242.

(30) Arilla, Martín. *Sobre la leyenda de las lavanderas y sobre reunión de brujas*, 1969.

(31) Informante: Arilla, Martín, 1969, sobre las lavanderas y sobre reunión de brujas; Lafoz Rabaza, Herminio, sobre los conventículos. *Cuentos Altoaragoneses de Tradición Oral*. Edit. Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1990, pág. 104; Briet, Lucien. *Soberbios Pirineos* (vol. 1). Edit. Diputación Provincial de Huesca, 1990, págs. 34 y 35; Galicia, André, sobre un tesoro. *Autour de l'atre aragonais*. Edit. Bihet, Tarbes, 1982, pág. 48.

(32) Lisón Huguet, José. *Algunos aspectos*

En el caso de las cuevas de Solencio en Bastarás concurren las reuniones de brujas con la leyenda de la Mora y el hallazgo en ellas de restos Neolíticos de hace 4200 años a. C. (33).

En otras ocasiones, los topónimos de brujas aparecen separados, pero muy próximos a otros de leyendas de númenes femeninos, como en Aínsa, el Cabezo de las Brujas y el Prado de las Lavanderas; y en Ribagorza el Col de Fadas y el Turbón ya mencionado, y en el Castillo de Pega en Bonansa en el que se decía se reunían las brujas y al lado están las Cuevas de las Encantarías que tendían su colada al sol (34).

El mismo proceso se produce en relación a algunos topónimos de moras y brujas. En Aquilué se encuentra la Caseta de las Brujas y el Forao de la Mora; en Tramacastilla de Tena, la sima de la Mora y Peña de la Mora, ambos próximos a otro de aquelarre.

Otras veces el topónimo de Brujas va unido a monumentos megalíticos como en el Dolmen de Ibirque o «Caseta de las brujas», relación que posiblemente tratase de explicar el origen del monumento, aunque no hay constancia de ello. El nombre de «La Losa Mora» procede de una remota leyenda: «Apareció una mujer hilan-

Alberto Durero. La bruja. Esta imagen presenta aspectos simbólicos que enlazan con los citados en el texto sobre las hadas. La bruja lleva un huso como el hada del dolmen y su parte posterior de serpiente o pez, se asemeja a la sirena.

del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés Oriental. Edit. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1984, pág. 191.

(33) Castán, Adolfo, escribe que en 1970 se descubría en esta cueva la presencia de cerámica impresa del Neolítico Antiguo, y posteriores excavaciones bajo la dirección del Museo Arqueológico Provincial, aportaron una antigüedad de 4200 años a. C. para la cerámica cardial de Chaves mediante pruebas de Carbono-14. «Leyendas de Moros en el Altoaragón» del I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología. Edit. Institución Fernando el Católico, 1979, Zaragoza, pág. 254. Y sobre las reuniones de brujas en estas cuevas. De Ayerbe, Salvador M.ª. *A través del Somontano Aragonés en «Las brujas de Guara»*. Edit. Viuda de Justo Martínez, 1931, Huesca, págs. 35 y 36.

(34) Informante, Castón, Carmen, Las Paules, 1992.

do con su rueca, llevando sobre la cabeza la gran piedra horizontal del dolmen. Al llegar al lugar donde hoy está el dolmen dejó la piedra en la posición que la llevaba». La explicación del origen de ambos dolmenes está en relación con figuras femeninas, en el primer caso las brujas y en el de Rodellar por el Hada Hilandera (35).

La mayor sobrevivencia de unos u otros estratos culturales históricos estaría en función de los siguientes factores:

a) Menor cristinanización, permitirá una mayor sobrevivencia de los modelos más arcaicos como los númenes femeninos.
b) Las leyendas más arcaicas sobrevivirían con mayor intensidad en poblaciones más pequeñas y en zonas peor comunicadas.
c) Los modelos de sociedades menos patriarcales, como los estudiados por Gratacos (36), al otro lado de los Pirineos, potenciarían la conservación de las tradiciones relativas a númenes femeninos.
d) La existencia de una lengua o dialecto que haya constituido una barrera al proceso de aculturación y un refuerzo en la transmisión oral de leyendas y mitos.

(35) GARI LACRUZ, A. *La Tradición Pagana*. En *Alto Aragón sus costumbres, leyendas y tradiciones*. Edit. Aldaba, Madrid, 1989, pág. 36.

(36) Gratacos, Isaure. *Fées et gestes, femmes Pyrénéennes: un statut social exceptionnel en Europe*. Edit. privat. Toulouse, 1987.

Además de los ejemplos expuestos, resultan muy significativos para esta interpretación algunos topónimos sobre las hadas porque se sitúan en el contexto citado en el área pirenaica y no se han encontrado en otras zonas de Aragón. Y su datación es antigua y muy anterior a la aparación de los topónimos de brujas. Igualmente resulta revelador que estos topónimos se refieran a las hadas en plural, como lugares donde estaban estos númenes femeninos. Los localizados de mayor a menor antigüedad son los siguientes:

1. Serra de Fatas año 956 (37) al norte de Ribagorza.
2. Collo de Fatas año 979 (38) al norte de Ribagorza.
3. Fatás año 1280, caserío en el término de Ara con Navasa (Jaca) (39).
4. Las Fadas año 1495, entre Bisaurri y Ormella, ahora casa de Fadas (40).
5. Fatas año 1593, pardina en el término de Ipies (41).
6. Sierra de Mages año 1067, situada al este de Baells lindando con el término de Camporrells.

(37) Abadal, Ramón d' de Vinyals. *Els comtats de Pallars i Ribargoça*. Barcelona 1955. Publicado por el Instituto de Estudios Catalanes.

(38) Op. cit. Abadal, Ramón d' de Vinyals.

(39) Ubieto Artera, Antonio. *Historia de Aragón. Los pueblos y despoblados II*. «Priorato de Jaca en 1280 (Rius, Rationes pág. 50), arciprestazgo del Campo de Jaca (Durán, Geografía, pág. 141)». Edit. Ibercaja, Zaragoza 1985, pág. 547.

(40) Op. cit. Ubieto Arteta, Antonio, pág. 538.

(41) Op. cit. Ubieto Arteta, Antonio, pág. 547, s. XIX Madoz.

Sirena de plata, con un silbato en su parte superior, principios del siglo XVIII, forma parte de la rastra de Casa Solana de Larués. Posible representación del Hada Melusina. Foto: J. M. Escalona, 1989.

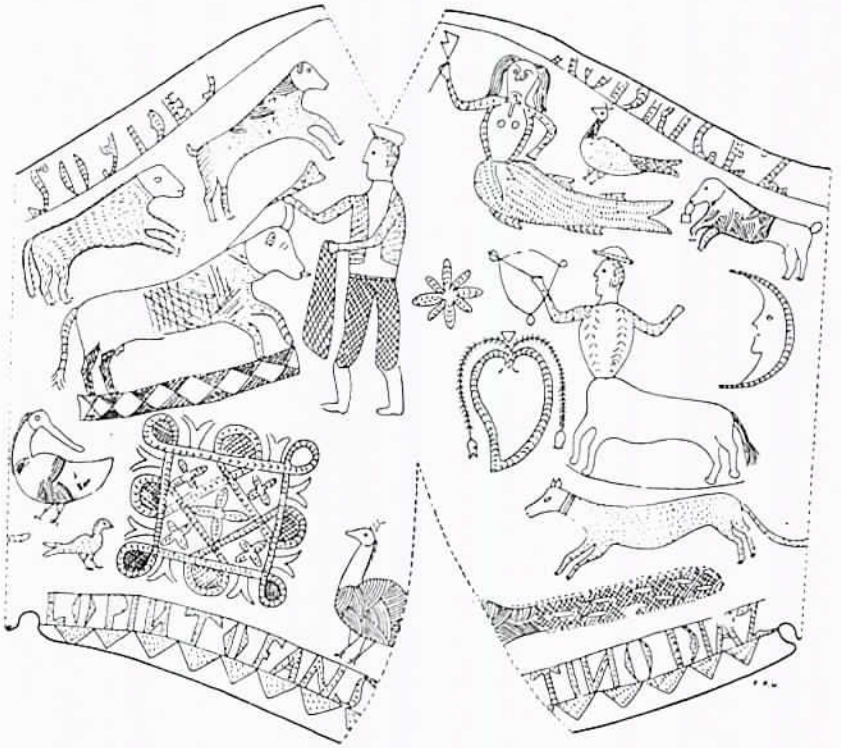
7. Magas en Panticosa, 1479.
8. Pueyo de Jaca 1482, que con otra denominación parece referirse igualmente a estas figuras (42).

Complementariamente a los topónimos sobre las Hadas (Fatas), aparece en el siglo XV, en Huesca, una oración en la que se mencionan a las **tres buenas hadas** que curan el día de San Juan y en un contexto ya cristianizado. Testimonio muy significativo porque revela la creencia activa en las hadas (43). Otro ejemplo de acción benéfica de estos seres puede ser la sirena de plata de principios del siglo XVIII incluida en una rastra de bautizar para proteger al niño y que, como se ve en la ilustración, corresponde con algunas descripciones de melúsina (44).

(42) *Liber Feudorum Maior*. Editado por el Consejo de Investigaciones Científicas II, Barcelona 1945-47. Los datos de las notas 37 y 38 y 42 han sido facilitados por Antonio Nobel. Informante Jesús Vázquez. Fuente: Protocolos Notariales de Panticosa y Pueyo.

(43) GARCIA HERRERO, M. C. y TORREBLANCA GASPAR, M. J. *Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)*. Alacet n.º 2, Huesca, 1990, págs. 71-72.

(44) Gaignebet recoge varias descripciones de Hadas con su parte inferior de sirena o



Sirena labrada sobre un cuerno por pastores castellanos. Siglo XIX. La figura original constata la sobrevivencia de la sirena en la cultura pastoril de pueblos de interior. La cruz en el cuello simboliza la cristianización de lo pagano. Labrada por Fantino Díaz. Dibujo de Enrique Pérez Herrero. Museo de Cabezas del Villar (Avila).

En Aragón y Cataluña no se ha localizado documentación anterior al s. XVII, en la que se mencionen topónimos de brujas, hechiceras y diablos. Sin embargo es, en esta parte, donde aparece por primera vez en España la palabra bruja en catalán y aragonés en el s. XIV.

La literatura popular también ha recogido el tema del aquelarre con diferentes variantes localizando éste unas veces cerca del pueblo de referencia y más frecuentemente en las eras de Tolosa, que pienso se refieren a la Tolosa francesa y no a la del País Vasco (45).

serpiente. *El Carnaval*. Edit. Altafulla, Barcelona 1984, págs. 65, 66 y 67.

(45) GARI LACRUZ, A. *La brujería en Aragón*. I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología, celebrado en Tarazona en 1979. Institución Fernando el Católico. Di-

Las razones son las siguientes: los movimientos Norte-Sur en los Pirineos son muchos más intensos que los longitudinales y por otra parte el gran número de brujos franceses y bearneses que aparecen en los procesos de la Inquisición aragonesa de los siglos XVI y XVII; además, en el trabajo de campo se ha constatado la gran frecuencia de contactos con el otro lado de los Pirineos para consultar adivinos, brujos y curanderos. En la brujería aragonesa, de la que hay constancia, no se observan contactos con las brujas vascas y no se conocen los términos vascos que aluden a la brujería.

En las Almunias de Rodellar refieren lo siguiente como sucedido a fines del siglo XIX: «estaban unas viejas hilando y haciendo calceta, y un arriero vio como poco después se untaban con un aceite y decían: por encima de romellosa ir a bailar a las eras de Tolosa. El arriero se untó y dijo: por dentro de romellosa ir a bailar a las eras de Tolosa. Llegó a una era en la que sólo había mujeres, lleno de arañazos». Relato del que hay numerosas variantes y algunos informantes mencionan como posibles ingredientes de ungüentos la ruda y el beleño.

En Ayerbe nos contaron algunos hechos referentes igualmente a las eras de Tolosa: «Un hombre, en este pueblo, oyó ruido en la calle, bajó a ver qué pasaba y observó, asombrado, a unas mozas con una toca en la cabeza, que bailaban y cantaban. El hombre se puso a bailar con una de ellas y al darle la vuelta le tocó la toca sin querer. Ella clamó: ¡Ya se puede usted alabar que le ha tocado la toca a la mejor moza de Tolosa! Este hombre desconcertado se volvió para santiguarse y dijo: Jesús, María y José... Mira que venir de tan lejos hasta aquí... Al volverse habían desaparecido» (46).

Otro testimonio, aporta nueva luz sobre la localización de Tolosa en Francia y no en el País Vasco. En Biescas había un barbero que fue a trabajar a Acumuer, la gente pensaba de él que estaba relacionado con la brujería. Este barbero convenció a tres montañeses para ir a visitar a las brujas de Tolosa... Cuando iban volando les entró miedo y se dieron la vuelta en el Pirineo Francés (47). La tradición de las Eras de Tolosa, ha sido recogida en muchos lugares. El testimonio más alejado de la frontera francesa, es el recopilado en Borja a 250 km. de ésta (48). Al sur de Borja se dice que las brujas iban a Barahona y a Sevilla; en Albarracín (Teruel), se cita un lugar de Andalucía hasta dónde llegaban los pastores trashumantes de esta provincia (49). Tanto

putación Provincial de Zaragoza. Zaragoza, 1981, pp. 27 a 44. Vd. pp. 35-6 donde se pormenorizan las fuentes informativas de cada uno de los topónimos.

(46) C. A. abril de 1979.

(47) Informante: Enrique Ainsa, natural de Biescas de 1894, fallecido. Facilitado por Enrique Satué.

(48) Nogués Romualdo. Cuento «El tío Cerote» en *Relatos aragoneses de brujas, demonios y aparecidos*. De Lasierra, Domingo. Edit. Librería General. Zaragoza 1978. Recopilado a finales del siglo XIX por el General Nogués.

(49) Daroja, lugar de Jaén hasta donde llegaban los pastores trashumantes de Teruel. Martínez, David, julio, 1992.

en este caso, como en el de Tolosa, los pastores han sido probablemente un elemento de comunicación y de renovación anual de este tipo de relatos. En la zona norte de Castilla no se ha localizado ni una sola referencia a Tolosa, hecho que avala la interpretación de la ciudad francesa. Como se ha visto, tanto en los documentos del s. XVI, Dominga la Coja 1534 y Dueso 1579 como en la Tradición Oral, se insiste en la importancia de los aquelarres de esta ciudad francesa, lo que permite pensar que fueron una realidad histórica en algún momento, aunque Norman Cohn afirma sobre estos conventículos lo siguiente: «No existe duda acerca de esto: jamás hubo algo parecido a una caza de brujas inquisitorial en Toulousse o en Carcassone» (50) en relación a los aquelarres del s. XIV.

Leyenda del macho cabrío

Además de lo expuesto hay una leyenda recogida fragmentariamente en Bailó (51) y sobre la que planteo una hipótesis de interpretación en relación al aquelarre.

Los conventículos de brujas presentan una primera fase precristiana en la que las reuniones eran presididas por una deidad femenina, Diana en el mundo latino, en el germánico Holda, y en el País Vasco, Mary. Con la progresiva implantación del cristianismo son sustituidas paulatinamente por el diablo. Esta transformación es la que puede ser interpretada a partir de la citada leyenda que en síntesis dice lo siguiente:

Había una joven bellísima en la comarca de la Jacetania, tan hermosa y distinguida que ningún galán de la tierra se atrevía a pretenderla... Casi todos los hombres de la comarca eran pastores... De entre un rebaño se escapó un macho cabrío que se extravió y se refugió en una cueva... Raptó a la joven, la llevó a su cueva. La joven quedó embarazada. Nació un extraño ser y la madre murió en el parto...

Este extraño ser creció en forma de macho cabrío, alcanzando un tamaño impropio de este animal, y su figura ingente destacaba al subirse sobre las piedras o peñas. Despertó el temor entre los pastores.

Cuatro son las interpretaciones posibles de esta leyenda según las variaciones que apunta el relato:

a) Era un animal superior por su inteligencia y tamaño.
b) Podía ser una encarnación del diablo dada su concepción.
c) Que el diablo no fuera el padre sino el hijo.
d) Que quien embaraza a la joven no es el macho cabrío sino el diablo transformado en ese animal.

El engendro tenía gran capacidad de metamorfosis mezclándose en el rebaño como macho cabrío o como pastor entre los pastores. Lo cierto es que amedrentaba a las ovejas y a los pastores.

(50) Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Edit. Alianza Universidad, Madrid 1980, pág. 175.

(51) «Leyenda del macho cabrío», recogida por Antonio Molina Anodón en abril de 1988.

Las claves para su interpretación se encuentran en los siguientes fragmentos o mitologuemas. La sustitución de la mujer por el cabrón o diablo presupone el paso de una sociedad «matriarcal» a una más «patriarcal». Este tránsito se produce en un contexto pastoril, es decir, en relación a una profesión vinculada al cabrón y que era el elemento más claro de unión entre el ámbito de lo social y la naturaleza. La unión de lo «sobrenatural» y lo natural se produce a través de la unión de la mujer y un animal, en este caso el cabrón.

CONCLUSIONES Y APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS

— Se han localizado en Aragón 7 Estatutos Locales, específicos sobre los delitos de brujería que suponen un estado de excepción entre 1524 y 1636 en esas zonas. En ellos no aparece ni una sola referencia a los conventículos, lo que evidencia que los aquelarres preocupaban mucho menos a los vecinos que otros delitos de las brujas no vinculados a los conventículos (52).

(52) Son los siguientes: 1.— Valle de Tena 1524. Gómez de Valenzuela, Manuel. *El Estatuto de Desaforamiento del Valle de Tena de 1525 por delitos de brujería y hechicería*. Boletín de los Colegios de Abogados de Aragón 1989, pág. 98. El documento original del Estatuto del Valle de Tena en A.H.P. (Huesca). Pliego suelto en el «Libro del regimiento de la Casa de don Domingo Guillén». 2.— 1534 Pozán de Vero incluido en el Proceso de Dominga la Coja. Ver nota 12 de este trabajo. 3.— 1536 y 1540 ambos del mismo documento. Estatutos y Ordinaciones de Caspe.

Medallón de bronce, siglo XV, ejemplar localizado en Jaca. Se desconoce su origen. Pudo ser un objeto protector. Foto: Barrio, 1982.

— Las drogas son una de las causas de cosmovisión en los aquelarres, y los testigos, los acusados y la tradición oral les atribuyen una función esencial. Según se desprende de los

A.H.N. Sección Ordinaciones Militares. San Juan de Jerusalén Aragón. Leg. 245, n.º 15, págs. 3 y 8. 4.— 1586 Diversas Ordinaciones y Estatutos de la ciudad de Zaragoza de los s. XVI y XVII. Estatutos de la ciudad de Zaragoza. Estatuto hecho a seys de diciembre de 1586 contra las Brujas y Hechiceras. Confirmados y decretados el primero de Deziembre de 1635. B.U.Z., págs. 291-297. D-23-21. 5.— 1592. Estatuto y Desafueros de la villa y lugares de Guía (Ribagorza) Archivo Episcopal de Barbastro, sin signatura. 6.— 1629 Estatutos de Ansó. Estudiado por Philip Moreau. Trabajo inédito.

Medallón de bronce, del siglo XIX, localizado en Aragón. En la parte inferior del diablo aparecen setas, posiblemente alucinógenas. Colección: del autor. Foto: J. M. Escalona, año 1989.

documentos, las drogas podían generar tres alteraciones perceptivas: La vivencia de separación del cuerpo, metamorfosis en animales y el vuelo.

— El testimonio de la utilización de sustancias obtenidas del sapo, la bufotenina presupone conocimientos muy especializados que sólo podían aprenderse con la práctica y sorprende que en la tradición oral no hay referencia a su utilización en Aragón. El uso de la amanita muscaria no consta en los documentos ni en la tradición oral. Sin embargo dos medallas del diablo localizadas en Aragón tienen en su parte inferior setas (53).

— Los topónimos y la tradición permiten pensar que la creencia en este tipo de reuniones ha sido mayor que la que reflejan los documentos.

— Las fuentes documentales, los topónimos y la tradición permiten observar una concentración más intensa en el Norte de Aragón y, en mayor grado, en las zonas montañosas.

— Esto es debido a dos hechos:

a) En los pueblos pequeños y aislados se han conservado mejor las tradiciones.
b) En este tipo de hábitat las redes de control social son mucho más intrincadas.

— Prueba de ello es que los últimos relatos de aquelarre se sitúan a finales del siglo XIX y principios del XX, momento en el que se inician las transformaciones más profundas

(53) Sobre la bufotenina ver pág. 2 de este trabajo notas 5, 6 y 7. Sobre la utilización en el área vasco-navarra. Fernández Nieto, Manuel. *Proceso a la brujería*. Edit. Tecnos, S.A. Madrid 1989, págs. 47 y 49.

Solamente hay un testimonio recogido en Santa Cruz del Moncayo a finales del s. XIX, en el que se cuenta como la tía Catalina preparaba una pocima incorporando el veneno que sacaba de un sapo. Wanderer. *El castillo de Trasmoz, las brujas*. Revista Alrededor del mundo, 9 de junio de 1899.

Ambas medallas están reproducidas en la obra de Angel Gari Lacruz. *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del s. XVII*. Edit. Diputación General de Aragón. Zaragoza 1991, pág. 61. Se trata de dos piezas de bronce, la primera del s. XV y la segunda del s. XIX.

en las estructuras de estas comunidades locales. En este sentido, es igualmente revelador que he localizado, en mi trabajo de campo, 70 veces más brujas por mil habitantes en las poblaciones demográficamente menores de cien habitantes, que en las mayores de cinco mil habitantes y, de estas brujas, la mayoría se sitúan en el tiempo citado.

— Las agresiones y las venganzas llevadas a cabo por las brujas después del aquelarre se realizaban en un entorno social muy próximo a la bruja y no en otro pueblo, salvo excepciones (54).

— Las situaciones de rol y status de las brujas de aquelarre son: mujeres en su mayoría, de edad media o mayores, pobres o de nivel socioeconómico bajo, y ocupan una situación marginal o de marginación en la sociedad (55).

— El gran número de mujeres en los conventículos se debe a que la brujería constituye una agresión sutil, inconsciente, en una sociedad patriarcal en la que el varón controla los cauces de agresividad permisibles a los subordinados y eran hombres los perseguidores de las brujas: jueces, inquisidores, predicadores, etc.

— El diablo y el cabrón y su relación con las brujas representan algunos aspectos de la estructura patriarcal reflejada igualmente en la leyenda del macho cabrío.

— La citada leyenda recoge el momento de la transición en el que las divinidades femeninas son sustituidas por el diablo. Este mismo proceso se constata en la superposición de estratos culturales distintos en un mismo lugar en los que se menciona a las brujas y a otros númenes femeninos, en otros casos se observan dichos estratos culturales en lugares próximos.

— Los lugares de aquelarres se sitúan cerca del pueblo de referencia y, excepcionalmente, se localizan en otros donde concurrían las brujas de la comarca o de ámbitos mucho más amplios como El Turbón, Tella, Solencio, Tolosa (Francia) (56), Trasmoz, Gallocanta (Zaragoza) y Barahona (Soria), algunos de éstos no

(54) En este sentido es significativo el testimonio reflejado por Fonseca, en el que se afirma que las brujas podían ir de uno a otro aquelarre, pero no podían hacer mal en otro distrito. RELACION SUMMARIA DEL AUTO DE LA FE QUE los Señores Doctor Alonfo Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonfo de Salaçar y Frias, Inquifidores Apoftolicos en el Reyno de Navarra y fu deftricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en 7 y 8 dias del mes de Noviembre, de 1610. De Fonseca, Luis. Edit. Burgos. Por Iuan Baptifta Varefio, 1611, pág. 15.

Es igualmente revelador la frecuencia de la pena del destierro aplicada por la Inquisición y la Justicia Ordinaria.

(55) Las actitudes de marginalidad quedan expresadas claramente en la fórmula de renego para entrar en la secta. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 896r, Margálida Escuder y fol. 898v Juana Bardaxi y otra modalidad en la causa de Juan García Martínez fol. 155.

Mongastón recoge otra fórmula en el proceso de Logroño de 1610. Fernández Nieto, Manuel, op. cit., pág. 39.

Pobreza y marginación ver PARIS, Notas 63 a 72, págs. 10 y 11.

Gari Lacruz, Angel, op. cit., 1991, pág. 219-220-223.

(56) Sobre vuelos a Francia ver Cordente Martínez, Heliodoro, pág. 62 y Gracia Aznárez de Gago A.H.N. S.I. Lib. 996, fol. 312.

aparecen citados en los documentos estudiados. Mención aparte merece el Boque de Viterba por su antigüedad del que se desconoce su localización y aparece citado en 1424 en las Ordinaciones de Esterri d'Aneu (Lérida), aunque pudiera ser copia de otro documento del siglo anterior, es mencionado igualmente en Cenarbe (Huesca) y Francia (57).

— De las 403 causas inquisitoriales, sólo 22, aparecen vinculadas con los aquelarres. Lo mismo sucede con los topónimos de brujas relacionados con sus juntas, que son relativamente pocos al compararlos con los 205 pueblos en los que se han localizado 400 supuestas brujas, en el trabajo de campo en el Altoaragón. Y lo mismo sucede en cuanto a los tipos de relatos y el número de ellos que se refiere a conventículos.

— Las declaraciones de las brujas que afirmaban haber participado en el Aquelarre presentan cuatro interpretaciones:

a) Declaraciones obtenidas por la coacción del tormento y que respondían a un cuestionario preestablecido que reflejaba la opinión de un sector social.
b) Fantasías estimuladas por las drogas y que se estructuraban en parte en el hilo conductor de una tradición oral.
c) Creaciones imaginativas de mitómanos, tanto de los perseguidos como de los perseguidores.
d) La información acumulada en Aragón en los documentos y en la tradición oral permite pensar que la mayor parte de los casos responden a creaciones mentales individuales o colectivas (58).

— En el aquelarre descrito en la primera parte de este trabajo se transgreden real o simbólicamente los siguientes tabúes de una cultura:

1. Separarse del cuerpo para ir al aquelarre.
2. El vuelo (59).
3. La metamorfosis en diferentes animales (60).

(57) Saroïhandy, J. Revista de Filología Española IV. *El Boque de Biterna en los Fueros catalanes del Valle de Aneu*, págs. 26 a 41, 1917. Valls i Taberner, Ferrán, Revista de Filología Española, *Privilegis i Ordinacions de les Valls pirinenques*, II, 1917. Griera, Antonio. *El boc de Biterna* (RFE, IV, 26-49). Boletín de Dialectología Catalana, junio-julio 1923, págs. 102-103. Marquès, Benigne. *Ordinacions i privilegis de les valls d'Aneu i d'Espot en un manuscrit del segle XV*, de la Revista URGELLIA. Anuari d'estuids històrics dels antics compatats de Cerdanya, Urgell i Pallars, *D'Andorra i la vall d'Aran*. Edit. Societat cultural Urgel-Litana, 1981, págs. 349 a 368. Valls i Taberner, Ferrán, *Privilegis i ordinacions de les Valls Pirinenques: Vall d'Aneu, Vallferrera i Vall de Querol. Privilegis i Ordinacions de la vall d'Aneu. Compilació de diverses ordinacions de la vall d'Aneu, aprovada per Huc, comte de Pallars*. Barcelona 1988, págs. 218 a 249 y sobre el Bosque de Bilterna, págs. 259 a 262.

(58) Instrucción para los comisarios del Santo Oficio en las averiguaciones tocantes al crimen de Brujería. Texto impreso inserto en el manuscrito 104-B.U.Z. y publicado por Gari Lacruz, Angel, op. cit., 1991, págs. 435-436.

(59) Las referencias a los vuelos constan en el Apéndice 1 y en la página 3 de este trabajo.

(60) En forma de perros y gatos. R.C. de Ana Pomadera. A.H.N. S.I. Lib. 995, fols. 612-617. Becquer, Gustavo Adolfo. *Obras Completas*. Carta VIII. Edit. Aguilar, Madrid 1966, págs. 631-632. Quien se refiere a la

4. La relación de supeditación con el diablo.
5. Llevar a cabo actos agresivos conscientes, voluntarios y compartidos por el conventículo.
6. Necrofagia y antropofagia (61).
7. Promiscuidad sexual y actos de bestialismo (62).

— En los documentos no aparecen conventículos en relación con el País Vasco-Navarro. No se observan contactos significantes entre las brujas aragonesas y las vascas pero sí con las francesas y bearnesas (63).

— Los aquelarres vascos y aragoneses presentan diferencias importantes. En el s. XVII en Aragón, no se mencionan hombres en los aquelarres salvo rarísimas excepciones. No aparecen figuras como el rey y la reina del aquelarre, descritos en el Auto de Fe de Logroño de 1611. En los aquelarres de Aragón tampoco aparece descrita una misa diabólica como inversión de la cristiana, y el número de los asistentes a los conventículos es menor en los procesos aragoneses que en los vasco-navarros del s. XVII (64).

APENDICE 1
Acusados, lugares de residencia y de aquelarres

— La Narbona Dacal, en Cenarbe (pueblo próximo a Jaca), en 1498 fue acusada a la Inquisición de acudir a los aquelarres de las lanas del Boí y del Boç de Viterba, en cuyo proceso se citan 2 hermanos de esta rea, posiblemente juzgados por Justicia Ordinaria (65).

— Dominica la Coja, de Pozán de Vero, en 1534 ante la Inquisición dice que iban a las Eras de Tolosa (Francia) y cita como cómplices a María Miranda, Pascuala de Salas, la Nadala, la Piqueras y la hija de la Benedetta. Una de ellas era del pueblo vecino de Salas (66).

— Martina Dueso de Alberuela de Laliena, fue juzgada por la Justicia Ordinaria de Huesca en 1579, se refiere al aquelarre de las Eras de Tolosa (67).

— Gracia la Serrana, de Gotor

metamorfosis en gatos en la zona de Trasmoz recogida en el s. XIX. Fernández Nieto, Manuel, op. cit., 1989, págs. 44-52-53-64 y 71. Mongastón menciona transformaciones en animales en el área vasco-navarra. De Fonseca, Luis, op. cit., págs. 30-31.

(61) Antona Aznárez, A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 317v. Fernández Nieto, Manuel, op. cit., 1989, págs. 13-36.

(62) Margalida Escuder dice: Y que también tubo parte con ella el demonio por detrás. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 896r. Y Juana Bardaxí fol. 898r y 898v. En la relación de causa de Juan García se menciona acto de bestialismo anal con el diablo, fol. 155. Fernández Nieto, Manuel, op. cit. Testimonios de procesos de Logroño de 1610, págs. 58-59-60-85. De Fonseca, Luis, págs. 13-14.

(63) Gari Lacruz, Angel, op. cit., 1991. Entre los reos del Santo Oficio de este período, aparecen 12 franceses, pág. 222.

(64) De Fonseca, Luis, op. cit., pág. 38. En las montañas había muchos brujos por la mala vida. Sobre el rey y reina, del aquelarre, págs. 44-45-50-57. Asistían 500 personas, pág. 54. Y 1802 testimonios en el proceso de Logroño de 1610, pág. 82.

(65) A.H.P.Z. Fondos de Inquisición, leg. 28, n.º 1.

(66) A.H.P.Z. Fondos de Inquisición, leg. 31, n.º 2.

(67) Proceso perteneciente a una colección privada pág. 6.

(Zaragoza), en 1585. Aparecen referencias mínimas de su acusación en una relación de causa de la Inquisición (68).

— Isabel Alastruey de Sesa en 1592 es acusada a la Inquisición de bruxa, maestra e inductora (69).

— García Martínez de Jarque con otros dos cómplices Juan y María García de Tierga de Zaragoza acusados a la Inquisición en 1608. En la relación de causa de Beltrán Correas, 1624, un testigo le acusa de haber bailado con brujas en el pueblo de Aguas (Huesca) (70).

— Margálida Escuder, Juana Bardaxí y Juana Seneta de Tamarite de Litera, en 1626 son juzgadas por la Inquisición y declaran que siete compañeras han sido ahorcadas por la Justicia Ordinaria (71).

— María Luisa Noella, de Epila (Zaragoza), es juzgada por asistir a un aquelarre, por la Justicia Ordinaria, en 1631 (72).

— En el proceso de la Inquisición de Pedro Arruebo y su cómplice Juan Larrat, de Panticosa, es en 1639, y en él aparecen indicadores sobre el aquelarre (73).

(68) A.H.N. S.I. Lib. 989, fol. 388.

(69) A.H.N. S.I. Lib. 990, fol. 309.

(70) A.H.N. S.I. Lib. 991. García Martínez fol. 146, Juan y María García fol. 155-155r. A.H.N. S.I. Lib. 991, fol. 778.

(71) A.H.N. S.I. Lib. 991. Margálida Escuder fol. 894, Juana Bardaxí, fol. 897 y Juana Seneta fol. 901v.

(72) Información facilitada por Castillo Genzor signatura antigua Archivo Audiencia Territorial de Zaragoza. Fondos del Condado de Aranda de Epila, Escribanía 14. Hoy extraviado en Archivo Histórico Provincial de Zaragoza.

(73) A.H.N. S.I. Lib. 992, fol. 550r.

— En Monroyo, Teruel, en 1648 se acusa a Marta Morera al Santo Oficio por su supuesta participación en un conventículo que se celebraba en las «montañas nevadas» (74).

— Isabel Marco y Ana Pomadera de Gelsa tiene un proceso ante la Inquisición en 1656 (75).

— En Fago y en Ansó entre 1657 y 1658 son juzgadas por la Inquisición Orosia Aznárez, Catalina Fuertes, Gracia Aznárez, María López de Fuján y Catalina Aznárez. Y a las que hay que agregar una compañera ahorcada por la Justicia Ordinaria. Las brujas de este conventículo declaran que se reunían en algunos de estos lugares: Landas de Boç, planos de Burdeos, planos de Peryeta, campos de Burdeles (76).

— Ana Martínez de Castilsabas, es procesada en 1662, por la Inquisición por ir con su marido, Esteban Lacasa, a las Eras de Toledo. Podría ser Toledo de la Nata en Sobrarbe, donde hay topónimos con fama de aquelarres, puesto que el de Castilla queda muy lejos (77).

— Catalina Santiesteban de Graus, tiene un proceso en la Inquisición en 1665 (78).

— Francisca Baquer de Loarre, es procesada en 1658 por la Inquisición (79).

(74) A.H.P.Z. Inventario de la Inquisición II de Aragón 1559-1665, n.º 860.

(75) A.H.N. S.I. Lib. 995, fol. 615r-615v.

(76) A.H.N. S.I. Lib. 996 Orosia Aznárez fol. 170-176v, Catalina Fuertes fol. 307-312, Gracia Aznárez fol. 312-316, Antonia Aznárez fol. 316-318v, María López de Fuján fol. 318-321v y Catalina Aznárez fol. 321-321v.

(77) A.H.N. S.I. Lib. 997, fol. 177-181v.

(78) A.H.N. S.I. Lib. 998, fol. 19v-22.

(79) A.H.N. S.I. Lib. 998, fol. 181-183.

— Pedro de Agramonte, hijo de Murillo de Gállego, es procesado por la Inquisición en 1680 (80).

Mención aparte, merece como lugar de aquelarre la Laguna de Gallocanta en Zaragoza, donde según las declaraciones de Agueda de Luna natural de Hinojosa (Guadalajara), ella como muchas personas acudían a reunirse con Lucifer en el Campo de Gallocanta. Aunque la acusación parece ser falsa, sin embargo las referencias a Gallocanta parecen que eran creencias muy arraigadas (81).

En la acusación contra Cathelina la Milanesa, alias la Ytaliana de 1548 se declara que la rea había llevado un hombre por los aires de Agreda hasta Tarazona (82).

Algunas alusiones indirectas a posibles vuelos constan en algunos procesos de la Justicia Episcopal de Zaragoza estudiados por María Tausiet en su Memoria de Licenciatura. En las causas contra Catalina García e Isabel Garay hay testimonios en los que se cuenta como Catalina desaparecía de la cama por la noche y volvía a ella sin que se oyeran puertas. Sobre Isabel Garay se dice que se le vio llegar en forma de torbellino y una segunda vez en una olada de aire. En otro punto se cuenta que fue encontrada desnuda y desfallecida a la entrada de su casa a las 2 de la madrugada. En ninguno de los dos casos se mencionan los conventículos de bruja (83).

ABREVIATURAS

a. C.	Años antes de Cristo.
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional.
A.H.P.Z.	Archivo Histórico Provincial de Zaragoza.
Edit.	Editorial, editado.
fol.	Folios.
lib.	Libro.
B.U.Z.	Biblioteca Universitaria de Zaragoza.
leg.	Legajo.
o.p.	Obra y página.
cit.	Citada.
Vol.	Volumen.

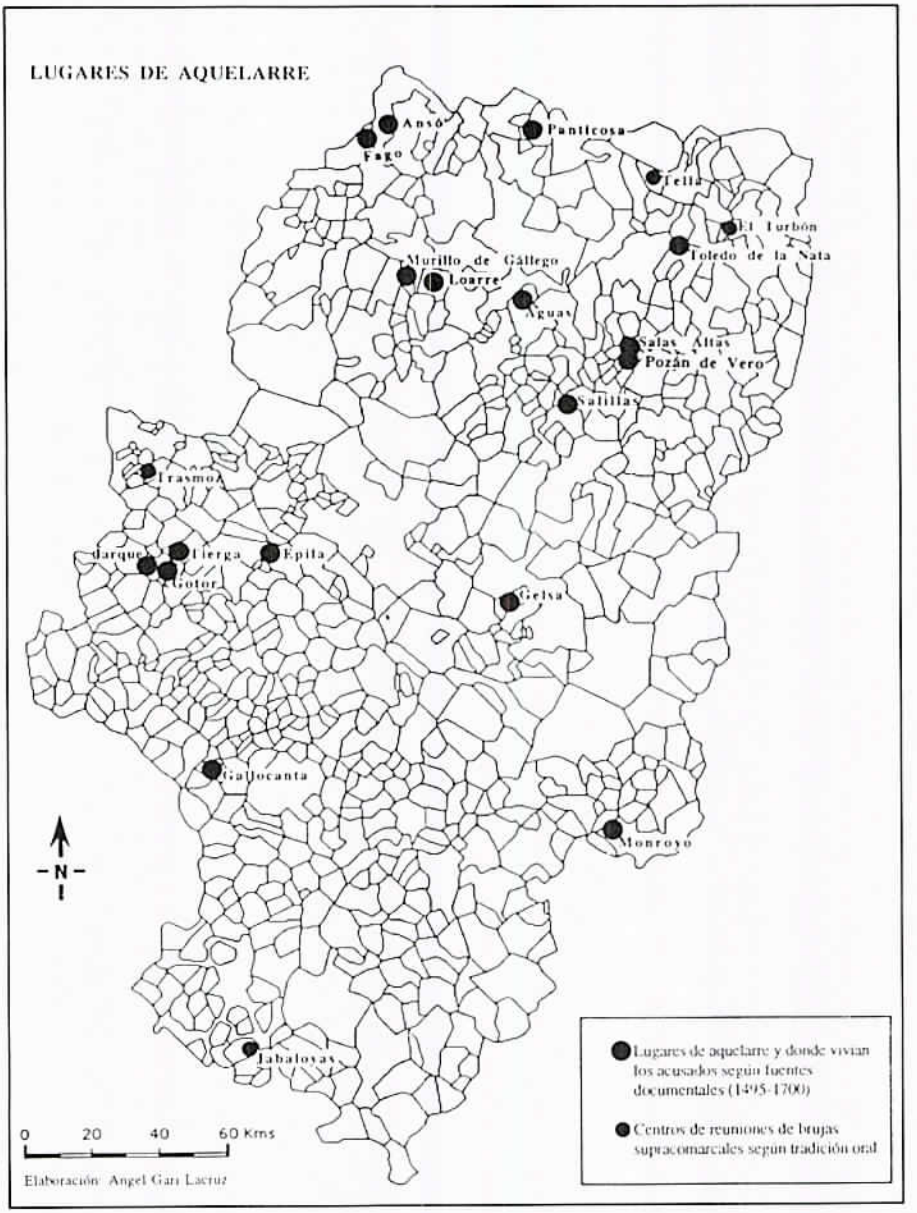
(80) A.H.N. S.I. Llb. 998, fol. 211v-212.

(81) Cordente Martínez, Heliodoro. *Brujería y hechicería en el Obispado de Cuenca*. Edit. Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca 1990, pág. 62.

(82) Justicia Ordinaria Episcopal. Obispado de Tarazona. Caja 7, Ligarza 5, n.º 26, fol. 75v-76.

(83) Tausiet Carles, María. *La Brujería en Aragón a través de la Justicia Episcopal en la segunda mitad del siglo XVI*. Memoria de Licenciatura. Departamento de H.ª Moderna y Contemporánea. Universidad de Zaragoza, junio 1990, págs. 92, 93 y 94.

APENDICE 2


LUGARES DE AQUELARRE
Ansó
Fago
Panticosa
Tella
El Turbón
Toledo de la Sata
Murillo de Gállego
Loarre
Aguas
Salas Altas
Pozán de Vero
Salillas
Trasmoz
Tierga
Epila
Gotor
Gelsa
Gallocanta
Monroyo
Tabalosas
N
0 20 40 60 Kms
Elaboración: Angel Gari Lacruz
Lugares de aquelarre y donde vivían los acusados según fuentes documentales (1495-1700)
Centros de reuniones de brujas supracomarcales según tradición oral

Revilla (Huesca). 1909. L. Briet.

HISTORIAS DE VIDA DEBIDAS

ANGEL GONZALVO VALLESPI
Seminario de Arqueología y Etnología Turolense

INTRODUCCION

Trataremos de explicar aquí el cómo y el por qué de este artículo, simplemente porque nos parece necesario para comprenderlo mejor.

A pesar de que nuestra formación universitaria fue de historiador, bien pronto comenzamos a investigar por otros derroteros. Otros caminos en realidad no tan separados de la historia, pues ya hace tiempo que Historia y Antropología cultural (social) presentan métodos, objetos de estudio e intereses comunes; así decir que la Historia se ocupa del estudio del pasado, utilizando fundamentalmente documentos escritos y que la Antropología cultural estudia el hombre como ser social, aunque pueda ser cierto es muy simple, demasiado, como también es empobrecer las cosas el separar estas dos ciencias por la sola consideración de que la Historia supone un tratamiento diacrónico de los hechos, que se investigan fundamentalmente en los archivos, frente al estudio del presente mediante técnicas de campo (como por ejemplo la observación directa) que realizaría la Antropología. Y más aún teniendo en cuenta que existe un nuevo modo de hacer y entender la Historia que casi es reportaje y narración, y que utiliza muchas y muy diversas ciencias auxiliares más allá de «los polvorientos legajos perdidos». Una historia que ha ampliado su campo de estudio obviando la exclusividad de los «hechos político oficiales», hasta alcanzar a todo el espectro social, apareciendo así grupos antes excluidos y temas como la familia, la vida cotidiana, el miedo, etc. Una historia que se hace también contemporánea a la par que la antropología abarca al hombre en la totalidad de su tiempo y de su espacio (1).

«Antes era válido acusar a quienes historiaban el pasado de consignar únicamente las gestas de los reyes. Hoy día ya no lo es pues cada día se

(1) Ver Jiménez (1978), 187-191.

investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron. «¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas?». Pregunta el lector obrero de Brecht» (2).

Las clases inferiores se integraban hasta hace poco en la Historia bajo el epígrafe del número y del anonimato, a través de la demografía y la sociología; a través de un estudio cuantitativo de la sociedad del pasado. Pero, por qué no reconstruir personalidades individuales, ampliar hacia abajo la noción histórica del individuo. Y no se trata de investigar trivialidades sino de romper un silencio secular sobre la vida cotidiana.

LAS MODAS HISTORIOGRAFICAS

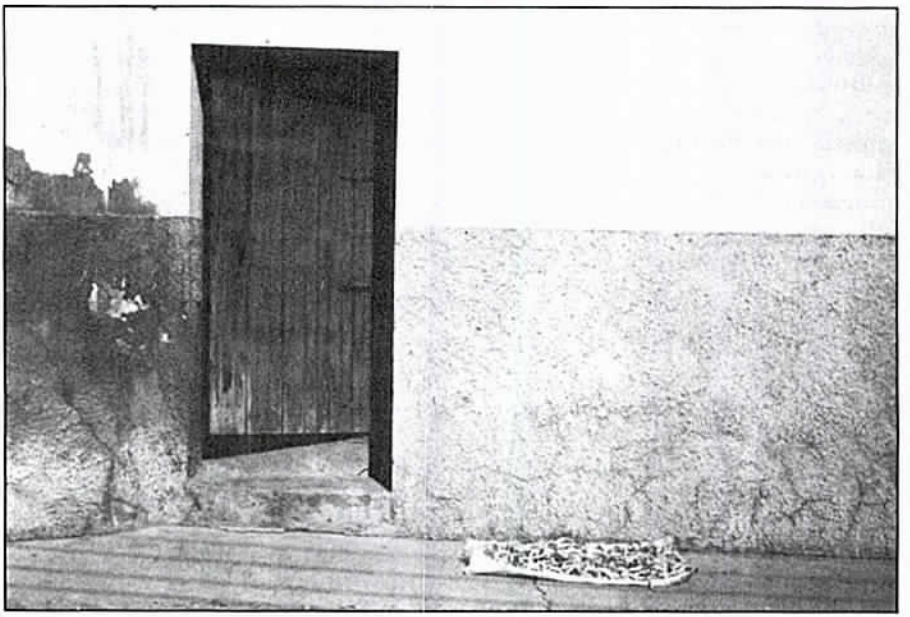
En los 20 años posteriores a la II Guerra Mundial la historia política y la religiosa han declinado rápidamente; se ha explicado mucho menos la historia por «las ideas» y se ha tendido más hacia la historia socioeconómica y hacia las explicaciones por «las fuerzas sociales». Las corrientes «económico-deterministas» de la historia han ganado en influencia y se han diversificado: el modelo económico marxista, el modelo ecológico-demográfico francés y los modelos «cliométricos» americanos han constituido la llamada «historia científica». Pues bien, la novedad de los últimos años es que la cultura popular y sus protagonistas se han convertido en el tema central de la investigación.

A través de la antropología cultural se ha usado en historia el término cultura entre lo que se venía llamando «el vulgo de los pueblos civilizados». Puede entenderse por «cultura popular» el conjunto de actitudes, creencias, configuraciones del mundo, patrones de comportamiento, etc., propios de las clases subalternas en un determinado período histórico. Asimismo conviene distinguir entre mentalidad y cultura. La historia de la mentalidad estudia los elementos inertes, oscuros, inconscientes, de una determinada visión del mundo, las supervivencias, los arcaismos, la afectividad, lo irracional. La mentalidad es colectiva, interclasista, en cambio la historia de la cultura popular no pretende la existencia de una cultura homogénea, común a campesinos, artesanos ciudadanos o marginales, sino delimitar un ámbito de investigación en el que hacer análisis particularizados similares, «sólo de esta manera podremos eventualmente extender las conclusiones a que podamos llegar» (3).

Ante la ambigüedad del concepto cultura popular lo esencial para enmarcarlo son las relaciones que definen a la cultura popular en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante.

Con frecuencia en la teoría, además de en la práctica política, la historia ha empobrecido sus proposiciones al estar encerrada en su propio mundo conceptual, como si quisiera mantener a raya la realidad en vez de engranar con

(2) Ver Ginzburg, pág. 13.
(3) Idem.



La Historia popular es la historia del pueblo. (Foto: C. Pérez).

ella. Es ahora cuando parece que se quieren llevar las fronteras de la historia más cerca de las vidas de los hombres: la preocupación por la gente común del pasado, su vida y su trabajo, su pensamiento y su individualidad, a la vez que por el contexto y las causas que conforman su experiencia de clase, nos llevan a la «narración», al «relato histórico».

La narración no es sólo un tratamiento, sino un nuevo camino en la historiografía: un cambio de contenido, de método (de modelo) y de estilo. Por influencia de la antropología y de la psicología se atiende a los sentimientos, las emociones, los modelos de comportamiento, los valores, los estados de ánimo, etc. Se abandona una «historia científica», económica y social en su contenido, estructural en su organización, cuantitativa en su metodología, y se intenta descubrir lo que piensa hoy la gente y cómo se vive en estos tiempos.

La historia contada, la narración muy circunstanciada y detallada de uno o varios acontecimientos, junto con las declaraciones de testigos y participantes es un buen medio de recuperar las manifestaciones exteriores de la «mentalidad». Stone define así el término «narración» o «relato»: «en nuestra acepción, la narración consiste en organizar la materia según el orden continuo de la cronología, y en poner la imagen a punto de tal manera que, por la convergencia de los hechos, lo narrado se presentará sin solución de continuidad, aunque haya intrigas secundarias. La historia narrativa difiere de la historia estructural

en dos aspectos esenciales: la organización de ésta es más bien descriptiva que analítica; el punto de mira principal es en ella el hombre, no la circunstancia. Asimismo hace de lo particular y de lo específico su objeto, más que de lo colectivo y lo estadístico. La narración es un modo de escritura de la historia, pero es un modo que afecta también al contenido y al método, y que se ve afectado por ellos.» (4).

Esta narracción no es la del relator de antigüedades o del analista, no se inscribe en corrientes conservadoras, hay claras diferencias entre estas «historias» y las de los historiadores tradicionales:

1. Se ocupan de la vida, los sentimientos, de la vida de los desconocidos, y no de los grandes y los poderosos.
2. El análisis sigue siendo para ellos tan indispensable como la descripción.
3. Abordan nuevas fuentes.
4. Su manera de contar no es la de Homero o Dickens; bajo la influencia de la novela moderna y de las ideas freudianas exploran el subconsciente, y no se atienen sólo a los simples hechos. Siguiendo el ejemplo de los antropólogos se apoyan en las conductas para revelar la significación simbólica.
5. No cuentan por sí mismas la historia de una persona, de un proceso, de un episodio dramático; componen su relato para ilustrar una cuestión más general, que va más allá de la historia particular y de sus personajes. El acontecimiento, el individuo, la recuperación de un modo de pensar sirven para ilustrar lo que podía interesar a una cultura o a una sociedad pasadas.

La idea de «experiencia de la vida real» necesita un escrutinio crítico; el intento de recuperar la vida cotidiana puede asociarse con una empresa intelectual neorromántica, y puede convertirse en eso, pero no necesariamente está abocada a ello. Y, si esa fuera la prueba de cientificidad, ha de ser compatible con los «complicados» gráficos y la prose desapasionada.

Aún hoy día la cultura de las clases subalternas, la cultura popular, es oral en su mayor parte. Los historiadores no pueden hablar directamente con el campesino del siglo XV, tienen que usar fuentes escritas y en ocasiones objetos, útiles materiales, hallazgos arqueológicos. Pero si pueden hacer hablar a los campesinos del siglo XX; y aquí es donde queríamos llegar, a la confluencia entre «la Historia oral, según la vienen entendiendo recientemente los historiadores (puede entenderse en más de una forma aunque bajo todas ellas encontramos como elemento común el estar basada en testimonios transmitidos oralmente) y «la etnografía» como base y método de la antropología cultural para la recopilación de datos y como primera descripción de la sociedad y la cultura de un grupo. El resultado de esta aproximación tal vez sea el desarrollo de una etnografía histórica, que tanto puede contribuir a iluminar

(4) Ver Stone, pág. 92.

el pasado reciente y a superar el enfoque sincrónico de la etnografía tradicional» (5). Pero antes de perdernos más en esta exposición preliminar diremos que no vamos a enredarnos en tratar de mostrar diferencias y puntos de contacto entre el historiador y el antropólogo, ambos serán para nosotros investigadores sociales preocupados por el hombre y su quehacer.

Retomando el hilo perdido sobre nuestros inicios como investigador, diremos que empezamos aprendiendo a base de encuestar a la gente por ahí, realizando trabajo de campo por los pueblos, haciendo pequeños estudios sobre artesanías o fiestas desaparecidas, o muy próximas a desaparecer, siempre en base a la observación directa (cuando era posible) y a la memoria de las gentes... Así hasta que un día falleció uno de nuestros informantes «preferidos», el señor Paco el cestero, y entonces al escribir un suelto para el periódico local «descubrimos» «que lo importante no son las cosas en sí, sino el hombre que las hace» (6). Entonces reflexionamos y comprobamos que el señor Paco al ir contándonos cómo se hacía un cesto nos había ido contando su vida, desde su niñez hasta su muerte, pasando por la época en que fue guardia de aguas, etc... Y como él otros muchos, protagonistas que habían pasado desapercibidos y con los que estábamos en deuda.

Comprendimos que el trabajo y la producción del profesional de las ciencias sociales era uno de los modos de recobrar lo que en el tiempo es histórico, y que la producción autobiográfica constituía otro modo igualmente válido y sugerente (7).

Como dice Thompson «la Historia de cada individuo debe moverse en el tiempo con su propia narrativa» (8).

... De todo esto surgieron una serie de lecturas, algunas ideas y un proyecto de trabajo (9), y de la suma este artículo.

EL DOCUMENTO ORAL. ALGUNAS LIMITACIONES QUE SON POSIBILIDADES Y VICEVERSA

El documento oral es la «vía de expresión para la experiencia de personas que de lo contrario —históricamente hablando— no dispondrían de ella, personas a las que sólo en este sentido cabe calificar de corrientes» (10).

(5) Sobre la H.ª oral y la etnología, ver Jiménez (1987), 187-196.

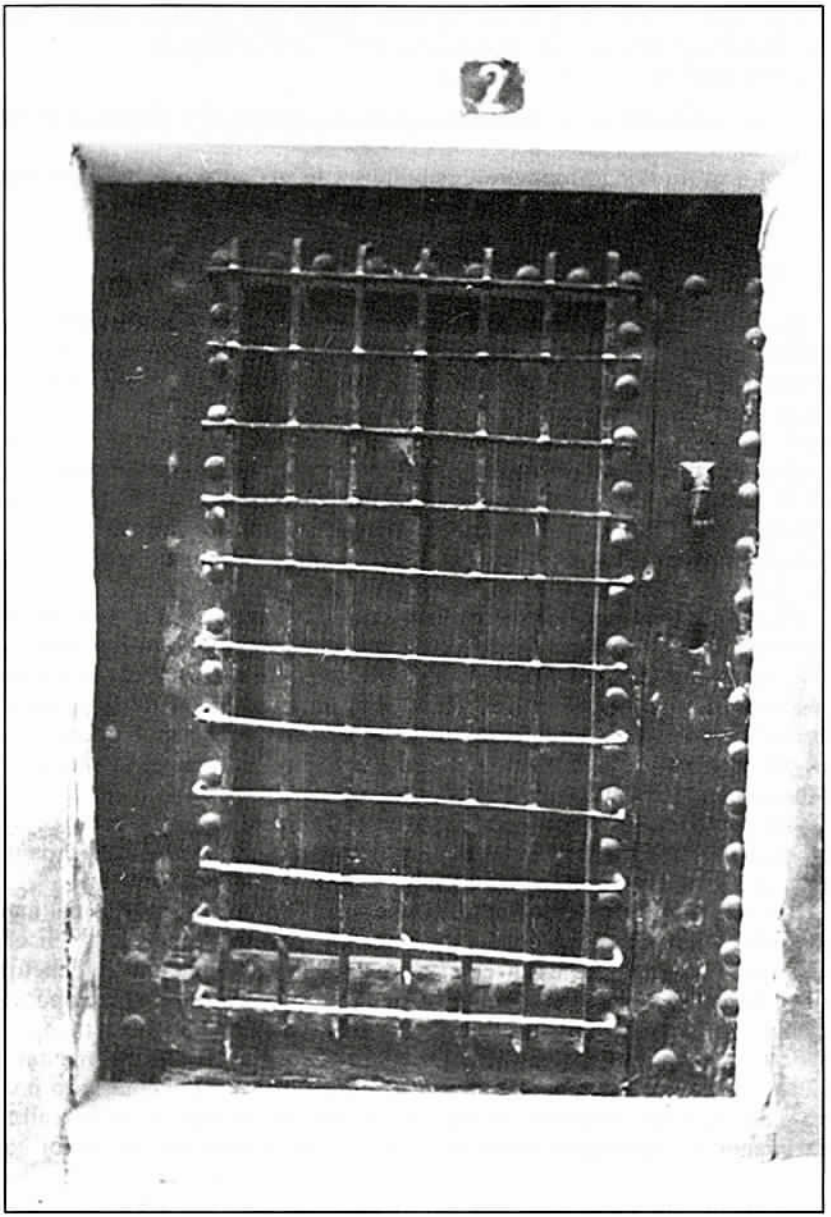
(6) «Vida y muerte en la artesanía de Mora de Rubielos», Diario de Teruel, 23-XII-83.

(7) Ver «Desprofesionalizar la H.ª», *Debasts 10*.

(8) Ver Thompson, *Debats 10*.

(9) «Bautista Tena Gil, un estudio de vida cotidiana», con la Ayuda del Instituto de Estudios Turolenses en su VI Convocatoria.

(10) Ver Fraser, Prefacio. Para él la H.ª oral «habla de la gente que hace historia, aunque no se hable de ella en los manuales. Es una suerte de H.ª desde abajo que, sin embargo, no pretende olvidarse de la que se ha escrito desde arriba. Es un proyecto que puede parecer profundamente populista, pero que se propone devolver al pueblo lo que en realidad es suyo» (Diario El País, 31-III-85).



Lo cotidiano no es sino el producto de las formas de mediación simbólica que presiden la construcción de la realidad social. (Foto: C. Pérez).

Tras esta definición, sencilla, haremos ahora unas consideraciones breves sobre algunos problemas del documento oral y sus soluciones.

Los problemas son los siguientes:

— La fiabilidad de la memoria; existe una tendencia a idealizar el pasado.
— La profundidad temporal, reducida a la memoria de los individuos: habrá fallos, olvidos, silencios, reiteraciones...
— La representatividad de las personas elegidas.
— Problemas metodológicos.

El testimonio oral debe someterse a un análisis y por lo tanto a una valoración también, «lo que precisamente da interés al testimonio oral es la relación entre el recuerdo espontáneo, el recuerdo solicitado y exhumado y el silencio. La ausencia es tan significativa como la presencia. Huelga decir, en efecto, que siendo tanto la memoria como el olvido procesos activos, no se puede interpretar el olvido como una deficiencia y la memoria como simple reproducción de la realidad pasada» (11); detrás de tales procesos hay unos hombres con unas motivaciones, unos intereses, propios o impuestos. Así observaremos variantes contradictorias a veces sobre un mismo tema en razón de la edad y personalidad de los narradores, por ejemplo.

Es una realidad demostrada que la memoria como proceso activo comienza su función desde el primer momento en que almacena un dato (es selectiva), siendo ya en ese instante cuando desprecia otros y/o deforma el almacenado; no es pues el paso del tiempo el agente causante del 100% de la pérdida de información potencialmente recibible a la hora de la encuesta, o de su inexactitud y/o manipulación. La autonomía de lo mental no existe, la «represión» del inconsciente actúa sobre la memoria.

«La pérdida de memoria por el paso del tiempo es lenta; y en la vejez se compensa con una renovada claridad en la memorización de los hechos tempranos de la vida, en una fase de revisión de la vida» (12).

Por otra parte pese a que entre las personas de más edad hay una menor «represión» deliberada o distorsión, debemos ser conscientes de que la tendencia a idealizar el pasado también existe (no por ello inclinación tendenciosa), «volver sobre el pasado lejano es evocar la propia juventud, el tiempo en el que uno estaba perfectamente integrado en la sociedad: con el tiempo los conflictos son borrados, las dificultades olvidadas» (13). «Una mentalidad colectiva se define más por lo que rechaza que por lo que acepta, y lo imaginario guía el comportamiento humano tanto como la percepción de la realidad» (14); cuando el informante habla es actor de una representación, actor cons-

(11) Ver Joutard.
(12) Ver Thompson.
(13) Ver Joutard.
(14) Joutard, p. 79.

ciente y actos inconsciente (no son necesarias demasiadas entrevistas para que el entrevistado sea natural y no artificioso, olvidándose de la idea que el mismo se ha hecho sobre lo que queremos oír; pero no se libera de su inconsciente colectivo); su papel no lo hace así por voluntad de engañar, esos acontecimientos que relata, en los que no estuvo presente, son también su memoria, y forman parte de la historia de las mentalidades (15), de lo que Rober Mandrou definió como «una historia de las *visiones* del mundo» (16).

Para lograr la representatividad hemos de procurar la multiplicidad de testimonios y entrevistas, seleccionando los informantes que puedan ser de especial interés por su memoria, porque sus experiencias han sido excepcionales o muy simples como la comunidad a la que pertenecen, por ser «representativos» de un grupo social más amplio, etc...

Dentro de un orden, aparentemente sólo metodológico, hay que observar que lo más usual es que el documento oral se transcriba, del magnetofón pase al papel (según cálculos una hora de grabación son seis de transcripción; esta misma hora puesta en limpio, ordenada por temas, son quince horas) (17) y este paso supone ya una traducción y en cierto modo una traición; cómo transcribir el llanto, el silencio, las risas o el brillo en los ojos a lo largo de una conversación, especialmente cuando nos interesa llegar más al clima que a los datos concretos. Y al revés, para extraer lo objetivo de lo subjetivo debemos buscar lo latente bajo lo manifiesto. En cualquier caso hay que realizar una triple confrontación, sin la cual el documento oral pierde parte de su fuerza y eficacia como agente transmisor, objeto de estudio y base y contenido de la llamada historia oral: confrontación con la documentación escrita, con otros testimonios, con las diversas fases del discurso del informante.

LAS HISTORIAS DE VIDA

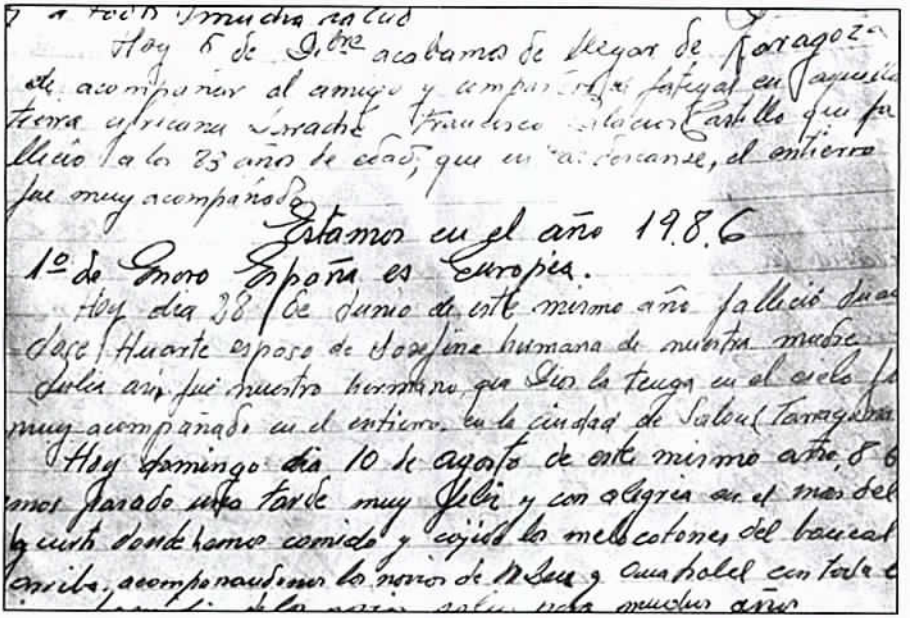
Dentro del contexto del documento oral y el conocimiento antropológico nos encontramos con la narración de las experiencias propias, personales del informante, aquellas que protagonizó y aquéllas de las que fue testigo, con los hechos y circunstancias propios de su vida; esto es, con su autobiografía, con la historia de su vida contada por el mismo.

El género biográfico cuenta con una larga tradición, no sólo dentro de la antropología sino también dentro de la Historia, la Sociología, la Sicología, la Literatura... Naturalmente en cada una de estas disciplinas la intención y finalidad son diferentes, así como los resultados. Los propósitos de usar la biografía para ayudarnos en el conocimiento antropológico son claros, el antropólogo

(15) La H.ª oral no puede ignorar ni al sicoanálisis ni a la lingüística.

(16) Citado por Vovelle, p. 12. El subrayado es nuestro.

(17) Si se incluye el reajuste, la presentación de la entrevista, recogida de fotos, información escrita complementaria, etc. oscila entre 15-40 horas aproximadamente.



Las memorias de B. T. G. reflejan el impacto de los hechos sobre el individuo, mezclándose sucesos familiares con otros de alcance mayor. (Foto: A. Gonzalvo).

metido a biografo «lo que debe buscar es ver la inserción de un hombre, o una mujer, en un grupo y determinar como se efectúa esa inserción» (18).

Antropológicamente hablando frente al término biografía parece más adecuado usar el de «historia de vida», «para poder incluir cualquier información amplia sobre la vida de una persona, con independencia de que haya sido obtenida por ella misma o mediante entrevistas o por ambos procedimientos» (19).

Las «historias de vida» cuentan en antropología con una gran producción de tiempo atrás, y que ahora parece vuelve a retomarse. En grandes líneas, y según Langness (20) hasta 1925 abundan las biografías de miembros de «sociedades primitivas», de 1925 a 1944 se superará el carácter romántico de estas historias y se estudian las posibilidades de ese material, planteando cuestiones de método y aplicando técnicas propias de la sicología; de 1944 hasta

(18) Ver Caro Baroja, (1986), pág. 25.

(19) La entrevista permite llegar a cuestiones que sin entrar en el campo de las autobiografías si nos informan de la historia social circundante.

(20) Lagness, *The life History in antropological science*. Holt, Reinehart and Winston, Inc. New York, 1965. Citado por Jiménez (1978), 196-197.

hace unos años disminuyó el interés que ahora parece volver, en cierto modo al socaire de la Historia oral (21). Metodológicamente hablando «si hemos de aprender algo de las biografías, sean estas en forma de historia oral o de autobiografías escritas, precisamos de un análisis teóricamente informado, tanto del lenguaje como de la tradición oral, para evitar una interpretación equivocada de las palabras que registramos. Es decir, debemos hacernos a nosotros mismos preguntas teóricas acerca de la memoria popular y la conciencia histórica, hemos de tener presente el carácter doble de la palabra hablada —lo que oculta además de lo que expresa— y edificar nuestra comprensión a partir de tales dualidades» (22).

En la vida del hombre se suman una serie tal de elementos dispares y de tal complejidad, que las posiciones mentales ante un mismo hecho o creencia por parte de dos personas serán muy distintas, porque la conciencia individual también lo es. «Está claro que hay hombres representativos de los ideales y de la cultura de una época en lo que ésta tenga de más oficialmente establecido, por persuasión o por coacción estatal o de otro tipo; pero hombres semejantes no son tampoco tan iguales entre sí como podría creerse», hay que huir de las caracterizaciones gruesas y de las generalizaciones gratuitas, «así las historias de vida nos dan retratos y perfiles individuales. Pero también nos dicen mucho respecto a la sociedad en que vive la persona biografiada» (23), siendo elemento esencial para ayudar a conocer y a entender a los hombres y sus realizaciones en una época y sociedad determinadas.

LAS MEMORIAS DE BAUTISTA TENA GIL. UN ESTUDIO DE VIDA COTIDIANA

Reseñamos brevemente aquí nuestro actual proyecto de trabajo, del que muy pronto esperamos dar un avance.

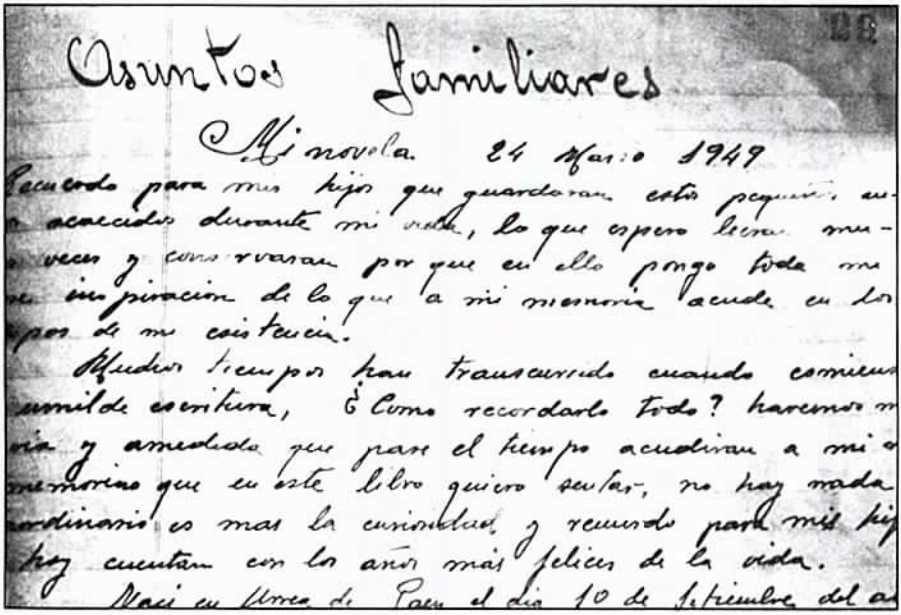
«Esta primera parte de mis memorias ya ha dado fin. Sólo pido al amable lector que se pasee por ellas que si no conoce la vida de un noble labrador las lea, pues le servirán de recuerdo para continuarlas. Así pues a mis hijos M.ª Pilar y Jesús les encargo que las continúen para entregárselas a sus hijos, que acometerán la sucesión en la tarea».

Con esta nota concluye Bautista Tena la primera parte de sus memorias, escritas e ilustradas por el mismo; manuscrito sobre el que pensamos trabajar así como con el propio autor, con el fin de realizar algo más que una autobio-

(21) Basta para comprobarlo el mirar las publicaciones que aparecen en el mercado; incluso la convocatoria por parte de editoriales. Así, por ejemplo, el «Premio Comillas» de Biografías y Autobiografías y Memorias, Tusquets Editores, abril 88; o, en Aragón, el I Concurso de Testimonios Personales: Memorias Bajoaragonesas, convocado por el CESBA, octubre 1985.

(22) Ver Peter Burke en Samuel editor, p. 39 y ss.

(23) Ver Caro Baroja, (1986).


Asuntos familiares

Mi novela. 24 Marzo 1949

Recuerdo para mis hijos que guardaran estos pequeños acaecidos durante mi vida, lo que espero leerán muchas veces y conservarán por que en ello pongo toda mi inspiración de lo que a mi memoria acude en los días de mi existencia.

Muchos años han transcurrido cuando comienzo mi labor de escritura, ¿Como recordarlo todo? haremos memoria y anotando que pase el tiempo acudirán a mi memoria que en este libro quiero reflejar, no hay nada extraordinario es mas la curiosidad y recuerdo para mis hijos hoy cuentan con los años más felices de la vida.

Nací en Urrea de Gaen el día 10 de Setiembre del año

Comienzo de las memorias de B.T.G. (Foto: A. Gonzalvo).

grafía dirigida o una biografía redactada al dictado, algo así como una Historia de vida.

Queremos que el protagonista, contando su vida, llegue a hacer una descripción etnográfica de su comunidad siguiendo el desarrollo temporal que le marcan su propia vida y memoria, que su biografía sea la de su pueblo, de modo que este enfoque diacrónico y subjetivo nos permita, por medio de la vida del informante, a través de su percepción individual, obtener una visión en la que apreciar el impacto de los hechos sobre el individuo y la influencia de estos en su actuación (24).

Buscamos la vivencia de una persona real que aporta la frescura de su visión subjetiva y personal; la visión del narrador por encima de todo, no el conocimiento objetivo y analítico del investigador, éste ya lo aplicaremos después consultando datos estadísticos, documentos, ampliando sistemáticamente el espectro de informantes...

A través de la vida de Bautista Tena veremos la de su pueblo y la de la España contemporánea que él ha conocido y está todavía hoy protagonizando, con todos los cambios sociales que se han producido reflejados en él, y viceversa.

(24) Ver Nash.

No obstante somos conscientes de que una suma de microexperiencias no da por resultado una macrototalidad objetiva, pero creemos que, como dice R. Samuel, no hay razón para contraponer los puntos de vista personales y familiares a los globales y generales. Se trata de buscar por medio de la comprensión de la experiencia subjetiva y de las relaciones socioeconómicas cotidianas la relación entre lo particular y lo general, la parte con el conjunto (relacionar estructuras y acontecimientos) (25). Así perseguimos un acercamiento a la cultura popular por medio de la vida de Bautista Tena.

El trabajo diario, la familia, la infancia, el noviazgo, el servicio militar, las fiestas patronales... «lo cotidiano, no es sino el producto de las formas de mediación simbólica que presiden la construcción de la realidad social», por eso «las estructuras de dominación tienen todo el interés en pasar por alto la realidad de lo cotidiano, donde se manifiestan las carencias reales de la organización social y los verdaderos sacrificios (...). Este aspecto pone en evidencia que lo cotidiano no puede ser realmente transformado sin un cambio de las estructuras sociales» (26). Esto es lo que queremos comprobar y demostrar.

Antes de pasar a comentar los supuestos metodológicos con los que llevar a cabo el trabajo creemos necesario y conveniente una pequeña presentación del sujeto objeto de estudio, así como una explicación de nuestra relación con él.

Bautista Tena nació en Urrea de Gaén (Teruel) en 1902, «bautizado en la Iglesia Parroquial de la misma, mis padres trataron con esmero de educarme de la mejor manera siguiendo el camino recto de la vida en el seno de la Iglesia Católica».

Estuvo en la escuela desde los 6 a los 12 años, sin haber recibido otra enseñanza académica, lo que no le ha impedido ser altamente instruido, a lo que habrá colaborado los muchos viajes realizados, ya desde su juventud, cuando cumplió el servicio militar en Africa, hasta la actualidad.

Labrador jubilado, «aunque del campo uno nunca se jubila», dedica su tiempo a la familia y a la música, una de sus grandes aficiones.

A sus 86 años, cuenta con una gran memoria, siendo fluida, fácil y mesurada su conversación, en especial en cuanto hace relación a todo lo de su pueblo.

A Bautista Tena le conocimos en el verano del 84 por su vinculación como músico en el dance de Urrea, visitándole en diferentes ocasiones, para volver de nuevo a contactar con él durante el año 86, con motivo de nuestra tesina «El dance en Teruel, situación actual».

Desde el primer momento tuvimos conocimiento de sus memorias, que presta gustoso a sus convecinos, y le comentamos nuestra intención de realizar el estudio que nos ocupa, sin que hubiese ningún problema por su parte para ello.

(25) Ver Samuel.
(26) Ver Crespi.

Puede decirse que tenemos una buena relación, sin llegar a ser íntima. Por esto somos conscientes de que muchas respuestas y comportamientos podrían estar condicionados por saberse objeto de estudio, pero ya comprobamos en la investigación antes reseñada que tras diversas visitas ya no se nos conoce como «el que estudia tal cosa» sino por nuestro nombre y por una serie de inquietudes y problemas comunes a muchos de los miembros de la comunidad.

Pensamos además que un mínimo de «distanciamiento» más que una barrera puede llegar a ser un paso franco según en qué temas; y para limar barreras el paso del tiempo y la intercomunicación serán armas valiosas.

El trabajo de campo se plantea como un complemento, por medio de entrevistas, a las memorias escritas (irregulares en la cantidad y calidad en el tratamiento de algunos temas importantes para la investigación, y a la vez valiosísimas en otros). Estas entrevistas se grabarán en cassette, obedeciendo a una línea argumental trazada de acuerdo con lo escrito por Bautista Tena en sus memorias, en las que encontramos una serie de jalones importantes, propios del ciclo vital del individuo y del de la comunidad; esta línea estará orientada igualmente según los intereses específicos de la investigación.

Las memorias deberán ser revisadas conjuntamente con su autor.

En principio no hemos creído necesaria la convivencia continua con Bautista Tena, en el sentido de residir de continuo en el mismo pueblo (sí haremos visitas periódicas de duración variable, buscando incluso momentos claves en la vida de Bautista Tena y el pueblo), ya que no se trata de estudiar sólo su vida presente sino también la vivida, y no realizamos un estudio de comunidad al uso, sino que intentamos conocer a ésta por medio de uno de sus miembros, y también por el recuerdo, la memoria, que de ella y otros acontecimientos supranacionales guarda; en una palabra porque lo que queremos es ver la síntesis que hace él de su bagaje cultural, y su adaptación a las condiciones de vida.

Naturalmente es nuestra intención contrastar muchas de las conclusiones y resultados con Bautista, y por supuesto la última fase de la investigación será la publicación de las Memorias, porque pensamos que «la autobiografía razonada libera el potencial de acción de los individuos y revela su proyecto irrepetible de investigación-acción» (27). Nada más.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

En este índice bibliográfico, tan dispar como incompleto, presentamos algunas obras aconsejables según nuestro parecer, bien por su fácil localización, preocupación metodológica o resultados contrapuestos, diferentes por su ejecución y finalidad.

(27) López Ceballos, pág. 16.

APALATEGUI, J., *Introducción a la Historia oral*. Ed. Anthropos.

ARANGUREN, J. L., (1987), *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*. Tecnos, Madrid. Ensayo de fácil lectura.

BALAN, J. et al., (1974), *Las historias de vida en las ciencias sociales, teoría y técnica*. Nueva Visión, Buenos Aires. Una muy buena introducción.

CARO BAROJA, J., (1955), «Un santón sahariano y su familia», *Estudios saharianos*, IEA, CSIC, Madrid. Como siempre Caro Baroja.

— (1981), *Vidas poco paralelas*, Ed. Turner, Madrid. Esbozos biográficos poco «ejemplares» según el autor.

— (1986), *Biografías y vidas humanas*, Ed. Txertoa. Especialmente interesante el capítulo Género biográfico y conocimiento antropológico.

CIPOLLA, C., (1984), *¿Quién rompió las rejas de Monte Lupo?* Muchnik Editores, Barcelona. Se acerca a la Historia de las mentalidades.

CONDORI MAMANI, G., (1983), *... De nosotros los Runas*, Alfaguara, Madrid. Transcripción de entrevistas reordenadas por R. Valderrama y C. Escalante.

CRESPI, F., (1984), «El miedo a lo cotidiano», *Debats 10*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia. Lectura interesante.

FRASER, R., (1979), *Recuérdalo tú y recuerdalo a otros. H.ª oral de la Guerra civil española*, Crítica, Barcelona. H.ª oral.

GARCIA BONAFE, M., (1984), Dossier preparado por, *La cultura popular. Debats 1*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia. Muy completo.

GARCIA, C., (1981), *Las cárceles de Soledad Real. Una vida*, Alfaguara, Madrid. Una vida contada.

GINZBURG, C., (1982), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik editores, Barcelona. H.ª de las mentalidades.

HELLER, A., (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona. Síntesis de antropología crítica marxista.

JIMENEZ NUÑEZ, A., (1975), «Sobre el concepto de etnohistoria», *I Reunión de antropólogos españoles*, Universidad de Sevilla.

— (1978), *Biografía de un campesino andaluz*, Universidad de Sevilla. Interesante el capítulo la H.ª oral como etnografía: la biografía un poco caduca ya.

JOUTARD, P., (1984), «El tratamiento del documento oral», *Debats 10*, Alfonso el Magnánimo, Valencia. Muy interesante.

LEE, R., (1982), *Maldito gitano*, Alfaguara, Madrid. Novela autobiográfica.

LEWIS, O., (1964), *Los hijos de Sánchez*, FCE, México. Un clásico.

LOPEZ CEBALLOS, P., (1987), *Un método para la investigación-acción-participación (IAP)*, Ed. Popular S.A., Madrid. Manual metodológico.

NASH, J., (1976), *He agotado mi vida en una mina*, Nueva Visión, Buenos Aires. Una H.ª de vida.

PACHECO, D. (1976), *Mear sangre*, Sedmay Ed., Madrid. Una biografía.

PICO, J., (1984), «La sociología de la vida cotidiana», *Debats 10*, Alfonso el Magnánimo, Valencia. Interesantee, aunque breve.

SAMUEL, R. L., editor (1984), *H.ª popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona. Imprescindible el cap. H.ª popular, cultura popular.

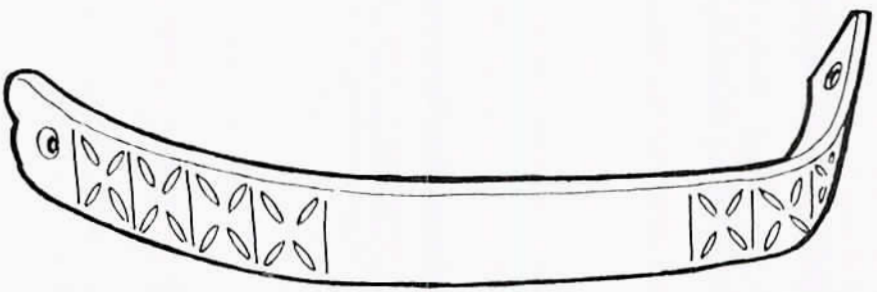
SANTOS JULIA, (1984), «De la cultura popular al relato histórico», *El País*, 25-XI-85. Introducción al tema.

STONE, L., HOBSBAWM, E., (1982), «La H.ª como narrativa», *Debats 4*, Alfonso el Magnánimo, Valencia. Buena introducción al tema.

THOMPSON, P., (1984), «La H.ª oral y el historiador», *Debats 10*, Alfonso el Magnánimo, Valencia. Introducción al tema.

UGALDE, J. A., (1985), «Todas las caras de la vida», *El País*, 8-III-85. Repaso a algunas autobiografías de «famosos», más o menos noveladas.

VOVELLE, M., (1985), *Ideologías y Mentalidades*, Ariel, Barcelona. Estado de la cuestión, problemas de fuentes y metodología... Muy interesante.



Tarria de madera. J. Gavín.

Torla (Huesca). Pastores en la fuente de Diazas. 1909. L. Briet.

EL CARNAVAL Y SUS RITUALES: ALGUNAS LECTURAS ANTROPOLOGICAS

JOAN PRAT i CARÓS
Area de Antropología Social (Tarragona)
Institut Catala d'Antropologia (ICA)

I. INTRODUCCION

La última década se ha caracterizado por un interés creciente hacia el mundo de las fiestas y dentro de éstas, el Carnaval ha ocupado un papel central y privilegiado.

El libro de Julio Caro Baroja, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, que se convirtió en clásico a partir de su segunda edición en 1979, marcó un hito clave sobre la cuestión en el ámbito de la antropología española; poco después le seguían otras dos publicaciones monográficas como la de Josefina Roma *Aragón y el Carnaval* (1980) y un dossier de la revista catalana de historia *L'Avenç (1980) sobre el Carnestoltes* en Catalunya. Posteriormente, y ya en plena década de los ochenta, aparecieron nuevas publicaciones sobre el tema como por ejemplo la investigación eminentemente etnográfica de Juan Garmendia *Carnaval en Navarra* (1984), la de Florencio Castañar *El Peropalo. Un rito de la España mágica* (1986), que en realidad es un trabajo sobre el Carnaval de Villanueva de la Vera (Cáceres), y la de Ricard Belascoain *El Carnaval com a pretext* (1986), sobre los procesos sociales que giran en torno al Carnaval de Vilanova i la Geltrú (Barcelona). El último libro monográfico sobre el tema que conozco es el de Xosé Manuel González Reboredo y Xosé Ramón Mariño Ferro, titulado *Entroido en Galicia* (1987).

Junto a los libros citados, habría que añadir un volumen considerable de artículos o capítulos de libros que centran su atención sobre los distintos carnavales que se celebran en el Estado Español (1).

La atracción por el estudio del Carnaval no es, sin embargo, algo exclusivo de España o de sus comunidades sino que parece ser común a otras naciones europeas. En esta dirección fueron los libros del autor ruso Mikhaïl Bakthine, sobre la obra de Fran|ois Rabelais, publicado en ruso en 1965 y traducido al francés en 1970 con el título de *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (2) y el del americano Harvey Cox *Las fiestas de locos, ensayo teológico sobre las nociones de fiesta y fantasía* (1971) los que, a inicios de los setenta pusieron de relieve la importancia del mundo fascinante de las *fiestas de locos* medievales que se iniciaban en las calendas de diciembre y culminaban en el período de Carnaval.

En 1974, Claude Gaignebet y Marie Claude Florentin publicaban otro libro influyente *Le Carnaval. Esais de mythologie populaire*, seguido de una crítica de Daniel Fabre (*Le monde du Carnaval*, 1976). La investigación polémica de Gaignebet constituyó, además, una especie de punto de partida para una serie de publicaciones que giran entorno del Carnaval desde una perspectiva eminentemente histórica. Por su interés, cabe mencionar el trabajo de Emmanuel Leroy Ladurie (*Le Carnaval de Romans*, 1978); el volumen monográfico de la revista italiana Ricerca Folklórica (*Interpretazioni del Carnevale*, 1982), el libro de Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnavals*, 1983, sin olvidar las atinadas reflexiones de Franco Cardini sobre el mundo de las fiestas en general y del Carnaval en particular (Cf. *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*, 1984).

II. LOS RITUALES DEL CARNAVAL

Es el conjunto de esta bibliografía histórica, antropológica y etnográfica que acabo de reseñar, la que nos permite esbozar un panorama teórico relativamente amplio sobre este ciclo festivo, de personalidad acusada y simbolismo denso, y que Caro Baroja (1979) ha caracterizado como «período pasional intenso» y Josefina Roma (1980) como la «fiesta de las fiestas».

(1) Véase, principalmente, los trabajos de David Gilmore (1975) y Salvador Rodríguez Becerra (1985) sobre los Carnavales andaluces y de Alberto Galván (1987) sobre los canarios. Luis Vicente Elías (1975) ha estudiado un Carnaval de La Rioja y Xavier García (1972) e Inmaculada Caballé y Pere Ibern (1985) nos ofrecen sendas monografías sobre carnavales catalanes y Llorenç Prats (1984), a su vez, unas reflexiones generales sobre el tema. Un equipo coordinado por Guadalupe González Hontoria (1983) ha estudiado los carnavales españoles desde una perspectiva concreta (Cf. bibliografía) presentando sus resultados junto con unas reflexiones generales de Janine Fribourg (1983).

(2) La traducción castellana apareció en Barral, con el título de *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, 1974.

La situación estratégica del Carnaval dentro de la rueda de las fiestas anuales (finalización del invierno/inicio de la primavera; período puente entre los grandes ciclos de Navidad y Pascua) le confirieron, desde sus inicios, un papel estructurador de primer orden en la antigua concepción cíclica del tiempo en la que éste se medía de acuerdo con los ritmos o biorritmos del mundo vegetal, animal y humano.

Y probablemente fue esta posición privilegiada, juntamente con su antigüedad y universalidad, lo que hizo posible que el Carnaval fuera incorporando bajo su órbita un conjunto de estratos que según las opiniones de los diversos especialistas abarcarían algunas festividades celtas precristianas (cf. Gaignebet 1974, Roma 1980); algunos modelos de fiestas romanas (Las Saturnalia, Lupercalia y Matronalia, según Caro Baroja (1979) y sus numerosos seguidores); los rituales de inversión medievales (Cf. Bakhtine, 1970; Cox: 1971; Caro Baroja: 1979 y Heers: 1983), y finalmente los elementos de exhibición y ostentación de riqueza y poder de las clases burguesas urbanas del renacimiento y la Edad Moderna (Cf. Heers, 1983 y Cardini, 1984).

La influencia de estos distintos estratos estructuradores —algunos autores hablan de supervivencias y otros las niegan rotundamente— nos puede servir de hilo conductor para revisar, a grandes trazos, lo que denominaré «los rituales de Carnaval». Metodológicamente, voy a distinguir cuatro grandes orientaciones o énfasis: 1) Los rituales cósmicos, 2) Los rituales de fertilidad, 3) Los rituales de inversión, y 4) Los rituales de ostentación, que en mi opinión constituyen las grandes líneas teóricas de análisis que hasta el momento han sido desarrolladas.

1. Los rituales cósmicos del Carnaval

Según esta primera hipótesis (o teoría), defendida entre otros por Gaignebet (1974) y Roma (1980) y en menor medida por Cardini (1984) y Castañar (1986) el Carnaval debe ser analizado como un *período de Caos creador y generador de vida* en el seno de una compleja concepción del tiempo primitivo que progresa a lo largo del año en períodos aproximados de cuarenta días. Esta medida —síntesis del calendario solar y del lunar— tiene su origen en el calendario celta de matriz precristiana.

Voy a intentar ahora, siguiendo a Roma (1980), que a su vez se inspira de cerca en Claude Gaignebet (op cit.), resumir los puntos clave de esta argumentación. Según la autora citada, la fecha inicial de las fiestas de primavera —y más concretamente del Carnaval— es el dos de febrero, actual festividad de la Candelaria o Purificación de la Virgen. Si la Candelaria coincide con luna nueva puede predecirse que el invierno ha finalizado; por el contrario si domina la luna llena el invierno se prolongará durante 40 días más. De ahí la necesidad de ceremonias y ritos que aseguren y propicien el rápido advenimiento de la primavera, símbolo de la vida (como el invierno lo es de la muerte).

La predicción del tiempo, atestiguada por numerosos refranes populares (3), debe basarse en la observación atenta del sueño de los osos, que en tal fecha despiertan de su letargo invernal. Si al asomarse fuera de su guarida observan claridad, es decir, si hay luna llena, regresan a su estado letárgico; si, por el contrario, predomina la oscuridad (luna nueva) inician su actividad y con ella, simbólicamente, el renacimiento de la vida animal y vegetal. De ahí la importancia del «enmascaramiento» del rostro por parte de los actores rituales en las llamadas *fiestas del oso* (o también cacería del oso o día del oso) de algunas localidades pirenaicas catalanas y aragonesas, cuyo objetivo es, según esta hipótesis, animar al oso a salir de su guarida mediante el tiznado ritual del rostro de los actores. Dos trabajos relativamente recientes (Cf. Loaiza i Vidiella, 1983 y Sophie Bobbe, 1987) describen con detalle el ritual del oso tal y como continúa celebrándose en la actualidad y precisamente el dos de febrero o en fechas próximas, en los pueblos de Prats de Molló, Saint Laurent de Cerdans y Arles Sur Tech en la comarca de Vallespir (4).

La figura del oso, en el contexto de esta interpretación, goza de un simbolismo específico ya que está directamente asociado con el mundo de los muertos y de los antepasados. Según Roma (1980: 100), el mundo primitivo vive muy intensamente las relaciones entre el mundo de los vivos y de los muertos. Estos últimos adoptan un carácter ambiguo ya que pueden comportarse como antepasados benéficos o, por el contrario, como seres potencialmente peligrosos que intentan arrastrar a los vivos a las regiones del inframundo. La mayor o menor agresividad de las almas de los antepasados para con los vivos era estacional ya que en palabras de Roma «había períodos en que los muertos estaban atados al *inframundo*, de donde eran liberados, escapándose por la tierra, donde podían ser realmente peligrosos» (op. cit., 100). Y Carnaval sería precisamente una de las épocas de mayor malignidad de los espectros liberados por el oso; de ahí la necesidad de conjurarlos mediante una serie de rituales específicos entre los que se destacan:

— La aparición de un *héroe divino* montado en un caballo blanco cuya misión es guiar las almas hacia el mundo superior. Los *montatos* altoaragoneses —hombres-caballo de cestería— son interpretados como la pervivencia de este héroe divino celta, cristianizado posteriormente en la figura de algunos santos jinetes que como San Martín, San Jorge, Santiago montan caballos blancos para luchar contra sus adversarios.

(3) Para los refranes catalanes, que son los que conozco mejor, véase entre otros, Amades (1982, reed. de 1950) *Costumari Català*, Vol. I, págs. 665 y ss., y también Roma (1980) y S. Bobbe (1987).

(4) En su trabajo Loaiza i Vidiella interpreta el *Ball de l'Os* al estilo frazeriano. Por su parte, Sophie Bobbe en esta magnífica tesis de *maîtrisse* de una intepretación del *Ball* o *Cacera de l'Os* como un rito de paso de la juventud del Vallespir.

— La *luz* en su doble significado de alumbramiento del camino que los antepasados deben seguir (las velas de la Candelaria) pero también como fuego purificador simbolizado por las grandes hogueras que tradicionalmente se encendían en las festividades próximas al Carnaval, de San Antonio, San Sebastián, San Vicente, San Pablo ermitaño y San Blas hasta San José.

— Estos fuegos lustrales y de purificación cumplían, asimismo otra función que consistía en quemar una víctima expiatoria (representada por el Judas, el Peropalo, Miel Otxin o el rey del Carnaval) que cargaba con los pecados de la comunidad, liberándola de sus males tal y como veremos en otro apartado.

Resumiendo: el sentido primitivo de los rituales de Carnaval —que Roma considera vigentes en buena medida en los Carnavales altoaragoneses y de otras zonas del pirineo catalano-francés— estaría directamente relacionado con el ciclo del mundo de los muertos y con el tránsito del invierno a la primavera, que a su vez depende de la acción fertilizadora y benéfica que los antepasados deben asumir para con los humanos. Quizás, una última cita textual ayude a aclarar algunas de las interrelaciones que sustentan dicha argumentación. Dice así: «Carnaval es la fiesta de las fiestas (...) su importancia está en la batalla entre la muerte y la vida. La necesidad de asegurar la fertilidad del mundo y el tránsito de los difuntos sobre la tierra que deben ser enviados al mundo superior, desde donde se asociarán a la tarea fertilizante de campos, animales y personas. Lograr que este tránsito de seres malévolos a seres fertilizantes, lograr que la muerte se convierta en resurrección, requiere la totalidad de fuerzas humanas y sobrehumanas y la concentración de los rituales mayores de todo el año». (Roma, *Aragón y el Carnaval*, 1980: 91).

2. Los rituales de fertilidad

Directamente relacionados con los rituales cósmicos que acabamos de mencinar (o según la última cita de Roma formando parte de aquéllos) son numerosos los autores (5) que destacan la importancia de los rituales de fertilidad y fecundidad explícitos o implícitos en las fiestas de Carnaval. Según este nuevo paradigma el Carnaval debe ser analizado como una *alegoría del espíritu de la abundancia* o mejor aún, de la reproducción biológica capaz de asegurar dicha abundancia. La tierra, el mundo vegetal, así como el mundo animal y humano, adormecidos por el letargo invernal necesitan revitalizarse

(5) Véase, entre otros, el dossier de l'Avenç (1980); Bobbe (1987), Castañar (1986), Elías (1975), Galván (1987), González-Hontoria y otros (1983), Loaiza i Vidiella (1983), Prat i Contreras (1979) y Violant i Simorra (1985).

mediante unos rituales específicos que, como veremos, constituyen la base de esta nueva interpretación.

Según parece, en la antigua Roma, el papel de revitalizadores sagrados de la naturaleza, lo asumían los *Luperci*, sacerdotes consagrados a Pan, uno de los grandes dioses de la naturaleza. Las fiestas que protagonizaban —las *Lupercalia* o *Lupercales*— estaban relacionadas con la fecundidad de las mujeres y del ganado, así como la preservación del ganado contra animales salvajes (Caro Baroja: 1979).

Si bien este tipo de interpretación de los carnavales como continuadores de las *Lupercalia* parece haber sido frecuente entre los folkloristas europeos de orientación evolucionista (6), en la última década ha sido la obra de Julio Caro Baroja, la que, paradójicamente y bien a pesar de las intenciones de su autor, la ha puesto de nuevo en circulación. En efecto, Julio Caro critica en numerosos párrafos de su libro este tipo de interpretación mecanicista y toda su erudición y argumentación van encaminadas precisamente a demostrar la extraordinaria complejidad del Carnaval, difícilmente reducible a «supervivencias» del pasado. Sin embargo, los últimos capítulos de su obra sobre el Carnaval dedicados a presentar tres modelos de fiestas romanas —Saturnalia, Lupercalia, Matronalia— han tenido una enorme influencia en los diversos estudiosos de los carnavales hispanos (7), quienes se apoyan —nos apoyamos— en su autoridad.

Las Lupercales, siguiendo a Caro, se celebraban en el mes de febrero en la cueva Lupercal, en el Palatino, y gozaban de una gran repercusión popular. La fiesta comenzaba con un sacrificio de machos cabríos y un perro y después tenía lugar la extraña costumbre que dicho autor, citando a Plutarco, describe de la siguiente manera:

> *«Dos jóvenes, hijos de patricios, son llevados al lugar de la matanza, algunos están presentes para quitarles la sangre con lana mojada en leche; después de que sus frentes hayan sido limpiadas, los jóvenes deben reír. Una vez cumplido esto, y habiendo cortado las pieles de macho cabrío en tiras, los lupercos corren medio desnudos, cubriendo tan sólo con algo la cintura y azotando a todo aquel que se encuentran; las mujeres jóvenes no deben evitar sus golpes pues se imagina que ellos les proporcionarán la concepción y les ayudarán en el alumbramiento.»*
>
> (Caro Baroja, 1979: 345-346)

(6) Entre los españoles esta orientación parece haberla seguido el folklorista gallego, Fermín de Brouza-Brey (1933), aunque no he conseguido dar con el original de este autor (Cf. González Reboredo y Mariño Ferro, 1987: 23). También los catalanes Amades (1982) y Violant i Simorra (1985) apuntan interpretaciones basadas en «supervivencias» remotas.

(7) Desde la publicación de la obra de Caro Baroja y sobre todo de su reedición en 1979, las referencias a las Saturnales, Lupercales y Matronales parecen obligadas en los trabajos sobre Carnaval, realizados por autores españoles. Ello no implica, sin embargo, compartir la hipótesis, por otra parte, muy matizada que aparece en la última parte del libro de Caro. Véase en este sentido el libro *Entroido en Galicia* (1987) de González Reboredo y Mariño Ferro.

Y por lo que respecta al significado de las Lupercales, Caro Baroja lo expresa en los términos siguientes:

> *«... las «Lupercalia» parecen fiestas de preservación contra el lobo, de purificación a la vez y de fecundidad de los rebaños. Todos estos aspectos aparecen claramente indicados en los textos.»*
>
> (op. cit., 346)

Pero es, sobre todo, la misma figura de los lupercos —esos jóvenes embriagados que corrían semidesnudos por las calles, azotando a las mujeres deseosas de descendencia con látigos confeccionados a base de piel de macho cabrío— lo que ha dado pie a la comparación con numerosas mascaradas carnavalescas españolas, cuyos protagonistas muestran un sorprendente parecido con aquéllos.

González Reboredo y Mariño Ferro en su obra sobre el Entroido han sintetizado las características generales de las mascaradas gallegas de la forma siguiente:

a) Llevan frecuentemente una piel de animal.

b) Visten de manera irregular y, por veces, con prendas que recuerdan la indumentaria femenina, aunque son varones los que las portan.

c) De su vestimenta y normalmente de su cinto penden *chocas* (cencerros) o campanillas propias de animales domésticos.

d) Su comportamiento es especialmente anormal, golpeando a la gente con látigos o palos rematados en vejigas (Op. cit., 1987: 49).

Y en efecto la existencia de máscaras fustigadoras con esas o muy similares características ha sido reseñada a lo largo y a lo ancho de la geografía española. Para citar únicamente los ejemplos que tengo más a mano: Caro Baroja nos habla de las «Botargas» de Guadalajara, del «Colacho» de Burgos y de los «cigarrons» y «troteiros» de Galicia; González Reboredo y Mariño Ferro describen detalladamente los mismos «cigarrons» y «peliqueiros» de Verin y Laza, en Ourense; Juan Garmendia se centra, entre otros muchos, en los «yoaldunak» navarros de Ituren y Zubieta; Josefina Roma destaca el disfraz de las «trangas» aragonesas de Bielsa; Fulgencio Castañar, a su vez, trata de los «calabaceros» del Pero Palo cacereño y por último, Alberto Galván al referirse a los «carneros» de los carnavales del Hierro y también a los «diabletes» de Teguise o los «buches» de Arrecife los relaciona directamente con los «Luperci»...

Sin entrar ahora en la dificultad que representaría la exégesis de todos estos personajes cuyas máscaras asimilan a sus protagonistas con el lobo, el macho cabrío y el oso (animales que, según parece, han estado relacionados tradicionalmente con la fertilidad, purificación o protección de los rebaños en

contextos de economía pastoril) (8) podemos referirnos a otro conjunto de rituales de fertilidad, en este caso, de clara significación agraria y protagonizados por animales domésticos. Una de las descripciones más completas en este sentido se encuentra en el libro de Ramón Violant i Simorra: *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece. [1949-(1986)]. En efecto, Violant en el capítulo que dedica a los Carnavales describe algunas comparsas pirenaicas —la de la mula blanca*, la de los *bueyes*, la del *cavallet* (caballito)— y otras en las que intervienen individuos disfrazados con fibras vegetales tales como hierba, paja, musgo de pino, etc. Las primeras, pues, hacen referencia a los animales domésticos y las segundas a los trabajos con fibras vegetales (9).

En cualquier caso, el autor interpreta estas comparsas y personajes del Carnaval como alegorías o símbolos del «espíritu de la abundancia» que una vez completada su misión fertilizadora debe ser sacrificado para que no llegue a viejo, ya que de sus fuerzas depende la feracidad de los campos y la fertilidad de los árboles, rebaños y personas (Op. cit., (1949) 1986: 569 y ss.).

Interpretaciones tan contundentes como la que explicita Ramón Violant no están de moda en la actualidad... Sin embargo la insistencia de los diversos estudiosos en el papel de las comparsas de jóvenes —que biológicamente constituyen la promesa de continuidad y futuro—, los numerosos símbolos fálicos que aparecen en multitud de carnavales, los juegos sexuales específicos de estos días y la inversión de estos mismos roles, las bodas ficticias de jóvenes y viudos y, en fin, las manifestaciones de erotismo y sensualidad son aspectos que, en su conjunto, refuerzan el paradigma ya clásico del Carnaval como un ritual de fertilidad y fecundidad.

3. Los rituales de inversión

La abundancia simbolizada por el Carnaval y que se traduce además de algunos aspectos ya señalados, en las grandes comilonas de carne grasienta de cerdo típicas de estos días, en la bebida copiosa y en una redistribución generalizada de alimentos conseguidos mediante colectas que posteriormente serán consumidos en festines colectivos o comunitarios no es, ni ha sido precisamente la situación «normal» entre las capas bajas de población de sociedades fuertemente estratificadas y jerárquicas. Y es en esta dirección que se nos aparece un tercer núcleo de rituales específicos del Carnaval: *los rituales de inversión de la vida ordinaria*.

(8) Véase, para la cuestión de los animales y el Carnaval, el artículo de Guadalupe González-Hontoria y colaboradores (1983) sobre esta temática específica.

(9) Véase, también el artículo de Jöelle Van Gotzen *La Fête de Saint Antoine ou fête des ânes en Pays Catalan Espagnol* (en vías de publicación).

Al igual que en los dos casos anteriores —rituales cósmicos y rituales de fertilidad— también aquí los estudiosos han señalado la existencia de una serie de paradigmas festivos más o menos remotos tales como la *Saturnalia* y las *Matronalia* romanas o las llamadas fiestas de *locos medievales*. Comencemos, pues, presentando las características generales de algunos de estos paradigmas.

Según Caro Baroja, a quien seguiremos de nuevo en esta descripción, la celebración de las Saturnales se iniciaba el día 17 de diciembre y los regocijos duraban una semana. Saturnus o Saeturnus era un dios de la agricultura y de las sementeras y según las leyendas que lo relacionaban con Jano, había reinado en el Lacio en una época en la que «todos los hombres eran iguales y les había enseñado a vivir casi sin trabajar en una gran abundancia. Por eso se consideraba su reinado como la edad de oro.» (Op. cit., 298).

Una de las costumbres más conocidas de las Saturnales romanas consistía en la libertad de la que gozaban los esclavos durante el desarrollo de las mismas. Según Heers (1983: 26-27), los dueños y señores se servían ellos mismos e incluso servían a sus esclavos invirtiendo los patrones jerárquicos. Por la noche, las masas de siervos, esclavos y el bajo pueblo en general invadían las calles de las ciudades y al grito de ¡Saturnalia! se libraban a todo tipo de regocijos, licencias y diversiones. Entre éstas destacaba la elección de un rey bufo —el rey saturnalicio— que gobernaba durante las fiestas, presidía los bailes, banquetes y alegrías populares y finalmente su efigie era sacrificada (10).

Las Saturnales eran, pues, las *feriae servorum* por excelencia y la inversión de papeles que las caracterizaba se «aceptaba como un recuerdo de la edad feliz en la que había abundancia sobre la tierra y que todos los hombres eran iguales, no existiendo la distinción entre libres y esclavos» (Caro Baroja, op. cit., 299).

Con la progresiva implantación del cristianismo, las antiguas Saturnales fueron debilitándose, pero precisamente en las mismas calendas de diciembre comenzaron a desarrollarse otros rituales de inversión y de desorden que después de la Edad Media serán conocidos con el nombre genérico de *fiestas de locos*. La coincidencia de las fechas entre unas y otras y también de contenidos hace difícil, según Heers (1983: 106) evitar la tentación en la que han caído muchos estudiosos, de considerar las «libertades de diciembre» (y enero) como una transformación más o menos directa de las primitivas *feriae servorum* saturnalicias. Pero veamos ahora este nuevo calendario de juegos litúrgicos y paralitúrgicos de inversión de jerarquías.

La fecha inicial era el día 6 de diciembre, festividad de San Nicolás de Bari. En tal día, los monaguillos y niños de coro de las catedrales y abadías elegían a su «obispillo» (11) que representaba algunas de las funciones epis-

(10) La descripción clásica del sacrificio de la víctima expiatoria en las Saturnales se encuentra en Frazer (1969, 4.ª Reimp.), *La Rama Dorada*, págs. 657 y ss.

(11) En Catalunya, el ejemplo clásico es la *Fiesta del Bisbetó* que cada año se celebra en la Escolanía de Montserrat.

copales, vestido de obispo y acompañado de su cortejo correspondiente. El jolgorio continuaba veinte días después, el 26 de diciembre, festividad de San Esteban. Este santo, que según la tradición fue el primero de los diáconos consagrados por los apóstoles, se convirtió en patrón de esta clase modesta de servidores religiosos que se ocupaban de las tareas más sencillas y humildes en los servicios litúrgicos. Dos días después —el 28 de diciembre, festividad dedicada a los Santos Inocentes— se desarrollaba en el interior del templo un ritual similar al celebrado el día de San Nicolás: se elegía el «obispillo» catedralicio de Inocentes, cargo que normalmente recaía en el más joven de los niños cantores. Este «obispillo» (tambien llamado «abad» o «papa») se revestía con la indumentaria solemne de un obispo verdadero y parodiándolo en todo «subía al coro con sus compañeros, que hacían de canónigos, rezaba burlescamente y cometía otras chocarrerías en imitación del prelado» (Caro Baroja, 1979: 309).

La culminación de los excesos e irreverencias —por lo menos a nivel eclesiástico y litúrgico— tenía lugar el día 1 de enero (la Circuncisión) con la llamada fiesta del asno, que en sus orígenes festejaba al humilde y fiel compañero de la Sagrada Familia. En la citada festividad se introducía un asno en el coro de las iglesias y mientras los asistentes imitaban sus rebuznos se leía la *prosa del asno*, texto de carácter burlesco y satírico.

El clima de libertad, parodia y burla de las jerarquías continuaba durante las calendas de enero, pero con un carácter más profano o laico. Quizás, pues, valga la pena antes de continuar, intentar resumir brevemente las características generales de los diversos rituales mencionados hasta el momento. Para ello voy a utilizar la obra ya citada de Jacques Heers (1983):

— Las diversiones paralitúrgicas en su conjunto, se originaron en los círculos eclesiásticos y en sus inicios gozaban del favor oficial.

— Los protagonistas de las mismas eran, también en todos los casos, los integrantes de la clerecía marginal y subalterna —monaguillos, niños del coro, pequeños clérigos, subdiáconos, diáconos, etc.— que por un día proclamaban su propia gloria invirtiendo el orden y la jerarquía de las dignidades oficiales. Como muestra de la inversión jerárquica esos humildes servidores de los oficios religiosos perseguían a los canónigos y alto clero, se instalaban en los lugares más honoríficos de las catedrales, se revestían con las indumentarias litúrgicas reservadas para las ceremonias de pontifical y ellos mismos celebraban las misas...

— Los diversos actos de hostigamiento contra las jerarquías se iniciaban en el momento en el que se entonaba la famosa frase del Magnificat: *Deposuit potentes de sede...* ((El Señor) derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos (Lucas, 1, 52-53)). Y en efecto los humildes —niños, los débiles, los inocentes, los locos, los dementes y pobres de espíritu e incluso el asno— aprovechaban este canto de Vísperas para iniciarsu corta pero intensa autoglorificación.

— Es evidente, por otra parte, que los diversos rituales litúrgicos a los que nos referimos incorporaban un fuerte regusto de contestación contra los poderes establecidos, que se manifestaban en las parodias, burlas, irreverencias y sátiras, más o menos divertidas o más o menos amargas, de las que eran objeto los altos cargos eclesiásticos. El desquite de los subalternos frente a los poderes constituía la misma esencia del ritual.
— Por último, hay que señalar que las «fiestas de locos» acostumbraban a tener dos partes bien diferenciadas. La primera era la que se desarrollaba en el interior de los templos, pero a continuación los cortejos recorrían las ciudades y se entregaban a todo tipo de sarcasmos callejeros. Estas cabalgatas grotescas sembraban el desorden y en medio de burlas groseras recolectaban las monedas que después les permitirían celebrar un festín. Durante el pasacalle algunos componentes proclamaban a voz en grito la abolición de las jerarquías sociales, de los poderes y de las diferencias de fortuna.

El ejemplo de los clérigos, según Heers (Op. cit.) cundió en el contexto laico y así surgieron fiestas de inversión similares que afectaban a otras instituciones jerárquicas como la realeza, la familia, las profesiones o las mismas relaciones entre sexos. De esta manera las libertades de diciembre de los eclesiásticos continuaban y se completaban durante los meses de enero y febrero con la elección de otras autoridades lúdicas y burlescas tales como: el «rey de la faba» (6 de enero, Epifanía), el «rey de porqueros» y el «rey de pastores» (17 de enero, festividad de San Antón) y otros múltiples reyes de mozos, alcaldes burlescos, etc., que elegían las llamadas comparsas de locos, cofradías de ánimas, parrandas de tontos y demás agrupaciones de marcado carácter carnavalesco (12).

Una mención especial dentro de este ciclo de fiestas de inversión debe hacerse a Santa Agueda (el 5 de febrero), festividad de las mujeres casadas. Esta celebración parece más o menos entroncada con las *Matronalia* romanas, dedicadas a Juno Lucina y que recordaban el rapto de las Sabinas. Según Caro Baroja las Matronalia «las festejaban los esposos haciendo obsequios a sus mujeres y eran para las esclavas lo que las «Saturnalia» para los esclavos: un día de libertad y festejo (Op. cit., 368). Es decir, las Matronalia y posteriormente Santa Agueda añadían a las fiestas de inversión de clase y edad reseñadas anteriormente, la inversión de los roles sexuales ya que las mujeres gozaban en este día señalado —y en ciertas localidades continúan haciéndolo— de autoridad, mando y prestigio sobre sus maridos y hombres en general.

Y es este mundo abigarrado de mascaradas, sátiras de costumbres e inversiones de todo tipo el que cristaliza durante el Carnaval, período culminante en el que se alcanza, en todo su esplendor, el viejo deseo popular del *mundo al revés*.

(12) Véase para el caso español Caro Baroja, op. cit., págs. 331 y ss.

De esta forma y según M. Bakhtine (1970), uno de los primeros estudiosos modernos de las fiestas de locos medievales y del Renacimiento, las clases y grupos sociales menos favorecidos —niños, dementes y locos, pobres en general, mujeres, soldados, porqueros, etc.— ocupaban los lugares de prestigio en una jerarquía ficticia y carnavalesca. Este hecho, que implicaba la ruptura de normas, la inversión de privilegios y la burla de los tabúes establecidos, generaba, a su vez, un nuevo lenguaje de comunicación social que, liberado de las reglas corrientes de la etiqueta y de la decencia, permitía alcanzar la imaginaria *Edad de Oro*, es decir, el reino utópico de la universalidad, la igualdad y la abundancia.

En este reino, los ritos y espectáculos se organizaban a menudo bajo los patrones de la comicidad y la parodia, lo cual reforzaba las diferencias con las ceremonias oficiales de la Iglesia y del Estado feudal. Unas y otras traducían una distinta concepción del mundo, de la sociedad y de las relaciones humanas y las mascaradas y carnavales con su parodia de la vida ordinaria, expresaban los deseos y anhelos del pueblo y su cultura específica: la cultura popular enfrentada a la cultura dominante de la Iglesia y del Estado.

Hasta aquí la tesis de Bakhtine. Habría que añadir sin embargo que esta catarsis colectiva y este desfoque de sentimientos y comportamientos han funcionado, normalmente, como una canalización y un mecanismo de control de comportamientos potencialmente desestabilizadores y peligrosos ya que la infracción ritual no quiebra el orden establecido sino que más bien lo refuerza. A pesar de ello, las críticas de las autoridades eclesiásticas (principalmente a partir de la Contrarreforma) y las prohibiciones políticas en torno del Carnaval han sido frecuentes a lo largo de los siglos (13). Un lugar de trágico privilegio lo ocupa la rebelión popular protagonizada a finales del siglo XVI por Jean Serve, el rey del Carnaval de la pequeña ciudad de Romans, rebelión que fue ahogada a sangre y fuego (Le Roy Ladurie, 1978). Pero no siempre los poderes establecidos se comportaban con tanta brutalidad. En efecto hay fórmulas de desvirtuar y neutralizar los componentes de contestación y de inversión del Carnaval mucho más sutiles y rentables políticamente. De algunas de estas fórmulas trataremos a continuación.

4. Los rituales de ostentación

Recordemos que al clima de diversiones e inversiones de los clérigos se sumaron las de los laicos. De acuerdo con Heers (1983: 200) las primeras «comparsas de locos» laicas se originaron en torno a los hombres de leyes —sobre todo ayudantes y secretarios de notarios, pasantes, etc. —que prolon-

(13) Entre las prohibiciones de los últimos siglos, las más citadas son las de Carlos III, la de la Revolución Francesa, y lógicamente las estimatizaciones del franquismo sobre las Fiestas de Carnaval.

gaban las antiguas libertades de diciembre y se autoorganizaban en compañías y comparsas de carácter burlesco. Progresivamente estas organizaciones crecieron en número y en complejidad y dejaron de ser protagonizadas por niños y jóvenes (el caso más frecuente en las fiestas litúrgicas y paralitúrgicas) para ir integrando grupos de adultos que, además, y con cierta frecuencia, estaban bien implantados en la vida ciudadana. De esta forma, los burgueses y nobles —notarios, hombres de leyes en general, los comerciantes, etc.— e incluso los aristócratas disponían de sus propias comparsas cuya función primordial era la de organizar sus propias diversiones y ceremonias burlescas que en ciertos casos se oponían a las «locuras» de los clérigos y en otros las complementaban.

Estos nuevos grupos laicos retenían algunos temas clásicos y típicos de las «fiestas de locos» como por ejemplo la exaltación de la infancia y de la locura, pero incorporaban, sobre todo a nivel formal, otros nuevos, como los llamados «chariots d'injures» (Heers; Op. cit., 208). En estos carruajes, grupos de ciudadanos notables, enmascarados y disfrazados, cantaban todo tipo de canciones burlescas e irreverentes y proclamaban a voz en grito sus sátiras contra el poder civil, eclesiástico, y contra todos sus enemigos declarados. Además, formaban cortejos compuestos por docenas o centenares de individuos que desfilaban detrás de un estandarte con los colores y las armas de su comparsa al son de músicas estridentes. Y como de nuevo señala Heers (Op. cit., 215) serán estos cortejos urbanos, los que se reclaman de otra liturgia: la caballeresca, a través de la cual integran, aunque a menudo de forma chabacana y burlesca, los juegos, torneos y justas guerreras específicas de la caballería.

Como consecuencia de la propia composición social de las ciudades, los barrios, los grupos profesionales (herederos de los antiguos gremios) y las clases sociales crearon sus propias compañías, cofradías y comparsas carnavalescas, que competían y rivalizaban entre sí, lo cual a su vez, implicaba la realización de grandes gastos. En efecto, los juegos y desfiles carnavalescos constituían una buena ocasión, como más antiguamente lo había sido la procesión de Corpus, para mostrar a propios y extraños la fuerza, las riquezas y el prestigio social del propio grupo. Asimismo el espíritu de competición que se manifestaba exteriormente a través del gusto por lo fastuoso y la ostentación, redundaba en el prestigio de la propia ciudad, que de esta forma se mostraba capaz de satisfacer los deseos de sus muchedumbres con festines, cabalgatas y otras diversiones. De ahí que los gobiernos de las ciudades a menudo, subvencionasen a las comparsas y grupos organizadores del Carnaval, para conseguir el mayor lucimiento y ostentación de sus festejos.

Así pues, el Carnaval, heredero de las «fiestas de locos» de los clérigos y heredero, también, de los juegos burlescos y satíricos de las comparsas de seglares, se convierte, principalmente en las ciudades, en una diversión burguesa caracterizada por la ocupación masiva de las calles y en un reflejo del mismo poder burgués y ciudadano que lo impulsa y lo acoge.

Por otra parte, el ambiente de Carnaval en las ciudades con sus cabalgatas lujosas y ostentosas, las indumentarias y máscaras confeccionadas ex-profeso, los juegos licenciosos, la permisividad relativa por lo que respecta a las sátiras de costumbres, personajes y abusos del poder; las danzas burlescas intepretadas al son de músicas estridentes, los gritos y canciones obscenas, etc., etc., propiciaban una participación multitudinaria, que unida al anonimato, la abundancia de vino y la llegada de los forasteros, convertían al Carnaval en la fiesta popular por excelencia.

Y es en este contexto en el que se mazclan intereses de clase divergentes, en el que confluyen distintas tradiciones, y en el que los grupos sociales compiten y rivalizan entre sí, cuando se producen los primeros intentos de apropiación del Carnaval para mayor honor y gloria del linaje gobernante. El ejemplo más claro de este nuevo proceso de apropiación es el que ocurrió en la Florencia de los Médicis. Lorenzo de Médicis (1449-1492) convirtió el Carnaval florentino en una pantalla de lujo y ostentación, en un gran espectáculo de pompas deslumbrantes que excitaban la imaginación de las masas, pero que redundaban en beneficio de su gloria personal, de su linaje, de su ciudad y contra los enemigos de su poder. En estos carnavales renacentistas los carros triunfales estaban ornamentados magníficamente por artistas de renombre, así como los diseños que lucían las comparsas. En fin, la ostentación a través de la indumentaria, los adornos y la búsqueda del lujo más desenfrenado cimentaban la arrogancia del poder establecido confiriéndole un componente público y teatral de primer orden.

No es difícil inferir a partir de lo que acabamos de señalar que en estos carnavales deslumbrantes los elementos de contestación, que habían caracterizado las antiguas «fiestas de locos», quedaron reducidos a una mínima expresión. Lejos de contestar, el Carnaval se convertía en un mecanismo para exaltar el poder establecido y en una vía de orgullosa ostentación que manipulaban los grupos sociales que compartían o luchaban por este poder.

Y es en esta misma dirección que habría que analizar algunos de los carnavales urbanos que florecieron en ciertas ciudades españolas durante los siglos XVIII y XIX, impulsados por las clases burguesas que habían acumulado poder y riqueza, normalmente a través de sus actividades comerciales. En estos carnavales, caracterizados por sus cortejos y desfiles lujosos y ostentosos, los elementos de exhibición y espectáculo acostumbraban a predominar por encima de las críticas y parodias que por supuesto también podían existir. A menudo, pues, estos carnavales reflejaban (y reflejan) la imagen alegre y autocomplaciente que la ciudad se ofrece a sí misma y se convierten en un mecanismo de prestigio frente al exterior (14).

(14) Los folletos, opúsculos y publicaciones diversas de los Ayuntamientos —véase la 2.ª parte de la bibliografía— sobre sus carnavales respectivos parecen confirmar esta orientación de autocomplacencia.

Pero a pesar de esta imagen externa, su complejidad interna puede ser realmente notable. Este es el caso, por ejemplo, del Carnaval de Vilanova (Barcelona) estudiado por Belascoain (1987) que constituye aún un raro ejemplo dentro de la bibliografía española sobre el tema. El objeto de estudio de este autor se ha desplazado del Carnaval propiamente dicho a los procesos sociales que subyacen en su organización. De esta forma, los intereses y tensiones de los diversos grupos y clases que confluyen en sus intentos de apropiación del Carnaval, parecen apuntar a un nuevo paradigma teórico —la ritualización de conflictos de clase y ciudadanos— que quizás dentro de unos pocos años habrá que añadir a los paradigmas que hemos intentado sintetizar en estas páginas.

A MODO DE CONCLUSION

Acabamos de ver distintas interpretaciones sobre el Carnaval. Revisando la bibliografía, hemos enfatizado aquellas orientaciones que parecen haber centrado la atención de los estudiosos del tema. Pero es evidente, también, que la presentación y revisión de las cuatro grandes líneas que hemos desarrollado casi como compartimentos estancos, obedecen más a las necesidades de una construcción teórico-metodológica que a la realidad, pues los carnavales «reales» difícilmente se presentan en estado «puro». Por el contrario, combinan y mezclan elementos diversos e incluso contradictorios desde la perspectiva tipológica que nos ha guiado en estas páginas. Es por todo ello que pensamos que son los estudios de caso fiables los únicos capaces de despejar las incógnitas teóricas que pueden presentarse. En fin, es a través de estudios de caso, cuando se percibe la extraordinaria complejidad de las fiestas de Carnaval que difícilmente se dejan encorsetar en clichés más o menos estereotipados y tipológicos.

BIBLIOGRAFIA

BAKHTINE, Mikhaïl, 1970. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. París, Gallimard.

(Hay traducción castellana en Barral: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, 1974).

BELASCOAIN, Ricard, 1984. *Procesos socials entorn d'una festa: El Carnaval de Vilanova i la Geltrú*. Tarragona (Tesis de licenciatura).

— 1987. *El Carnaval com a pretext...* Ajuntament de Vilanova i la Geltrú.

BOBBE, Sophie, 1987. *Trois fêtes de l'Ours en Catalogne*. Memoire de Maîtrisse d'Ethnologie. Juin 1987. Nanterre.

BOHIGAS, José Ignacio / SANTIAGO, Tily, 1983. *Carnaval: un siglo de historias del puerto (1836-1936)*. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María. Diputación Provincial de Cádiz.

CABALLE, Inmaculada / IBERN, Pere M., 1985. *El Carnestoltes arenyenc al segle XIX*. Alta-fulla. Barcelona.

CARDINI, Franco, 1984. *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona. Argos-Vergara.

CARO BAROJA, Julio, 1979 (2.ª Ed.). *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Taurus. Madrid.

CASTAÑAR, Fulgencio, 1986. *El Peropalo. Un rito de la España mágica*. Editora Regional de Extremadura. Junta de Extramadura.

COX, Harvey, 1971. *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*. París. Editions du Seuil. (Hay traducción castellana en Kairós).

ELIAS, Luis Vicente, 1975. «Un carnaval inédito en la Sierra de Cameros». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid.

FABRE, Daniel, 1976. «Le monde du Carnaval. Note critique». *Annales ESC*. 31 année, n.º 2. Mars-Avril.

FRAZER, James G., 1969 (4.ª Reimp.). *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica. México.

FRIBOURG, Janine, 1983. «La fiesta patronal en España como substitución del Carnaval». *Narria*, 31-32. Madrid.

GAIGNEBET, Claude, et Marie Claude FLORENTIN, 1979 (2.ª Ed.). *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. París. Payot. (Hay traducción castellana en Alta-Fulla).

GALVAN, Alberto, 1987. «Los Carnavales canarios: un ritual de inversión simbólica» (Cap. III). En: *Las Fiestas populares Canarias*. Interinsular / Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife.

GARCIA, Xavier, 1972. *Vilanova i la Geltrú i el seu gran carnaval*. Pórtic. Barcelona.

GARMENDIA, Juan, 1984. *Carnaval en Navarra*. San Sebastián. Haranburu editor S.A.

GILMORE, David, 1975. «Carnaval in Fuenmayor: Class Conflict and Social Cohesión in a Andalusian Town». *Journal of Anthropological Research*. Vol. 31-4. pp. 331-349. Alburquerque.

GIMENO, Antoni, 1985. *L'abat dels boigs. Per Carnaval tot val*. Graó Editorial. Diputació de Barcelona.

GONZALEZ-HONTORIA, Guadalupe y otros, 1983. «El animal como protagonista en los Carnavales españoles». *Narria*, n.º 31-32. Madrid.

GONZALEZ REBOREDO, J. M. / MARIÑO FERRO, J. R., 1987. *Entroido en Galicia*. Diputación de La Coruña / Publicaciones del Instituto de Estudios Gallegos P. Sarmiento. La Coruña.

HEERS, Jacques, 1983. *Fêtes des fous et Carnavals*. París. Fayard.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, 1978. *Le Carnaval de Romans*. París. Gallimard.

LOAIZA i VIDIELLA, Maria, 1983. *La festa d l'ós al Vallespir. Assaig folklòric*. Fundació Loaiza-Vidiella. Mont-Roig del Camp.

MOYA, Bienve, 1979. «El Carnaval de Vilanova. Una comunitat local vista a través de la festa». *L'Aveç*, n.º 13. Barcelona.

PRAT, J. / CONTRERAS, J., 1979. *Les festes populars*. Conéixer Catalunya. Dopesa. Barcelona.

PRATS, Llorenç, 1984. «Carnaval. L'ordre dels desordres». *Ressó*. Butlletí de l'Ateneu Popular de Ponent, n.º 21. Lleida.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador, 1985. *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de Cultura Andaluza. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla.

ROMA, Josefina, 1980. «Carnaval: La festa de festes». *L'Aveç*. Revista d'Història. Febrero. Barcelona.

— 1980. *Aragón y el Carnaval*. Guara Editorial. Zaragoza.

SORDI, Italo (Coord.), 1982. «Interpretazioni del Carnevale». *La Ricerca Folklórica*, n.º 6. Brescia.

VAN GOTZEN, Joëlle, (1986, en prensa). «La Fête de Saint Antoine ou fête des Anes en Pays Catalan Espagnol».

VIOLANT i SIMORRA, Ramon, (1949)-1985. *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Alta-Fulla. Barcelona. (Dos vol.).

Opúsculos y publicaciones locales sobre el Carnaval

AVENÇ (L'), 1980. *El Carnestoltes* (Dossier) (Moya, Roma, Janer Manila, Fábregas, Maña, Brossa). *L'Avenç. Revista d'Història*, n.º 24. Febrer.

CARNAVAL DE BARCELONA, EL, 1980. *El Carnaval de...* (Texto: J. Fabre). Quaderns de divulgació Cultural. Ajuntament de Barcelona.

CARNAVAL A REUS, EL, 1980. *El Carnaval a...* (S. Palomar, M. Fonts, E. Gort). Area de Cultura. Ajuntament de Reus.

CARNAVAL 1878-1984-1985, 1985. *Carnaval 1878-1985*. (A. Noya, E. Prats, A. Ros). Area de Cultura de l'Ajuntament de Reus.

CARNAVAL, 1981, 1981. *Carnaval 1981*. (Secció d'Etnologia del Centre d'Estudis de la Biblioteca Museu Balaguer). Comissió de Carnaval 1981. Vilanova i la Geltru.

CARNAVAL ES ARRIBAT!..., 1982. *Carnaval es arribat!...* Carnavals en Aquitaine. Musée d'Aquitaine. Bordeaux.

CARNESTOLTES A L'ESCOLA I AL CARRER, 1980. *Carnestoltes a l'escola...* (J. Colomer i T. Puig). Bitllets de Tranvia. Area de Joventut. Ajuntament de Barcelona.

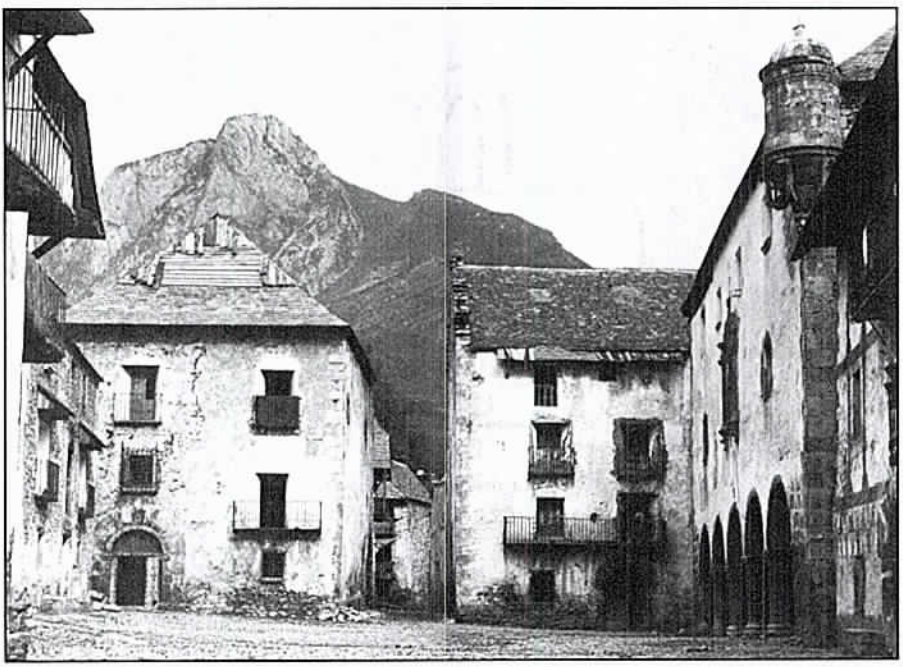
EXHORTACIO DE CARNESTOLTES, 1981. *Exhortació de...* (J. Caballé i T. Ruscalleda). Servei Municipal de Publicacions. Ajuntament de Girona.

FULLS DE TREBALL DE CARRUTXA, 1985. *Fulls de treball de Carrutxa*. Dossier sobre el Carnaval a Reus. (S. Palomar, P. Anguera, N. Borbonés...). Primavera, n.º 18. Reus.

TESTAMENT DE CARNESTOLTES, 1987. Testament de Carnestoltes VIe., llegit per Llucifer, notari, a la Plaça de la Font. 3 de març de 1987. Ball de Diables de Tarragona.

TESTAMENT DE CARNESTOLTES, 1988. Testament de Carnestoltes VIIe., llegit per Llucifer, notari, a la Plaça de la Font. 16 de febrer de 1988. Ball de Diables de Tarragona.

Capaceta de herrar. J. Gavín.



Bielsa (Huesca). Plaza. 1911. L. Briet.

NOTICIARIO

SOBRE MONSTRUOS Y DRAGONES

Una exposición celebrada en Barcelona durante la primavera de 1987 y un libro (1) aparecido muy poco antes nos sirven de pauta para la reflexión sobre el dragón, uno de los motivos que siempre han fascinado al hombre: Protagonista Arquetípico de la batalla entre el héroe y la bestia, liberación de las tendencias regresivas de la psique con triunfo del ego, liberación del principio femenino —el ánima— del aspecto devorador de la imagen de la madre, es también Señor de la Tumba, Guardián del Tesoro, por antonomasia, proyección de la dualidad que lleva a los héroes (Sigfrido, Perceval, Lanzarote) a arrasar con una parte de su propia historia, que no de su identidad, al abolirlo. De tal ambivalencia la Iglesia lo convertirá en un símbolo sin fisuras: «horror manchado», «peste de la penumbra». Ya no es sólo misterio ese ser que, según los bestiarios, «ha sido engendrado en medio de un gran calor y luce como el oro puro» sino el Mal por antonomasia. Siempre la Iglesia, las Iglesias y su odio a los matices.

«Cuando vino un dragón a ejercer su poder en las noches oscuras» dice el Beowulf, tal vez recogiendo oscuros vestigios de tiempos matriarcales. Efectivamente, la identificación dragón/mujer es incontrovertible. No el dragón eclesial, que debe asociarse al Leviatán bíblico. Sí el dragon procedente de viejos mitos preindoeuropeos en los que todavía mantiene sentido positivo y viene asociado con fertilidad y lluvia. Estas concesiones a lo femenino explican su ambivalencia en las sagas heroicas, explican su luminoso tratamiento por parte de Jung, como símbolo de transformación.

La leyenda «hic sunt dragones» aparece en los confines de ciertos mapas medievales. Quizá la memoria de la especie, acaso su capacidad de aglutinador y síntesis de los cuatro elementos, tal vez su carácter numinoso expliquen esta omnipresencia y fascinación del dragón que, sin embargo, ha deparado muy escasa bibliografía. En este contexto hay que aplaudir la aparición del libro aludido, que, además, extiende su campo de estudio a otros seres o entelequias concomitantes.

La atracción de lo fantástico, la fascinación por cualquier clase de excepción o anormalidad es propia —aunque no exclusiva— de períodos milenaristas y pararrománticos como parece ser el nuestro. Se incluye así esta monografía en una corriente de eclosión de este tipo de estudios que, al menos, está llevando a los anaqueles de las librerías una serie de obras imprescindibles a las que nuestro medio había permanecido sistemáticamente renuente.

Cada día es más patente la necesidad de cultivar esta clase de estudios marginados tanto por la cultura e interdisciplinariedad que precisan como por sus vinculaciones con el psicoanálisis, la historia de las religiones, la antropología, la iconología o la lingüística comparada, ciencias consideradas como aventuradas y temibles en un país con cinco siglos de historia en la persecución de lo científico. Nuestro retraso en estas materias —que recientemente cifraba Ortiz Osés en cien años— hace más meritoria la labor de francotiradores como Alvarez Miranda, Gómez Tabanera o, el sólo recientemente vindicado, Caro Baroja, trabajando aisladamente en un contexto caracterizado por su aversión a cualquier enfoque innovador. Téngase también en cuenta que desde otro lado —el de los microsociólogos y similares— se ha tachado a este tipo de estudiosos de folkloristas voluntarios, idealistas trasnochados, zahoríes de paraísos perdidos u ociosos desideologizados. Aunque, como suele ocurrir, tras la sequía viene la tronada y, desde hace unos años asistimos estupefactos a recuperaciones como la de Roso de Luna, congresos glyptográficos, expediciones en busca de la piedra horadada y otras actividades tan variopintas como auspiciosas. Sin embargo, continúan sin traducirse la inmensa mayoría de los clásicos en la materia y quien haya tratado de aventurarse en la neblina de estas azarosas cuestiones sabrá de lo problemático que resulta hacerse con una bibliografía siquiera somera.

El volumen de Kappler es ejemplar tanto por la aludida interdisciplinariedad como por su claridad y voluntad didáctica. El monstruo —símbolo de totalización, recuento completo de las posibilidades naturales, en afortunada síntesis de Gilbert Durand— fue visto por los medievales no como una aberración, sino como excepción. Seguían también en esto a Aristóteles para el que el monstruo era contrario a la generalidad pero no a la naturaleza. En efecto, para el pensamiento alegórico, ésta exponía a los sentidos la correspondencia universal, la ambivalencia y los polos positivo y negativo de toda realidad, de todo emblema. Bien es cierto, que al final de la Edad Media conllevó un deslizamiento de los monstruos hacia lo diabólico, como prólijamente expuso

Baltrusaitis en su clásico libro. De cualquier modo, el Renacimiento, al poner su énfasis en la categorización de la belleza, derivó hacia la consideración de la deformidad como un valor atendible llegándose a recrear la propia belleza de lo monstruoso, lo que apunta ya a la estética manierista y barroca y hacia la propia modernidad. Uno de sus pontífices, Alfred Jarry, llegó a escribir: «Yo llamo monstruo a toda forma de belleza inagotable». Pero estas relaciones ideológico-estéticas entre el manierismo y la modernidad han sido ya magistralmente tratadas por Hocke en *El mundo como laberinto*, donde, por cierto, se estudia con agudeza a los, por fin, hoy en boga Kircher o Arcimboldi.

La identidad del monstruo se conforma a través del texto e imagen que se influyen recíprocamente, como ha puesto de relieve la iconología en su intento de rescatar la idea de la totalidad del arte. Así Kappler, buceando en un mundo donde la bibliografía no es precisamente extensa, ha utilizado todas las fuentes posibles: literarias, relaciones de viajes reales o imaginarios, bestiarios —quizá el aspecto menos atendido—, cosmografía e iconografía variada. En este terreno el libro contiene muy numerosas e interesantes ilustraciones, en gran parte inéditas, que muestran como las representaciones del monstruo pasan de una a otra época, de uno a otro libro con muy escasas variaciones mientras se modifica sensiblemente la interpretación, tema ya tratado por Seznec en su imprescindible monografía sobre las metamorfosis medievales y renacentistas de los dioses paganos. El monstruo cinocéfalo, por ejemplo, puede dar lugar tanto a una interpretación pánica y sanguinaria como a la que lo convierte en un benéfico San Cristóbal. Es lo mismo: Jung ya nos mostró como en las formas, independientemente de su hermeneusis, se esconden los arquetipos universales.

Uno de los puntos más interesantes del libro de Kappler lo constituye la mostración de cómo en la Edad Media —dado el estado espiritual de la época— el monstruo, al constituir esa excepción, ese enigma, es un buen recurso para suscitar la reflexión. El cuento, el mito y el viaje desarrollan también funciones similares. El viajero busca la verdad pero a la vez suprimir el tiempo. Por lo que, si no encuentra maravillas, las «ve». Su actitud es tan receptiva que no le hace falta fabular, interpreta la realidad a través de sus propias leyes psíquicas. Así lo irreal y lo real resultan muchas veces indiferenciados. Como nos enseñó Eliade, «lo sagrado es lo real, por antonomasia».

La contradicción del hombre medieval estriba en su creencia de que la obra de Dios es perfecta y, por tanto, armónica y ordenada según un sistema imperturbable y la necesidad de explicar el «desorden» que supone el monstruo. Este será un elemento más del plan divino tendente a la diversidad pero, fatalmente, fruto del pecado, lo que propiciará su progresiva identificación con la mujer y con el diablo.

No fue el período medieval creador de monstruos sino que los tomó prestados de la Antigüedad y la tradición oriental pero es obvio que penetraron hondamente en la cosmovisión de sus hombres. Bien sabe el psicoanálisis que los monstruos ocupan su territorio dentro de nosotros y, así, las artes en las que las pulsiones profundas se presentan con mayor libertad —primitivas, surrealistas, infantiles o psicopatológicas— acostumbran a servirse de ellos con asiduidad. Maquinar el monstruo equivale a exorcizarlo, es una manera de proyectar lo que no se ve y se teme y, a la vez, nos arrastra con la fuerza con la que nos llama el abismo. El mito (Edipo, Gilgamesh, Ulises...) sabe que este es uno de los trayectos a recorrer en la búsqueda de sí mismo. Su presencia en todas las mentalidades y épocas confirma tanto la ambigüedad y ambivalencia de sus sentidos como la inevitabilidad de ser acompañados por el horror y la culpa.

Una exposición reciente nos ha mostrado la potencia y la atracción contenida en ese complejísimo y protéico símbolo del dragón. Quien la haya disfrutado bien puede completar su información con este libro repleto de sugestiones, de incitaciones, de sabiduría, incluso, de amenidad expositiva, lo que no suele ser flor común en este tipo de estudios. Ser acompañados por él representa un estímulo para la imaginación, una experiencia que hasta puede reconciliarnos con nuestro descabalamiento.

Javier Barreiro

(1) **Claude Kappler**, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Akal, Madrid, 1986. 360 págs.

ANDRES ORTIZ-OSES POR SI MISMO

Siempre a desmano de la oligarquía intelectual, con una obra en perpetua reelaboración en busca del afinamiento, Ortiz Osés ha sido escasamente estudiado, pocamente comprendido. Fácilmente atacable por su amor a los resquicios —recordemos sus teorías/prospecciones sobre el agujero— sin hipérbole puede tildársele de peregrino, Narciso o confuso. Para mí lo es mucho menos que cualquiera de sus colegas contemporáneos.

Lo insólito de su discurso en un medio renuente por tradición e ignoracia a los temas que escudriña, sus escrituras a borbotones, celérica y que puede ser farfallosa, pero cuajada tan a menudo de un indesmentible talante poético provoca —como la de Leiris— con el que tiene concomitancias-adhesiones y rechazos. Los segundos no suelen ser muy explícitos por temor a su agresividad y ¿quién sabe? si a su sabiduría, si es que ésta aún es capaz de suscitar respeto en alguien. Las primeras suelen discurrir más por canales verbales que escritos, tal vez por la dificultad de recrear a un recreador, de esculpir sobre la forma trabajada, pero, sobre todo, por las seculares dificultades de nuestra cultura para asumir cualquier clase de originalidad, de apartamiento.

Esta singularidad libérrima de Ortiz Osés nos ha deparado otro libro inclasificable en el que lo coloquial convive con lo hermenéutico, la herida con el recubrimiento, la introspección con la máscara, lo lírico con lo lancinante, la crubrición con el destape...

Y bien que se nos explica el autor para justificar su osadía. Nada menos que Preámbulo, Epiclesis, Presentación y Prólogo anteceden a las memorias en un intento de ahormar el campo de batalla. Los lectores del filósofo reconocerán en estos exordios sus tics lingüísticos, su tan poco clerical audacia, su originalidad, más basada en pensamiento y cultura que en el deseo. Qué duda cabe de que Ortiz Osés es un «épatador», pero no de oficio ni de beneficio sino por necesidades de sus propias vías de reflexión, por un afán de claridad no tumultuaria sino íntima que congrega un discipulaje elástico y —cómo debe ser— desprovisto de lealtad. Ortiz-Osés no tiene, no puede tener seguidores o escuela. Siempre poseerá esa turbia congregación de fascinados por la fuerza de su revocación, pero nada puede fundar quien continuamente se divierte, quien incesantemente escapa.

Es esa fuga hacia lo hondo la que le ha hecho recorrer trochas insólitas de especulación en nuestro medio y eso en un hombre vitalmente más dotado para la creación que para el análisis, para el destello que para las espirales abruptas de los zubirianos y otras especies obsolescentes.

De ahí la fundamentación de unas memorias en las que el hombre que ya vuelve aparece en una y otra ocasión como un adolescente en su rotundidad, en su inocencia, en su capacidad de pasión, en su acendrado lirismo. Ortiz-Osés, que ha tentado la poesía —y en este libro hay más de una muestra— tenía necesidad de rehabilitar su aura, esa que de una u otra manera ya entreveíamos en sus más complejos ensayos —tentación que tan pocos de sus colegas frecuentan— y estas memorias no son sino ese pretexto para rehabitarse. ¿Qué importa que sean precoces, insólitas, atípicas, discutibles o hasta, en ocasiones, impostadas si nos dan la clave de sus huecos, aberturas, resquicios y fisuras? Ya había hablado el de Tardienta del tema de la herida como grieta que aúna matices positivos y negativos en ese desmantelamiento de la dualidad que constituye la totalidad de su obra. Sin embargo, y pese a este aserto, nada más lejos de un místico que el vasco-aragonés. Ninguna presunción de ascencionalidad en su obra, sí ese escabullimiento de la exhaustividad en beneficio de la palabra en su espíritu. Nada más lejos que la prosa de O. O. de la sedicente narración, de la farfolla enumerativa. Sí, prurito por descarnar el verbo por fundir la incandescencia en su crisol. Nada de circunloquio conspirativo, sí una tensión que rehuye la espiral, que a veces busca en la elipsis la fórmula de plenitud. Su incontinencia —que existe— hay que buscarla en la ambición de reconocimiento, en la epifanía de sus antojos, en sus fórmulas léxico-compositivas que hozan hasta la descarnadura en el sentido. ¿Cómo llegar ahí sin palos de ciego, sin retrocesos y sin costaladas?

Pero no caídas de Saulo. Venturosamente, el camino es abrupto y la claridad no ha sobrevenido. La configuración de la obra de Andrés Ortiz, compuesta en muchas ocasiones de retazos, recuperaciones, refundiciones, reconstrucciones y amplificaciones supone una re-asunción constante de su historia —nunca de la inexistente Historia— y en ese terreno las *Memorias* vienen a completar

una parte de ese revestimiento/desnudamiento que nunca puede plenamente culminarse. La misma desmesura del autor en su propuesta nos habla de su conocimiento de la imposibilidad de cubrir objetivos: memorias antropológicas, antropolóquicas, antrológicas, antropofágicas y antroposóficas las denomina y, por si fuera poco, confiesa su afán de cronificar una «generación degenerada», de interpretar sus arquetipos. Y sus propuestas son siempre sugestivas aunque sólo sea por lo que tienen de discutibles. Pero he ahí estos atisbos que nos desbrozan el camino intuido: la orfanotrofia cultural, la huída hacia delante, la mitología matriarcal comunalista y naturalista que compartió la gente de los 60 en justa contraprestación a valores —también reales— pero impuestos.

Nada qué decir de qué son estas memorias. Lo explica profusa y constantemente el autor, y no sólo en sus cuatro introitos. Otra cosa es qué nos dicen y otra, cómo nos hablan. Ortiz-Osés tiene el acierto de hacer referencia a una de las más perturbadoras pinturas de Goya que, además alude a su tierra natal, *Fundición de balas a la luz de la luna en la sierra de Tardienta*. He ahí unidos lo accesorio y lo virtual, lo material y lo esencial, el horror y la belleza, la turbulenta integración/contradicción entre hombre y naturaleza. Estas memorias trascienden lo anecdótico del marco familiar, clerical, académico, o conciliar para constituirse, como el propio autor supo ver, en su «obra más subterránea», en aquella que cala a través de filtros más sutiles.

Otras dos entrevisiones del autor nos dan otras pautas de discernimiento: Verbum retentum venenum est, cita autojustificativa, pero que proyecta en otras ocasiones a sus coimplicados: La palabra retenida conduce a un envenenamiento personal y colectivo. El no caerá en la facción de los adictos a la ponzoña: hiperverborréico en su oratoria, desmedido en sus versiones/aversiones, menorréico en sus contrapropuestas semánticas, la palabra devendrá en su propio mecanismo soteriológico.

En otra ocasión prorrumpe, teológico: «donde hay encarnación hay asombramiento». La inextricable ambigüedad, el secreto profano, elusivo y tangencial arrostra su misma proclamación.

No lo perturbemos más.

Javier Barreiro

Mitología cultural y memorias antropológicas. Anthropos. 492 págs. Barcelona, 1987.

ANGEL GARI LACRUZ: Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la Primera Mitad del siglo XVII. Edita: Diputación General de Aragón. Zaragoza, 1991.

Parece como si este libro fuera un iceberg en medio del panorama de investigación antropológica aragonesa, pues resulta chocante que en medio de tanto vacío, aparezca una obra de esta talla y este rigor científico con el que Angel Gari obsequia al estudio de la antropología aragonesa.

En el libro quedan patentes las horas de trabajo y dedicación entusiasta del autor que no ha escatimado ni prescindido ni de un sólo dato que ha llegado a sus manos, valorando todo en su justa medida como excelente investigador que demuestra ser en esta obra, en la que se mezclan su interés metodológico con la preocupación de que el libro sea a la vez de carácter divulgativo, empleando gráficos, mapas, y añadiendo además apéndices documentales interesantísimos para los gustosos de la casuística y de las fuentes de primera mano.

Además, 26 páginas de bibliografía (cosa poco frecuente por desgracia en las obras de hoy) para quien quiera profundizar aún más (si cabe) en tan apasionante tema como es el de la brujería.

Pero por si faltaba algo, la obra incluye igualmente fotografías alusivas de los temas tratados, con lo que el lector tiene una visión de conjunto, apoyada además en tratamientos psicosociales de la época estudiada en los que Angel Gari, se manifiesta además como gran experto en temas sociales.

Nos felicitamos igualmente de que tan digna y magnífica obra haya tenido tan cuidada presentación, bajo la coordinación de José Luis Acín, reconociendo de este modo la valía de este trabajo sobre la Brujería en Aragón que será, seguro, punto de referencia para futuros investigadores de éste y otros temas sobre antropología aragonesa, sobre todo por su método meticuloso de trabajo.

Carmen Gallego

EUGENIO MONESMA: Labores Tradicionales en Aragón. Edita: Diputación General de Aragón. Zaragoza, 1990.

Estupendo trabajo de recopilación de tradiciones en Aragón, a través de una cuidadísima selección de fotografías realizadas por Eugenio Monesma, cineasta aragonés y director del Certamen de Cine y Vídeo Etnológico de las Comunidades Autónomas.

Poco texto pero preciso y didáctico, para una aproximación rápida y eficaz del lector interesado en temas aragoneses. Un libro ideal para dar una idea de la riqueza de costumbres y tradiciones populares en Aragón, del que destacamos además la cuidada y esmerada presentación.

287 páginas de excelentes fotografías ilustrando los principales temas de interés de las tradiciones en Aragón: la trashumancia, el trabajo del cereal, la oliva, la sal, la forja, la alfarería, la lana, el lino, la talla de la madera, la fabricación de carbón vegetal, las navatas...

Un trabajo que hacía falta y que viene a cubrir en parte las lagunas que aún tenemos en la investigación y difusión de la cultura, costumbres y tradiciones populares en Aragón.

Carmen Gallego

DISCO: **MONEGROS**

En fechas recientes se ha editado un disco de música tradicional aragonesa; esta vez, se trata de una recopilación de cantos tradicionales de la comarca de Monegros, todo, bajo la dirección artística de Mario GROS y Luis Miguel BAJEN. La grabación se ha hecho con un disco independiente de Madrid (SAGA), con la colaboración de la MANCOMUNIDAD FLUMEN-MONEGROS.

La presentación del trabajo es en disco y cassette y la edición, muy reducida: 500 ejemplares, por lo que se puede hablar de que estamos ante una verdadera joya del folklore aragonés.

El trabajo, es muy riguroso, resultado de una investigación de años de trabajo de campo y es de destacar la cuidada presentación de los distintos temas que componen el producto final, resultado de la cual es la cohesión de los distintos temas dando un panorama amplio y rico del folklore de la comarca de MONEGROS.

El trabajo va acompañado de un cuadernillo en el que aparecen las letras de las canciones, fotografías y explicaciones de interés, tanto sobre los temas musicales como de la geografía y antropología de la comarca monegrina.

Carmen Gallego

Organizadas por la Asociación Madrileña de Antropología, han tenido lugar en Madrid, durante los días 4, 5, 6 y 7 de octubre de 1988, las Segundas Jornadas de Antropología, que han girado en torno al «Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña». Patrocinadas por la Consejería de Integración Social de la Comunidad Autónoma de Madrid, tuvieron lugar en el Museo Nacional de Etnología. Hubo ocho sesiones de trabajo en torno a:

- Desarrollo de un marco teórico y metodológico para el análisis de la cultura urbana contemporánea.
- Por una valoración antropológica de la obra literaria: Literatura y pueblo madrileño.
- Los conflictos sociales en Madrid a partir de 1939.
- Madrid, sociedad plural: grupos étnicos en una gran ciudad.
- Instituciones públicas y conflicto.
- Instituciones y vida cotidiana.
- Los jóvenes.
- Aportaciones de investigaciones realizadas en otras comunidades autónomas.

De noviembre de 1988 a mayo de 1989, tuvo lugar en el Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid, el IX Curso de Artes y Tradiciones Populares. Las conferencias se conformaron en torno a cinco grandes títulos:

- Artesanías españolas en vías de extinción
  - — Textiles: Lana de Val de San Lorenzo (León)
  - — Seda: Isla de la Palma (Tenerife)
  - — Joyería: La de Torejoncillo (Cáceres)
  - — Martinetes: Compludo (León) y Navafría (Segovia)
  - — Papel: Elaboración en Capellades (Barcelona)
  - — Barro: El Cercado (La Gomera)
- El vestido hace al hombre
  - — La indumentaria tradicional y su evolución histórica
  - — Joyería tradicional en España: forma, función e interpretación
  - — El bordado tradicional, inevitable complemento en los ritos, la indumentaria y el espacio
  - — Conocimiento del hombre a través del vestido y del adorno
- Etnografía histórica de Castilla (ss. XVI-XVIII)
  - — Valor de la investigación etnohistórica: fuentes y metodología
  - — Sistema de adquisición
  - — Oficios y artesanías
  - — El papel de las cofradías y de los concejos en la organización social
- Santoral cristiano en la cultura popular: sincretismo y esoterismo
  - — Introducción genérica. Santoral I y II.
  - — El Camino de Santiago I y II.

Durante el mes de mayo de 1992, la Asociación de Amigos de Calaceite (Teruel), ha celebrado unas Jornadas-Homenaje en torno a Bignia Kuoni, en el transcurso de las cuales se presentó postumamente su obra *Cestería Tradicional Ibérica* al mismo tiempo que se impartieron tres charlas sobre:

- Cestería Tradicional en Aragón
- La cestería en la Antigüedad
- Biggnia Kuoni

Durante el mes de diciembre de 1991, la Asociación de Amigos del Serrablo, en Sabiñánigo, ha llevado a cabo una serie de conferencias, reuniendo a los oyentes en torno al fuego. En estas *Beiladas*, se han celebrado cuatro charlas coloquio sobre:

- Prehistoria y Edad Antigua en el Serrablo
- Las minorías lingüísticas en Europa
- Toponimia de Serrablo
- El siglo XVII y la brujería en el Alto Aragón

Durante los días 8 al 19 de abril de 1992 tuvo lugar en la Sala de Exposiciones del Mercado Puerta de Toledo, de Madrid, la exposición titulada El arte popular en el Nacimiento, Matrimonio y Muerte, organizada por el Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid, mostrándose sillas parteras, rosas de Jericó, velas, amuletos de fecundidad, contra el mal de ojo, el alunado y las brujas, cunas, trajes de cristianar, pilas bautismales, biberones, piezas de ajuar, para la ceremonia de la boda, lápidas de cementerio, panes de difunto, vajillas de duelo, etc.

Del 25 al 29 de mayo de 1992, ha tenido lugar en Madrid, organizadas por el Museo Nacional del Pueblo Español, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Consejería de Cultura y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León, las Primeras Jornadas Internacionales sobre Tecnología Agraria Tradicional, con los objetivos de:

- Reunir a los investigadores españoles y extranjeros interesados en este tema.
- Conectar la investigación española con la que se está desarrollando en países con mayor tradición de este tipo de estudios.
- Defender la interdisciplinaridad a través de las diferentes aproximaciones metodológicas que permite el análisis de la tecnología agraria tradicional.
- Resaltar la relación existente entre investigación científica sobre tecnología preindustrial y su posible aplicación en aspectos concretos tanto en países en vías de desarrollo como en países desarrollados.
- Recuperar el estudio de un ámbito en el que la etnología española ha aportado figuras tan destacadas como Julio Caro Baroja, Ramón Violant Simorra o Xaquín Lorenzo Fernández y que desgraciadamente no ha contado con la continuidad necesaria en su desarrollo.
- Llamar la atención sobre un aspecto del patrimonio cultural que, irremisiblemente, se pierte en nuestro país, sin que exista una sensibilidad que facilite la documentación del mismo de cara a futuras generaciones.

Las Jornadas giraron en torno a cinco aspectos:

- Metodología, Museología y agricultura tradicional.
- Tecnologías en desuso y tecnologías vigentes. Relación entre sociedad y sistemas tecnológicos.
- Areas de uso y problemas que plantea la distribución del utillaje agrícola.
- Estudios monográficos sobre aperos (técnica de uso, faenas agrícolas y técnicas de fabricación).
- Lenguajes de la tecnología: aproximaciones léxicas y simbológicas a la tecnología agrícola tradicional.

Durante los días 22 a 25 de octubre de 1992, organizado por la Sociedad de Ciencias Aranzadi, tuvo lugar en San Sebastián, el II Congreso Europeo sobre Arquitectura popular y Hórreos, en el que se discutieron temas tanto sobre arquitectura tradicional como sobre conservación y restauración de la madera y de las estructuras de armar. Aragón participó con tres trabajos (una ponencia y dos comunicaciones):

- La arquitectura del Serrablo.
- Estudio del Patrimonio Etnográfico construido del Pirineo Occidental.
- La tipología del agua en Aragón: Tipología y funcionalidad.

Durante el mes de diciembre de 1992, la Asociación de Amigos del Serrablo, en Sabiñánigo, ha llevado a cabo una serie de conferencias, reuniendo a los oyentes en torno al fuego. En estas *Beiladas*, se han celebrado cuatro charlas coloquio sobre:

- América desde el Serrablo.
- Viejas aldeas, viejos maestros.
- El aragonés de Sobrepuerto.
- Revueltas sociales en el Alto Aragón durante la República.

La Diputación de Huesca, a través de su Sección de Fototeca, ha creado un fondo de imágenes tanto antiguas como actuales, con las que ha ido organizando periódicamente varias exposiciones al mismo tiempo que editando catálogos de las mismas. Por su calidad destacan:

- Huesca: Ferias y Mercados.
- Huesca: Pueblos y Gentes.
- Huesca: Bolsa de Bielsa.
- Huesca: Mujeres de anteayer.
- Huesca: Postales y Postaleros.
- Lauragais y Sobrarbe visto por sus niños (con la importante colaboración de José María Escalona que ha montado 32 laboratorios y ha trabajado con unos 1.000 niños, trabajando fundamentalmente en el área del Alto Cinca).

Elisa Sánchez

INDICE DE ILUSTRACIONES

Aínsa (Huesca). Hacia 1910 (L. Briet) 9
GRASA. Lápidas cementerio (23-7-84) (José Garcés Romeo) 12
JAVIERRELATRE. Cementerio (3-6-84) (José Garcés Romeo) 13
SARDAS. Púlpito iglesia (8-4-84) (José Garcés Romeo) 14
SECORUN. Pinturas (22-6-84) (José Garcés Romeo) 15
OSAN. Cementerio (8-8-84) (José Garcés Romeo) 16
SENEGÜE. Ermita-cementerio (abril 1988) (José Garcés Romeo) 17
SENEGÜE. Ermita-cementerio (abril 1988) (José Garcés Romeo) 18
SENEGÜE. Torre y crucero (abril 1988) (José Garcés Romeo) 19
SENEGÜE. Torre y redol (verano 1987) (José Garcés Romeo) 19
Javierrelatre (Huesca). Casa Albeita (J. Gavín) 20
Ermita de San Martín de la Val de Onsera (Huesca). 1908 (L. Briet) . . 21
Cheso de las Montañas de Aragón 28
Chesa de las Montañas de Aragón 29
Habitantes de los valles de Hecho y Ansó 30
Hogar altoaragonés 33
Silla 34
Posón (J. Gavín) 53
Fanlo. Casa del Señor (Huesca). 1910 (L. Briet) 54
Silla (J. Gavín) 58
Escuaín (Huesca). 1909 (L. Briet) 59
El sistema tradicional de transporte de la leña en el bosque hasta la carbonera, es la «burra» 64
«Parar la cabera» se llamaba al trabajo de apilar la leña para su cocción 65
Enramillada la carbonera con ramas de boj o de pino, se cubría con tierra toda la superficie 66
Una vez encendida la cabera, no se puede abandonar durante los quince o veinte días que dura la cocción 67
Dar de comer a la cabera o «fer renchidura», como dicen en Agüero, consiste en echar troncos por la boca para alimentar al fuego 68

Las «fumeras» para respirar la carbonera, se van bajando progresivamente a la vez que el fuego va cayendo 69
Para la recogida del carbón, una vez cocido, colabora toda la familia 71
Buerba, la hondonada del río Yesa y los campos de Yeba al fondo (Huesca). 1910 (L. Briet) 75
A nivel local los pueblos tenían «su» santo benefactor, patrimonio que les diferenciaba y situaba sobre los pueblos limítrofes, que tenían que acudir a su santuario. (Romería de Santa Orosia en Yebra, 25-6-84. E. Satué) 77
Los personajes celestes eran ordenados y jerarquizados por cada comunidad buscando a través de ellos la autoafirmación. (Celebración de la Cofradía de Grasa, septiembre 86. E. Satué) 78
Los «santos propios diferenciadores» velaban por el modelo económico e ideológico de la montaña frente al del llano. (Oleo alegórico del martirio de Santa Orosia, s. XVII, Museo de Larrés. E. Satué) 80
Cada casa quedaba protegida por una combinación santoral que se constituía en una auténtica carga genética transmitida de generación en generación. (Capilla portátil de San Urbez perteneciente a Casa Aineto de Albella, protegida secularmente por el santo. San Lorenzo de Flumen 1985. E. Satué) 81
Ilustración de *El Pirineo abandonado* (E. Satué, DGA, Zaragoza, 1984) 82
Aínsa (Huesca). Iglesia. Hacia 1910 (L. Briet) 84
Localización del Valle de Ansó y la ermita de Puyeta 87
Ermita de la Virgen de Puyeta, desde la carretera de Garde. Se observa a la izquierda el pequeño edificio anexo 88
Cruz de piedra junto al río Veral, vista desde el oeste, antiguo lugar de reunión de mayordomos, danzantes y sirvientes en la romería a la Virgen de Puyeta 90
«Aragonaises d'Anso», óleo de A. Antigna, de 1872, conservado en el Museo de Bellas Artes de Orleans. Fotografía: Combien Imprimeur Maçon. Gentileza de Marcell Gaztellu 92
Algunos tambores de cuerdas de la región pirenaica 94
Isabel Añaños, joven ansotana, luciendo el Traje de Cofradía femenino, descrito en el texto. En el recuadro, esquema de unión de «la plata» a la cadena que rodea el busto, según Vignau-Lous. (Fotografía y gentileza de Joaquín Villa, «Día del Traje» de 1988) 95
Danzantes de Castejón de Sos, danzando el «Baile de los Pañuelos» frente a la bandera de Sahún, durante un Encuentro Folklórico con ocasión de la romería al Santuario de Guayente, en mayo de 1985. Foto: J. L. Murillo, Javierregary 100
Osía (Huesca). Casa «El Señor» (J. Gavín) 105
Aínsa (Huesca). Plaza. Hacia 1910 (L. Briet) 106
Bielsa (Huesca). 1911 (L. Briet) 120

Cuarto de los exvotos y las ofrendas en el santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva (Fco. Javier Sáenz) 125
Detalle de los exvotos y ofrendas del santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva (Fco. Javier Sáenz) 126
Ofrendas del santuario de Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo (Fco. Javier Sáenz) 129
Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría (Fco. Javier Sáenz) 130
Ofrendas mediante velas y lamparillas en la ermita de Santa Ana, en Alfambra (Fco. Javier Sáenz) 131
Ermita de los Santos Abdón y Senén, en Valderrobres (Fco. Javier Sáenz). 132
Ntra. Sra. de la Aliaga, en Cortes de Aragón (Fco. Javier Sáenz) 133
Detalle de los exvotos de la «Habitación de las ofrendas» en el santuario de Ntra. Sra. de la Fuensanta, en Villel (Fco. Javier Sáenz) 134
Laspuña (Huesca). Virgen de la Fuensanta. 1911 (L. Briet) 136
Sercué (Huesca). Puente d'Espucialla sobre el río Aso. 1905 (L. Briet) 163
Vista general de Fuencalderas (Zaragoza) 165
Restos románicos de la torre y el ábside de la ermita de San Miguel de Liso 167
La parroquia de Fuencalderas donde se celebraron la mayoría de las bodas 173
Vista de Fuencalderas 175
Casa del Ayuntamiento. En sus bajos estuvo durante algún tiempo la sala de baile de Fuencalderas 182
Péndulo adquirido en la década de los años treinta. Averiguaba si los huevos eran de gallo o de gallina 186
Capitulación matrimonial firmada en 1855 190
Detalle de la capitulación matrimonial firmada en 1855 192
Municipio de Fuencalderas 217
Cinco Villas 218
Evolución demográfica de Fuencalderas desde 1900 a 1980 219
Rollo para «rollar» los trigos a principios de primavera (J. Gavín) 220
Lavelilla (Huesca). Sillón de oficios. Hacia 1910 (L. Briet) 221
Portada añadida en el siglo XVII de «Los Veintiún Libros de los ingenios» 223
Portada del primero de los cinco tomos de «los ingenios» 224
Acueducto similar al de Teruel 226
Transporte de madera por almadías 229
El corte de la madera 231
Fabricando ladrillos 233
Buesa (Huesca) (J. Gavín) 239
Mediano (Huesca). Puente del Diablo. 1911 (L. Briet) 240
Grabado de Ziarnko en madera 1612, impreso en el Tableau de *L'Inconstance des mauvais anges et demons*, de Pierre de Lancre. Escena cuidando rebaños de sapos para obtener de ellos la bufotenina 242

Grabado de madera, siglo XV. Metamorfosis en diferentes animales por efecto de la droga, dirigiéndose al aquelarre 243
El efecto de la droga, además de la sensación de vuelo, modifica la percepción del propio cuerpo 244
Alberto Durero. La bruja. Esta imagen presenta aspectos simbólicos que enlazan con los citados en el texto sobre las hadas. La bruja lleva un huso como el hada del dolmen y su parte posterior de serpiente o pez, se asemeja a la sirena 247
Sirena de plata, con un silbato en su parte superior, principios del siglo XVIII, forma parte de la rastra de Casa Solana de Larués. Posible representación del Hada Melusina (J. M. Escalona, 1989) 249
Sirena labrada sobre un cuerno por pastores castellanos. Siglo XIX. La figura original constata la sobrevivencia de la sirena en la cultura pastoril de pueblos de interior. La cruz en el cuello simboliza la cristianización de lo pagano. Labrada por Fantino Díaz. Dibujo de Enrique Pérez Herrero. Museo de Cabezas del Villar (Avila) 250
Medallón de bronce, siglo XV, ejemplar localizado en Jaca. Se desconoce su origen. Pudo ser un objeto protector (Barrio, 1982) 253
Medallón de bronce, del siglo XIX, localizado en Aragón. En la parte inferior del diablo aparecen setas, posiblemente alucinógenas. Colección: del autor (J. M. Escalona, 1989) 254
Lugares de aquelarre 260
Revilla (Huesca). 1909 (L. Briet) 261
La Historia popular es la historia del pueblo (C. Pérez) 264
Lo cotidiano no es sino el producto de las formas de mediación simbólica que presiden la construcción de la realidad social (C. Pérez) 267
Las memorias de B.T.G. reflejan el impacto de los hechos sobre el individuo, mezclándose sucesos familiares con otros de alcance mayor (A. Gonzalvo) 270
Comienzo de las memorias de B.T.G. (A. Gonzalvo) 272
Tarria de madera (J. Gavín) 276
Torla (Huesca). Pastores en la fuente de Diazas. 1909 (L. Briet) 277
Capaceta de herrar (J. Gavín) 295
Bielsa (Huesca). Plaza. 1911 (L. Briet) 296

GOBIERNO DE ARAGON
Departamento de Cultura y Educación