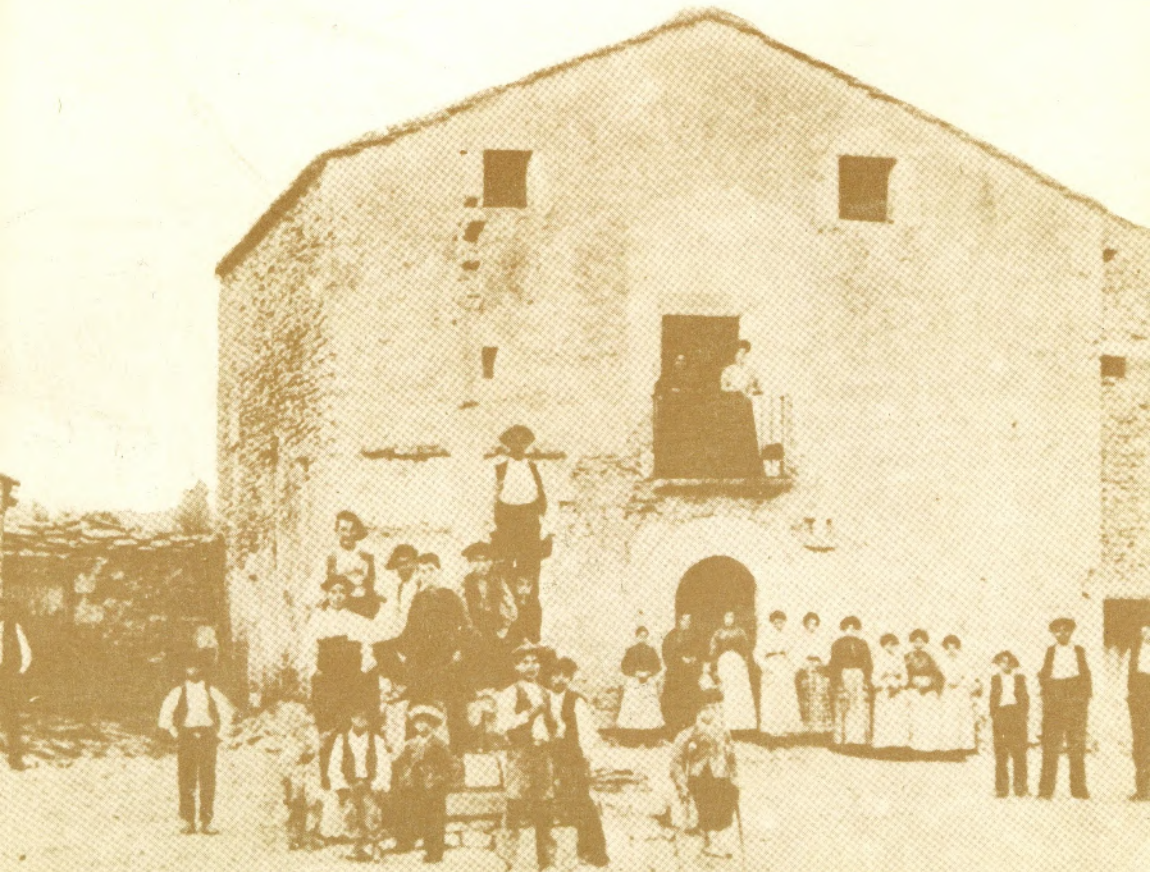
temas

de antropología aragonesa

N.º 1



INSTITUTO ARAGONES DE ANTROPOLOGIA

400

temas de antropología aragonesa

N.º 1

INSTITUTO ARAGONES DE ANTROPOLOGIA

temas de antropología aragonesa

Revista semestral del Instituto Aragonés de Antropología.
Apartado de correos n.º 159 Huesca, junio 1983

Dirige: Junta del Instituto Aragonés de Antropología.
Diseño: José Luis Giménez Cerezo.
Coordinación y maquetación: José Luis Acín Fanlo y Milagros Corvinos Corvinos.

Prohibida su reproducción.
Los autores asumen la plena responsabilidad de sus trabajos.

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

D. L.: Z-891-83.

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

INDICE

Presentación 5
El Instituto Aragonés de Antropología 7
El origen de nuestros pueblos, por Manuel Benito 13
El dance de Sena, por Benito Cavero Cambra 40
Llamadores faliformes en Ribagorza, por Pedro Colomina Lafalla, Gloria Lomillos Sopena y Carlos Franco de Espés 51
Ganaderos, boyeros, pastores, obreros... Estrategias económicas en el Pirineo de Aragón, por Dolores Comas de Argemir 63
Introducción a la historia social de un pueblo del Somontano, por Susan Harding 84
Las masadas de Sobrarbe (I), por Severino Pallaruelo Campo 96
Dance de Mora de Rubielos, por Lucía Pérez 105
Fiestas de Mayo en la Sierra de Albarracín, por M.ª Carmen Romeo Pemán 133
La cerámica en el ciclo humano (la amplia funcionalidad de la cerámica aragonesa), por M.ª Isabel Alvaro Zamora 146
Festividades y costumbres de Primavera en la comarca de Calatayud, por Elisa Sánchez 159
Apunte sobre antropología social. Metodología, por José Antonio de Marco y Guadalupe Vicente 176
Jung y la antropología, por Andrés Ortiz Osés 182
Noticiario 195
Indice de ilustraciones 205

FOTO CUBIERTA: Lecina. Casa de Don Tomás Lorés (cirujano practicante y secretario de Lecina). 7-octubre--1906, a las 5 horas 40 minutos de la tarde. L. Briet.

La revista «TEMAS DE ANTROPOLOGIA ARAGONESA» que hoy sale a la luz, es el resultado de una labor realizada, a lo largo de tres años, por los miembros del Instituto Aragonés de Antropología, y pretende cubrir un vacío editorial existente en nuestra región sobre Etnología y Antropología, así como ser el órgano de expresión y comunciación de este Instituto.

Su concepción responde a una revista de biblioteca que sea cauce de publicación de estudios que enriquezcan el bagaje de conocimientos sobre nuestra sociedad y cultura.

En «TEMAS» tendrán cabida trabajos de especialistas, estudiosos y estudiantes siempre que tengan suficiente calidad y rigor científico. Su inclusión no supone la identificación del Instituto con sus planteamientos, dado el respeto a la pluralidad de interpretaciones. Desde este primer número se invita a colaborar a todas aquellas personas que tengan algo que aportar en estas materias.

El contenido de esta publicación incluirá artículos de Etnología y Antropología referentes a las tres provincias aragonesas y regiones limítrofes; trabajos sobre metodología en estas materias; reseñas bibliográficas; índices de estudios realizados; noticiario sobre etnología y un índice de ilustraciones por por el valor etnográfico que la imagen posee.

Las fotografías y dibujos irán acompañadas a las referencias correspondientes con el fin de facilitar su interpretación.

Como Presidente del instituto Aragonés de Antropología quiero manifestar el agradecimiento al Museo Pirenaico de Lourdes, por la aportación gráfica de Briet, al archivo Compairé por las fotos cedidas, y a todos los colaboradores que con sus trabajos y aportaciones han hecho posibe el nacimiento de «TEMAS DE ANTROPOLOGIA ARAGONESA».

Angel Gari Lacruz
Presidente

EL INSTITUTO ARAGONES DE ANTROPOLOGIA

En el contexto de organismos e instituciones oficiales aragonesas, no existe ninguna que se ocupe específicamente de los objetivos de la Antropología. Esta ha sido una de las causas que han motivado el que, en diferentes reuniones y jornadas, se planteara la necesidad de un Instituto Aragonés de Antropología.

En las mesas redondas celebradas en el I Congreso Aragonés de Antropología en Tarazona, del 4 al 6 de septiembre de 1979, la base del Congreso replanteó el tema. Se designó una Comisión Gestora integrada por dos representantes de cada provincia. El acuerdo de constitución se recogió en las conclusiones de dicho Congreso partiendo de dos premisas: que la nueva entidad debería ser independiente para evitar interferencias en las primeras fases y que debería integrar a todos aquellos que estuvieran interesados por la Antropología y desearan participar.

Esta Comisión Gestora decidió iniciar los trámites en la provincia de Huesca por haber más capacidad de respuesta, obteniendo el reconocimiento oficial el 1 de noviembre de 1979.

Se estructuró internamente en Presidencia, Vicepresidencia, Secretario tesorero, una Vocalía en cada comarca con el propósito de que sirviera de elemento dinámico y enlace en la zona y las correspondientes consejerías temáticas, previéndose nuevas secciones, que serían cubiertas en el momento que hubiera alguien especializado en cada tema. Asimismo, se pretende ubicar una delegación en cada una de las tres provincias.

En la actualidad el número de miembros del IAA supera los doscientos y se han vinculado estudiosos sobre Aragón pertenecientes a doce universidades de cinco países y un número considerable de profesores de diferentes centros de nuestra región.

El primer propósito fue conocer a las diferentes personas que, a distintos niveles, estaban interesados por aspectos de la Antropología Aragonesa y tomar contacto, creando vínculos de relación, con las personas pertenecientes

al IAA. Para este fin se plantearon dos modos de llevarlo a cabo: organizar un ciclo de conferencias impartido por estudiosos que realizaron sus trabajos hace algunos años y en el momento actual se hallaban desconexionados; participaron en este ciclo Josefina Roma, Dolores Comas, Isabel Alvaro, Juanjo Pujadas, Ferrer Benimeli, Julio Caro Baroja, Andrés Ortiz Oses, y se cuenta con la presencia de otros investigadores para un futuro próximo y otros que han intervenido en ciclos específicos.

La otra fórmula para lograr la información y tomar contacto, fue el diseño de una ficha de estudio de temas relacionados con la Antropología, ficha a la que se está procurando dar máxima difusión y que permitirá editar una guía sobre este tipo de estudios actualizada periódicamente.

Complentariamente a esta ficha de estudios, está en curso de realización un doble fichero de bibliografía antropológica sobre Aragón clasificado por autores, materias y lugares en dos series, una para libros y otra para artículos, realizándose inicialmente por comarcas. Además, se ha comenzado a difundir, con el respaldo de varias entidades, la ficha bibliográfica de uso múltiple y sus normas de cumplimentación diseñadas por Fermín Gil Encabo.

El IAA, ante la expectativa de creación de varios museos locales o comarcales, ha considerado oportuno elaborar, diseñar y ofrecer a las diferentes entidades y organismos que se relacionan con el tema, unos materiales necesarios para este tipo de centros, proporcionando una base metodológica mínima, útil para el registro de la información y susceptible de ser rellenado por personas no especializadas. Se trata de dos modelos de fichas. Una de objetos para registrar en ellas las informaciones fundamentales que rodean al objeto de interés etnográfico.

La segunda es una ficha fotográfica en la que, además de los datos sobre el objeto, se hacen constar fecha, autor, máquina con la que fue realizada y otras informaciones técnicas. En ambas fichas hay un recuadro de 9 x 9 centímetros para colocar una foto testigo de 6 x 9 ó 6 x 6 centímetros.

Estos materiales permiten la unificación de criterios en el resgistro de la información de los fondos etnográficos de los pequeños museos y realizar posteriormente estudios comparativos. De este modo se conserva la historia de cada objeto, tan importante etnográficamente como el objeto mismo, y se recogen las claves que pueden permitir profundizar en el tema de investigaciones monográficas.

Las fichas pueden solicitarse al apartado de correos del I.A.A. n.º 159 de Huesca.

Encuestas. Se tiene previstas varias reuniones de trabajo para diseñar un cuestionario etnográfico general con especial incidencia en los factores de cambio y que responde a las necesidades, intereses y nivel de formación de la mayoría de los posibles encuestadores. En dicha reunión participarían personas y entidades de las tres provincias aragonesas y posiblemente de Lérida y Tarragona por vecindad, intentando llegar a un modelo único aceptado por todos y que sirva de punto de partida para cuestionarios específicos posterio-

res, pretendiendo alcanzar un triple objetivo: a) Obtener una información que responda a unos mismos temas y permita estudios comparativos; b) en su aplicación se forme un amplio equipo de encuestadores; c) que en su elaboración se pueda tomar conciencia de por qué y para qué se ha elegido cada pregunta.

Rescate de material gráfico. Julio Alvar y Eugenio Monesma han realizado 68 filmaciones sobre Aragón, constituyendo la filmografía más amplia existente en nuestra región sobre estos temas (en folleto aparte se enumera la filmografía de ambos autores).

Estas y otras películas etnográficas han sido proyectadas en más de 70 lugares de Aragón con un fin didáctico en los centros escolares y de divulgación y obtención de nuevas informaciones respecto a los temas en exhibiciones públicas.

Fotografía. En el pasado mes de mayo se inició un ciclo de cine etnográfico por los autores citados en los siguientes lugares y centros de Europa:

PARIS: Instituto «Marcelin Berthelot».
Centre International de Rechercher pedagogiques.
Instituto de Boulogne.
Casa de España en París.
Centro español de Versalles.
Instituto Herni Wallon
Association pour la cultura d'Amerique Latine.
Societé dews studes Euro-Asiatiques du Musée de L'Homme.
LUSEMBURGO: Centro de estudios hispánicos.
BRUSELAS: Centro de estudios folklóricos de Bruselas.
FRANCIA: Universidad de Pau, con el fin de contactar con los estudiosos del otro lado de los Pirineos.
HOLANDA: Departamentos de Antropología de las Universidades de Leyden, Amsterdam y Utrech.

Con el propósito de tomar contacto con los especialistas en estas materias y poder establecer intercambios de informaciones y películas dando a conocer las costumbres y tradiciones de nuestra región.

Se han sacado a la luz importantes fondos de Briet y Compairé, obteniéndose más de 2.300 fotos de interés antropológico, las realizadas por Briet, entre 1903 y 1911 en Sobrarbe, y las de Ricardo Compairé, en el Alto Aragón entre 1915 y 1935, y algunas más pertenecientes a otros autores del área de Barbastro. Con ella se han montado exposiciones itinerantes, recogiéndose paralelamente abundante información sobre el contenido de las fotos utilizándolas como cuestionarios gráficos.

1.os Encuentros Gráficos de Etnología Aragonesa. Del 23 de marzo al 2 de abril de 1982, se desarrollaron en Huesca interviniendo gran variedad de estudiosos de temas aragoneses, como son: José M.ª Palacín, Antonio Bel-

trán, Enrique Satué, Enrique Calvera, Manuel Iglesias, Fernando Biarge, Carmen Rábanos, Pedro Allanegui, Federico Fillat, Luis Villar, etc. Fueron coordinados por Fernando Biargue López. Paralelamente se exhibieron exposiciones de Ricardo Compairé en la Galería S'Art y de José M.ª Escalona en el Ministerio de Cultura.

Otros actos realizados por el IAA aparecen mencionados en el noticiario de esta revista, los trabajos en curso llevados a cabo por los miembros de este Instituto y las zonas a que se refieren se reseñarán en el próximo número de «Temas».

El IAA se propone potenciar las investigaciones y trabajos en curso proporcionando materiales y métodos que contribuyan a elevar el nivel, hacer más eficaz la labor, puesto que en la fase de desarrollo y con los medios que se dispone no es posible abordar un plan de investigación propio, aunque se tiene previsto el desarrollo de programas de investigación extensivos a todo Aragón aplicando un cuestionario etnográfico general. Uno de los objetivos de los trbajos realizados es que reviertan de nuevo sobre los núcleos de población donde se tomaron los datos primarios, puesto que de este modo se contribuye a proporcionar ópticas diferentes sobre la propia cultura y procesos sociales.

Otro objetivo es introducir mayor rigor en los trabajos etnográficos. Se pretende apoyar el derecho a la propiedad intelectual de textos y elementos gráficos frecuentemente utilizados sin referencia de origen. Las posibilidades del I.A.A. se hallan condicionadas por la falta de respuesta institucional adecuada a estos temas y trabajos. En nuestra Universidad no existe disciplina de Etnología y Antropología, en contraste con las regiones limítrofes.

El IAA queda abierto a todos cuantos quieran participar en esta tarea común de reflexionar y analizar nuestra cultura y sociedad.

Angel Gari Lacruz

Hecho. Busto de chesa con traje de fiesta. Julio, 1933. R. Compairé.

EL ORIGEN DE NUESTROS PUEBLOS

MANUEL BENITO

En vista de las últimas investigaciones y aportaciones de Julio Caro Baroja y Gerhard Rohlfs en el campo de la romanización, parece aconsejable iniciar cualquier tipo de estudio toponímico con una visión global y comparativa; teniendo en cuenta los avatares históricos en los que el topónimo se vio envuelto, la lengua que pudo darle forma y las características locales, estableciendo comparaciones con topónimos semejantes que pudieron gestarse en condiciones similares hasta obtener un significado lo más universal posible. Por ejemplo, si tomamos el topónimo ORTILLA aisladamente, pensaremos rápidamente en la traducción «huerta pequeña». Sin embargo, observando las características locales vemos cómo esta etimología no encaja para un pueblo que está enclavado en plena zona de secano. Si buscamos topónimos semejantes, con igual raíz, tendremos: ORDAS, ORDOVES, URDUES, diferenciados por los sufijos que habremos de estudiar bajo el punto de vista de las cuatro lenguas que más se utilizaron en nuestra provincia: vascona, latina, celta y árabe.

Por otro lado, los nombres de topónimos antiguos recogidos en cartularios, monedas, inscripciones, etc., deben servir para ayudarnos a comprender la evolución del primitivo nombre (casi siempre ignorado) hasta el que hoy conocemos. Pocas veces nos servirán para darlos con seguridad como nombre original. Cada pueblo que llega y permanece el tiempo suficiente para imponer su lengua o a menos para que ésta influya en las existentes, no sólo crea nueva tiponimia, sino que adapta la vieja a su forma de hablar y de escribir. Huesca fue Bolscan en época ilergete, Osca con romanos y visigodos y Wascha con los árabes (1). Este fenómeno se

(1) El origen de Huesca es muy controvertido y nos lleva a diferentes soluciones según el punto de partida que escojamos. Así, algunos autores utilizan la raíz «SCA» para explicar la expansión ligur por la península (Osca, Adahuesca, Vipasca, Virovesca, Brihuesca, etc.). Menéndez Pidal la relaciona con los ilirios, y aunque su planteamiento (la colonización por el pueblo osco) fue rechazado, nuevas búsquedas están llevando al mismo resultado. En primer lugar todo apunta a que el pueblo ilergete fuera de origen ilirio y en segundo lugar la voz «BOLSCAN» tiene similitudes con otros pueblos ilirios (osci, volsci, volci).

repite incluso en época moderna: bajo el dominio francés, el pueblo de CHISTEN o XISTEN pasa a denominarse GISTAIN en los mapas franceses, constituyendo este hecho una simple adaptación al francés del nombre, para que suene igual en esta lengua que en la original. Curiosamente esta adaptación francesa ha pervivido hasta nuestros días desplazando para vergüenza nuestra al primitivo nombre.

Estudiemos ahora someramente los pueblos que se afincaron en el Alto Aragón.

VASCONES O VASCOPIRENAICOS

Se puede hablar de ellos como el primer pueblo que como tal ocupó nuestro territorio. Su lengua fue el Euskera, pensándose que gran parte de nuestra toponimia había cobrado forma bajo este idioma, así todas las poblaciones con nombre acabado en «OS-UES» vendrían del vasco «OTZ» (frío) y todos aquellos en «ES-IES» de la raíz «ITZ» (piedra). Sin embargo, tal afirmación nos llevaría a pensar que gran número de nuestros pueblos serían fundados en los más crudos meses de invierno, poco propicios para ello, o bien sobre o junto a una piedra que tendría algo de especial por su tamaño o por su carácter mágico y que desde luego no han llegado hasta nosotros.

Julio Caro Baroja, al estudiar la toponimia navarro-alavesa, se percata de que las coincidencias no están sólo en el sufijo sino también en la raíz y propone para su explicación el antrotopónimo. Al igual que ya se demostró la procedencia romana de los topónimos en sufijos «ANUS» y de otros en «ACUS» (2) que indican una celtificación de la zona en el momento de ser romanizada, Caro Baroja propone también el origen romano de los sufijos en «OZ-IZ-AZ», tan abundantes en Navarra y Alava que derivarían de las formas latinas «OTIUM-ICI-ATIUM», respectivamente. Si cogemos un mapa y vamos viendo los topónimos navarros, observaremos cómo estas formas en «OZ-IZ-AZ» al llegar al Alto Aragón se transforman en «OS-UES-ES-IES-IAS-AS». Estamos, pues, ante antiguos «fundus» romanos con antropónimo conocido en muchos casos pero con sufijos diferentes a los que hasta ahora se tenían como latinos: GABIN = GABAS. ORUEN-AURIN = OROS-ORUS. ACIN-ASIN-ASUN-ASAN = ASOS-ASUAS. LURIN = LORES-LAURES-LORBES (LORUES). ABENA-ABIEGO-ABAO = ABOS-APIES-AGUAS. AREN = ARUES-ARUEJ.

De todo esto se desprende, por un lado, que el euskera no ha sido tan influyente en nuestra toponimia y, por otro, la existencia de unas diferencias en cuanto a pronunciación, ya sea por circunstancias intrínsecas a nuestra lengua vascónica o bien por haber caído el uso

(2) Derivados de «ANUS» son: ANO-ANOS-AÑA-AN-AIN-ENA-INA-EN-IN-INO-ONA-ONS-ON-UN. Los de «ACUS»: ACO-AGO-AO-ECO-IGO-EO-EU-IU-ECA-ACA-ECUA-ACUA-AGA.

de este idioma mucho más rápidamente en el Alto Aragón.

Por otro lado hay que analizar también los topónimos «ETXA» (casa): ECHO, EGEA, CHIA y los más abundantes «ETXA-BERRI» (casa nueva): JABARRET en S. Esteban de Litera, JABERRAZA en Larués, CHABARRELLA, CHABARRILLO, ALCUBIERRE, CHUBIERRE en Castejón de Monegros, GABARRE, EJEP y los JABIERRE o mejor dicho CHABIERRE de Echo, Fiscal, Bielsa, Sobrarbe, Bailo, Oliván, Ballobar y Boltaña. Para unos autores estos topónimos serían prerromanos, otros sugieren su introducción durante la reconquista cristiana.

Si bien los Egea, Echo, Chía y la forma Calachoa (casa fuerte o en lo alto) pueden ser anteriores a la llegada de los romanos, las formas «ETXA-BERRI» ofrecen muchas dudas. En primer lugar porque la misma palabra «casa nueva» presupone la existencia de otras casas o poblados «viejos» cuyos nombres han llegado hasta nosotros en algunos casos: JABIERREMARTES, cerca de Martés; JABIERREGAY, no lejos de Abay; JABIERRELATRE, junto a Latre, y EXAVER PEKERA, hoy Casanueva, cerca de Casa Pequera, en la Sierra de Loarre. Martés (MARTETIUM o MARTICI), Abay (ABAIN o ABOY), Latre (LATERETIUM-LATEREM) y Pequera (PEKETIAM) son formas romanas. En segundo lugar porque en algunos casos el topónimo no persiste en su idioma original, sino que llega a nosotros en lengua romance total o parcialmente: Exaver Pekera se conoce en el siglo XII como Casanueva, igual ocurriría con Casanueva de Ena. Parcialmente tenemos a JANOVAS. Todo esto unido a la existencia de una forma arabizada: ALCUBIERRE, y al deterioro de las formas originales: «etxa» y etxa-berri», en plena reconquista, nos hace pensar que estos topónimos fueron utilizados durante el Bajo Imperio, en pleno bilingüismo, para denominar nuevas fundaciones humanas de las que hablaremos más adelante al hablar de esta época.

Siguiendo con los vasco-pirenaicos, diremos que la terminación «OI-UE-UA», frecuente en ambos lados de los Pirineos e inexistente en nuestra tierra baja (mucho menos poblada en la antigüedad), va siempre precedida de un antrotopónimo, muchas veces romano: PATERNAIN-PADARNIU = PATERNOY-PATERNUE-PATERNUEY. MONTAÑANA-MONTAÑANO = MONTANUY. SESUN-SIESO-SIESTE = SESUE. NOVES = NOVE. ERES-ERISTE = ERESUE. ACIN-ASIN-ASO-ASAN-ASUN-ASUAS= ACUE-ASUE. Esta desinencia «OI» no sé hasta qué punto podría considerarse propia de zonas vasconizadas, al igual que el sufijo «ACUS» lo es de zonas celtificadas. Es innegable también la relación fonética entre la voz OSCA o BOLSCAN con el propio nombre de los vascones. Esta simple relación fonética ha servido en muchos casos para relacionar a un pueblo con una ciudad: Ilergetes-

Ilerda, Iacentani-Jaca, Suessetani-Sos, etc.

Resulta muy interesante el estudio de la raíz vascónica «BERRI», de la que ya hemos visto algunos ejemplos en cuanto a su uso. Esta raíz no tuvo siempre el esclusivo significado de «nuevo» sino que se utilizó para indicar la misma idea de fundación pertenencia que los ya conocidos: «ATIUM» - «ANUS» - «OI», etc. Esta raíz está emparentada con el «BERRI» ibérico (ILIBERRIS por Granada) y con el «BARRI» que dio lugar a la voz actual «barrio».

Esta voz «BERRI» sufrió varias transformaciones (ver apéndice n.º 1), conservándose íntegra tras una vocal: LOBARRE, LUBIERRE, BENABARRE. En todos los casos va antecedido de un antrotopónimo (tenemos un BARRI, un BARRE, y un YERRI que lo perdieron): ALARRI-ALERRE = ALLUEALOS. BELEZCARRA lleva un antrotopónimo BELASCO, BLASCO. BELSIERRE = BIELSA-BELSUE. BENABARRE = BIENIES-BINUE-BINUEL. BIZCARRA = BISCARRUES. ESPIERRE = ESPIN-ESPES. NAVARRI = NAVASA-NAVAL. SISCARRI = CISCAR, etc. Como ya hemos dicho, los romanos respetaron propiedades indígenas, así tenemos nombres de origen vascónico con BIZCAR, BELASCO, BASCO y topónimos con posible antrotopónimo celta como BELSUE, BELSIERRE, BIELSA; OTO, OTAL, OTIN, OTELLA (Cornudella de Baliera); BERGUA, BROTO, BARBUES, BERBUES; NAVARRI, NAVAL, NAVASCUES, NAVASA, etc. Sin embargo, estas propiedades serían romanizadas tanto en su estructura como en su administración.

CELTAS

Llegaron a nuestra tierra en diversas oleadas y son conocidos toponímicamente con el nombre de «GALLI» o galos. Se repartieron por todo el Alto Aragón, adoptaron la lengua local, o sea, el euskera, y se produjo un intercambio cultural dando como resultado un substrato vascónico-celta que en el norte pudo dar origen al pueblo IACETANI, emparentado con el AQUITANI del otro lado de los Pirineos, en donde se produjo un fenómeno de culturación similar. Se asentaron preferentemente sobre oteros que les proporcionaban una defensa natural. Típicos ejemplos de estos asentamientos los tenemos en Berbegal, Berdún, Tiermas (aunque en época romana perdiera su primitivo nombre). Su legado llega hasta nosotros por medio de la toponimia, de la etnología (no olvidemos nuestra gaita y algunos de nuestros dances) y de la arqueología, que en nuestra tierra aún está por conocer o por reconocer.

Sabemos de algunos topónimos celtas:

1. — Derivados de «DUNUM» (fortaleza): BERDUN, NAVARDUN; GORDUN (3) y quizá EMBUN.

(3) Este último topónimo nos ofrece algunas dudas dado que muy cerca de él existe otro romano con igual raíz: GORDUES, y por el resto del Alto Aragón varios más: GORDITO, GORDEYA y GUARDIA. Siendo también el sufijo «UN» propio de topónimos romanos.

2. — De «VIRI» (población): BERBEGAL, BERDUN y LAPERDIGUERA (4).

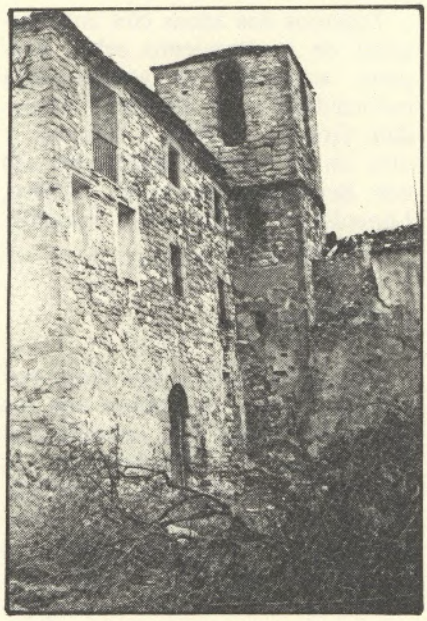
3. — De «CORI» (población): GORDUN (CORI-DUNUM).

4. — De «BRIGA» (población): BALLABRIGA, uno al norte de la Sierra de Guara, junto a S. Hipólito y Letosa, otro en la Ribagorza (5). Recientemente hemos localizado un LLOBRIGA también en Ribagorza, en el antiguo municipio de Cornudella de Baliera.

5. — De «TREBA» (población): TRABA, junto a Zaidín.

6. — De «SAMA» (aumentativo): MONESMA (gran monte), uno cerca de Berbegal y otro en la Ribagorza (6).

Ultimamente se viene sugiriendo el origen celta del topónimo PIEDRAFITA, de igual significado que PERALTA, ambos serían traducidos a lengua romance de formas célticas antiguas. Este tipo de traducciones toponímicas se ha podido constatar en algunos casos (CARNUNTUM, hoy PETRONELL, por ejemplo). La procedencia celta de estos topónimos puede aceptarse con las naturales reservas, citaremos: PIEDRAFITA DE JACA, DE RASAL (desaparecido), DE ESPES (también desaparecido) y otros que son microtopónimos en Lanuza, Secastilla, Villanueva de Sigena, Panillo, Bisaurri, Ansó, etc. PERALTA DE ALCOFEA, DE LA SAL, DE CAMPO (hoy restos de un castillo), DE LA PUEBLA DE CASTRO (desaparecido), PERALTILLA y microtopónimos en HUERTA DE VERO, CASTILLONROY, LINAS DE BROTO, etc. (7).



Casa del Marqués de Lapenilla con la iglesia adosada. Al llegar a la Edad Media se construyen junto o en los mismos «palacios» (Casa principal del fundo o villa) la iglesia, configurando una geografía urbana peculiar. 27-marzo-1983. C. Martínez.

(4) Berbegal y Laperdiguera, dos localidades continuas, tienen el mismo origen «VIRIGALLA» (pueblo galo, celta). También anotamos la posibilidad de un origen «BEBRIGALLA», los bebrices fueron un pueblo celta.

(5) La coincidencia en la raíz de las dos formas, nos hace pensar en una corrupción de «GALLA». Es decir, que originalmente serían «GALLABRIGA» (pueblo galo o celta).

(6) Estos dos últimos puntos deben tratarse con precaución y desde luego no son muy fiables.

(7) La voz preindoeuropea «CALA» fue utilizada por los celtas y viene a estar relacionada con «piedra», pero siempre en relación con un concepto de defensa, bien por

Tenemos dos zonas con una densidad de asentamiento celtas bastante aceptable: la ya conocida noroccidental de Berdún, Navardún, Grodún, Embún y Tiermas, y otra en la antigua Barbitania (8) con Berbegal, Peralta de Alcofea, Laperdiguera, Monesma, Peraltilla y Laluenga (9).

ILERGETES

De origen ilirio y por tanto por muchos puntos en común con los celtas (los ilirios son considerados protoceltas). Los hombres de sus caudillos más afanados: INDIBIL y MANDONIO, son celtas. Quemaban a sus muertos y metían sus cenizas en urnas de barro que eran enterradas o inhumadas en agujeros previamente practicados en megalitos (Ntra. Sra. de la Alegría en Monzón, Sta. Agueda y Alcateu, ambos por Berbegal) tapándolos con barro o argamasa. Estos ilergetes dominaron todo el sur de la provincia, aunque no sabemos si lo hicieron por federación con los vascones de Huesca (10) o por sometimiento de éstos.

LA ROMANIZACION

La romanización supuso el cambio de muchas denominaciones en unos casos y la adaptación al latín en otros. Sin embargo, es en este período cuando se origina la mayoría, por no decir toda, de nuestra toponimia.

Vencidos por los romanos los pueblos altoaragoneses: Suessetani (pueblo belga que anduvo por las Cinco Villas, Sos se escribe Sossitu en la Edad Media), Iacetani e Ilergetes (11), se inicia una colaboración paulatina que llegará hasta el último rincón de nuestra provincia. La forma de colonizar consistía en la creación de «fundus», que llegaron a constituir en occidente la base económica. Dependían en lo administrativo de una ciudad o municipio, en nuestro caso fueron cua-

su situación en alto o por estar fortificada. En la península tenemos, entre otros, un CALATRAVA y un CALADUNUM, ambos de claro origen celta. En Huesca existen: CLAMOSA (asentamiento típico celta), CALVERA, CALADRONES y CALASANZ. Este último no puede venir de «Castillo del santo», pues si es el «cala» preindoeuropeo no se habían inventado los santos todavía, y si es el «Qala» árabe es sabido que éstos tampoco solían encontrarse muy «católicos».

(8) El propio nombre de Barbastro y Barbitania pueden tener antrotoponimo celta «BERGI», que en latín y en genitivo dio «BERGOTIUM», origen de varios pueblos (Broto, Bergua, etc.), entre los que se encuentra Barbastro (BARBOTIUM), que dio lugar a su vez a denominación del «Territorio Barbutanum» o Barbitania.

(9) No encaja para este pueblo el significado de «la larga». Me inclino, dada la celtificación de la zona, por un topónimo romano LONECA (en relación con Luesia, Luna).

(10) Estos vascones estarían celtificados en modo y grado que desconocemos, pero aunque no han llegado noticias ni datos es de suponer que Huesca y su zona no fueron un reducto infranqueable para los celtas, que debieron extenderse por nuestra tierra sin grandes problemas, produciéndose un intercambio cultural dando un substrato vascónico-celta con varios puntos en común con los ilergetes.

(11) Algunos autores señalan la existencia de otro pueblo poco conocido: los ARENOSIOS, que ocuparon la zona de Arén y Valle de Arán.

tro circunscripciones: Boletania, dependiente de Boltaña, Jacetania de Jaca, Barbitania de Barbastro y el territorio Oscensi u Oscitania dependiente de Huesca. El fundador o primer propietario da su nombre al «fundus» (12) añadiéndose habitualmente un sufijo que indica posesión o pertenencia a aquél. El hombre del «fundus» era inalterable, aunque cambiara de dueño persistía la denominación primitiva, era también una propiedad inagregable, es decir, que si un propietario compraba otro «fundi» junto al suyo, no podía unirlos. Igualmente si fundaba dos propiedades juntas, ambas recibían el mismo nombre, pero siempre por separado, por ejemplo: OROS ALTO y BAJO, ALBERO ALTO y BAJO, etc. La extensión oscilaba entre las 500 y las 1.500 Has., pudiendo aumentar o disminuir esta cifra según se encontrara en el llano o en la montaña.

Sidonio Apolinar, al hablar de los «fundi» galos, nos ofrece los siguientes datos: unas 1.500 Has. de extensión que se repartían de esta forma: 200 Ha. para tierra de labor, 100 para viñas, 500 para prados y 700 para monte y bosque. Varrón nos relata los tres elementos necesarios para su funcionamiento:

1. — «INSTRUMENTUM VOCALE», que son los esclavos, labradores, pastores, etc.

2. — «INSTRUMENTUM SEMIVOCALE», constituido por los animales.

3. — «INSTRUMENTUM MUTUUM», formado por las herramientas.

Los colonos y esclavos dependían totalmente del amo o señor, que no tenía por qué residir en él sino que habitualmente lo hacía en una ciudad o en Roma, y vivían en un régimen cuartelario en las pequeñas propiedades, siendo menos severo en las grandes.

Tenemos, pues, a los «fundi» como base de romanización, siendo al mismo tiempo fuente de riqueza agropecuaria, medio de sostenimiento y entretenimiento para el indígena y forma de defensa del territorio (13). Esta defensa se desarrollaba sobre todo contra bandoleros que actuaban por las zonas más agrestes, que no era solamente el Pirineo, sino también las sierras del sur (Alcubierre, Lanaja), atacando propiedades y personas (14).

Durante esta época se estableció un bilingüismo, hablaban euskera los indígenas que constituían el estrato social inferior: esclavos, servidores de la gleba, pastores y ban-

(12) Con el tiempo los fundos pasarán también a ser propiedad imperial y eclesiástica.

(13) En estas propiedades residía gente armada, los propios colonos y esclavos. Se explica así que dos propietarios pudieran defender durante tres años los pasos del Pirineo frente a los vándalos.

(14) Como se apreciará, esta zona fue propicia para el bandolerismo en todas las épocas. En la Edad Media Alfonso II dona a una orden militar la torre de Perarola para vigilar y proteger a los que transitaban por La Violada. Todavía recientes son las hazañas que por aquí desarrolló el famoso «Cucaracha». Por otro lado las acciones de estos bandoleros justificarían la existencia de los castillos romanos de Gabarda (Marcén), Curbez y algún otro.

didos. Las clases altas romanas: nobleza y clero (éstos en el Bajo Imperio); y las medias: pequeños propietarios como soldados jubilados y jefes o príncipes indígenas a los que los romanos permitieron seguir disfrutando de propiedades y de algunas prerrogativas, hablarían latín como signo de superioridad y cultura, un latín que poco a poco pasaría a lengua romance. De lo expuesto tenemos un ejemplo claro actualmente: A finales de la Edad Media las clases altas aragonesas adoptan el castellano, quedando el aragonés relegado y utilizado solamente por las clases bajas hasta su casi exterminación. Aún hoy día personas fatuas consideran el aragonés como un signo de ordinariez e incultura.

Por aquellas fechas la riqueza maderera del Alto Aragón debió ser mucho más extensa y abundante que hoy. Los romanos comercializaban nuestra madera en mercados especializados y localizados junto a las vías más importantes. Estos mercados se denominaban «FORUM LIGNUM» = FORNILLOS, y tenemos conocimiento de cuatro: uno en el Pirineo, en la vía de Zaragoza al Bearn; otro (Fornillos de Apiés) en la vía que comunicaba Huesca con el Alto Somontano (parcialmente conservada con un puente de esta época); otro (Fornillos de Ilche) junto a Berbegal, en la vía que unía Huesca con Lérida, y por último otro (Fornillos de Violada) en la vía «Lata», que iba de Zaragoza a Huesca. Santa Lecina (en el Bajo Cinca) debió originarse por la voz «SALTUS» = explotación forestal, acompañada del antrotoponimo LICINIO, que sería su primer propietario.

Otros topónimos de este período son de origen agrícola, de servicios o numerales. Entre los primeros tenemos los derivados de «CONCILIUM» = reunión agrícola: CONCILIO y CONCHEL, y los HUERRIOS Y CILLAS (estos últimos pudieron originarse también en un antrotopónimo): HUERRIOS en Huesca, Acumuer, Berbegal, y CILLAS en Cortillas, Monzón, Huesca, Las Cellas y Fontellas. En cuanto a los referentes a servicios, tenemos dos a la entrada de Huesca viniendo de Zaragoza por la Vía «Lata», uno es Tabernas, que se puede interpretar como un establecimiento de artesanos, comerciantes, etc., o como lugar dedicado al hospedaje de viajeros; el otro es Buñales, que fue un lugar de baños, como su propio nombre indica. Por último, hablaremos de los numerales que indicaban distancia milarias y que se encuentran en vías secundarias que partían de Huesca:

1. — En la que comunicaba con el Bajo Somontano y Barbastro, tenemos un TIERZ, un QUINTO (Estrecho Quinto) y un SIETAMO.

2. — En la que unía Huesca con los valles Jacetanos, siguiendo un trayecto similar a la actual carretera Huesca-Sabiñánigo, en ella existen un SEPTIMO (que fue monasterio y más tarde almunia) y un NUENO.

3. — En la que partiendo de Huesca debía alcanzar la que iba de Zaragoza al Bearn. En ella tenemos un SIESTO, un OCTURA y un NUEVA, hoy los tres son casti-

llos, o sea, explotaciones agrarias.

4. — En la que de Huesca iba a la calzada mencionada en el punto anterior, pero esta vez por los llanos de la Violada (colindante con la Sotonera), en ésta tenemos un CUARTE.

Hemos hablado ya algo sobre los sufijos «OTIUM-ATIUM (ETIUM) ICI», que sufrirían una caída final de vocales dando lugar a las formas navarro-alavesas: «OZ-AZ-IZ» (15) y a las altoaragonesas «OS-UES-UAS-IS-IES», etc. La forma «OTIUM» sería propia de los nombres en «I».

Hemos de señalar que la caída vocálica no se produce siempre, así de un primitivo ALCATIUM (si no está arabizado con el artículo «al»), tenemos hoy un ALCATEU (despoblado cerca de Berbegal), de un ESCUSABOTIUM, un ESCUSABUAT, etc. Otras veces la pérdida final es aún más amplia, así de SUNETIUM pasamos a SUNIETH (que sonaría SUNIEZ) en la Edad Media y a SOME (hoy castillo en la Sotonera).

Para ver los nombres derivados de estos sufijos mirar apéndice n.º 2, para los originados en «ANUS» ver apéndice n.º 3, las formas celtificadas en «ACUS» están en el apéndice n.º 4, y las que contienen la desinencia «OI» en el apéndice n.º 5. En el apéndice n.º 6 se pueden observar las relaciones y semejanzas entre estos topónimos de origen romano (aunque no siempre de raíz romana).

(15) «ETIUM» e «ICI» dieron lugar a formas «ES-EZ-IES», siendo imposible diferenciar en estos casos la procedencia de uno u otro sufijo.

EL BAJO IMPERIO

Durante el Bajo Imperio se produjo un gran aumento en el número de fundaciones, llegando a afirmarse: «Nunca los ricos fueron más ricos ni los pobres más pobres que en el Bajo Imperio». Poco a poco se fue imponiendo la voz «VILLAE», que antecedida del nombre del fundador servía para denominar las nuevas explotaciones: MORAN = MORILLA. GORDUES = GORDEYA. OBANO = OBELBA. LASIESO = LASIELLA. BESCOS = BESCASIELLA. FRAGEN = FRA(G)ELLA, etc. etc.

En algunos topónimos se conserva el sufijo íntegro, siempre que éste vaya precedido de una vocal (como vimos ya en la raíz «BERRI»): NORAVILLA, MEDIAVILLA, MALAVILLA, etc. Si va precedido de una consonante, el sonido «V-U» se pierde: COTIELLA (despoblado cerca de Bandaliés), CORNUDELLA, CELADILLA, NOCELLAS, etc. En otros casos esta raíz sufre diversas transformaciones, por contracción, pérdida vocálica, etc. (ver apéndice n.º 7).

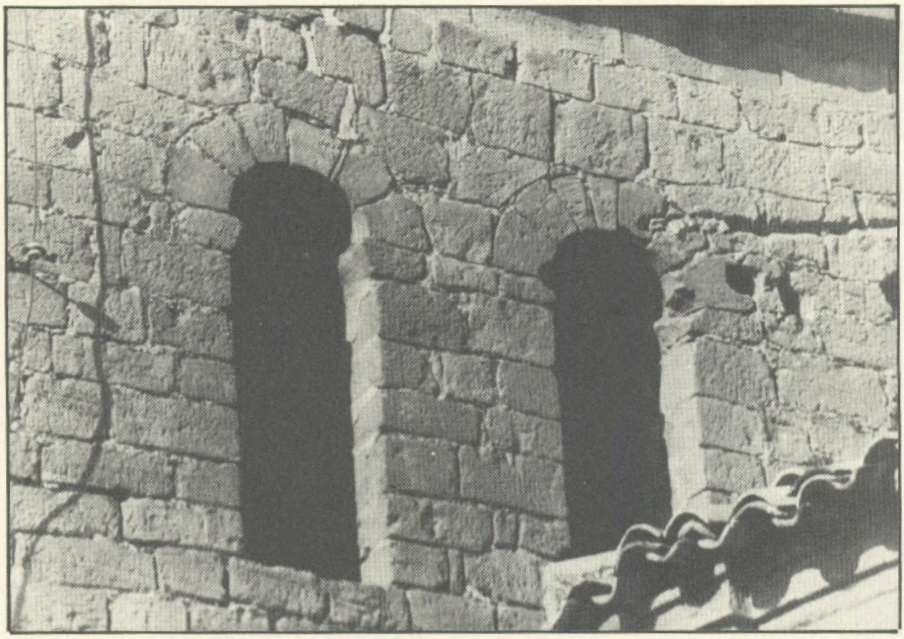
Dentro de algunas propiedades con gran extensión o con dificultades orográficas y para subsanar deficiencias en su explotación, se crearon nuevas fundaciones que como era perceptivo no perdieron su primitivo nombre, persistiendo el topónimo antiguo pero con el sufijo «VILLA». Así nacieron: ESTADILLA, NAVASILLA, ABENILLA, BERGUATELLA, ALBALATILLO, etc. En las zonas donde se hablaba euskera, este mis-

mo fenómeno produjo los ya estudiados «ETXA-BERRI», que también iban unidos al nombre original.

LA ALTA EDAD MEDIA

La denominación visigótica en nuestra provincia no supuso ningún cambio notable, la política fundacional se vio frenada fuertemente tanto por la exhaustiva explotación que había alcanzado nuestra tierra, como por las diversas revueltas de vascones y baugadas (campesinos, esclavos, etc.), que junto al bandidaje ya existente y que probablemente se vería ahora incrementado, no creaban una situación propicia para fundar nuevos establecimientos. De esta época son los CASTRO, CASTROCIT, ALACASTRO (por Alquézar), MALACASTRO (uno en Ena y otro en Rasal) y MAMACASTRO (hoy Momegastre). De otro lado tenemos los: VILARIÑO o BALDEARIÑO, ARIÑO, VILLACAMPA, VIACAMP, VILLAREAL, VILLACARLI, VISALISBONS, etc. También los CASTELMANGO, CASTELFLORITE, MONFLORITE, MONGAY, PALACIO, PALACIO DE ALMAZORRE, PALAZUELO, PALLARUELO, PALLAROL, etc.

Los topónimos «VILLAR» son algunos de este tiempo, otros, aunque no lo son, se formaron siguien-



Primer tramo de la torre parroquial de Angüés, se observan los vanos con arcos de herradura, rasgos que corresponden a la Alta Edad Media. 6-febrero-1983. M. Benito.

do la tradición goda, durante la reconquista, pues, aparecen en zonas fronterizas (Sierras exteriores) junto a otros topónimos de santos como Sta. Eufemia, Sta. Leocadia, S. Pelayo, etc., que serían traídos por visigodos y mozárabes fugitivos de los musulmanes.

LOS ARABES

Es bien sabido que la invasión árabe no supuso ningún trauma para nuestras gentes, las clases bajas, que ya venían soportando el dominio de otros pueblos durante cientos de años, siguieron trabajando para los mismos señores. Las clases altas y medias cambiaron en su mayoría la biblia por el corán. La afluencia a nuestra tierra de invasores fue tan escasa, que, como dicen las crónicas musulmanas, no había nadie en la ciudad de Huesca que pudiera probar la ascendencia islámica pura. Pervivió la delimitación territorial y administrativa con una política fundacional prácticamente nula, algunos antiguos «fundi» y «villae» venidos a menos se denominan ahora «ALMUNIAS» (16), que aunque se traduce por huerta, su sentido era mucho más amplio. A la palabra almunia se le añade el nombre del propietario (se sigue, pues, la misma mecánica de siempre), así sabemos de la ALMUNIA DE ABINATIE, DE ABINAHUT (cerca de Barbastro), etc. Esta denominación continúa incluso tras la reconquista, cambiando el nombre del propietario: ALMUNIA DE DOÑA ALTABELLA (cerca de Pertusa), ALMUNIA DE S. JUAN (o del Hospital que perteneció a esta orden), ALMUNIA DE D. FERRANDO (hoy de Romeral), etc.

Debido a la guerra que hubieron de mantener con los cristianos y para controlar las incursiones de éstos, fortificaron las poblaciones más importantes y las más estratégicas, como Huesca, Bolea, Barbastro, Piracés, Novales, Labata, etc., constituyendo castillos en aquellos sitios más necesarios: Alcalá (de Gurrea) y Almudévar, en la desprotegida zona que va del Gállego a la Violada. En la vía de Huesca a Lérida construyeron otro Alcalá (el castillo), hoy del Obispo.

Otros macrotopónimos de carácter arábigo existentes en nuestra provincia son:

— ALMUDAFAR, que al igual que en el mencionado ALMUDEVAR significa: «el redondo», «el cercado o amurallado», algo parecido a lo que los cristianos expresaron con sus topónimos MONCLUS (monte cerrado, fortificado).

— ALMUNIA, citaremos aquí LAS ALMUNIAS DE RODELLAR, ALMUNIENTE (otras muchas forman parte de nuestra microtoponimia).

— MEZQUITA, cerca de Lupiñen.

— ALFANTEGA (al-hondiga), casa dedicada a la compraventa de

(16) Los cristianos llamarán a estas fundaciones casi despobladas «PARDINAS». No obstante, la utilización más frecuente de la voz Almunia fue para designar nuevas explotaciones generalmente de una sola casa con tierra alrededor y dentro de los términos de una villa (igual que los etxaberri, Estadilla, Puebla, ya vistos), a los que hay que añadir los «Cuadra» ribagorzanos.

cereales y también de otras especies. El microtopónimo Alfondiga, referente a un barranco de la capital oscense, proviene de al-handeca: hondonada o barranco.

— ALGAR (almacén), abundante en la microtoponimia, en la Sotonera tenemos una explotación agrícola con el nombre de «Castillo de Algar».

— AZARA, AZLOR y AZOR (la casa).

— RASAL (la cabeza) encaja perfectamente con la situación geopolítica en que se encontró este pueblo en época musulmana, pues era el territorio de dominio árabe más avanzado.

— ALQUEZAR (alcázar).

Algunos topónimos preexistentes fueron arabizados al añadirles el artículo «AL», siendo su origen romano: ALMERIZ, ALMERGE (los dos de una forma MERICI), ALCORAZ (CORATIUM), ALMALECH (MALETIUM o MALICI). Por otro lado, aquellos nombres de corrientes, fuentes, cuevas, piedras, etc., que van unidos a moros y basados en una leyenda (por ejemplo, La Basa Mora, La Piedra Mora, etc.), no deben entenderse como árabes, ya que son mucho más antiguos, concretamente son parte de la cultura vasca, conociéndose en el País Vasco y Navarra como MAURIAK, que eran unos pobladores antiguos, ricos y cultos. Aquí se ha perdido la conciencia de este origen probablemente por la confusión que supone en la mente popular el que nuestro territorio fuera más tarde ocupado por un pueblo de similar nombre.

LA RECONQUISTA Y LA BAJA EDAD MEDIA

El estado de guerra continuo, durante este período, produce un replanteamiento en la política creadora de nuevos asentamientos. Ahora lo importante es la defensa del territorio y la construcción de posiciones aventajadas que permitan romper la resistencia musulmana e ir incorporando paulatinamente nuevas tierras hasta configurar lo que hoy conocemos como Aragón. Bajo esta política guerrera y al amparo de castillos, podios, etc., nacieron nuevas poblaciones. En un principio la guerra no fue una lucha de razas, ni de naciones, fue un choque entre dos culturas cuyo máximo exponente era la religión, los que huyeron a las montañas sabían que hubieran podido mantener su situación previa con sólo convertirse o con pagar un impuesto (aunque gravoso) por mantener su fe. La religión era, pues, la doctrina política del naciente reino de Aragón y como tal se fomentaba desde innumerables monasterios, que trataban de cristianizar cultos, ritos, fiestas y leyendas. «Promoviendo» (por decirlo de alguna forma) entre la población el culto a santos y vírgenes de carácter local (S. Urbez, S. Victorián, Sta. Orosia, S. Blascut y numerosas vírgenes), más accesibles para la comprensión popular. Otros santos como S. Miguel, S. Martín, etc., vendrían a sustituir antiguas divinidades.

Existió, como ya comentamos, una afluencia de mozárabes del resto de España que fomentó el culto a santos mártires hispanos como S.

Pelayo, Sta. Eulalia, Sta. Engracia, etc. Toda esta fiebre religiosa se reflejará en los nombres de algunos pueblos que durante este período se irán creando (ver apéndice n.º 8).

La estrategia militar desarrollada durante estas guerras produjo numerosos emplazamientos fortificados de nueva creación, que se convertirían más tarde en núcleos poblados. La denominación de estos enclaves se puede dividir en cuatro grupos:

1. — «CASTILLO».

2. — «PODIO» (indica una posición fuerte y estratégica construida para conquistar o dominar algo concreto).

3. — «TORRE».

4. — «MURO».

(Vér apéndice 9.)

De esta época datan también los topónimos «VILLANOVA»: VILLANOVA, VILLANUA, VILLANOVILLA, VILLANUEVA DE SIGENA, etc. Así como los «VILLAR» ya comentados. El fenómeno explicado, de nuevos asentamientos dentro de la misma propiedad (ahora término municipal), dio los topónimos «PUEBLA» acompañados del nombre original o de procedencia, tenemos: PUEBLA DE CASTRO, DE PANILLO, DE FANTOVA, DE RODA y DEL MONT.

El fervor religioso creado en este tiempo produjo una tendencia a identificar topónimos preexistentes con nombres de santos: Sangarrén se escribe SANT GARREN; Salto Lecina, SANTA LECINA; Sandiniés (existe un microtopónimo de igual origen: SANDUNIEZ), SAN GINES; Pozán, POZ SANT (pozo del santo), etc.

Para terminar señalaremos que la mayor parte de los topónimos generados en esta época, serían clasificables dentro del denominador común de «descriptivos». Estos topónimos descriptivos nos informan sobre alguna característica del lugar donde se halla el pueblo (Barluenga, Laguarta, Fosado, Foradada, La Corona, etc.), o de algún suceso acaecido (Mullermorta, Asnamuerta, Bacamorta, Lagunarrota, etc.), o bien de su actuación respecto a un accidente del terreno que marca la topografía del lugar (Entrambasaguas, Sorripas, Capdesaso, etc.). Sobre esto ver apéndice n.º 10.

Finalizada la Edad Media podemos dar también por terminados los asentamientos humanos en el Alto Aragón (si exceptuamos los todavía recién construidos pueblos de colonización en los Monegros). Es ahora cuando se alcanza en nuestra tierra el punto más alto en cuanto a número de poblaciones, a partir de este momento la cifra va bajando paulatinamente llegando a nuestros días sin detener su voraz descenso. La superpoblación en zonas de recursos escasos, la peste (sobre todo la negra del XIV) y el desarrollo de las ciudades, con la atracción de gentes de toda condición que esto lleva consigo, irá acabando con los núcleos más pequeños y algunos de mediana población.

El proceso de despoblación comenzó en el norte, que siendo la zona más poblada en la antigüedad tuvo que soportar una afluencia de

gentes durante la reconquista por las condiciones políticas comentadas. Una vez establecida la paz en el territorio, comenzó un trasiego de gentes hacia el sur para colonizar las tierras recién conquistadas, colonización que unas veces era promovida por el Rey (cartas pueblas) y otras por los monasterios (por ejemplo, Candasnos).

APENDICE N.º 1

be-bie
- ua: a-ba
- gua
- ue: ie-e-o
- güe

Ejemplos:

LUBIERRE
- LASCUARRE: LUSARRE-LOBARRE
- LAGUARRES
- SISCUERRE: LASIMIERRE-ALERRE-ALMAZORRE
- LIGÜERRE

ALARRI
ALERRE
ALMAZORRE
BARRE
BARRI
BELARRA
BELEZCARRA
BELSIERRE
BENABARRE
BIGÜERRI
BISAURRI
BIZCARRA
BORRASTRE
CAZCARRA
ESPIERRE
IGUARRA
IGÜERRE
ISARRE
ISUERRE
LABAGÜERRE
LAGUARRES
LASCUARRE
LASECUERRI
LASIMIERRE
LASUERRI
LIGÜRRI
LOBARRE
LUBIERRE
LUSARRE
LLAGUARRIS
NASARRE
NAVARRI
OBARRA
OBARRI
SAGARRAS
SAYERRI
SICUERRI
SISCARRI
SUERRI
YERRI
ZUFERRI
BERRECHU
CHAMBARRA
CHUBARRAZ
ZABURRI
GABARRE
JABIERRE
ALCUBIERRE
CHUBIERRE
EJEP
JABIERREMARTES
JABIERREGAY
JABIERRELATRE
EXAVERPEKERA
ECHO
EGEA
CHIA
IXEIA
CALACHOA

APENDICE N.º 2

oso-osa-usa-os-us
otium ues-ueste-uas
o-ora, etc.

Ejemplos:

COFOSO-BERGOSA-ARCUSA-ABOS-ORUS
BROTO-BIOTA ANGUES-BINUESTE-ALBAS
ANSO-BUERA-LALUEZA, etc.

ACUMUER
AGÜERO
BAGÜER
BERGOTO
COFOSO
COZO
ERUXO
ESCUER
ESCUSABUAT
IGÜER
LASTUR
LATERCUTI
LUESO
MIRALSOT
RADIQUERO
ABOS
ARCOS
ASOS
ATOS
BAROS
BESCOS
COZOS
DOS
ESPLUS
FENEROS
GRAUS
LASUS
MONREPOS
OROS
ORUS
REPEROS
RIGLOS
SOS
SUS DEL PUEYO
ALAVES
ALBAS
ANGÜES
ARAGÜES
ARASCUES
ARBUES
ARUEJ
ARUES
ASQUES
ATAGUES
BAGÜES
BAGÜESTE
BARBUES
BASCUES
BERBUES
BERNUES
BINUESTE
BISCARRUES
BRUIS
CHISAGUES
ESCAGUES
ESTIGUES
GUESUESE
JAVARDUES
LARUES
LIGUES
LUXUES
MATAGUES
NAVASCUES
NOVES
NUEZ
NUAZ
ORDOVES
SALUEX
SAQUES
SARUES
SCORRUES
SILVES
SINUES
SIVESSE
SUELVES
URDUES
ANSO
BARO
CHIRO
ESCO
OSSO
SOSO
BIOTA
BUETAS
LACUETA
LALUEZA
LANUZA
LECUITA
MOZA
RODA
ABENOZAS
ARCUSA
BERGOSA
BOSOSA
BUESA
BUSA
CLAMOSA
ESPOSA
FENILLOSA
GROSA
GUASA
JOSA
LACARROSA
LARROSA
LARTOSA
LASAOSA
LASTANOSA
LETOSA
MARIÑOSA
PANTICOSA
PERTUSA
SUESA
YOSA
BUERA
BUIRA
SORA
SEGURA

ero-era-er
etium es-ies-ieste-ias-esa-isa
eto-et-eta-eda-e, etc.

Ejemplos:

ALBERO-AYERA-BELVER
BECHA ESPES-ABARIES-YESTE-CANIAS-BETESA-ARDISA
CANETO-AULET-BURETA-YEQUEDA-BURGASE

ATIART
AULET
BENAVENTE
CURBEZ
ESCALETE
ESPORRET
ESTET
IBORT
LACORT
LARTE
LASCORZ
LIERDE
LUCIENTES
MARGURGUED
MERIETES
MUYET
OLOASTE
ORANTE
ORASTE
TAMARITE
TRAMACED
USED
BETORZ
BIARZ
CALATAREZ
CANNEF
FAJARNEZ
FREALEZ
LASCORZ
SALZ
SENZ
ALBERO
BELEDER
BELVER
BIBERO
BARBASTRO
BORRASTRE
CANCER
CENTENERO
CERLER
LAVADERO
LOSIER
MELERO
MINISTERIO
MONTORNERO
SOLER
SOTERO
YESERO
ABARIES
ANIES
APIES
ARBANIES
AYES
BALLARIES
BANARIES
BANDALIES
BIES
BINIES
CAMPIES
CANIAS
ERISTE
IGRIES
IPIES
LARDIES
LAYES
OMISTE
ORNIES
SABAYES
SANDIAS
SIESTE
TENIAS
URRIES
YESTE
ANCILES
ARATORES
ARDENES
ARRES
ASQUES
ATARES
ATES
AUNES
AZPE
BAILES
BANDRES
BERGES
BETES
BIBILES
BORRES
CASTARNES
CATAMESES
CIRES
ERES
ESPANES
ESPES
FALCES
FENES
FOCES
FORMIGALES
ISCLES
LABRES
LARDANES
LARRES
LAURES
LERES
LORBES
LORES
MARTES
NOVALES
NOVES
ORDANES
OSTES
ROBRES
SARNES
SENES
SEÑES
SERES
SOMANES
AINETO
ALSETO
ARTETO
ASTORITO
AZANCITO
CANETO
CAÑARDO
CERCITO
CHETO
EXENETO
FRAGINETO
MAZANITO
MEDIANETO
NASARRE
NOCITO

OLIVITO	ALCANE	GINASTE
PREVEDO	ARCARANE	ISCODIE
SODETO	AUNE	NOVE
TOLEDO	BURGASE	SARVISE
TRONCEDO	ESCALE	SASE
URGELLETO	ESCANE	SOME
USIETO	GERE	ULŁE

at-ata-ada
atium az-as-aso-asa
ara-ar

Ejemplos:

BURCEAT-LABATA-ESTADA
ALCATEU JAZ-LUZAS-ASCASO-GABASA
ASCAR-CISCAR

ALBALATE	ORDAS	ARTASO
ALCATEU	RUFAS	ARNASO
BETATO	SUBASCH	ASCASO
BURCEAT	SOBAS	ASO
CIVITAT	TRICAS	BISUASO
ENATE	FATAS	GUASO
FRABUCATU	AGUILAR	ORZASO
GRADO	ARRARO	ORGASO
MORCAT	AZONAR	SUASO
ORLATO	BELLESTAR	YASO
ORNATI	BILLARE	ESTADA
OZCATU	BINEFAR	ESDOLOMADA
FORCAT	BOTARTARO	JARLATA
SERRATE	CISCAR	LABATA
ALCORAZ	COSTEARO	LAMATA
ARCAS	CHARO	ASA
ARPAS	ECAR	ASCASA (?)
BELLOSTAS	EXECHARI	BESCASA
BOLAS	CERTARS (Loscertales)	BIESCAS
CASBAS	LISKARE	GABASA
CUARNAS	LISUARI	IRAZA
GABAS	LOZARES	JASA
JAZ	POMAR	NAVASA
LATAS	RARO	SARASA
LATRAS	RODELLAR	SASA
LONGAS	ARASO	ASCARA
LUZAS	ARRASO	BARA

ici: che-iz-is-i-ies-es

Ejemplos:

PETRASICILI (Piracés): ILCHE-MIZ-OBIS-MERLI-ARBANIES(?)-LORES(?)

ALMALECH
ALMERGE
ALMERIZ
ARRASCUSULITI
BANIZ
BIERGE
ESTICHE
ILCHE
LIRI
LOSANGLIS
MERLI
MIZ
PIRACES
MAYEZ

APENDICE N.º 3

ABELLANA
ARANA
BOLTAÑA
CAPANAS
CARTIRANA
CITRANA
ESTAÑA
FAÑANAS
FILIZANA
GORIANA
LAMIANA
LARDANA
LAYANA
LIZANA
MAZANA
MIPANAS
MONTAÑANA
MORANA
OZAMA
SALAMAÑA
SERRAMIANA
SIBRANA
SODORANA
SORIANA
TOLOSANA
TURUÑANA
URTANA
USANA
VIVIAÑA
BOLTURINA
BORTINA
CORTALAVIÑA (Villa)
FONCHANINA
LACASTENA
LECINA
MONESMA
NUETINA
ODINA
SEN
SENA
SOPENA
ARTASONA
AVITONA
BARASONA
LABARONA
LASPUÑA
LUNA
TIERRANTONA
ANZANO (Ainzano)
COSCULLANO
FANLO
JUNZANO
GALLINANO
MALTRAY
MONGAY
NAVAIN
ARIÑO
COFIÑO
CORBINOS
FRASCINO
POLEÑINO
GERMANIANO
LASTANO
LAZANO
LOPORZANO
MEDIANO
MONTAÑANO
MORRANO
NISANO
NOVELLANO
OBANO
PANO
PANZANO
POZAN
PONZANO
QUINZANO
SELVAZANO
VIVITANO (Vio?)
ABRISEN
AREN
BAIBEN
BESPEN
BUEN·
CALLEN
CERREIZEN
CHISTEN
FISCAL
FLOREN
FRAGEN
GRAÑEN
HIGIREM
LATRE
LUPIÑEN
MALLEN
MARCEN
MARGUILLEN
OGARREN
ORUEN
POMPIEN
SANGARREN
VICIEN
AONES
ARAÑONES
BARBARUENS
MAJONES

MASONES
MOCORONES
MUÑONES
RACONS
ASAN
BALLARAN
BASARAN
BIBAN
BORJAMAN
ASUN
BOCUM
CELUN
ESCUN
ESTAUN
ESTERUN
ISUN
LASTUNE
BUISAN
COSTEAN
CREGENZAN
ESTOPIÑAN
FRONTIÑAN
GAYAN
GRUSTAN
GUARAGUAN
LUZAN
MORAN
OLIVAN
ORSAN
OSAN
PARZAN
PERMISAN
PILZAN
SIPAN
ARASAN
ACIN
ASIN
AURIN
BAILIN
BARBARIN
BERIN
ESCARTIN
ESPIN
ESPORRIN
GABIN
GROSIN
LURIN
NERIN
RAÑIN
SANGORRIN
SEÑIN
SIN
SUSIN
ZAIDIN
ALTORRICON
ALGAYON
ANTILLON
ASAON
BANASTON
BAON
ESCORON
MONZON
OLSON
PELEGRIÑON
USON
VENCILLON
ABAY
AIN
BADAIN
ESCUAIN
PRESUN
SAHUN
SECORUN
SERCUN
SESCUN
SOPERUN
RUN (EL)

APENDICE N.º 4

ABAO
ARTAO
BOLAO
BORAU
CLARACO
CHIBLUCO
ERDAO
FAGO
FAU
FRAGO
LANAU
MARRACOS
MONACO
OBAGO
RUBIÑACO
SALTAGO
TALASACO
ABARGO
ABIEGO
AGUINALIU
ANZANIGO
AYERBE
BARCABO
BARDEVEU
BIEO (Viu)
BONO
COLUNGO
FOCHECO
JUSEU
LEU (Castigaleu)
PADARNIU
ROSICO
SABIÑANIGO
UBIERGO
BINACUA
BLECUA
BOTIGA
COLONICA
FRAGA
FRAUCA
IBIECA
LAMORCA
LANAJA
NACHA (?)
RABAGA
SELGUA

APENDICE N.º 5

ACUE
ALASTRUE
ALLUE
AQUILUE
ARDANUE
ARINZUE
ASQUE
ASUE
BELSUE
BENASQUE
BENTUE
BESTUE
BARASTUE
CENARBE
COSTADUE
ERESUE
ESCOMENTUE
ESCUE
GALLISUE
GABARDUE
GERBE
GERMELLUE
BAFALUY
BERANUY
BERGANUY
CATERNUY
DENUY
ESCANUY
ESPOY
BINUE
GILLUE
GROMESTUE
GUE
IBIRQUE
IZALBE
IZARBE
LAQUE
LARBE
LIGUE
MALLUE
MARTILLUE
MONOSTUE
NORUE
NOVE
ORCANTUE
ORZANDUE
PATERNUE
PEDRALLUE
RAMASTUE
RENANUE
SABALUE
ESTANY
LABAZUY
LACUI
LIRI
MALMARRUY
MERLI
MONTANUY
SADARRUE
SALICUE
SASABE
SATUE
SEMOLUE
SENEGUE
SERCUE
SERVE
SESUE
TORUNZUE
VIVISUE
ALISOVA
BARANGUA
BUARBA
ESPIERBA
SADABA
YEBA
ABI
ALASTRUEY
ARDANUY
ASCANY
AZANUY
NESTUY
PATERNUEY
PATERNOY
PEDRUY
RALUY
SATARUI
TABACOY

APENDICE N.º 6

1 — IPAS-IPIES
2 — BORJAMAN-BURGASE-BURETA-(LA) BUERDA
3 — BANASTON-BANASTAS
4 — LASIESO-LASIELLA
5 — ARBUES-ARBEYA
6 — BESCOS-BASCUES-BESCASIELLA-BIESCAS-BESCASA-BESCANSA
7 — BOLAS-BOLEA-BOLIHUELA-BOLAO
8 — MEDIANO-MEDIAVILLA-MEDIANETO
9 — BINIES-BINUE-BINUEL-BINUESTE
10 — OROS-ORUS-ORUEN-AURIN
11 — ACIN-ACUE-ASIN-ASUE-ASO-ASOS-ASAN-ASUN-ASUAS
12 — PATERNUE-PATERNUEY-PATERNOY
13 — ALASTRUE-ALASTRUEY
14 — ARDANUE-ARDANUY
15 — MONTANUY-MONTAÑANA-MONTAÑANO-MONZON

16 — ABOS-ABENA-ABIEGO-ABI-ABELLA-ABAO-APIES-AGUERO-AGUAS-ABAY
17 — ARRES-ARRESELLA-ARRASO-ARASO-ARRARO-ARRIVIELLA-ARRO-ARRIELLO
18 — URDUES-ORDOVES-ORDAS-ORTILLA
19 — LORES-LORESELLA-LAURES-LORETO-LURIN-LORBES
20 — SESUN-SESUE-SIESO-SIESTE-SESA
21 — SERCUN-SERCUE-CERCITO
22 — USED-USON-OSSO-USANA-USIETO-OSAN-OSIA
23 — MAJONES-MASONES
24 — CALLEN-GALLINANO-GAYAN-GALLISUE-GALLINERO
25 — FRAGEN-FRA(G)ELLA-FRAGINITO-FRAGA-FRAGO-FRAGINAL-FRAGENATIELLO
26 — CISCAR-SISCARRI
27 — GABIN-GABAS-GABASA-GABARRETO-GABARRE
28 — LANAJA-LANAVE-LANAU
29 — ISUN-ISIN-ISARRE-ISUERRE-AISOLA-IZUEL-SUERRI
30 — BALLARIES-BALLARAN
31 — ESCANILLA-ESCANE-ASCANY-ESCANUY
32 — NOVE-NOVES-NOVILLA
33 — SOS-SUESA-SOSO
34 — ATOS-ATES
35 — BARO-BAROS
36 — ARUES-ARUEJ-AREN
37 — ERES-ERISTE-ERESUE-ERLA
38 — LUJAN-LUZAS-LUXUES
39 — SABAYES-SABAS-SABALUE
40 — MORAN-MORANA-MORA-MORES-MORILLA-MORRANO-MORENS-MORECA (LA MORCA)
41 — GORDUN-GORDUES-GORDEYA-GORDITO-GUARDIA
42 — BAGUES-BAGUESTE
43 — BERGOTO-BERGUA-BERGUATELLA-BERBUES-BARBUES-BERGOSA-BERGOSAL-BERBUSA
44 — CHIRO-CIRES-CIRESA-SIRESA-GIRAL
45 — NOCELLAS-NOCITO
46 — ARTAO-ARTASO-ARTASONA-ARTETO
47 — MARRACOS-MARRASE
48 — ESPORRETO-ESPORRIN
49 — CANETO-CANNEF-CANIAS
50 — OLIVAN-OLIVITO-OLA-AULET
51 — GISO-GUE-GUELL
52 — ESTET-ESTADA-ESTAÑA-ESTAUN-ESTALL-ESTANY-ESTANES-ESTICHE
53 — NASCARA-ASCASO-ASCASAS(?)-ESCAGUES-ESCUN-ESCUER-ESCUE-ESCUAIN
54 — AYERA-AYES
55 — LABATA-LABAZUY-LABAGUERRE
56 — BELSIERRE-BIELSA-BELSUE
57 — OBARRA-OBAGO-OBANO-OBELBA-UBIETO-OBIS-OBATO-OBARRI
58 — SAGARRAS-SAGARILLO
59 — BIZCARRA-BISCARRUES
60 — ALERRE-ALLUE-ALBELLA-ALER
61 — ESPIERRE-ESPES-ESPULA-ASPE-ESPOSA-ESPIN-ASPERA-ASPERELLA
62 — COSCOJUELA-COSCOLLA-COSCULLANO
63 — CORBINOS-CURBE
64 — SALAS-SALUEX-SALILLAS
65 — YESERA-YESERO-GESERA
66 — SOPEIRA-SOPENA

67 — MARCEN-MARGUILLEN-MARCUELLO
68 — SANGARREN-SANGORRIN
69 — BAILO-BAILIN-BAILES
70 — BADAIN-BADIAS-BEDIELLO
71 — LASTANO-LASTANOSA
72 — LAYES-LAYANA
73 — BELILLAS-BELILLA-BLECUA-BELARRA-LA BELILLA
74 — AQUILUE-AGUILAR
75 — GABARDA-GABARDUE-GABERDOLA-GABARDILLA-GABARRE-GABARRET-JAVARDUES
76 — ALMERGE-ALMERIZ
77 — CASBAS-CASOVILLAS
78 — CAJAL-CAJOL
79 — CAMPOS-CAMPANA-CAMPIES
80 — ALBALATE-ALBAS-ALBERO-ALBERUELA-ALBELDA
81 — GRADO-GRAUS
82 — BETATO-BETES
83 — ABARGO-ABARIES
84 — AINSA-AIN-AINIELLE-AÑESA-ANIES-ANETO-AINETO
85 — BINACED-BINEFAR-BINACUA-BENABARRE
86 — ARAUL-ARAGUES-ARAGUAS-ARA-ARUES
87 — LARRES-LARROSA-LARRESELLE-LARREDE
88 — LERES-LERESA
89 — CENTENERO-CENTENERA
90 — SERCUN-CERCITO-SERCUE
91 — MAZANA-MAZANITO
92 — SENA-SINUES-SEN-SIN-SEÑES-SENES-SEÑIN-SINUES-SENEGUE
93 — SALAS-SALILLAS-SALUEX
94 — COSTEAN-COSTEARO
95 — SERUE-SERES-SERVETO
96 — YEBA (IEBA)-YOSA (IEBOSA)-IBORT (IEBORETIUM)-YEBRA (IEBORA-IEBOTIAM)-IBIECA (IEBECA-IEBLUCO)
97 — SELGUA-SELZ (SILICI = PIRACES)
98 — ANZANO-AINZANO-ANZANIGO
99 — OTO-OTAL-OTIN-OTELLA-OZ
100 — ARGUIS-ARGUISAL
101 — RIPOL-ERIPOL
102 — FAGO-FAU
103 — MARTES-MARTILLUE
104 — BARBARUENS-BARBARIN
105 — BUETAS-BUERA-BUIRA-BUESA-BIESA-BUSA-BIUSAN
106 — BIBAN-BIBERO
107 — HUMO-FUMANAL
108 — URRIES-URRIALES-ORRIT-ORRIOLS
109 — NAVARRI-NAVASA-NAVAL-NAVASCUES
110 — SANDINIES-SANDUNIEZ
111 — YEQUEDA-YEQUERA
112 — YASO-YESA-YESTE-JAZ
113 — QUINZANO-QUICENA
114 — ALMERIZ-ALMERGE-ALMALECH
115 — BOLTURINA-BOLTURELLA
116 — PINETA-PINIES-PINILLA-PINEVARRA
117 — LECINA-STA. LECINA
118 — LUNA-LUESIA-LUENGA (LA)
119 — TOLEDO-TOLOSA-TOLOSANA-TOLVA-TOLATO
120 — ESCALONA-ESCALETE

APENDICE N.º 7

villa-villa
ola-uela-uel-ual-al-uil-ol
iel-el-elle-il
illa-ela-ella
illo-uelo-il-ulo
ia-ea
elba-elga

MEDIAVILLA
YESPOLA-CERESUELA-PEDRUEL-NAVAL-VERAL-BUIL-RIPOL
BIEL-ROSEL-AINIELLE-NERIL
LASILLA-ER(E)LA-GORDEYA
TRILLO-BUJARUELO-BAILO-BORBULO
NAYA-BOLEA
OBELBA-BAYELGAS

ALBALATILLO
ARRIELLO
BAYO (EL)
BEDIELLO
CACABIELLO
KADILO
CONCILIO
ESPECIELLO
ESPLUGUIELLO
FANLILLO
FRAGENATILLO
GUASILLO
MARCUELLO
MERCATELLO
ORTELIELLO
PAMPORCIELLO
PANILLO
SAGARILLO
SARAVILLO
TRILLO
TURILLOS
TORMILLO
ARREGAZUELO
BAILO
BENTAYUELO
BORBULO
BUJARUELO
FERNADELO
MESTRIBUELO
ABELLA
ALBELLA
ARANOVILLA
ARRIVIELLA
CARCAVILLA
CASOVILLAS
ERESUNIVILLA
GUIDIVILLA
MALAVIELLA
MARAVILLA
MEDIAVILLA
NORAVILLA
NAVIELLA
NOVILLA
REVILLA
SERRAVILLA
SOBREVILLA
SOLDEVILLA
VERALAVILLA
ABENILLA
ARABINELLA
ARASILLA
ARNILLAS
ARRESELLA
ASPERALLA
ARTOSILLA
BELILLA
BELILLAS
BERGUATELLA
BESCASILLA
BOLTURELLA
CELADIELLA
OLERDOLA
YESPOLA
PALO
FABLO
AINIELLE
ALCAMPEL
BAELLS
BANGILE
BIEL
BINUEL
BOIL
BUIL
ESPILLS
IGUACEL
LARRESELLE
ROSEL
NERIL
BAYELGAS
BLECUA (?)
OBELBA
SELGUA (?)
ALBELDA
ERLA
ESTELELA (Estall)
TORLA
ARAUL
ARANSUL
BATUL
BATULI
CAJOL
CAMPOL
CILLA
CILLAS
CORNUDELLA
CORTILLAS
COTIELLA
CHIMILLAS
ESCANILLA
ESCARRILLA
ESPATELLA
ESTADILLA
FRAELLA
GABARDILLA
GORDEYA
LABATILLA
LASCELLAS
LASIELLA

LORESELLA
LOSILLA
MORILLA
NADILLA
NAVASILLA
NOCELLAS
NOVARILLA
ORTILLA
OTELLA
PINILLA (La Pinilla)
PITIELLAS
SALILLAS
SOLANILLA
TELLA
TORTIELLAS
URMELLA
RIGUALA
CARDIEL
ERIPOL
GARDIEL
GINUABEL
GUELL
GRACIONEPEL
IZUEL
PEDRUEL
RIPOL
ARAGAL

ARGUISAL
BARRACAL
BATAL
BERGOSAL
BUBAL
CAJAL
FRAGINAL
FUMANAL
GIRAL
GRATAL
GRIEBAL
ISABAL
NAVAL
ORCAL
OTAL
SASAL
SEGARAL
VERAL
URRIALES
USUELLA
ALCOFEA
ARBEA
BADIAS
BOLEA
COSCOLLA
GURREA
NAYA

NOVALLA
OSIA
ORCHEIA
VEIA
ALBERUELA
AISUELA
ARIESTOLAS
ASTEROLAS
BORIGUELA
BOTAYUELA
CERESOLA
COSCOJUELA
COSLLUELA
ESPUENDOLAS
ESPULA
FIGUEROLA
FIGUERUELAS
GABARDOLA
HUHULLA
LACERULLA
LANAZUELAS
LARBESOLA
LOPARUALA
NUEBLAS
OLA

APENDICE N.º 8

S. AVENTIN
S. CIPRIAN
S. CLEMENTE DE FANTOVA
S. CLEMENTE DE RASAL
S. CLEMENTE DE GARCIPOLLERA
S. ESTEBAN DE CASTARO
S. ESTEBAN DE AGUERO
S. ESTEBAN DE LITERA
S. ESTEBAN DEL MALL
S. ESTEBAN DEL VALLE
S. ESTEBAN DE SOLANILLA
S. FELICES (JANOVAS)
S. FELICES DE GORIANA
S. JULIAN DE BASA
S. JULIAN DE BANZO
S. JUSTE DE FISCAL
S. LORENZO
S. MARTIN
SAMITIER
S. PELEGRIN
S. PEDRO DE TOLEDO
SAMPER
S. POLIT (S. HIPOLITO)
SANTORENS (S. ORENCIO)
S. VICENTE DE LABUERDA
S. VICENTE DE SERUE

STA. CECILIA DE FANTOVA
STA. CILIA DE JACA
STA. CILIA DE PANZANO
STA. CRUZ DE ERESUN
STA. CRUZ DE LA SEROS
STA. CRUCELLA (ATARES)
STA. ENGRACIA DE JACA
STA. ENGRACIA DE LOARRE
STA. EUGENIA (LINAS DE BROTO)
STA. EULALIA DE FISCAL
STA. EULALIA DE GALLEGO
STA. EULALIA DE HUESCA (SANTOLARIETA)
STA. EULALIA DE LA MAYOR
STA. EULALIA DE ULLE
STA. EULALIA DE PEKERA
STA. JUSTA
STA. LIESTRA Y S. QUILEZ
STA. LISA
STA. MARIA DE ARGUISAL
STA. MARIA DE BASARAN
STA. MARIA DE BELSUE
STA. MARIA DE GERMELLUE
STA. MARIA DE LAPEÑA
STA. MARIA DE OROEL
STA. MARIA DE PUERTOLAS

APENDICE N.º 9

CASTILLO

ARACASTILLO
CASERRAS
CASTEJON DE ARBANIES
CASTEJON DE CEPOLLARIA
CASTEJON DE MONEGROS
CASTEJON DE SIESTO
CASTEJON DE SOBRARBE
CASTELLAR
CASTEL LORES
CASTELLAZO
CASTILLAZUELO
CASTILLOS DE ARBOS
CASTELNOU
CASTIELLO DE JACA
CASTIELLO DE JUBIERRE
CASTIGALEU
CASTELILLO
CASTILSABAS
CASTARLENAS
SECASTILLA (siete castillos)
SOBRECASTELL

MURO-MORILLO-TORRE

MORILLO DE S. PIETRO
MORILLO DE MONCLUS
MORILLO DE OCTOVE
MORILLO DEL TOU
MURO DE RODA
MURO DE SOLANA
MURO (LARRES)
MURO DE BELLOS
MURO DE SALINAS
MURILLO DE GALLEGO
LATORRE
TORRALBA
TORRE
TORULLA
TORRELLUELA
TORRES DE BARBUES
TORRENTE
TORRECILLA
TORRELLOLA
TORRES DE ALCANADRE
TORRES DE ESERA
TORROLLUALA
TORRUELL
TORRAZA

PODIO (PUEYO-PUY)

DE CINCA
VERO
VIRIDI (PUIGVERT)
FANO
JACA
FAÑANAS
BOLEA
YEQUEDA
MORCAT
SANCHO (S. JORGE, HUESCA)
STA. CRUZ
ANSANONS
LAMPA
VICIEN
HECHO
MORCAT

APENDICE N.º 10

AGUASCALDAS
AGUASLIMPIAS
AGUATUERTA
ARRIPAFRECTA
ASNAMUARTA
BACAMORTA
BALPALMAS
BALLOBAR
BARBENUTA
BARLUENGA
CABAÑAS
CACHICORBA
CAJIGAR
CAJIGOSA
CAMPO
CAMPODARVE
CAMPORRELLS
CAMPORROTUNO
CANFRANC
CAÑAS (LAS)
CAPDESASO
CARBONERA
CARBONERAS
CARRASQUERO
CLARAVALLS
COLLS
CORONA (LA)
ENTRAMBASAGUAS
ESTARONILLO (Balsa negra)
FANTOVA
FERRERA
FINESTRAS
FONTELATA
FONTELLAS
FONTFRIA
FONZ
FORADADA
FORCAS
FORCAT
FORNONES
FOSADO
FUEBAS
FUENCALDERAS
FUENDECAMBO
HUERTA
HUERTALO
HUERTO
LACLAUSTRA
LAGUARTA
LAGUNARROTA
LOSCORRALES
MOLINOS
MONTALBAN
MONTEARRUEGO
MONTMESA
MULLERMUERTA
NOVECIERCOS
NOVEFUENTES
PACOPARDINA
PARDINA
PAULES
PEÑA (LA)
PEÑALBA
PEÑARROA
PERARRUA
PETRASECA
PETRAPISATA
PIEDRAMORRERA
PIEDRATAJADA
PLANILLO
PORTASPANA
PORTELLAS
PUYARRUEGO
PUYAZUELOS
PUYUELO
RIOPETROSO
ROCAFORT
ROCATALLADA
ROMPESACOS
SALAFONTES
SALANOVA
SALAVERT
SALINAS
SALVATIERRA
SALLENT
SIETEFUENTES
SORRIPAS
SOTO
SUBRIPA
TORMOS
TORRUECO
TURMO
VALFARTA
VALONGA
VILLAMANA (Valle Magna)
VILLARRUE

Broto. Cascada de Sorrosal, vista desde la carretera. 16-agosto-1905. L. Briet.

EL DANCE DE SENA

BENITO CAVERO CAMBRA

Siempre he sentido atracción por las manifestaciones folklóricas de nuestra tierra, pero confieso que el dance de Sena me ha emocionado más de una vez. Es un cuadro tan aragonés, tan vistoso, tan original y tan tradicional que, al contemplarlo, no parece sino que los ojos quisieran retener las imágenes mientras el corazón acelera su ritmo lleno de júbilo y de entusiasmo.

Desde el romance de la víspera cantado ante la hoguera en el pórtico de la Iglesia, hasta la rueda o torre con que finaliza este festejo, pasando por las danzas en la Plaza Mayor con sus coloquios intercalados, sus dichos y sus «motadas», el dance constituye una verdadera manifestación de arte impregnada de alto sentido espiritual.

Entre las diversas piezas musicales (mudanzas) ejecutadas al son de la gaita, ora con palos, ora con espadas, tienen lugar, aparte de la salutación en verso de los danzantes a la Virgen del Rosario y al Angel Custodio, los coloquios entre el mayoral y el rabadán y entre los generales turco y cristiano, de ambiente pastoril los primeros y con curiosas noticias históricas los segundos. Dichos y «motadas» se suceden después del «tarirán» (especie de toque de atención que aprovechan los danzantes para alinearse), y presenciada la conversión del geneneral turco y sus huestes, aparece el diablo, que es vencido por el angel, el cual, rodeado al final por los «volantes» (niños que danzan), bendice a todos desde lo alto de la torre o rueda.

En el rosario de la aurora y en la procesión, los danzantes se limitan a ejecutar algunos pasacalles, siendo el dance completo el que tiene lugar en la Plaza Mayor después de la misa celebrada en los días del Angel y del Rosario.

Intervienen en este espectáculo el mayoral, el general cristiano, el general turco, el rabadán, el ángel, el diablo, dieciséis danzantes y cuatro «volantes», además del gaitero.

La indumentaria de los danzantes se ajusta casi en todo al patrón tradicional en la comarca: calzón, camisa blanca, faja negra o morada y alpargatas con betas negras, de las llamadas miñoneras. Se tocan con pañuelos de vivos colores y desde cada hombro al costado opuesto ostentan cintas o bandas de variados matices. Llevan en las piernas unas prendas con cascabelillos (camadas) que, al danzar, producen un agradable tintilineo.

Personalidades españolas y extranjeras han presenciado este festejo típico del que han hecho los más encendidos elogios, pretendiendo alguna vez (en el caso de la inglesa Miss Violet, gran admiradora del folklore español) celebrarlo en Londres, pero eso de cruzar naciones y surcar mares pareció incompatible a los danzantes y, a pesar de los generosos ofrecimientos, no se avinieron a alejarse tanto de su lugar. En cambio triunfó su garbo inconfundible en Zaragoza, donde fueron llamados con motivo de los festivales organizados en el Año del Pilar, y posteriormente han conquistado trofeos por sus actuaciones en dicha capital.

Independientemente del valor coreográfico que puede apreciarse en sus variadas y vistosas evoluciones, y del religioso, como representación dedicada a los patronos la Virgen del Rosario y el Santo Angel Custodio, cabe considerar en este dance el valor histórico que le presta el coloquio entre los generales turco y cristiano, con curiosas noticias de un tributo impuesto a Sena por los sarracenos y la cita de una batalla en las cercanías (Valle de los Arnales). Las alusiones a Carlomagno, Roldán y Oliveros nos hacen pensar en los romances del ciclo carolingio al exclamar el turco:

¡Oh, Carlo Magno!
¡Oh, indigno de reverencia!
¿Dónde están tus caballeros
que no vienen en presencia?
Ese Roldán y Oliveros
los Doce Pares quisieran
para dar cruda batalla
aunque en el campo murieran.

Los dichos entre el mayoral y el rabadán, satíricos y zumbones cual conviene al marco pastoril, tiene su filosofía, de cordel si se quiere, pero sana filosofía, según puede colegirse en uno de los dichos del segundo:

En estos días atrás
sentí decir a mi abuelo
que los golpes de la guerra
de lejos son llegaderos:
Valen más migas en paz
que en la guerra los conejos.

Las salutaciones de los danzantes son de este corte:

A la Virgen del Rosario
venimos a venerar
con alegría y contento
los hijos de este lugar

Y como tipo de «motada» que el mayoral dedica a cada danzante después de la salutación, citaré la dedicada a un empedernido cazador:

Una liebre y un conejo
iban en conversación:
¡Benito, el de Perdigano
será nuestra perdición!

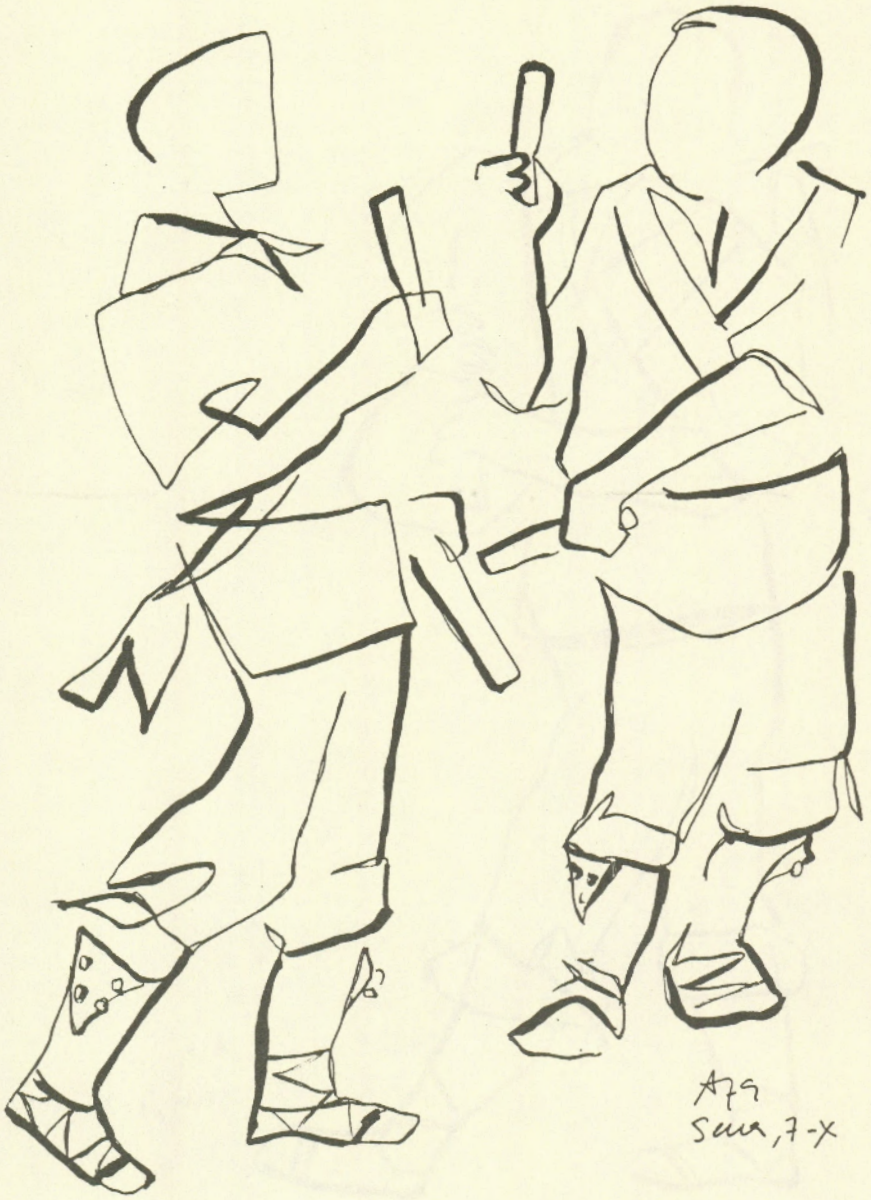
No quiero terminar esta breve reseña del dance sin consignar la letra de dos de las tonadas gaiteras correspondientes al día del Angel Custodio, una de palos y otra de espadas. La de palos es la siguiente:

Hoy amanece nuestra aurora
con su hermoso resplandor
y con dulce amor;
cuando en los álamos canta
el ruiseñor alabanza
dando gracias al Señor.

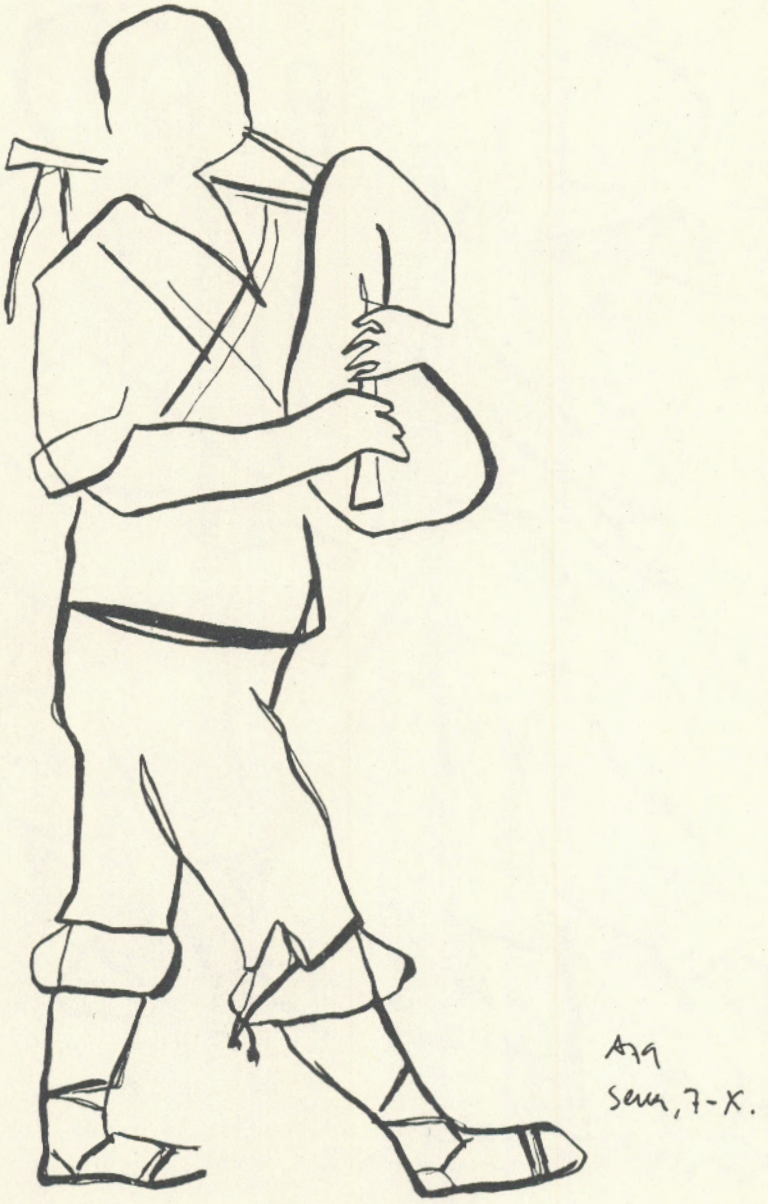
Con dulcísima alegría
entona su melodía
¡Viva nuestro Angel Patrón!
¡Viva nuestro Angel Patrón!

La mudanza de espadas que he seleccionado es así:

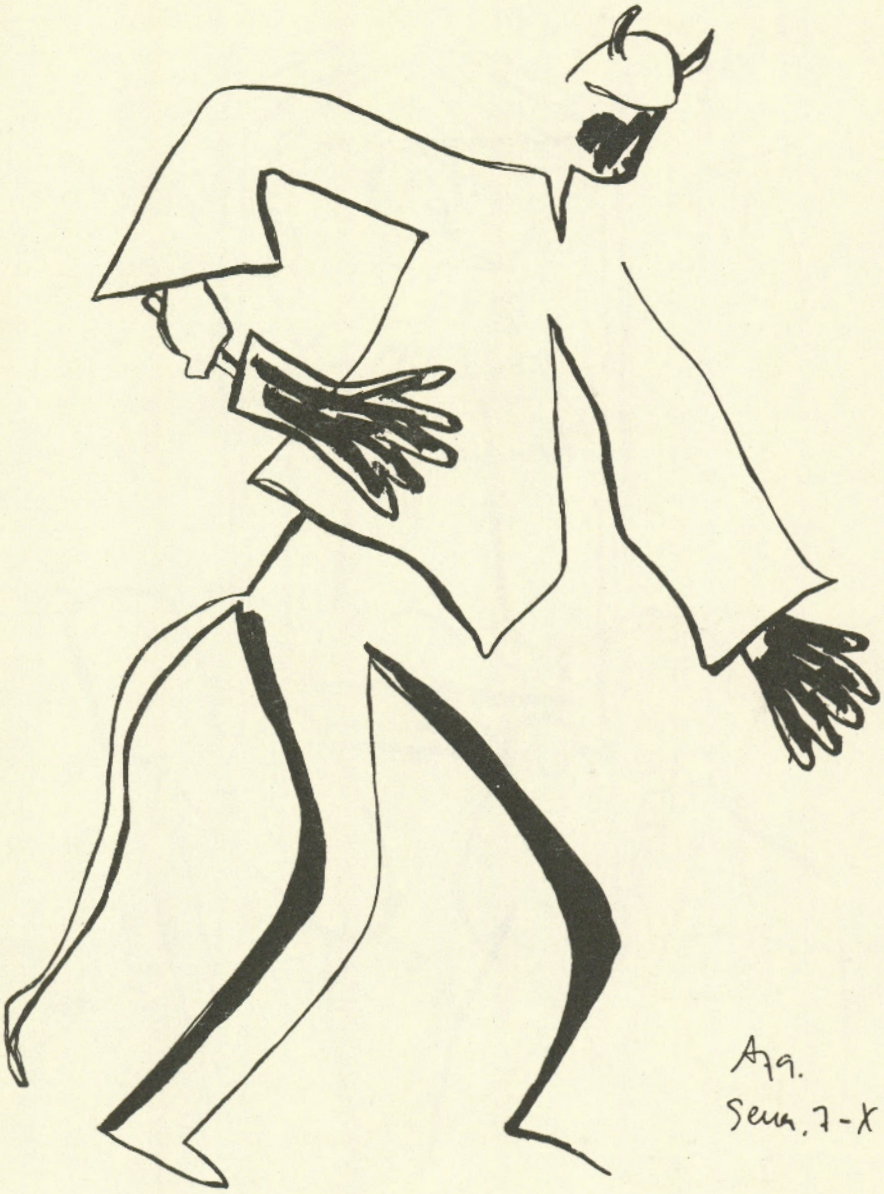
La hojita del pino
¡oh qué altita está!
La hojita del pino
¡oh qué altita está!
siendo menudita
quién la cogerá.
Yo la cogeré
yo la cogeré
la hojita del pino
por alta que esté,
la hojita del pino
por alta que esté.
Quien la cogiera
como si fuera
pulido gavilán
y con sus uñitas
poderla alcanzar
y con sus uñitas
poderla alcanzar.



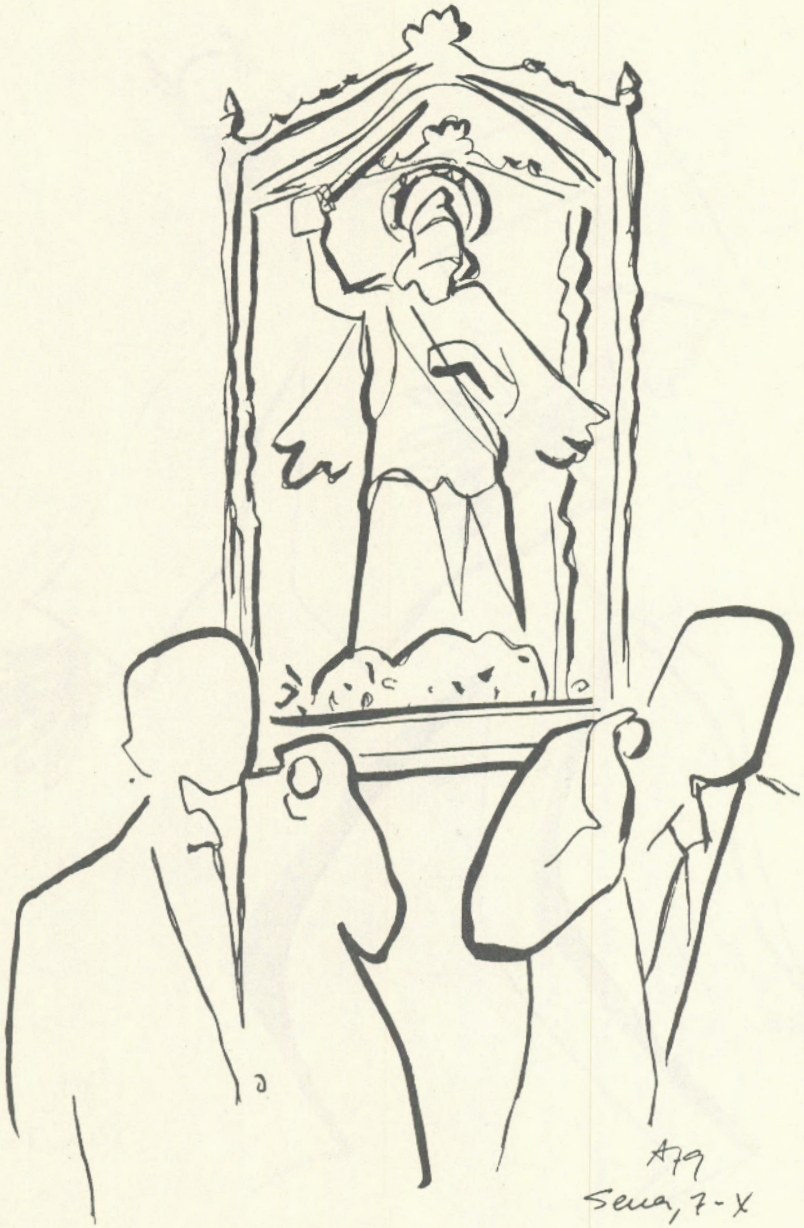
Danzantes. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.



Gaitero. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.



Diablo. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.



Angel Custodio. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.

Angel y volante. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.

Pastor. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.

Rey y rey cristiano. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.

Danzantes en pie. Octubre-noviembre, 1979. J. Alvar.

LLAMADORES FALIFORMES EN RIBAGORZA

PEDRO COLOMINA LAFALLA
GLORIA LOMILLOS SOPENA
CARLOS FRANCO DE ESPÉS

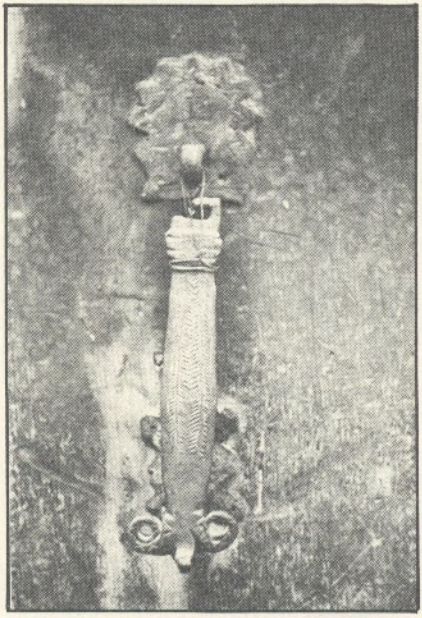
INTRODUCCION

A lo largo del pasado curso hemos recorrido una serie de pueblos de Ribagorza la mayoría deshabitados y muchos de ellos semidestruidos por la ausencia de vida humana. Pretendíamos, de una parte, conocer nuestra tierra y, de otra, estudiar cómo vivían nuestros predecesores, cómo eran sus casas, sus instrumentos de trabajo, sus campos, su entorno geográfico; en una palabra, hemos buscado acercarnos a esos hombres y mujeres que han mantenido, pese a todo, nuestros pueblos aragoneses. En nuestro estudio, siempre como meros aficionados y nunca como profesionales de la etnología, hemos tomado nota de las casas habitadas, de los establos, de los pajares, de las fuentes, de las ermitas, etc. Casi siempre hemos encontrado utensilios abandonados, bien por los antiguos moradores de los pueblos, bien por esa especie de nuevos saqueadores que son fundamentalmente los anticuarios y en ocasiones algunos excursionistas. Hemos visto imágenes religiosas, ropas, chimeneas, ventanales de piedra, cuévanos, aperos de labranza, muebles, llamadores... Y ha sido precisamente este último elemento el que nos ha llamado la atención y que es objeto del presente trabajo.

Hemos observado que, con mucha frecuencia, en estos pueblos agrícolas, en estas zonas rurales, aparece un tipo de aldaba que, para nosotros, es claramente faliforme. Se da la circunstancia que este tipo de llamadores fálicos, de los que existen diversas tipologías, se encuentran siempre en un medio rural agrario y/o en las casas más antiguas de ciertos núcleos de población. Es curioso observar cómo junto a estos llamadores faliformes encontramos también otros tipos mucho más estandarizados. Nos referimos, por ejemplo, a ese llamador tan frecuente en todos los luga-

res que representa una mano que sujeta una bola o la aldaba en forma de lira u otros muchos modelos abundantes por la geografía española; sin embargo, los llamadores faliformes se encuentran en zonas rurales o, en ocasiones, en barrios de campesinos de núcleos urbanos con tradición agrícola. Así, por ejemplo, en el caso de la villa de Graus encontramos estas aldabas en el Barrichós (barrio antiguo) o en las calles adyacentes, mientras que son desconocidos en la zona más moderna. En otros núcleos urbanos aparecen esporádicamente, como en Barbastro donde hemos encontrado algunos.

Por el contrario, si acudimos a Benabarre, Campo, Capella, Laguarres, Lascuarre, Grustán, La Puebla de Castro, Castarlenas, Abenozas... o a pueblos del Sobrarbe como Lavelilla, Lacort, Ligüerre de Ara, Javierre... veremos que en las casas de construcción más antigua y que no han sido modificadas se conserva el llamador fálico, mientras en otra ha sido sustituido por formas estandarizadas o por el timbre eléctrico, con lo cual se ha ido perdiendo una tradición que bien pudiera tener sus raíces en el culto a la fertilidad de las sociedades agrícolas.



Murillo de Liena. Noviembre, 1981. P. Colomina.

EL PROBLEMA DE LA FECUNDIDAD EN LAS SOCIEDADES AGRICOLAS

Los arqueólogos, los prehistoriadores y los mismos etnólogos han planteado siempre la cuestión de la fertilidad como el problema fundamental de una sociedad agraria. Incluso en el propio paleolítico se encuentran manifestaciones culturales relacionadas con este asunto; de ahí las conocidísimas Venus o la interpretación del arte rupestre.

Con la revolución neolítica y el descubrimiento de la agricultura va a cambiar radicalmente la vida del hombre. A partir de ahora entramos en un período fundamentalmente agrario, donde las bases de subsistencia son la agricultura y la ganadería, bases que no cambiarán sustancialmente hasta la revolución industrial. Este hombre agricultor y ganadero comienza a adquirir conciencia de su realidad y de su entorno. Se da cuenta que depende del tiempo favorable o desfavorable, de la lluvia, del sol, de la sequía, de la esterilidad de la tierra,

de la abundancia o escasez del ganado, etc. Su gran problema es el de la fecundidad. Por eso, como nos recuerda V. Gordon Childe, «el culto a la fertilidad, los ritos mágicos para ayudar a obligar a las fuerzas de la reproducción deben haberse hecho más importantes que antes, en los períodos neolíticos. En los campos de la edad paleolítica se han encontrado pequeñas figurillas, talladas en piedra o en marfil, con los caracteres sexuales muy acusados. Figurillas semejantes, sólo que ahora modeladas en arcilla generalmente, son muy comunes en poblados y tumbas neolíticas. Con frecuencia se les llama «diosas de la fecundidad». ¿Acaso la tierra de cuyas entrañas brota el grano fue concebida realmente a semejanza de la mujer, con cuyas funciones generadoras estaba familiarizado el hombre?» (1). Estos hombres necesitan de la fecundidad, que la tierra produzca, que los animales engendren, que los hombres tengan descendencia. Por eso aparecen cultos a la fertilidad tanto en el valle del Indo (2) como en la Península Ibérica (3). En toda sociedad existe, pues, un culto a la fertilidad que trae consigo si no una adoración, sí por lo menos cierta veneración a los símbolos que representan los órganos de la reproducción.

En la sociedad agraria altoaragonesa que intentamos estudiar no diremos que sucede lo mismo que en la sociedad neolítica, pero sí creemos que ciertos aspectos de esa sociedad permanecen más o menos claramente. Nos encontramos ante un grupo humano cuya base económica es fundamentalmente agraria; desconocen la industrialización, la tecnificación no ha llegado a ellos hasta épocas muy recientes. La uni-

(1) Gordon Childe, V. *Los orígenes de la civilización.* Méjico, 1979, p. 128.

(2) Gordon Childe, V. *Qué sucedió en la Historia.* Buenos Aires, 1969, p. 145, donde dice: «Pequeñas figuras de mujeres hechas de arcilla, escenas sobre «sellos» y objetos rituales, *lingas y yonis* (penes y vulvas) de piedra notablemente grandes, nos permiten vislumbrar la presencia de supervivencias totémicas, ritos mágicos de fertilidad y deidades personales».

(3) Caro Baroja, J. *Los pueblos de España.* Vol. I. Madrid, 1976, pp. 48-50, donde leemos: «Entre las representaciones pictóricas de seres evidentemente míticos, llaman la atención sobre todo varios que encajan muy bien dentro de una sociedad de agricultores primitivos. Parece, en efecto, que el desarrollo de los cultos animistas es entre los cultivadores de la tierra entre quienes alcanza un desarrollo mayor en un principio; la idea muy antigua del «cadáver viviente», el culto a antepasados medio animales, medio hombres, y a otras concepciones obscuras a que se ha hecho referencias, son desplazadas más y más en las sociedades agrícolas por la creencia en demonios de la fecundidad en relación estrecha con espíritus de los muertos: a su vez, demonios y fantasmas suelen ser representados en ocasiones solemnes por máscaras con caracteres varios, pero entre las que hay muchas de aire obsceno. Entre las pinturas de Minateda (Albacete) hay evidentes representaciones de demonios itifálicos de la fecundidad, que recuerdan de un lado a los griegos y de otro a los mejicanos antiguos (...). Y en la Cueva de Letreros (Vélez Blanco)... existe una interesantísima que parece representar a uno de aquellos seres míticos que Mannhardt y Frazer estudiaron haciendo largas investigaciones en los pueblos clásicos de la antigüedad en general (...). Se trata de una figura humana en conjunto que, sin embargo, ostenta gran cornamenta y cola (o pene largo)».

También podemos encontrar referencias semejantes a este tema en la página 146.

dad básica de producción de estos pueblos ribagorzanos es *la casa*, que no es sinónimo de vivienda. A la casa pertenecen ciertos campos, generalmente bancales arañados a la montaña y, acaso, una pequeña huerta; unas cuantas cabezas de ganado lanar, un par o tres de mulas, algún cerdo, las aves del corral y conejos y, con suerte, alguna vaca, nos completan el panorama de la subsistencia. Nos referimos naturalmente a la gran mayoría de las casas.

En un medio como el que estamos estudiando era necesario y primordial que no decayese la procreación familiar, que el ganado se reprodujese, que la tierra fuese fecunda. Se necesitan brazos que trabajen la tierra y cuiden el ganado. Son muchas las labores a realizar y larga la espera para conseguir los resultados. Desconocen los abonos químicos, toda técnica queda reducida al estiércol, al barbecho y al arado romano tirado por mulas. Una sequía o una tormenta puede arruinar la cosecha; una peste puede devorar el ganado.

Sobre el campesino se ciernen los fenómenos atmosféricos, pero también otras fuerzas que le son igualmente incontrolables. Para enfrentarse a unas y otras el campesino recurre a todo tipo de remedios: rogativas, misas, conjuros y también amuletos. Nosotros pensamos que las aldabas faliformes bien pudieran ser reliquias del antiguo culto a la fertilidad y a la fecundidad y a la vez amuletos para salvaguardar la procreación familiar, la reproducción del ganado y la abundancia de la tierra.

RITOS FECUNDANTES

Los autores que han investigado en el Pirineo han descubierto elementos suficientes que demuestran la existencia de una serie de ritos relacionados con el problema de la fertilidad. Algunos de estos ritos están a punto de desaparecer, bien porque los pueblos han quedado vacíos, bien por la evolución de las formas de vida. Sin embargo, perviven ciertos aspectos, pequeñas tradiciones, algunas de las cuales no saben siquiera explicar los propios habitantes; pero lo cierto es que se conservan. Quisiéramos hacer mención de las piedras, aguas, imágenes de santos o de vírgenes, al igual que de otros objetos que directa o indirectamente tienen propiedades fecundantes.

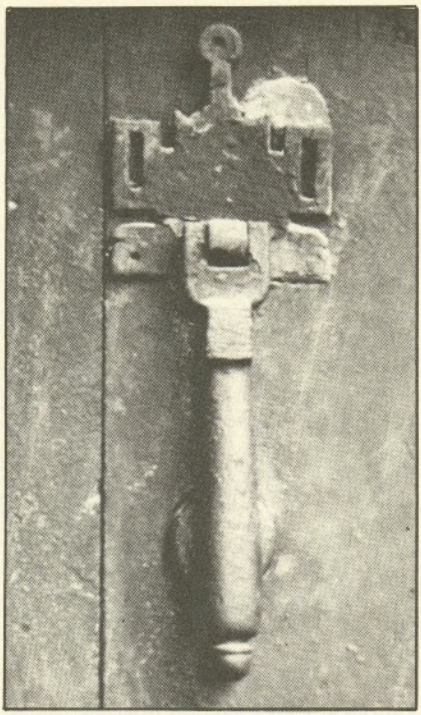
Don Ramón Violant y Simorra nos recuerda que en el Pirineo eran muy frecuentes el culto a las piedras o rocas (4) y afirma: «en las piedras fálicas y en las rosoladoras que daban el amor y remediaban a la mujer, se escondían genios, vivían espíritus generadores» (5). Y señala la existencia de menhires u otros monumentos prehistóricos con dichas propiedades (6). Pero no sólo aquellos monumentos disponen de dichas cualidades, sino que los guijarros desprendidos de la Roca de San Gil, en Nuria, «han sido venerados por las mujeres estériles hasta hace poco». Más todavía, en la zona de Cataluña —la más estu-

(4) Violant y Simorra, R. *El Pirineo español*. Madrid, 1949, p. 506.
(5) Id., p. 504.
(6) Id., p. 266.

diada por Violant y Simorra— existen «la Roca Rossoladora, en San Martín de Sasserra (La Garrotxa), el Astac (atador) del Diable, en el Congost de Eriñá-Conca de Tremp (Lérida)» con las mismas características. Y «cerca del santuario de Bellmunt (Llano de Vich) hay una roca llana y ligeramente inclinada, que, según la creencia popular, la doncella que sentada resbale por la piedra, antes del año se habrá casado, y la casada que haga lo propio será madre dentro del mismo espacio de tiempo» (7).

Pero no sólo ciertas piedras disfrutan de propiedades cuasi milagrosas. También las aguas de algunos lugares pueden conseguir el anhelado deseo de la maternidad (8). Las mujeres de Graus y comarca, por ejemplo, se recomiendan el cambio de aguas para alcanzar el embarazo deseado. Parece como si esa agua tan necesaria en las labores agrícolas, capaz de transformar un sequeral en un terreno apto y propicio para la agricultura, fuese capaz también de convertir a una mujer estéril en fecunda.

Si el agua o algunas piedras son parte importante en la práctica de ritos fecundantes, también tenemos



Lascuarre. Febrero, 1981. P. Colomina.

noticia de otros objetos con cualidades semejantes. El profesor D. José Manuel Gómez Tabanera recoge en *El folklore español* (9) el informe facilitado por el médico de Pomar de Cinca (Huesca) al Ateneo de Madrid comunicando que «las casadas que llevan un tiempo sin quedar fecundadas *acuden a una ermita próxima para tocar, retocar y sobar el cerrojo de la puerta,* sentándose luego sobre un arcón existente en la misma ermita. *Uso éste que se explica claramente por la*

(7) Id., p. 266.

(8) El mismo autor, tomando la cita de Iribarren, nos dice: «en cierta parte de Navarra (sin precisar lugar), las mujeres estériles acudían la noche de San Juan a una fuente, y después de beber de sus aguas se frotaban el vientre contra una de las piedras del manantial, mezclando así el agua y la piedra en la práctica de este rito de la fecundación»; p. 268.

En La Junquera se encuentra la Font d'En Tarines con las mismas propiedades. Ibídem.

(9) Gómez Tabanera, J. M., et alia. *El folklore español.* Madrid, 1968, p. 76.

forma fálica del cerrojo» (10). Este dato es, desde nuestro punto de vista, importante porque nos acerca algo más al objeto de nuestro estudio. El mismo autor nos presenta también otros datos relativos al Pirineo en los que el hierro es la base para la materialización del rito de la fecundidad (11).

Pero pasemos ahora a comentar la importancia que ha tenido hasta hace unos años el elemento específicamente religioso en los ritos de la fertilidad. Al hablar de las piedras fecundantes hemos mencionado los guijarros desprendidos de la roca de San Gil, o bien rocas que aparecen en términos municipales con nombres de un santo o que se encuentran cerca de algún santuario. Podría ser casualidad. Al referirnos a las cualidades del agua hemos señalado, en una nota a pie de página, que las propiedades fertilizantes de algunas fuentes se incrementan en la noche del solsticio de verano, festividad celebrada por todos los pueblos agrícolas. Cuando nos fijamos en las propiedades fecundantes de otros objetos nos encontramos con el cerrojo de la puerta de una ermita. ¿De nuevo la casualidad?

(10) Ibídem. Los subrayados son nuestros.

(11) «Más interés tiene la costumbre que se conserva en otro pueblecito pirenaico, vinculada a los «ritos de fricción», por el cual las estériles se pasan por el vientre una espada que la tradición hace del Roldán, el par franco muerto en Roncesvalles, que las hará fecundas.» Gómez Tabaner, J. M., *Op. cit.* Loc. cit. El autor no especifica el pueblo pirenaico al que hace mención. Nosotros pensamos que este rito, por las referencias a Roldán y Roncesvalles, es más propio del Pirineo navarro que del aragonés.

Pero todavía hay más. Las referencias explícitas a santos o vírgenes cuando se trata de solventar problemas relacionados con la fertilidad aparecen constantemente en nuestra cultura popular. En Ansó y Rialp los matrimonios se encomiendan a la Virgen de Nuria, la visitan en su santuario, «meten la cabeza en la olla de San Gil, tocando la campana tantas veces como hijos desean» (12). En otros lugares pirenaicos acuden a San Gervasio, etc.

Aún encontramos más datos. En ciertas zonas del Alto Aragón en el momento del parto no sólo se reza una larga oración a San Ramón Nonato, sino que en las casas se guarda una estampa del santo que se coloca sobre el vientre de la parturienta, o también se utiliza el llamado cordón de San Ramón. En otros lugares pirenaicos se acude a la Virgen de los Dolores, a la Virgen de Bellera, a San Quirico de Ancs, a la Virgen de la Plana, etc. (13), para tener una buena gestación y parto. En algunos pueblos se conservan cintas de la Virgen para hacer más llevadero el embarazo y más fácil el parto. Todo esto son elementos relativos al alumbramiento pero está relacionado con la fertilidad.

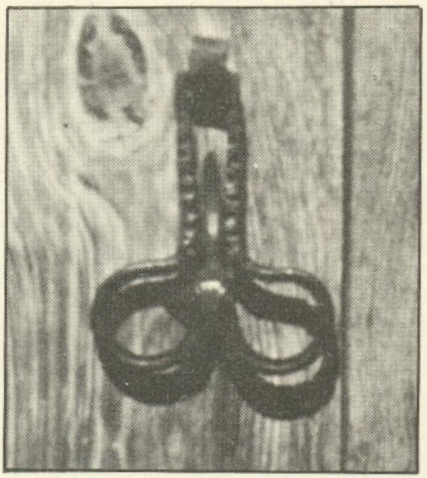
Por lo que respecta a la agricultura y a la ganadería podemos recordar ritos que todavía se practican en muchos lugares del Alto Aragón, como es la bendición de los campos el día 15 de mayo, fes-

(12) Violant y Simorra, R. *Op. cit.*, p. 266.

(13) Id., p. 269.

tividad de San Isidro, la bendición de todo tipo de animales el día de San Antonio Abad, o el llevar los ramos de olivo bendecidos el domingo de Ramos a las casas, a los establos y a los campos. Prácticas, todas ellas, que se conservan en Ribagorza. Volvemos a la pregunta que hemos planteado más arriba: ¿de nuevo la casualidad nos hace aparecer el elemento religioso en los trabajos y ambientes agrarios? Pero, ¿se trata de una casualidad casual o de una casualidad causal? Nos explicaremos: ¿las referencias a los elementos religiosos son simplemente producto del mero azar (casualidad casual) o esas referencias religiosas nos están indicando que en un origen existía un anterior culto a la fertilidad? Nosotros pensamos que tales manifestaciones son reminiscencias de antiguos cultos a la fertilidad, pues en una sociedad rural, cerrada, es necesario e imprescindible que los seres vivos se reproduzcan y que la tierra fructifique, aspectos ambos esenciales para que la vida siga adelante.

En nuestra opinión, si el elemento religioso cristiano está tan a flor de piel en la sociedad agraria es debido a que la Iglesia ha tendido a cristianizar las manifestaciones culturales de los distintos pueblos, produciéndose un claro fenómeno de aculturación. Pero además no olvidemos que la religión ha actuado durante siglos como vehículo de transmisión de la ideología dominante y los clérigos se prestaron al juego tanto por los beneficios económicos que les reportaba como por el importante rol social que asumían. Violant y Simorra, cuando nos describe el culto a las piedras, recuerda que «era cosa tan corriente entre los habitantes de las comarcas del Pirineo que mereció repetidos anatemas por parte de la Iglesia mediante la autoridad de los Concilios del siglo V hasta el siglo XI, como lo prueba el Concilio de Nantes celebrado el año 658, pues todas las religiones respetaron el culto fálico, excepto la cristiana. Sin embargo, hasta mucho después no logró vencer del todo las supersticiones nacidas de aquellas dilatadas prácticas» (14).



Benabarre. Octubre, 1981. P. Colomina.

La Iglesia, siguiendo la tradición cultural judía, plantea desde muy pronto una dicotomía: de una parte la sexualidad y de otra la fecundidad, distinción que no aparece en otras religiones, excepto en la religión persa. Como señala F. Dono-

(14) Id., p. 506.

van: «evidentemente, en las religiones que dimanaban de una preocupación por la fecundidad, el sexo desempeñaba un papel importante en el culto (...). *De ahí la multiplicidad de símbolos fálicos que impregnan todas las religiones*» (15). Sin embargo, la religión judaica rechaza la sexualidad y afirma la fecundidad. Puede parecer una contradicción, pero pensamos que se trata de una contradicción aparente, externa. Se rechaza el goce sexual, pero se ven obligados, por la necesidad de supervivencia —no olvidemos que estamos ante un pueblo ganadero y agricultor—, a aceptar la fecundidad; más aún, la fecundidad es un signo de la bendición de Yahvé (16), y la esterilidad se consideraba un castigo (17) porque suponía la imposibilidad de la continuidad de la especie. La ley mosaica relaciona todo acto sexual con la impureza y, aunque éste tuviese como finalidad la procreación, la mujer, después del parto, debía proceder a una purificación (18); mientras que, como señala F. Belo: «La pureza es la fecundidad, la multiplicación; es, pues, la bendición de Yahvé» (19).

La Iglesia cristiana asume, en esta línea, la tradición judía y encontramos abundantes citas del Nuevo Testamento que plantean el problema de la esterilidad como un castigo divino, así, por ejemplo, puede verse claramente en Lc. 1,25. Lo mismo puede decirse del rito de la purificación de las madres que se ha conservado hasta la época del Concilio Vaticano II.

Durante los siglos en que el modo de producción dominante estuvo basado en la agricultura y la ganadería, la Iglesia se preocupó mucho por mantener ciertos ritos y prácticas, sólo que ahora cristianizadas. Si en las sociedades precristianas se celebraba una fiesta o se practicaba un rito para conseguir la fertilidad de una mujer o de un campo, a partir del momento que la Iglesia controla la ideología, aquellas prácticas se transforman cristianizándose: la fiesta del solsticio de verano se convierte en noche de San Juan, desaparecen los cultos fálicos y se fomentan las oraciones, rogativas, visitas a santuarios, reliquias de santos o vírgenes, para obtener los mismos resultados. En el mundo agrícola con nula industrialización y poca técnica, la abundancia de seres vivos es síntoma de supervivencia y la Iglesia fomenta y ben-

(15) Donovan, F. *Historia de la brujería.* Madrid, 1978, p. 21. El autor continúa: «Mucho de lo que hoy se considera sexualmente licencioso no era vicio, sino virtud, porque contribuía a la supervivencia del grupo o de la tribu. Casi todos los pueblos antiguos adoraban el sexo mediante algún ritual. El hombre primitivo no sabía nada de esperma ni de óvulos. Veía la fuerza creadora en los órganos sexuales y los adoraba, no obscenamente, sino movido por una pasión por la fecundidad». Los subrayados son nuestros.

(16) Veamos algunos ejemplos. Dt. 22, 23 y ss.; Dt. 23, 10-11; Dt. 23, 2-3; Dt. 25, 11-13; Lv. 20, 8-21; Lv. 15, 1-30. Una clara muestra del rechazo de la sexualidad por no estar ligada a la fecunidad la encontramos en G. 38, 9 y ss., donde se nos narra la historia de Onán.

(17) Entre otras muchas citas, pueden verse: 1 S. 1, 11-12; 1 S. 1, 4-7.

(18) Como ejemplo, vid. Lv. 12, 2-6.

(19) Belo, F. *Lectura materialista del evangelio de Marcos.* Estella (Navarra), 1975, p. 93.

dice la procreación. Sin embargo —y señalamos este aspecto como elemento a tener en cuenta en la nueva fase de aculturación a que estamos asistiendo—, cuando la sociedad ya no responde a unos esquemas agrarios, como es la sociedad europea occidental, sino que la base económica es fundamentalmente industrial, la propia Iglesia se replantea el problema de la sexualidad y comienza a admitirla como un medio de la manifestación de las relaciones interpersonales hombre-mujer.

Quizás hayan sido demasiado extensas estas disgresiones acerca de los aspectos religiosos de los ritos fecundantes, pero consideramos importante aclara la preponderancia que adquieren en una sociedad cerrada los ritos mágico-religiosos que, volvemos a insistir, en nuestra opinión, no responden a una manifestación estrictamente religiosa, sino que existía un sustrato anterior milenario que lo hace posible. Nos estamos refiriendo a los cultos a la fertilidad que se encontraban en la Península ibérica y en el propio Pirineo.

LOS LLAMADORES FALIFORMES

Vamos a realizar la descripción de los llamadores faliformes en base a las tipologías que hemos encontrado de los mismos. Todos ellos tienen unas características comunes, como es el hecho de haber sido fabricados artesanalmente, siendo la base material el hierro; y en el caso de las aldabas de un mismo pueblo, puede apreciarse la mano de un mismo obrador, como en Capella, Trillo, Benabarre.

Hemos establecido tres tipos de llamadores, a los que designaremos con las letras A, B, y C (20).

Modelo A

Es un llamador cuyas dimensiones aproximadas son de 18 centímetros de largo y unos 9 cms. de perímetro. Para facilitar su descripción y estudio los descomponemos en tres partes: cabeza, cuerpo y remate.

Trucador, modelo A.

Cabeza: Designamos con este nombre a la parte comprendida entre el enganche y el inicio del cuerpo; tiene una longitud aproximada

(20) Agradecemos la colaboración de Francisco Jordán de Urríes Senante.

de 2,5 cms. Encontramos diversos tipos de cabezas, según vayan a ser sujetos a la puerta. Normalmente representan cuerpos geométricos de formas irregulares, con cierta decoración en relieve, aunque en ocasiones pueden ser lisos o proceder a su enganche con la argolla de la puerta por medio de un aplastamiento de la parte superior del cuerpo.

Cuerpo: Parte comprendida entre la cabeza y el remate, de una longitud aproximada de 13 cms. Generalmente son volúmenes de revolución de generatrices curvas, algo más anchos en el centro que en los extremos, aunque a veces presenta peculiaridades. En algunos llamadores hemos apreciado cuerpos con ciertas rugosidades, marcas o, incluso, dibujos que pueden representar caras de personas.

Remate: Designamos de esta manera a la parte final del llamador que se encuentra claramente diferenciada del cuerpo. Tiene una longitud aproximada de 2,5 cms. Hemos encontrado varios modelos; el primero en forma de bálano, el segundo en forma de anillos superpuestos y en disminución con un pequeño ensanchamiento en el último terminando en bálano; y, finalmente, otros de forma troncocónica invertida que, en ocasiones, se ha decorado con unas muescas a modo de orejas, ojos y boca, recordándonos diversos animales: perros, serpientes, etc.

Como puede apreciarse, existen diferencias incluso dentro de un mismo modelo, que afectan a la cabeza, al cuerpo y al remate del llamador. Pensamos que estas variantes podrían responder, en algunos casos, a la manifestación de la habilidad del artesano.

Modelo B

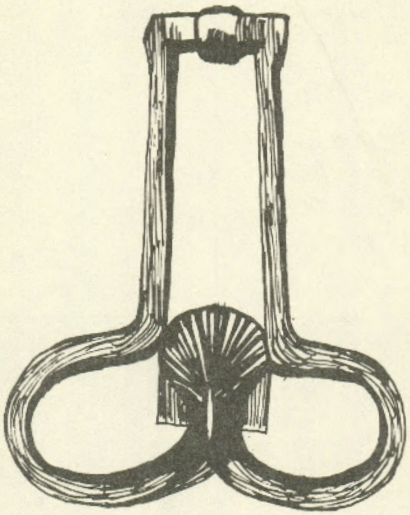
Es una aldaba de dimensiones semejantes a las del modelo A.

Cabeza: Presenta las mismas características que en el modelo anterior con las mismas variantes.

Trucador, modelo B.

Cuerpo: Es la parte donde se aprecia más claramente las diferencias con el modelo A. Su longitud aproximada es de unos 13 cms. Tiene una forma romboidea aplastada que se va curvando alejándose de la puertá conforme nos acercamos al remate.

Remate: En este modelo B, únicamente hemos encontrado remates en forma de bálano.



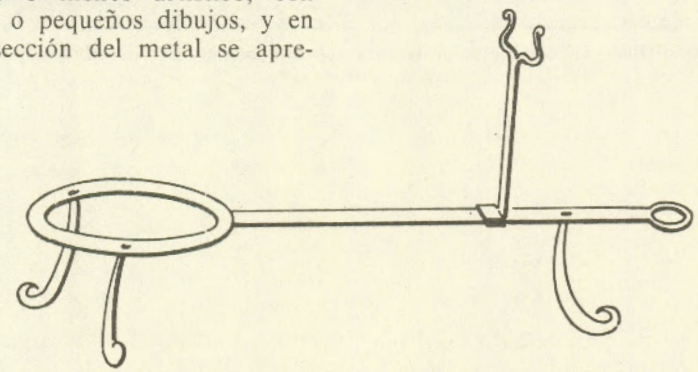
Trucador, modelo C.

Modelo C

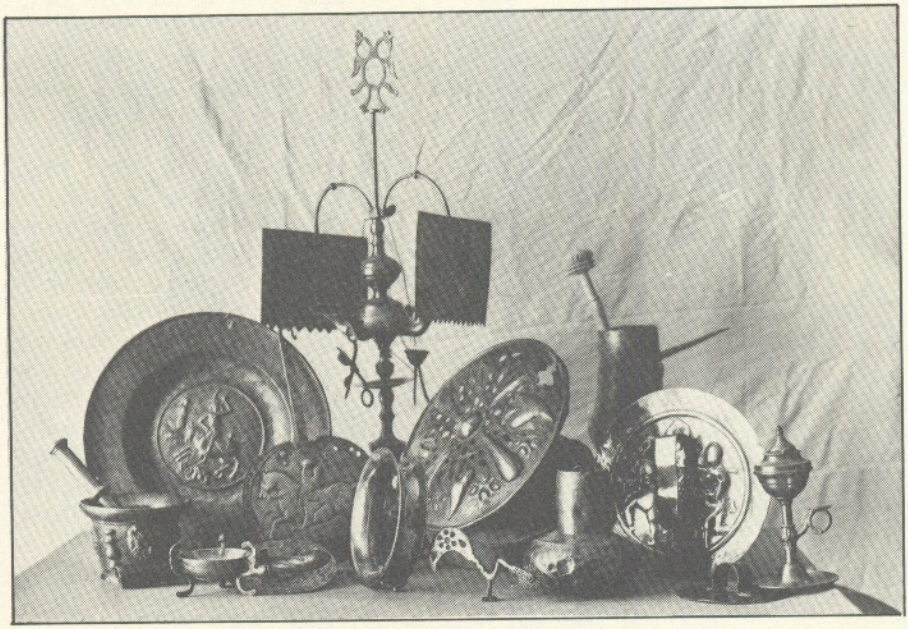
Este es el modelo que más claramente muestra, en nuestra opinión, su forma fálica, pues su diseño nos está sugiriendo los órganos sexuales masculinos. En él no puede establecerse una diferenciación en partes, ya que todo él forma un conjunto. El artesano nos presenta un contorno, más o menos artístico, con muescas o pequeños dibujos, y en la intersección del metal se aprecian formas geométricas ornamentales, cabezas de animales o caras humanas.

CONCLUSION

Con todo lo expuesto, pensamos que la existencia de llamadores con estas características en Ribagorza —al igual que en otras zonas de Aragón y de España— no es fruto de la casualidad, sino más bien reminiscencias de un ancestral culto a la fertilidad, practicado durante miles de años en la Península Ibérica, como demuestran Julio Caro Baroja y Ramón Violant y Simorra. La expansión del cristianismo —tanto en su faceta religiosa como ideológica— supuso la sustitución de aquellos ritos por otros o la cristianización de los mismos. Sin embargo, se mantuvieron ciertos signos que enlazaban aquel ambiente cultural con el anterior. Nosotros creemos —y lo planteamos como una hipótesis de trabajo— que estas aldabas fálicas son una manifestación de aquellas tradiciones culturales.



«Estruede» o «Estrebede». 1976. J. Gavín.



Ansó. Bodegón de objetos de latón y cobre. Septiembre, 1933. R. Compairé.

GANADEROS, BOYEROS, PASTORES, OBREROS... ESTRATEGIAS ECONOMICAS EN EL PIRINEO DE ARAGON*

DOLORES COMAS DE ARGEMIR
Instituto Aragonés de Antropología
Dpto. de Antropología de Tarragona

1. INTRODUCCION

La *casa* es la unidad de producción de la economía campesina altoaragonesa, el núcleo donde se inscriben las relaciones domésticas y de parentesco y donde se produce buena parte de la integración ideológica de los individuos. En ella cristalizan, por tanto, funciones económicas, sociales e ideológicas de primera magnitud, cuya articulación caracteriza su específica organización interna.

En la actualidad asistimos a una transformación profunda e irreversible de la casa, a una alteración de sus funciones. Este proceso de transformación, iniciado ya en el primer tercio de nuestro siglo, se interrumpió en la Guerra Civil y la inmediata postguerra, para reanudarse más tarde, coincidiendo con la aplicación de la política económica desarrollista del franquismo que, centrada en el sector industrial, provocó un gran crecimiento de los núcleos urbanos y el subse-

* Quiero agradeer la colaboración entusiasta y entrañable de Ventura (q.e.p.d.), Antonio, Conchita, Domingo, Carmen, Andresa y Félix, de Echo, y de Francisco, María, José y Francisco, de Ansó. Sin su ayuda no hubiera sido posible realizar el trabajo de investigación que llevé a término en estas dos comunidades del Pirineo de Aragón. Ellos sabrán reconocer en el texto sus aportaciones.

Con Juan José Pujadas compartí buena parte de las experiencias del trabajo de campo y juntos hemos discutido los materiales que aquí se presentan. Para él mi cariñoso agradecimiento.

cuente despoblamiento de las zonas rurales. La disminución de la cantidad de fuerza de trabajo de las explotaciones agroganaderas, aparejada a un aumento en la demanda de productos agrarios y a la competencia en el mercado de los mismos, impelió a transformar las explotaciones de acuerdo con nuevos criterios, relacionados con la rentabilidad y la economía de esfuerzos. Ello produjo, a su vez, alteraciones sustanciales en el tamaño y composición del grupo doméstico, organización del proceso de trabajo, estrategias productivas, relaciones entre parientes a nivel doméstico, alianzas matrimoniales, transmisión hereditaria, valores individuales, etc.

En el presente artículo me centraré exclusivamente en el análisis de las estrategias económicas de las unidades de explotación agro-ganaderas, así como de los cambios que han afectado a dichas estrategias en las dos últimas décadas. Tomaré como punto de referencia los pueblos de Ansó y Echo, comunidades en que realicé la mayor parte de mi trabajo de campo en el Pirineo jacetano. La elección de estos dos núcleos de población se hizo en base a facilitar la comparación de los datos obtenidos, pues ambos pueblos presentan unas claras similitudes de orden económico y social al lado de toda una serie de rasgos diferenciales que se han traducido en unos resultados dispares en lo que se refiere a la transformación de sus unidades de explotación. La confrontación de las causas y resultados originados por las distintas alternativas adoptadas en cada una de estas comunidades proporciona un valioso y sugerente campo para el análisis.

* * *

¿Por qué *estrategias económicas*, en plural? Pienso que no se puede hablar de una única forma de organización económica de las explotaciones campesinas, sencillamente porque el campesinado no es socialmente homogéneo. Existen siempre en su seno diferencias en riqueza, en posición social, en poder. Ello se traduce, incluso, en distintas concepciones sobre el entorno, en gustos y aspiraciones diferentes, lo que hace inadecuado referirse a la «cultura rural» sin matizaciones, sin especificar su heterogeneidad interna. De acuerdo con lo que arguye Frigolé (1975: 182):

«Si tomamos cualquier pueblo veremos que la población no es homogénea ni desde el punto de vista social ni cultural. Habrá en casi todos ellos jornaleros, propietarios, tenderos, médicos, etc. ¿Son las formas de vida «rural» la expresión cultural de todos estos individuos? Parece absurdo que a la expresión cultural de todos ellos podamos llamarle «formas de vida rural». Posiblemente algo comparten todos los grupos sociales que pertenecen al mismo pueblo, pero nunca lo que comparten puede ser tan importante como sus distintos modos de vida en función del lugar que ocupan dentro de la división social del trabajo.»

Por consiguiente, no podemos hablar de un modelo único, «típico» de *casa* en el Pirineo aragonés,

sino, por el contrario, de *casas,* en plural; unas con más tierras y ganado, otras con menos; unas que emplearán pastores, otras que los suministrarán. Los propios habitantes de Ansó y Echo traducen en términos lingüísticos esta diferenciación social, refiriéndose a casas «ricas», «medianas», «pobres»... Pues bien, la organización de unas y otras explotaciones difiere considerablemente, y se traduce en estrategias económicas también diferentes. Más adelante volveremos sobre ello, intentando demostrar la variabilidad de estrategias económicas en el caso de Ansó y Echo y su dependencia respecto a los recursos materiales y humanos disponibles.

Al analizar la transformación de las estrategias económicas hemos de tener en cuenta también la incidencia de las relaciones capitalistas de producción en este sector ganadero, incidencia que resulta decisiva a partir de la década de los sesenta. La adecuación a la economía de mercado provoca, en primer lugar, cambios en la propia producción que intenta adaptarse a las demandas del mismo, con clara tendencia al monocultivo (o a la monoproducción ganadera) y a la especialización, cosa que en el Pirineo aragonés se traduce en el aumento progresivo de la ganadería bovina en detrimento de la lanar y en una reconversión de los campos de cereales en campos de forraje. Se intenta, asimismo, introducir mejoras en las explotaciones con el fin de conseguir una mayor rentabilidad en ellas: la tecnificación, así como la incorporación de abonos, insecticidas, herbicidas, inseminación artificial, etc., son consustanciales a este proceso. Todo ello no resulta únicamente de un deseo de aumentar los beneficios: aparece también como una necesidad de la propia familia, en un intento de mejorar las condiciones de vida, de hacer el trabajo menos duro y de dar satisfacción a las necesidades crecientes de consumismo. Aparece asimismo como una exigencia del propio sistema, que impele a transformar las explotaciones si no quieren verse condenadas a una degradación constante de sus condiciones de existencia, lo que obliga a sus miembros a ganar el sustento en trabajos al margen de la agricultura o la ganadería.

Pero la consolidación del capitalismo en el campo se produce tras un largo proceso que no implica, necesariamente, que las propias explotaciones campesinas adquieran un carácter capitalista. Durante largo tiempo pueden seguir basándose en el trabajo familiar (Cfr. Galeski, 1977; Jollivet, 1974). Y éste es el caso de la mayor parte de explotaciones ganaderas del Pirineo de Aragón. Veremos más adelante cómo la penetración del capitalismo ha significado la desaparición de las casas más potentes económicamente y, en el polo opuesto, de las más pobres, restando en estos momentos aquellas explotaciones que tienen carácter familiar. Pero la conservación de estas formas organizativas del campesinado no constituyen un obstáculo para el desarrollo del capitalismo en el sector rural, al menos temporalmente. Veamos por qué.

El pequeño propietario campesino sigue cultivando sus parcelas y criando su ganado basándose, fundamentalmente, en el trabajo familiar, y sigue produciendo (cada vez en menor escala) artículos para su propio consumo. Se ve, en cambio, envuelto en los mecanismos de mercado por cuanto comercializa la mayor parte de su producción, mecanismos que, contrariamente a lo que sucede en la organización del trabajo en su explotación, no puede controlar. Orienta y especializa su producción para la venta en el mercado, y depende en su remuneración de la alza o baja de unos precios que no siempre están en consonancia con los costes de la producción. Además, el propio mercado le ofrece los medios para «aumentar la producción»: maquinaria, fertilizantes, etc., y el campesino pasa a ser un consumidor más del sector industrial, lo que contribuye a aumentar su dependencia (cfr. Contreras, 1975). Y de este modo, paradójicamente, aunque el campesino sea propietario de los medios de producción, se sitúa *estructuralmente* en la posición del proletario. En efecto, aunque productor directo, no participa de las plusvalías que se extraen del trabajo asalariado, sino que, por el contrario, los grupos sociales dominantes extraen plusvalía del campesino a través del trabajo no remunerado que él y su familia realizan. En muchos países se ha constatado que un buen número de campesinos reciben una remuneración anual inferior a la de los trabajadores asalariados. Añadamos que los campesinos han de mantener los medios de producción, adelantar capital, y correr los riesgos de una remuneración más baja debido a una mala cosecha o a accidentes del ganado, a una baja de precios, o, sencillamente, a la enfermedad de los productores. (cfr. Roseberry, 1978)

Todo ello amenaza la existencia de las explotaciones campesinas de carácter familiar. En zonas donde la penetración del capitalismo se ha realizado desde más antiguo, como es el caso de algunas comarcas catalanas, por ejemplo, se constata la desaparición progresiva de las explotaciones campesinas familiares y una gran inestabilidad de las que aún permanecen, pues su reproducción está amenazada, tanto por la falta de capitalización como por factores de orden social (desprestigio del trabajo agrícola y ganadero, dificultad de los herederos para contraer matrimonio, etc.) (cfr. Contreras, 1979). Hemos podido observar que este mismo proceso se ha iniciado ya en el Pirineo de Aragón (cfr. Pujadas y Comas, 1975), cosa que plantea el problema ya urgente del futuro de las explotaciones ganaderas.

Añadamos un último aspecto para comentar en esta introducción. Al exponer las distintas estrategias económicas mostraremos cómo las casas más pobres obtienen una parte de su remuneración anual del trabajo que los miembros del grupo doméstico realizan fuera de la propia explotación. Las obras públicas, la explotación forestal y las serrerías, el turismo más recientemente, han proporcionado estos ingresos adicionales. De hecho la pervivencia de las pequeñas explo-

taciones ha estado vinculada a la presencia de estas posibilidades de trabajo. La agricultura/ganadería a tiempo parcial forma parte, pues, de las estrategias económicas que analizaremos en los próximos apartados, y debe tenerse en cuenta para entender las condiciones de evolución y producción de las explotaciones familiares.

2. LAS ESTRATEGIAS ECONOMICAS EN EL MARCO DE UNA ECONOMIA NATURAL

Adiós, paco d'Ezpelá
y polidas eslenaderas...
Las mozas s'en van t'a Franzia
y los mozos t'a Ribera.

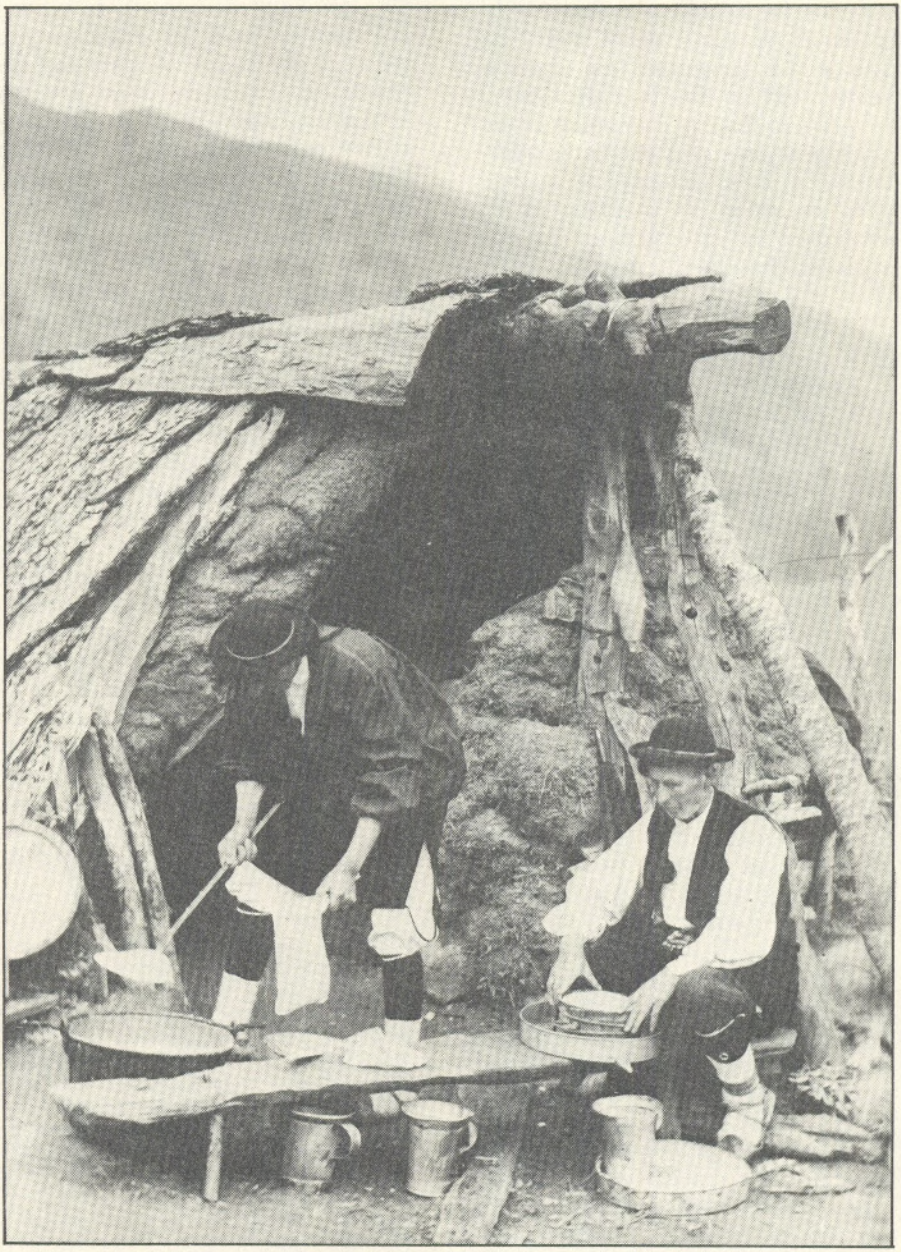
(Copla popular. Ansó)

Partimos de un momento, que situamos en el último tercio del pasado siglo, en que los valles de Echo y Ansó sustentaban una economía natural, basada en el aprovechamiento de la productividad de los ciclos naturales, con el subsecuente mantenimiento de un equilibrio ecológico que, a su vez, posibilitaba la reproducción de tal sistema (cfr. Leal y otros, 1975). Ansó, más abocada a la ganadería por las condiciones de su valle, estrecho y quebrado, abandonó ya en el primer tercio de siglo toda actividad agrícola (excepto los huertos). Echo, por su parte, ha mantenido tradicionalmente un equilibrio entre agricultura y ganadería. En ambos casos, junto a una producción diversificada dirigida al propio consumo (cereales, productos de huerta y animales de corral), se producía un artículo específicamente para el mercado: el ganado. Su producción exclusiva para la venta se traducía en el hecho de que tanto los corderos como los terneros nunca se consumían con asiduidad en el seno de las casas. (1)

Durante la época a que nos referimos, el Estado Español sustentaba ya unas relaciones económicas de carácter capitalista, con las que conectan los valles pirenaicos a través, precisamente, de la venta del ganado. Sin embargo, las formas capitalistas de producción no inciden más que muy débilmente sobre las explotaciones campesinas que, en su mayor parte, se organizan en base al trabajo familiar y cuyo objetivo es, mediante la producción agrícola o la venta del ganado, conseguir los elementos indispensables para el consumo de los componentes del grupo doméstico.

Dentro de las limitaciones de cada patrimonio y las propias del clima y la altitud, se intentaba asegurar los artículos necesarios para un cierto autoabastecimiento, en tanto que a través de la venta de

(1) En ocasiones los pastores simulaban el accidente de alguna cabeza de ganado para poder comer su carne. El consumo de corderos o cabritos durante las fiestas adquiría un significado especial y constituía una especie de «redistribución igualitaria». En efecto, estos animales no podían ser consumidos por entero por parte de los miembros del grupo doméstico, por lo que durante aquellas fechas en que resultaba obligado invitar a los familiares más cercanos se aprovechaba para comer un producto normalmente prohibitivo. Los que invitaban serían a su vez invitados a un festín culinario del mismo calibre.



Guarrinza. Pastores haciendo queso. Julio, 1933. R. Compairé.

ganado y los trabajos adicionales fuera de la explotación se conseguía algo de dinero con el que adquirir los bienes que el valle no producía. Como toda producción orientada hacia el autoconsumo (dejando aparte el ganado), ésta era, ante todo, diversificada, por lo que las actividades resultantes eran complejas, laboriosas y requerían de considerable fuerza de trabajo, de tal manera que para asegurar el abastecimiento se llegaron a cultivar parcelas muy pequeñas, alejadas del pueblo y situadas en pendientes y quebradas, que, aunque requerían de tiempo y esfuerzo en su cuidado, permitían aumentar algo la producción, por poco que fuese. La estructura familiar (de tipo troncal) proporcionaba la mano de obra necesaria para abordar tales tareas: las actividades diversificadas se correspondían, pues, con la presencia de una mano de obra abundante. El objetivo primario era el de maximizar la producción (no el beneficio); el cultivo de zonas marginales aseguraba la subsistencia de unos cuantos individuos, pero, además, permitía el aprovechamiento de la energía humana disponible.

Hemos de tener en cuenta, por tanto, la composición del grupo familiar y las variaciones en su ciclo: de alguna forma, el trabajo en las explotaciones se resiente con las alternancias experimentadas por el grupo doméstico en su desarrollo, de manera que las variaciones relativas, por ejemplo, a la cantidad de fuerza de trabajo disponible, proporción entre sexos y edades, independización de los jóvenes, etc., repercuten sobre la dinámica de la explotación, y ésta debe modificarse de acuerdo con ellas (cfr. Chayanov, 1975; Goody, 1958). Y ciertamente hemos podido comprobar en Ansó y Echo que las casas que disponían de propiedades de tipo medio (en el contexto de estos valles) y de capital suficiente para ir ampliando los rebaños, gozaban de períodos de prosperidad en aquellos momentos en que disponían de fuerza de trabajo joven y abundante (mozos y mozas, tiones, además de los propietarios directos y heredero).

Sin embargo, el tamaño y composición del grupo doméstico no puede explicar por sí solo las distintas estrategias económicas existentes. ¿Qué hacen las familias con un potencial abundante de fuerza de trabajo, pero con escaso patrimonio, o sin capital monetario para ampliar la cabaña ganadera? ¿Cómo explicar, en cambio, que algunas casas llegaran a tener rebaños de hasta mil cabezas y emplearan a varios pastores? Es importante hacer estas consideraciones porque a la hora de valorar las transformaciones acontecidas en el seno de las casas ha de tenerse en cuenta la posición que cada una de ellas ocupaba en el sistema de estratificación social. La distribución desigual de la propiedad es uno de los indicadores que nos permite constatar diferencias sociales fundamentales entre los campesinos pirenaicos, pudiendo afirmar que tanto las estrategias económicas como la organización del proceso de trabajo de cada casa varían en función directa a los recuersos disponibles

por cada una de ellas, produciéndose, además, un proceso diferenciado en la transformación de las explotaciones. Ello condiciona asimismo el que la fuerza de trabajo de las explotaciones coincida o no con el grupo familiar.

El tamaño y calidad de los campos de cultivo, así como la cantidad de ganado, eran los elementos principales sobre los que se fundamentaba la jerarquización de las casas. Algunas casas apenas si disponían de patrimonio y sus miembros debían buscar soluciones fuera de la explotación familiar, empleándose como pastores en otras casas, o recurriendo a trabajos asalariados. Otras casas, en cambio, empleaban a un número bastante elevado de criados. Las explotaciones de tipo medio funcionaban a base del trabajo familiar. De acuerdo con las clasificaciones locales, las casas se dividían en tres grandes grupos: (2)

— Las casas *ricas*, que a su vez podían ser: muy ricas, o ricas.
— Las casas *medianas*, y
— *Las casas pobres*, que podían ser: pobres, o bien muy pobres.

Veamos de acuerdo con ello las distintas estrategias económicas de las casas de Ansó y Echo.

Ciertas casas en Ansó (y, en menor proporción, también en Echo) recurrían normalmente al empleo de criados. La mayor parte eran pastores encargados de conducir y vigilar los grandes rebaños de los hacendados; otros eran *criados de mulas* al cuidado de los campos; otros, finalmente, se encargaban del servicio doméstico. El *amo* no solía participar más que muy esporádicamente en los trabajos agrícolas y ganaderos y, en general, tan sólo vigilaba su ejecución; también había casos de absentismo, sobre todo por parte de aquellos cuyas propiedades no se limitaban al término municipal y que tenían intereses económicos en zonas urbanas. En estos casos el *mayoral* se convertía en hombre de confianza, y responsable directo de las explotaciones.

Podríamos decir, pues, que algunas *casas* tenían ya a principios de siglo cierta orientación capitalista, aunque debemos hacer algunas matizaciones. Por ejemplo, no había ningún planteamiento para simplificar y rentabilizar el trabajo de las explotaciones, entre otros motivos porque siempre había fuerza de trabajo disponible y ésta se retribuía a un precio bastante bajo (3). Los

(2) La identificación y delimitación de los diferentes grupos de estratificación social se ha realizado de acuerdo con criterios de clasificación internos y respetando la terminología local. Quisiera señalar, en este punto, que las clasificaciones y términos empleados por los investigadores sociales no son más que una abstracción y que al basarse, normalmente, en criterios de orden cuantitativo (cantidad de Has., de ganado, etc.) falsean a menudo la realidad, especialmente si se aplican a unas condiciones culturales distintas de las que sirvieron como base para la construcción de los modelos teóricos. Queda pendiente, sin embargo, un estudio más profundo del sistema de estratificación social en el Pirineo de Aragón.

(3) Un *mayoral*, por ejemplo, a principios de siglo cobraba 200 pesetas al año más la manutención; entre 1920 y 1930 esta cantidad se había elevado a 720 ptas. por año. Las comidas de los pastores eran a

bajos salarios podían mantenerse debido a que los criados tenían, a su vez, su propia explotación, de la que también sacaban un pequeño rendimiento. Normalmente juntaban sus hatos a los del amo cuando se trashumaba, y era de esta forma cómo muchos pequeños rebaños podían alcanzar la Tierra Baja en invierno.

En estas circunstancias las ganancias de las casas más ricas se debía al gran número de crías que podían vender anualmente y no a un ahorro de los costes de producción, que la propia diversificación en los tipos de ganado incrementaba.

Considerable ventaja tenían, además, aquellas casas, las más ricas, que contaban con propiedades del término municipal. Por ejemplo, casa Changrosín, la única casa verdaderamente potente que existía en Echo, tenía extensas posesiones en la provincia de Zaragoza, por lo que sus rebaños no debían pagar el consabido alquiler por los pastos invernales. Lo mismo sucedía con algunas casas de Ansó. Casa Serrano, entre ellas, contaba además con un propiedad en el término municipal de un tamaño aproximado a las 500 Has., donde cómodamente podían invernar sus vacas y caballos, por hallarse situada muy cerca de La Canal, ya en zona de *pardinas,* de clima mucho más templado que el del fondo del valle.

base de pan, tocino, sebo, vino y cebolla, no representando un gasto excesivo para el que las suministraba, teniendo en cuenta que todos estos productos, salvo el vino, procedían de la producción propia.

Si he empezado hablando en este apartado de las estrategias económicas de las casas más ricas de Echo y Ansó, que son quizás las menos numerosas dentro del conjunto total, es para señalar el hecho de que estas casas estaban proporcionando trabajo a un buen número de individuos pertenecientes a las casas más pobres, para las que hubiese sido imposible sobrevivir sólo a base de su propio patrimonio. Ilustremos esto con un ejemplo; del censo ganadero de Ansó de 1890 he extraído las casas *ricas* (con rebaños superiores a las 700 cabezas, entre lanar y cabrío), y las que pueden considerarse como *muy ricas* (rebaños superiores a las 1.000 cabezas) para calcular de forma aproximada el número de criados que empleaban, teniendo en cuenta en este cálculo la posible participación en el trabajo de individuos del propio grupo doméstico, lo que, lógicamente, hace disminuir el número de asalariados. (cfr. el cuadro n.º 1)

En este cuadro puede observarse que en 1980 eran 113 las personas, aproximadamente, que se empleaban como criados, cifra que puede elevarse hasta 125, contando con el empleo circunstancial de pastores por parte de alguna explotación mediana. En Echo la cifra es mucho más reducida, pues sólo una *casa* chesa se equiparaba con el grupo ansotano de casas muy ricas, siendo unas 25 personas las que podían emplearse en el servicio en otras casas. Esta notable diferencia nos explica el porqué de la presencia en Ansó de un número mucho más elevado de casas calificadas

Cuadro n.º 1

N.º DE CRIADOS EN RELACION CON EL TAMAÑO DE LOS REBAÑOS.

Ansó - 1890

	GANADO						CRIADOS				
CASAS	Lanar	Cabrío	Vac.	Cab.	Mul.	Asn.	Past. lan. y cab.	Past. bacib.	Past. vac. y cab.	Cria. de mulas	Cria. dom.
Albeita	848	75	9	7	1	2	3	1	1	—	1
Basteré	780	40	13	6	1	1	3	1	1	—	—
Bastero	675	68	7	—	—	—	2	1	—	—	—
Cocorro	2.119	34	6	13	3	3	8	1	1	2	1
Chunillas	650	43	10	8	2	1	2	1	1	—	—
Jenaro	1.510	102	18	8	3	1	6	1	1	3	1
Juanblas	1.221	97	21	14	1	2	5	1	1	3	1
Merejildo	1.804	94	11	25	2	1	7	1	1	1	1
Morené	829	61	8	—	—	—	3	1	—	—	1
Navarré	1.884	132	37	24	—	—	7	1	2	2	1
Panchané	1.081	110	21	17	2	—	4	1	1	1	1
Primo	1.917	97	15	16	1	3	7	1	1	2	1
Puro	723	35	16	9	1	1	2	1	1	—	—
Serrano	1.560	79	30	13	3	3	6	1	1	3	2
Talecón	703	34	—	—	—	—	2	1	—	—	—
					TOTAL		67	15	13	17	11

como *muy pobres* (120 en Ansó, frente a las 42 de Echo en 1924).

Hasta aquí he hablado, en parte, de las estrategias económicas de las casas más ricas, basada en la sustentación de grandes rebaños y en el empleo de fuerza de trabajo ajena al grupo doméstico. Falta añadir la complementación de la ganadería con actividades agrícolas que adquieren gran volumen, ya que con ellas había que sustentar no sólo a la familia, sino también a los *criados* (pastores). Hay, sobre todo, un hecho que se halla ausente en otros grupos sociales: muchos de los hijos de casas ricas reciben estudios, y el absentismo en la explotación les permite ejercer profesiones liberales o bien ostentar altos cargos de la industria o de organismos oficiales, de manera que las lógicas vicisitudes que en algunos momentos atraviesan las explotaciones afectan relativamente poco a su estándar de vida, y muy fácilmente pueden optar por vender el ganado. Este ha sido el final de muchas de las casas más ricas que, cuando empieza a escasear la fuerza de trabajo y los salarios aumentan, «cierran puertas» definitivamente.

Pero la base económica de Echo y Ansó a principios de nuestro siglo no puede entenderse sin hacer referencia a las estrategias productivas de unidades de explotación

más pequeñas, las que se caracterizan por un predominio en la utilización del trabajo familiar. Veamos, en primer lugar, cómo se configura el conjunto de actividades agroganaderas para pasar a examinar a continuación todas aquellas actividades que, realizándose fuera del marco de la explotación, constituyen una parte de las estrategias adoptadas por aquellas casas con patrimonio más escaso.

En el caso de las explotaciones de carácter familiar, la práctica de la trashumancia sólo podía hacerse a base de juntar el rebaño de dos o tres casas, compartiendo así costes y fuerza de trabajo. Por otra parte, los que poseían hatos muy pequeños permanecían en el término municipal, aprovechando los pastos del *monte común,* prados y rastrojeras, y alimentando el ganado a base de heno cuando la nieve impedía salir al campo. He observado que en estos casos era mucho más frecuente tener un pequeño atajo de vacas (y no de ovejas). Para los más pobres, para los que no podían ir *de cabañera,* las vacas resultaban más fáciles de mantener en régimen de semi-estabulación, al tiempo que dejaban más tiempo libre al campesino para dedicarse a otras ocupaciones remuneradas.

La obtención de artículos dirigidos al propio consumo, basado fundamentalmente en la agricultura, adquiría especial relevancia para las explotaciones de carácter familiar. Pero las propiedades agrícolas eran pequeñas y, además, se hallaban fragmentadas en multitud de parcelas. Los campos de cierta extensión y más valorados por su situación, cerca del pueblo, pertenecían en su mayor parte a las casas ricas, por lo que las casas medianas y pobres veían dificultado su trabajo por la lejanía, pequeñez y dispersión de sus parcelas. En estas condiciones las actividades agrícolas eran sumamente laboriosas, a la par que la cantidad de esfuerzo y mano de obra que requerían no guardaba proporción con una productividad relativamente escasa. Sin embargo no había otra alternativa para maximizar la producción que el aprovechar la fuerza de trabajo existente en las casas, ya que estos valles debían sustentar, a principios de siglo, una demografía demasiado elevada para los recursos existentes y los medios de trabajo para explotarlos.

Las casas *medianas* conseguían, en algunas de las fases por las que atravesaba el ciclo familiar, guardar proporción entre el número de consumidores, la cantidad de tierras cultivadas y las cabezas de ganado. Si había *tiones* el cuidado del ganado quedaba asegurado (4) y los demás miembros del grupo doméstico podían emplearse en las tareas agrícolas y hogareñas; pero si no lo había, debía recurrirse al contrato de un pastor, o bien optar por la disminución del tamaño del rebaño, si, por el contrario, la fuer-

(4) Los *tiones* eran los hermanos solteros del propietario de una explotación. Como miembros del tronco familiar podían permanecer en su casa natal en tanto permaneciesen solteros; como no-herederos, sin embargo, sufrían una ostensible marginación a nivel doméstico, siéndoles encomendadas las tareas más duras e ingratas de las explotaciones.

Guarrinza. Pastores. 1924. R. Compairé.

za de trabajo era excesiva para las posibilidades de ampliación de la hacienda, alguno de los jóvenes debía buscar trabajo fuera de ella. Para las casas más pobres el trabajo eventual o fijo fuera de la casa era el único medio para poder mantenerse, y, en este caso, las actividades agroganaderas quedaban en posición secundaria.

Llegamos con ello a un punto importante, y es que, a pesar de que las actividades agropecuarias eran, sin duda, dominantes en estas comunidades altoaragonesas, la mayor parte de explotaciones campesinas no hubiese podido subsistir sin que alguno de sus componentes obtuviera ingresos monetarios fuera de la agricultura y de la ganadería «domésticas». La estrategia económica de las casas *pobres* era, pues, bien distinta de las de las *ricas,* pues para aquéllas que poseían escaso o nulo patrimonio, las actividades agroganaderas irían dirigidas casi exclusivamente al autoconsumo, en tanto que la forma dominante de adquirir dinero se basaba en la *venta de fuerza de trabajo.*

Veamos, pues, en qué forma los miembros de las explotaciones más pequeñas conseguían, en el período que tratamos, obtener ingresos monetarios adicionales. Dos eran las alternativas más frecuentes: el servicio como *criados* en otras casas, o bien la emigración temporal a Francia. La primera opción presentaba algunas ventajas, como la de poder incorporar un pequeño hato al rebaño del amo, o la de conseguir el labrado de las parcelas propias por medio de las caballerías del amo; en definitiva, constituía una clara garantía para poder mantener la propia explotación. El principal inconveniente residía en la escasa paga recibida por tal trabajo.

La segunda opción, la realización de trabajos asalariados en Francia, resultaba una expectativa clara para la fuerza de trabajo «sobrante», es decir, para los jóvenes no herederos de ambos sexos y, también, para las mujeres solteras de edad más avanzada. Sólo en circunstancias extremas un cabeza de familia o esposa optaban por esta solución que, normalmente, significará un abandono progresivo del cuidado del patrimonio y la emigración definitiva al país vecino. Los hombres encontraban trabajo en la construcción (sobre todo de carreteras y pantanos), en minas y en las explotaciones forestales. Las mujeres solían emplearse en el servicio doméstico, y cabe señalar que ellas destinaban casi íntegramente el dinero obtenido para la adquisición de prendas para el ajuar. Los inconvenientes del trabajo y convivencia en país extranjero (siempre amortiguada por la similitud cultural entre los valles de ambas vertientes pirenaicas) eran contrarrestadas, en cambio, por ciertas ventajas. No sólo el aporte monetario de los migrantes era más sustancioso que el que obtenían los criados, sino que, además, la emigración temporal (o «golondrina», como se le ha llamado tan a menudo) permitía tener mano de obra disponible en los meses de verano, cuando el trabajo era mucho mayor en las casas. La emigración a Francia solía realizarse de octubre a mayo,

coincidiendo con el momento en que los pastores emprendían su marcha hacia la Tierra Baja.

Pero muchas otras eran las actividades que permitían obtener ingresos adicionales. El contrabando, siempre presente en las líneas de frontera, parece que adquirió cierta relevancia en Ansó a finales del pasado siglo. Aparte de algunos pequeños objetos que los pastores vendían en sus viajes al valle del Ebro, se pasaba, sobre todo, ganado vacuno y caballar. (5)

Todas las actividades que supusieran la obtención de algún jornal eran aprovechadas. Las obras de alcantarillado, alumbrado eléctrico y conducción de agua corriente a las casas proporcionaron bastantes puestos para trabajar. También la apertura de carreteras (la de Echo y Ansó hasta la carretera de Jaca a Pamplona y, algo más tarde, las de Oza y Zurita), así como la construcción del ferrocarril de Canfranc.

Para las muchachas era más difícil conseguir trabajo, que debía limitarse al servicio doméstico o al empleo temporal en balnearios. Pero citemos aquí una actividad realmente insólita y que sólo he podido constatar en Ansó: algunas mujeres, siempre en el caso de las casas *más pobres*, habían llegado a recorrer algunas ciudades españolas dedicándose a la venta de té de roca en domicilios particulares. Parece ser que el llevar el traje ansotano contribuía a facilitar las ventas. Hasta 1936 hay constancia de tal actividad, cuya existencia no he podido constatar en Echo.

Otra actividad, muy esporádica y marginal, consistía en ir a *fer leña* y llevarla a vender a los pueblos de La Canal, especialmente a Berdún. Los residentes en las *pardinas* eran los que en mayor medida efectuaban viajes cargados con leña, volviendo con algunos artículos obtenidos a cambio de su mercancía.

El alquiler de habitaciones en las viviendas proporcionó también una pequeña fuente de ingresos. Básicamente se alquilaban a los carabineros (los guardias civiles vivían en cuartel aparte). Eran también las casas más pobres las que debían prestarse a convivir con otras familias en una misma vivienda, a cambio de cierta cantidad de dinero que, normalmente, era pequeña.

Citemos, finalmente, toda la serie de actividades relacionadas con la explotación forestal que, desde hace muchos años, ha representado para los habitantes de Echo y Ansó una fuente adicional de ingresos, ya sea trabajando en la tabla y desbroce de los troncos, ya sea como obreros en las respectivas serrerías, o en el transporte de madera.

(5) Un cuerpo especial, el de los «carabineros», vigilaba las fronteras, pero esta vigilancia era muy laxa. Ello se debía, fundamentalmente, a que muchos de ellos estaban unidos por lazos de parentesco con chesos y ansotanos, fruto de su residencia en el interior de los pueblos y al hecho de que algunos contrajeran matrimonio con chesas o ansotanas, estableciendo ya su vivienda de forma permanente.

3. DE UNA ECONOMIA NATURAL A UNA ECONOMIA DE MERCADO. NUEVAS ESTRATEGIAS PRODUCTIVAS

Me casé con un pastor
pensando de gananziar,
se morieron las obellas
y me quedé el animal

(Copla popular. Echo)

En la década de los sesenta empiezan a repercutir en la zona que tratamos los resultados de la política de «liberalización» promovida por el franquismo. En este contexto dos son las causas fundamentales que provocan las transformaciones agrarias y pecuarias del Pirineo jacetano.

a) Por una parte, el sector ganadero tiene grandes dificultades para introducirse ventajosamente en una dinámica de mercado, así como grandes problemas para mejorar el rendimiento de sus explotaciones. Además, y para agravar el problema, la repoblación forestal en el Prepirineo, así como la intensificación de los cultivos en el valle del Ebro, reducen las zonas de pastizales y las encarecen, con lo que gravan los costos de producción y aumentan los precios de la carne en origen, que no puede competir con los productos cárnicos que empezaron a importarse (de Argentina y Uruguay, especialmente). Al mismo tiempo, los amplios márgenes comerciales presentaban la carne al consumidor a unos precios prohibitivos para su capacidad adquisitiva, lo cual limitaba el consumo y hacía difícil su salida en el mercado.

b) Por otra parte, en los años sesenta se produjo un cambio en la dirección y carácter de la emigración, lo cual afectará a la de algunas de ellas. Después de la guerra se hace muy difícil ir a Francia como antaño, y la falta de dinero impide también marchar a América. La emigración tiende a dirigirse ahora a las ciudades españolas y a tomar un carácter permanente, lo que se ve posibilitado por el desarrollo industrial que tiene lugar en las dos últimas décadas.

La necesidad de adecuarse a las demandas del mercado y la creciente falta de mano de obra, constituyen los principales estímulos para buscar una mayor rentabilidad de las explotaciones ganaderas y mejorar las condiciones de trabajo, mecanizando, donde ello es posible, las labores agrícolas.

Ello provoca, a su vez, nuevas consecuencias: la transformación de las explotaciones conlleva dificultades, y es prácticamente imposible si no se dispone de capital suficiente. En este último caso resulta difícil sobrevivir sobre la base de los ingresos agropecuarios, en tanto que las oportunidades para emplearse en otros sectores son escasas en los lugares de montaña. En contrapartida las ciudades parecen ofrecer lugares de trabajo, y ello decide a algunos a vender tierras y ganado y a irse definitivamente. La emigración afecta no tanto a individuos aislados como a familias enteras.

De modo general para el Pirineo aragonés, las transformaciones más evidentes dentro de las explotaciones domésticas son, en el aspecto ganadero:

a) Desaparición casi total de la trashumancia y disminución subsiguiente del tamaño de los rebaños.

b) Desaparición casi total de équidos, cabríos y asnales.

c) Cambio progresivo del ganado lanar por el vacuno.

d) Tendencia a la monoproducción ganadera.

Y en el aspecto agrícola:

a) Mecanización de las labores agrícolas allí donde las condiciones orográficas lo hacen posible.

b) Abandono de las parcelas marginales (pequeñas y lejanas).

c) Cambio de los cultivos cerealísticos por forrajeros.

d) Abandono del policultivo de subsistencia por un monocultivo forrajero orientado por el predominio de la ganadería.

En el caso de Ansó y Echo podríamos representar este proceso en la forma que se establece en el cuadro n.º 2:

Podemos observar cómo Echo y Ansó, que siempre habían mantenido un sistema económico similar (aunque más orientado hacia la ganadería por parte de Ansó), van a adoptar estrategias divergentes, de manera que una y otra presentan un futuro bien distinto. En Ansó, donde los rasgos de minifundio y dispersión de las explotaciones agrícolas son mucho más acentuados que en Echo, se deja de practicar ya desde 1930 toda actividad

Cuadro n.º 2

TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA AGROGANADERO.

<table>
<tr><th></th><th>ECHO</th><th>ANSO</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Ganadería</td><td colspan="2">Desaparición casi total de la trashumancia
→ semi-estabulación del ganado
↓
Disminución tamaño rebaños
Desaparición casi total de équidos, cabrío y asnales
Tendencia a cambiar lanar por vacuno
Tendencia a una monoproducción ganadera</td></tr>
<tr><td>Agricultura</td><td>Remodelación de la agricultura
● mecanización labores agrícolas
● abandono parcelas lejanas y pequeñas (también bordas)
● sustitución cultivos cerealísticos por forrajeros
● policultivo → monocultivo</td><td>Desaparición total agricultural (excepto cuidado huertos)</td></tr>
</table>

Hecho. Cuidando los bueyes. 1925. R. Compairé.

agrícola (excepto los huertos) y sus ganaderos se abocan de forma irreversible hacia la ganadería trashumante, que permite la desvinculación de la ganadería con respecto a la agricultura. Echo, por su parte, opta por la denominada *trashumancia de estivada* y la estabulación invernal, cambiando a su vez los cultivos cerealísticos por los forrajeros, a fin de obtener alimento invernal para el ganado. Agricultura y ganadería permanecen en este caso en estrecha asociación. (6)

¿Cómo configuran las casas, en este nuevo marco, sus estrategias productivas? La orientación capitalista de las explotaciones agropecuarias chesas y ansotanas no han conllevado un aumento de los trabajadores asalariados, sino que, por el contrario, éstos han desaparecido casi totalmente, y es precisamente en estos momentos cuando el trabajo de las explotaciones se lleva a cabo de forma casi exclusiva por parte de los miembros del grupo doméstico.

Las grandes explotaciones, basadas en el trabajo asalariado escasamente retribuido, desaparecen cuando el precio de los salarios aumenta tanto que resulta insostenible, lo que se ve facilitado por el hecho de que sus miembros tienen alternativas profesionales en los núcleos urbanos. En Ansó, algunos de los propietarios que siempre habían recurrido al empleo de criados, al menos para la trashumancia invernal, empiezan a ir ellos mismos *de cabañera* en edades avanzadas; por no hacerlo, algunos prefieren vender el ganado y pasar la vejez a base del capital monetario así obtenido (sobre todo cuando no hay sucesores para llevar adelante la explotación).

Las explotaciones de patrimonio más escaso desaparecen también, fundamentalmente por falta de capacidad de inversión; hoy, cuando las demandas de consumo han aumentado y se ha roto la autosubsistencia, se hace imposible vivir en base a pequeños rebaños. En números absolutos la cantidad de explotaciones agroganaderas ha descendido considerablemente, y sólo las casas «médianas» subsisten en su mayor parte. Muchas de las casas que quedan vinculadas a este sector primario han cambiado los modos de explotación siguiendo criterios

(6) Esta asociación en el caso de Echo resulta evidente. La cabaña ganadera se ha remodelado en un intento de depender al máximo de la producción pratense y forrajera del valle y evitar la compra de piensos. La sustitución del ganado lanar por vacuno, por otra parte, está relacionada con la menor dificultad que ofrece el cuidado de las vacas, pero también con el hecho de que el ganadero de vacas puede compaginar el cuidado de los animales con otras ocupaciones (siempre que el número de cabezas no sea muy elevado. Citemos como muestra que en 1974 había en Echo 81 rebaños de vacuno y sólo 30 de lanar. Pero de estos 81 rebaños, sólo once superan las veinticinco cabezas, y un buen número de ellos (treinta y uno) no llegan a diez cabezas.

Este cambio en la clase de ganado se realiza no sin tensiones. Las casas que mantienen los rebaños de ganado lanar se consideran fieles a la tradición y, de alguna manera, se sienten traicionados por la actitud de quienes pasan a depender de un jornal y relegan la ganadería a algo complementario. Un reflejo de estas ansiedades puede observarse en el hecho de que los pastores de ovejas se denominan a sí mismos *ganaderos* y llaman a los demás, despectivamente, *boyeros*.

de tipo empresarial y buscando una mayor rentabilidad, reduciendo al máximo los trabajadores asalariados. Sin embargo, otras casas siguen vinculadas al tipo de economía tradicional, y para alcanzar los inevitables gastos que lleva el estándar de vida actual se hace necesaria una fuente suplementaria de ingresos.

Igual que a principios de siglo, los ingresos adicionales se hacen necesarios hoy en día, consiguiéndose de diversas formas. Hay algunas diferencias respecto a épocas anteriores; ya no se va a Francia temporalmente y los trabajos más arriesgados y marginales han desaparecido casi totalmente: contrabando, venta de té o de leña.

Una nueva modalidad: los ansotanos son requeridos por empresas ganaderas norteamericanas, que hacen contratos por tres años, renovables por un máximo de tres años más. Bastantes jóvenes han ido de esta forma a Estados Unidos, encargados de cuidar rebaños de hasta tres mil ovejas. El trabajo en la construcción, obras públicas, corte de la madera, Serrería municipal, etc., son otras tantas formas de aumentar los ingresos familiares. En el caso de Echo es frecuente la existencia de ganaderos que poseen unas pocas vacas de vientre (hasta 20 como máximo), que pueden mantener fácilmente gracias al sistema de semi-estabulación, y que complementan sus ingresos por medio de alguna actividad complementaria permanente o intermitente. Esto ya es más difícil de realizar en Ansó por la inexistencia de praderías de siega, lo que explica la radical desaparición en esta villa de las explotaciones más pequeñas: para quien trabaja en la Serrería, éste es su único medio de obtener ingresos y de ahí que esta actividad adquiera en Ansó gran relevancia, erijiéndose hoy como medio de vida principal para muchas casas.

Finalmente, el turismo constituye una nueva fuente de ingresos para los hogares pirenaicos. Desde su eclosión en la zona ha influido en el acondicionamiento y modernización de algunas viviendas que, de este modo, sirven como alojamiento para los visitantes foráneos. Es muy frecuente alquilar en verano habitaciones con derecho a cocina; a veces toda una planta de la casa, y es la mujer la que básicamente se encarga del trato con el turista y realiza los trabajos que comporta el tener gente en casa.

* * *

Para Echo y Ansó la reorientación de las explotaciones de acuerdo con criterios capitalistas ha significado la adopción de alternativas y estrategias bien distintas. Parece que la solución chesa ofrece un margen menor para la ampliación de las explotaciones, pues ésta ha de hacerse guardando la correlación entre el tamaño de los rebaños y la extensión de las tierras. El sistema trashumante permite, al menos teóricamente, la formación de grandes empresas ganaderas, aunque ello sea a costa de fuertes inversiones de capital. Sin embargo, la alternativa chesa parece más adaptativa, ya que centra los ciclos económicos en los recursos de su

valle. en tanto que la ansotana se sustenta a base de arrendamiento de fincas foráneas, lo que la hace más vulnerable.

He intentado demostrar que las diferentes estrategias económicas de las casas chesas y ansotanas guardaban, a principios de siglo y hoy, estrecha relación con la cantidad de tierras y ganado disponible por cada casa, y que las transformaciones que han tenido lugar en las explotaciones agroganaderas han afectado también a las casas de forma diferencial. Quiero con este ejemplo incidir en uno de los postulados que me parecen básicos para el análisis del campesinado: la consideración del grado de diferenciación social existente en su seno como medio para poder interpretar la existencia de estrategias económicas, sociales e ideológicas dirigidas a la consecución de objetivos divergentes.

Bibliografía

Chayanov, A. V. (1925). *La organización de la unidad económica campesina.* Buenos Aires. Nueva Visión. 1975.

Contreras, J. «El campesinado español: transformación y dependencia». *Triunfo,* n.º 643 (publicado también en: *Perspectivas de la antropología española.* Madrid. Akal (1978), pp. 227-236. 1975. «La crisis de reproducción de las explotaciones campesinas de tipo familiar en áreas marginales de Cataluña». Comunicación presentada en el X Congreso de Sociología Rural. Cordoba, 1979.

Frigole, J. «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural». *Primera Reunión de Antropólogos Españoles.* Sevilla. Pp. 177-192. 1975.

Galeski, B. *Sociología de campesinado.* Barcelona. Península. 1977.

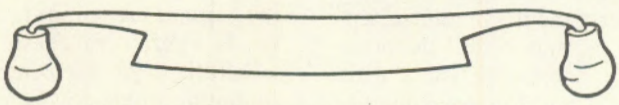
Goody, J. (ed.). *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* Cambridge. Cambridge University Press. 1958.

Jollivet, M. «Sociétés rurales et capitalisme: principes et eléments d'une théorie des sociétés rurales»; en: *Les colectivés rurales françaises.* Tomo II. Pp. 230-269. Paris, Libr. Armand Colin. 1974.

Leal, J. L.; Leguina, J.; Naredo, J. M.; y Tarrafeta, L. *La agricultura en el desarrollo capitalista español.* Madrid, 1975. Siglo XXI.

Pujadas, J. J., y Comas de Argemir, D. «La 'casa' en el proceso de cambio del Pirineo Aragonés». *Cuadernos de Investigación.* Geografía e Historia. T. 1, n.º 2, pp. 51-62. Logroño, 1975.

Roseberry, W. «Peasants and Proletarians». *Critique of Anthropology,* 11 (3): 3-18. 1978.



«Soleador» para hacer «cañablas». 1977. J. Gavín.

Hecho. Jorge de Francha. 1929. R. Compairé.

INTRODUCCION A LA HISTORIA SOCIAL DE UN PUEBLO DEL SOMONTANO

SUSAN HARDING
Universidad de Michigan

Ibieca está situada a 15 Km. al sur de la Sierra de Guara. Desde el pueblo, se puede ver el potente contorno de la vertiente meridional, en un día despejado. Otros días, la Sierra se convierte en una forma sombría e indeterminada que emerge del horizonte con sus picos. La Sierra de Guara es uno de los sistemas de cordilleras menores que componen las alineaciones meridionales de los Pirineos Centrales y el límite septentrional del Somontano.

El Somontano es un cinturón de colinas de unos 20 a 30 Km. de anchura que se extiende a través del centro de la provincia de Huesca. Al sur, las colinas se degradan en una llanura que limita con los montes de los Monegros y se convierte en el valle del Ebro.

Aunque el terreno del Somontano es abrupto y desigual, compuesto por pequeñas crestas, mesas, gargantas y llanos, la zona está tapizada de pueblos y aldeas, y se cultiva aproximadamente la mitad del área. Ibieca, situada en el Somontano central, tenía 150 habitantes, repartidos en 42 casas, en 1975.

Desde lejos, Ibieca parece la continuación de la silueta del pico septentrional, dada la utilización de los colores naturales, materiales y texturas. De hecho, muchos de los materiales de construeción proceden del mismo término de Ibieca. Las casas se levantan sobre fundamentos de piedras enormes, talladas desde hace muchos siglos, en canteras cercanas, y los ladrillos, el adobe y las tejas se fabricaron en una pequeña bóbila que extraía su arcilla en las afueras del pueblo. Muchas casas del pueblo tienen dos pisos. El primero, en planta baja es el área del patio que comunica con las habitaciones destinadas a almacén, y el establo, así como a la calle y a las escaleras que suben al piso alto, donde están la cocina, el comedor, el cuarto de baño y los dormitorios.

En algunas casas mayores que dan a la plaza central, existe una

tercera planta en toda su extensión, con más dormitorios, pero en la mayoría de las casas constituye un área incompleta, dedicada a almacén.

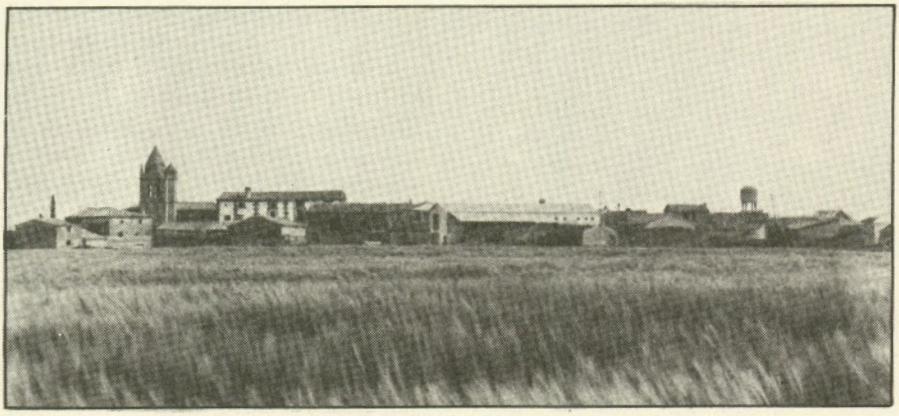
El tamaño de una casa nos indica aproximadamente la posición de esta familia en la jerarquía de la propiedad de la tierra.

Todas las familias poseían algunas tierras en los primeros años de la década de los 70. Alrededor de las tres cuartas partes del pueblo tenían propiedades modestas por debajo de las 30 Has., y sus casas eran de dos pisos. Las casas de tres pisos de la plaza pertenecían a familias con mayores propiedades, más de 30 Has. La única casa de cuatro pisos de Ibieca pertenecía al mayor propietario, que tenía cerca de 300 Has.

Las calles del pueblo son bastante empinadas y estrechas, lo que da la impresión de que el pueblo es mayor de lo que es en realidad y de que está densamente habitado. El pueblo parece apretado pero no lo era en 1975.

En 1900 vivían 90 familias, mientras que en 1975 había quedado reducido a la mitad. Los ancianos aún recuerdan quién vivía en las casas desaparecidas, muchas de las cuales se dedican hoy día a otros usos. Hay categorías completas de gente y familias enteras que han desaparecido y que vivían en el pueblo no hace mucho: jornaleros, mendigos, carboneros, enterradores y comadronas, el pastor de los pastos comunes, carpinteros y sastres.

Dos objetos no pueden ocupar el mismo lugar en un momento determinado, pero sí pueden hacerlo dos sociedades y de hecho lo hacen en Ibieca. Los caminos no están asfaltados y fueron concebidos para animales de tiro y carros de madera, y para la gente, naturalmente. En 1970, circulaban por allí motocicletas, coches y tractores, y durante el verano las enormes excavadoras (Caberjullan) los levantaron, los removieron para pasar las cañerías de agua corriente y las cloacas. Algunas viejas dovelas y arquitrabes de las puertas y ventanas llevan



Ibieca. Vista general. 8-mayo-1983. C. Martínez.

inscritas fechas como 1830, 1839, 1776, muchas grandes mansiones tienen también escudos, representando títulos que probablemente consiguieron durante los siglos XVII y XVIII.

Muchas casas se han remozado en los últimos 10 años: los exteriores han sido revocados y pintados; se han sustituido las losas de piedra por baldosas de cerámica en los patios, los muebles hechos a mano por los construidos en serie; las estufas de butano han sustituido a los anticuados fuegos bajos y los inodoros a las comunas con su agujero sobre el montón de estiércol del establo.

En los últimos 30 años se ha construido una nueva sociedad en las casas, caminos, campos, parentesco, roles e identidades de Ibieca. Las casas viejas y las renovadas personifican distintas relaciones de producción. Los miembros de la familia y los artesanos residentes producían gran parte de los utensilios de las casas antiguas, de las materias primas que obtenían gratis de sus propios campos o de las tierras comunes. Prácticamente ningún material usado para cualquier renovación ha sido producido en la localidad. Son producto de las grandes y lejanas fábricas elaborados por los trabajadores asalariados y comprados por los campesinos en la ciudad.

Las casas antiguas implicaban principios de autosuficiencia y de producción para el autoconsumo, y las casas modernizadas implican principios de dependencia del mercado y producción para el intercambio. Del mismo modo se han transformado la gente de Ibieca y su sociedad.

En 1950 los campesinos del Somontano producían la clásica trilogía mediterránea de cosechar cereales, uvas y aceitunas. Coexistían dos formas de producción agrícola, ambas intensivas: un modo de producción campesina en la que las familias dependían principalmente del trabajo de sus propiedades y consumían la mayor parte de lo que producían, y un capitalismo preindustrial en que el trabajo agrícola lo realizaban asalariados y cuyo producto era vendido mayormente (1). Las dos formas coincidían más o menos con los pequeños y grandes propietarios, pero se solapaban también, porque uno o más miembros de muchas de estas casas de poca hacienda también trabajaban a jornal para los grandes terratenientes.

Además, cerca de una quinta parte de las familias del Somontano carecían de tierras y muchos dependían de sus jornales agrícolas

(1) Muchos antropólogos americanos clasificarían a Ibieca simplemente como una sociedad campesina y no distinguen un modo de producción capitalista del modo de producción campesino. Tampoco reconocerían muchos científicos sociales españoles un modo de producción capitalista agrícola en la sociedad rural tradicional (Sánchez Albornoz es una excepción, 1977). Simplemente denominarían Ibieca como sociedad precapitalista. Desde ambos enfoques, la transformación del campo durante el régimen de Franco trajo consigo la agricultura capitalista. A mi entender, la agricultura tradicional en Ibieca combinaba el modo de producción capitalista pre-industrial con el modo de producción campesino, y la transformación trajo la agricultura capitalista industrial.

para su manutención. Finalmente, existían contratos de producción a medias que compartían formas del sistema campesino y del capitalismo temprano más que ser una forma productiva distinta.

Las formas de producción campesinas y capitalistas tempranas dominaron el paisaje del Somontanto durante más de un siglo después de 1830-1840 , cuando los modos de producción feudal fueron abolidos en toda España durante las décadas siguientes, el modo capitalista temprano se esparció en primer lugar, luego retrocedió, luego, en la década de 1920 y de 1940 se aceleró mientras que el modo campesino parece haber permanecido constante, excepto por una fase de expansión modesta en el cambio de siglo cuando la fase del capitalismo temprano declinaba. Hubieron cambios importantes durante el período, incrementos y disminuciones de las poblaciones campesinas y en algunas categorías sociales, la introducción de algunas pequeñas maquinarias movidas a mano, mejorías en las cosechas, y una nueva cosecha que producía dinero, las almendras, pero, en conjunto, los dos modos de producción predominantes retuvieron su conformación básica y su interrelación hasta 1950.

En 1975 no se reconocía ninguno de los dos modos en el campo del Somontano. Existían unos pocos instrumentos antiguos oxidándose en las viejas eras, pero todos los bueyes, mulas y borricos habían sido vendidos a los tratantes gitanos que a su vez estaban desapareciendo del campo. Las poblaciones de los pueblos habían descendido a la mitad de lo que eran en 1950, y los emigrantes procedían primordialmente de las categorías de los que no poseían tierras o de los pequeños propietarios. Prácticamente toda la producción agrícola se destinaba a la venta de mercado, y las casas del pueblo se habían vuelto muy dependientes de los mercados tanto para consumir como para producir bienes.

Tanto el arado de la tierra como la cosecha estaban totalmente mecanizados, y muchos campos dedicados a viña, aceituna o al almendro, cuyo cultivo no está mecanizado.

Los campos dedicados al trigo se han multiplicado por dos y la fertilidad de la tierra dedicada a cereales, debido a las semillas seleccionadas y a los abonos químicos, se ha doblado o triplicado, de modo que los pueblos del Somontano producían en 1975 alrededor de el triple o el cuadruple de creales que producían en 1950 (2).

(2) Dentro de la provincia de Huesca hay una variedad considerable entre áreas y dentro de estas áreas, en la magnitud y consecuencias de la transformación agraria en el período de Franco. En 1970, muchos pueblos en el Somontano estaban totalmente mecanizados, en otros se araba todavía con mulas y se segaba a mano, aunque estas formas se desvanecían rápidamente, y en unos pocos se habían emprendido obras de regadío. En términos de inversión agrícola y productividad, el área más desarrollada de la provincia era la zona meridional, dominada por grandes propiedades cerealistas y por huertos frutales. En el otro extremo, los valles entre las cadenas baja y alta de los Pirineos que en tiempos mantenían una población sustrancial dedicada a la agricultura y al pastoreo, estaban desiertas. El Somontano, en conjunto, estaba a mitad de camino entre estos dos extremos de desarrollo y despoblación.

Ibieca. Vista parcial. 8-mayo-1983. C. Martínez.

En cuanto a las relaciones sociales de producción en 1975, la principal diferencia existente estaba entre las casas que poseían tractor y sus complementos, y las casas que no lo poseían. Los propietarios de maquinaria, muchos de ellos descendientes de las primeras familias capitalistas, trabajaban toda la tierra del pueblo, la suya propia y la de los propietarios que no tenían su propia maquinaria agrícola. Estos últimos, muchos de ellos pequeños propietarios, o bien contrataban con los propietarios de las máquinas por hora o les arrendaban sus campos por una suma anual acordada. Sólo una pequeña proporción de estos propietarios se ocupaban de forma directa en la producción agrícola. En 1975, la mayoría de las casas que quedaban en los pueblos del Somontano se componían o bien de parejas jubiladas o viudos o de familias cuyo mayor compromiso laboral era el de comerciar o trabajar a jornal en las ciudades próximas.

Respecto a los modos de producción, el modo capitalista había derivado hacia una fase más industrial, en que muchos de los campesinos eran productores acomodados más que capitalistas en el sentido estricto de apropiarse del valor de la plusvalía del trabajo asalariado. Estos campesinos, los propietarios de maquinaria, controlaban y dirigían la agricultura en el campo del Somontano en 1975. El modo de

producción campesino, por otro lado, había sido eliminado y toda la gama de familias de pequeños propietarios que alquilaban la maquinaria o arrendaban la tierra representan un cierto modelo de propietarios —de hecho eran propietarios, no productores agrícolas— a caballo entre el modo campesino y otras categorías sociales, productoras y no productoras.

La primera intención de mi inmediato estudio: Ibieda: «La Historia Social de un pueblo aragonés», consiste en reconstruir los procesos y sucesos que reorganizaron las actividades de producción en el pueblo y la comarca del Somontano entre 1950 y 1975. A modo de conocimiento previo, los capítulos preliminares presentan las principales direcciones del cambio social y agrícola en Ibieca y el Somontano, durante el siglo XIX y principios del XX.

La vida del pueblo sufrió otros cambios durante el último cuarto de siglo, muchos de ellos relacionados con la reorganización de la producción agrícola. Las calles del pueblo, que antaño vieron pasar diariamente un centenar de animales de carga yendo y viniendo de los campos, ahora albergan tractores, coches, camiones y motos. Las mujeres del pueblo compran sus prendas en lugar de coserlas y remendarlas ellas mismas, prendas que lavan en lavadoras en lugar de lavarlas de rodillas o en los lavaderos del pueblo, durante horas y horas cada semana.

Así como la maquinaria ha disminuido y transformado el trabajo de la agricultura, también los jóvenes, que tienen más acceso a los recursos, se han casado y han marchado cada vez más según sus propios intereses más que los de sus padres, y así las densas redes de relaciones sociales basadas en las relaciones de parentesco entre las casas del pueblo se ha desintegrado. En términos generales, las formas tradicionales de autoridad familiar, religiosa y política y gran parte de su poder sobradamente han sido suplantadas por una ideología más secular, orientada nacionalmente y dominada por la vida urbana. Las casas con sus propiedades agrícolas y el pueblo como un todo fracasaron como unidades ecológicas relativamente autónomas, en la medida en que hicieron dependientes de los ciclos de intercambios materiales y energéticos, regionales, nacionales e internacionales. Finalmente, la complicada malla de relaciones sociales entre casas fuertes y casas pobres, basada en el intercambio de trabajo, jornales y favores fue sustituida por unas relaciones simples y transitorias de intercambio de maquinaria, tiempo y honorarios.

Durante la transformación, las relaciones sociales que menos cambiaron fueron lo que constituía la unidad elemental de la sociedad del pueblo, la *casa*, esto es, la familia y su patrimonio. Si bien internamente reorganizada, la *casa* significó para los habitantes del pueblo un muro de resistencia a los tumultuosos cambios de las décadas recientes.

Las organizaciones productivas campesinas marcadas por el incipiente capitalismo, supusieron complejas interdependencias jerárquicas

y comunales entre las familias de Ibieca. En efecto, las relaciones productivas definieron los parámetros de una cultura política, un sistema de política informal, en el pueblo. Este sistema cayó con la industrialización de la producción agraria en Ibieca. La diferencia entre casas con tractor propio o alquilado no es grande, y el intercambio de servicios y pagos por esos servicios apenas acarrea expectativas u obligaciones. En lugar de vincularse férreamente a otras casas mediante relaciones productivas, las familias de Ibieca hoy lo están débilmente a ellas y a un sinfín de organizaciones y estructuras que desbordan los límites del pueblo.

Otro objetivo de mi estudio es describir cómo la industrialización de la economía agrícola de Ibieca transformó también la política informal en el pueblo, de un sistema que generaba ricas y variadas interdependencias internas, a otro que las diluía y volatilizaba.

La transformación económica en el Somontano no fue nada superficial. No fue un mero caso de innovación tecnológica o de ampliación del mercado. Fue una rápida y profunda reorganización de las relaciones básicas en el país, tanto productivas como políticas. Fue asombroso en términos absolutos, pero aún lo fue más en relación con el siglo precedente de estancamiento y crisis que caracterizó la agricultura en el Somontano y, de un modo más general, en España. ¿Por qué esta reorganización de la agricultura del Somontano tuvo lugar entre 1950 y 1975 y no antes? ¿Por qué adopta esta forma y no otra?

El punto central de este trabajo es el papel de la serie de reformas agrarias, de la política gubernamental y de los programas llevados a cabo bajo el régimen de Franco, que cambiaron las condiciones de la producción agrícola en el Somontano. La zona no se vio influida por ningún plan de desarrollo o proyecto del Gobierno en particular, sino que se le aplicaron los programas generales para todo el campo español. Esta política y estos programas crearon 1.º unos incentivos grandemente selectivos económicamente, 2.º una manipulación de las condiciones de mercado, 3.º alteraron la infraestructura física, económica y social, y 4.º reestructuraron la naturaleza de los recursos políticos y su acceso.

Además de describir la transformación de la producción y de la política del pueblo, mi estudio identifica la política y actividades estatales, encontrando específicamente cómo afectaron a Ibieca y, de forma más general, cómo organizaron la expansión del capitalismo agrario en España.

La discusión del papel del Estado en la reorganización de la producción y de la política en Ibieca no la presento como una explicación completa de la transformación.

La política y programas del Gobierno fueron algo más que catalizadores en la transformación —se constituyeron en partes integrantes del mismo proceso—, pero una explicación completa requeriría la discusión del desarrollo de la economía capitalista mundial después

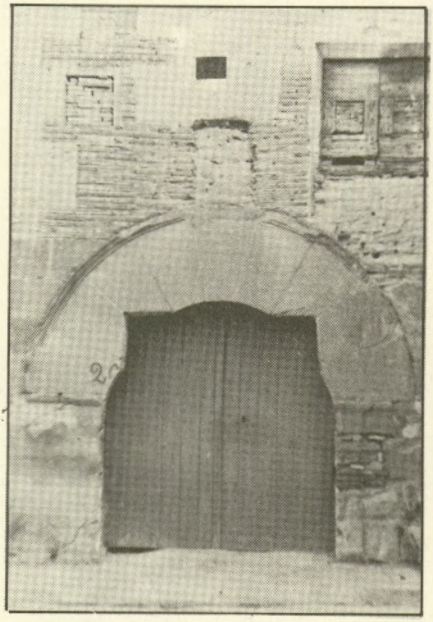
de la 2.ª Guerra Mundial, de la evolución de la posición de España en la economía mundial y de la expansión del capitalismo en general en España durante este período. Estas dimensiones caen más allá del objeto de este estudio, pero constituyen el marco en el que este estudio se ha realizado: es un análisis de economía política de la historia reciente de Ibieca.

Una perspectiva económico-política asume que las fuerzas cruciales del cambio son procesos históricos de gran escala, primordialmente la expansión del capitalismo y la formación de las naciones-estados, que reorganizan las condiciones de la acción social, de las creencias y de la experiencia. Una perspectiva alternativa se centraría en las tendencias que cambian o representan un cambio en los valores e ideas de la gente para explicar la transformación de la acción social y de la experiencia. Esta perspectiva iluminaría las tendencias en la historia reciente de Ibieca, tales como la emigración, la gente que acude a las ciudades en busca de trabajo y salario y la escolaridad creciente. Tendencias que intensificaron la interacción con las ciudades y simbolizaron a la gente ante los valores urbanos que acabaron por reorientar su conducta.

Aunque de hecho, el desplazamiento de los valores del pueblo que ocurrieron después de los cambios económicos mayores como la mecanización y la producción orientada cada vez más hacia el mercado, ya se había comenzado anteriormente.

Pero, aunque la interacción sustancial con las ciudades a través de la emigración venía ocurriendo desde 1860, los cambios sociales en cuestión sólo han ocurrido en los pasados 25 años.

El enfoque hacia las ideas y valores urbanos como variables iniciales no nos permite expresar el desarrollo de la industrialización agrícola en España. Todo lo más podríamos decir que el contagio de los valores urbanos alcanzó un punto crítico alrededor de 1960 y sus efectos se derramaron sobre los pueblos y los arrastraron tras el carro del desarrollo capitalista. El proceso de cambio parece un proceso natural, como si la gente de los pueblos tuvieran que aspirar naturalmente a los bienes y modos



Ibieca. Portada del siglo XVIII. 8-mayo-1983. C. Martínez.

urbanos por haber permanecido sufucientemente expuestos a su influencia. Y, sin embargo, la historia nos muestra que no hay nada natural ni en este proceso ni en la respuesta.

Los pueblos rurales de España y de Europa en general, y del resto del mundo, se han levantado a menudo para resistir las consecuencias de la expansión capitalista y la formación del estado en el campo (3).

La economía política no es tanto una teoría de cambio social como una aproximación para analizarla. El cambio social es histórico y así debe ser su análisis. Ocurre cuando las condiciones de reproducción social cambian, así que el trabajo consiste en reconstruir sistemáticamente los acontecimientos históricos y los procesos que han transformado aquellas condiciones, así como las relaciones sociales y las actividades que estructuran.

Los valores, en esta perspectiva, están ligados a las relaciones sociales y a las actividades —son parte de lo que cambia, no de lo que produce el cambio— y no hay nada natural en el cambio social, sea capitalista o de otro modo cualquiera. El por qué los campesinos no resistieron en bloque a la reorganización radical de sus modos de vida, lo contemplo en la conclusión de mi estudio.

La implicación de los estados en la organización de la sociedad rural y de la agricultura es tan antigua como los estados mismos. Charles Tully identifica tres estadios de la intervención estatal en Europa desde 1500 (4). Hasta el siglo XVII la actividad del Estado se limitaba a la manipulación de controles sobre los recursos agrícolas, como el uso de la tierra y los derechos de herencia. Más tarde, los estados intervinieron en los procesos de distribución, con impuestos y controles de precio, y para evitar tumultos por el pan y la resistencia local a los embarques de trigo. Finalmente, en el siglo XX, los estados se han interesado de forma creciente en la producción agrícola propiamente, tanto a través de programas de reforma agraria como a través de un gran abanico de medidas que indirectamente afectan a la producción y a la vida rural en general. Los recientes estudios antropológicos sobre el cambio social en los pueblos de España han ignorado en gran medida el papel del estado. Tampoco han tenido como primer objetivo la descripción y análisis de la transformación de la economía de un pueblo a partir de la guerra civil española.

El estudio que más se puede comparar con el mío, en cuanto al área de trabajo y en cuanto a enfoque es el de Lison Tolosana (1966). Sin embargo, sólo se interesó de forma secundaria en los cambios económicos y su trabajo de campo terminó en 1960. Richard Barret, en su estudio de Benabarre (1974), se interesa más por los cambios

(3) Ver Malefakio (1970) y Kaplan (1977) sobre España, Tilly (1975) sobre Europa y Wolf (1969) y Piage (1975) sobre resistencia y rebeliones en cualquier parte del mundo.

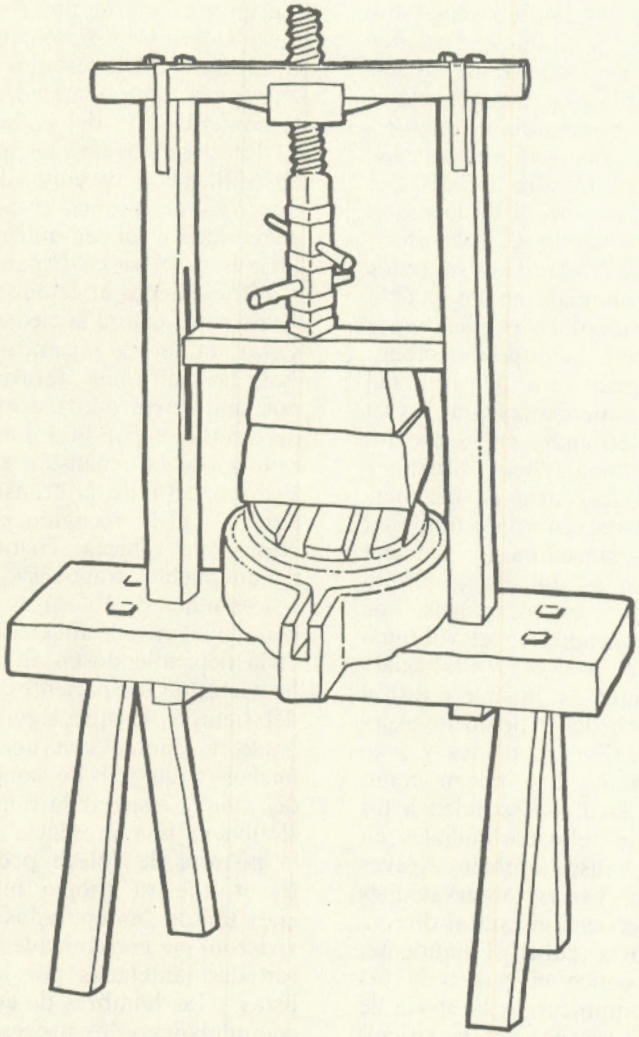
(4) Ver: «Abastecimiento de víveres y orden público en la Europa moderna», en Tilly, (1975), pp. 443-446.

económicos, pero sus interpretaciones y las mías se contraponen. El, como muchos antropólogos americanos que trabajan en España, tiende a enfatizar factores tales como la emigración, la urbanización y el crecimiento de la industria como explicaciones del cambio social rural. Cuando S. Stanley Drandes describe en su estudio (1975) un pueblo donde la organización social y económica ha cambiado poco en relación con una emigración sustancial, su conclusión es de que constituye la excepción de la regla. Davydd Greenwood (1976) ha escrito un relato muy detallado sobre los cambios económicos en un pueblo vasco, pero su énfasis explicativo se centra en que los campesinos abandonan la agricultura a pesar del éxito de su comercialización. En su estudio del latifundio en la provincia de Córdoba, Juan Martínez Alier (1971) se centra en las fuerzas que contribuyen a la estabilidad y al cambio; sin embargo, el papel de la política estatal en el cambio social no figura en su análisis. Los artículos publicados en el volumen editado por Aceves y Douglass (1976) cometen la misma omisión con excepción del artículo de Aceves que describe los planes y programas estatales que tienen como objetivo un área o responden a las exigencias de reforma iniciales en el pueblo. Véase también Aceves (1971) para varias observaciones sobre la intervención estatal directa en la Segovia rural. Finalmente, Hansen reconoce el papel de las medidas económicas en la época de Franco para reorganizar la viticultura en el campo catalán (1977).

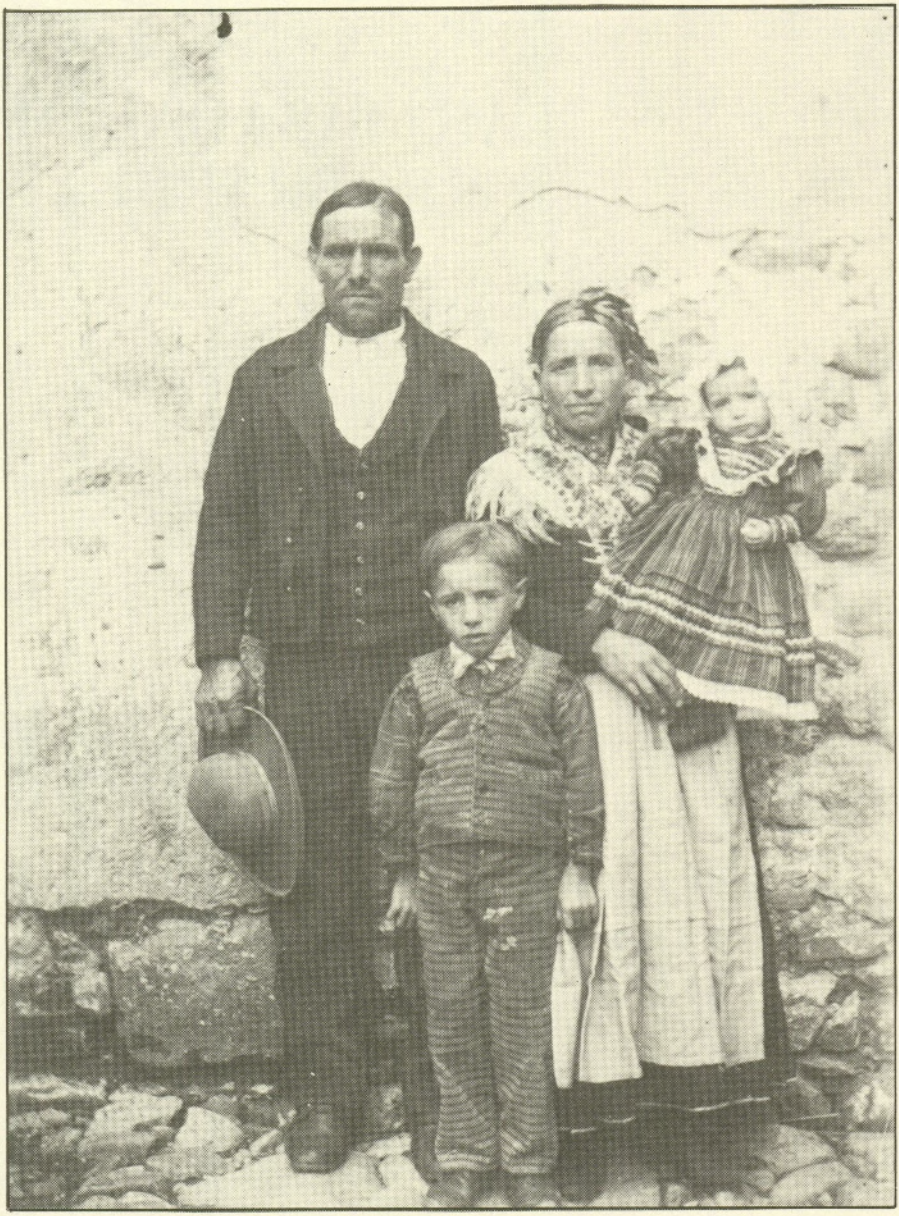
Los programas políticos y económicos del Gobierno constituyeron las fuerzas vivas de la industrialización de la economía española, tanto en las manufacturas como en la agricultura. Sin embargo, el significado de las actividades estatales fueron más allá de un servicio prestado al sector económico y a sus empresarios. Los estados surgen y al mismo tiempo ponen de relieve la configuración del poder social y de las clases en una nación. La industrialización preconizada por las reformas de Franco transformó el contenido y el equilibrio de las fuerzas de clase en España y reformó doblemente al estado alterando su relación con la sociedad y de resultas, la forma misma del estado. Así, las reformas agrarias fueron por una parte actos de formación del estado y por otra fueron generadores de la expansión capitalista. Este aspecto de la transformación agraria queda recogido en la conclusión de «Ibieca: Historia social de un pueblo aragonés».

Los niños de Ibieca no entienden cómo vivían sus abuelos, cómo se vivía dependiendo en alto grado de la tierra, de los parientes y vecinos, del tiempo, lo que significaba llegarse a Huesca con una cesta de huevos y un par de conejos antes del alba y respetar la muerte como si tuviera una presencia física. En la historia de Ibieca podemos entrever nuestra propia historia, ya que tantos antepasados nuestros vivieron en comunidades que fueron desmanteladas por los capitalistas y los hombres de estado. Sus comunidades y los procesos por los que estas comunidades fueron des-

manteladas varían en muchos si no en todos los detalles de los de Ibieca. Pero sus historias tienen en común la destrucción de las formas de vida, desconocidas y ni siquiera imaginables para aquellos de nosotros que hemos crecido en las ciudades del mundo industrial.



Ceresola. Prensa de cera. 1977. J. Gavín.



Jornalero belsetán. Foto de la 1.ª década de 1900. L. Briet?

LAS MASADAS DE SOBRARBE (I)

SEVERINO PALLARUELO CAMPO

La comarca de Sobrarbe, situada en el centro del Pirineo, ha recibido influencias desde el Este y desde el Oeste en todos sus aspectos, tanto físicos como culturales.

Climáticamente, el país se caracteriza por la mezcla de influencias mediterráneas y oceánicas, alpinas y continentales. En lo cultural sucede otro tanto.

Recientemente, las pinturas prehistóricas halladas en el Sur de la comarca, cerca de Alquézar, han sorprendido a los estudiosos por representar la síntesis de las tendencias cantábricas y levantinas (1).

En el hábitat, Sobrarbe, también se muestra como punto de concurrencia de formas y nomenclaturas procedentes del Este (Ribagorza y valles catalanes) y del Oeste (valles aragoneses occidentales, Navarra y País Vasco).

(1) Baldellou, Vicente. «Estudios de Prehistoria del Alto Aragón». Comunicación presentada a las II Jornadas sobre los estudios de Aragón. Huesca, 1979.

Donde más se ven todas estas influencias es en el hábitat temporal, es decir, en las formas no permanentes de habitación cuyo origen es variado, ya que se puede tratar de viviendas situadas en los pastos altos, muy expuestos a los rigores del clima y habitables por tan sólo durante los meses de verano cuando el ganado se encuentra allí; o se puede tratar de explotaciones agrícolas algo alejadas de los pueblos, a las que se acude en algunas épocas del año, durante los días de la siembra y la recolección sobre todo. En este último caso, suele tratarse de explotaciones agro-silvo-pastoriles, que antiguamente fueron habitaciones permanentes, y cuyo estudio plantea problemas de gran interés. Entre estas formas de habitación temporal destacan las masadas.

Las masadas o masas, como forma de hábitat temporal, se extienden por una zona que ocupa el interfluvio de los ríos Cinca y Ara. Principalmente los valles de Vió y

Puértolas y el municipio de Boltaña.

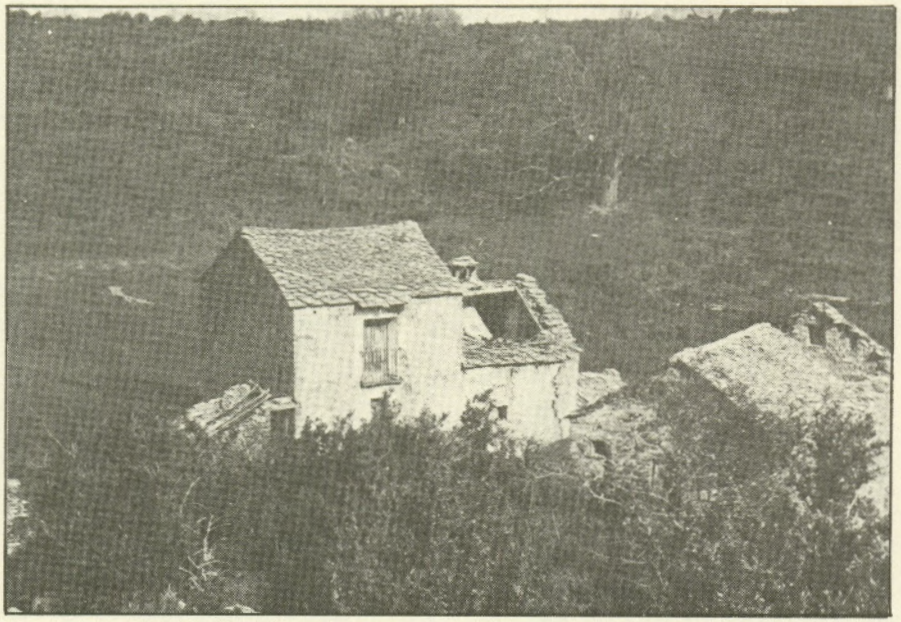
Se trata de explotaciones bastante extensas (de 10 a 20 Has.) en las cuales hay tierras de labor, distribuidas en estrechos bancales sujetos por paredes, que hasta hace diez o veinte años se sembraron de cereales unos y de hortalizas otros, regados con el caudal de fuentes o barrancos. Junto a las tierras de labor se encuentran terrenos ocupados por pastos para el ganado y superficies más o menos extensas cubiertas por bosques de encinas, quejigos o pinos. En general, se extienden por laderas de fuertes pendientes.

En el centro de estas explotaciones existen varios edificios destinados a vivienda, a cuadras y pajares. También hay una era para trillar.

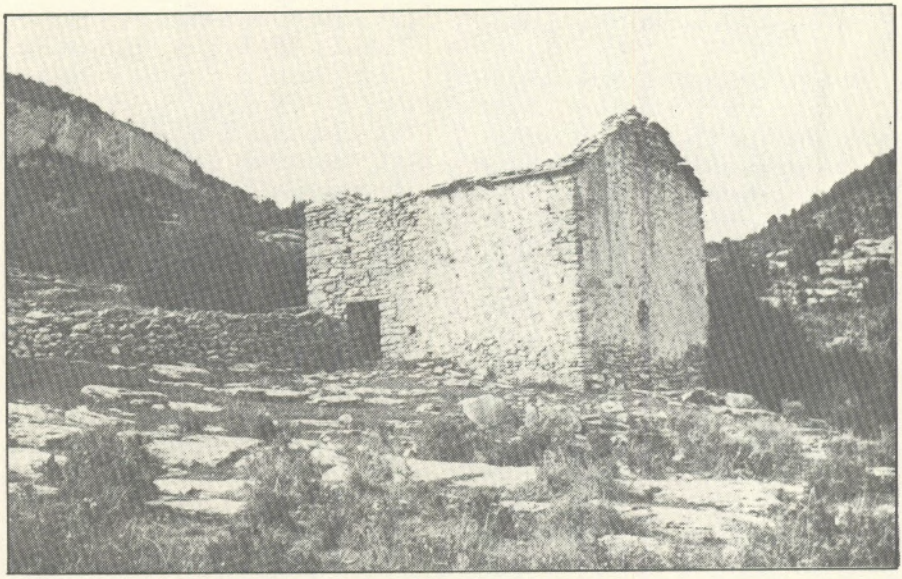
Las masadas plantean cuestiones muy interesantes y nunca estudiadas sobre su origen y su desarrollo.

Comencemos por su nombre. La palabra masada o masa, parece venir del vocablo latino «mansus», que designaba una casa de campo aislada. Está emparentada en su etimología (y en muchos aspectos más, como se verá) con las catalanas «mas» y «masia», con la provenzal «mas», con el «meix» borgoñón y con la francesa «massure». Todos estos términos, aunque no sirven para designar las mismas realidades actuales, tienen un origen común.

Las citas bibliográficas sobre las



Labarona puede considerarse un caso de «masada fósil», que ha llegado casi hasta nuestros días habitada permanentemente. Mayo, 1979. S. Pallaruelo.



Edificio en ruinas de una masada de Vió, bajo la peña de Sestrales. Mayo, 1979. S. Pallaruelo.

masadas que he podido hallar son casi nulas. Tan sólo Briet habla de ellas cuando narra sus viajes por los valles de Vió y Puértolas y relaciona este vocablo con algunos de los ya citados sin dar más detalles sobre ellas (2).

Por otro lado, Ignacio de Asso, también cita las masadas, pero las sitúa muy lejos de la zona aquí estudiada, aunque allí servían para designar un tipo de explotación idéntico al que en Sobrarbe se conoce por este nombre. Dice Asso, que en las bailías de Cantavieja, la sequía, las fuentes pendientes y la pobreza del terreno, han introducido un excelente método de cultivo «que se observa en los pueblos de las Bailias, cuyos dilatados términos están distribuidos en gran número de MASADAS o cortijos con sus heredades, divididas en tierras de labor y de pasto a proporción del mueble, que se necesita para el cultivo de las primeras» (3).

Frente a tan escasas citas sobre las masadas, son abundantes las afirmaciones en el sentido de situar el límite occidental de las explotaciones con nombre y formas derivados del latino «mansus», en tierras alejadas hacia el Este del interfluvio Cinca-Ara donde hallamos las masadas.

(2) Briet, Lucien. Manuscrito inédito sobre sus viajes al Valle de Vió, Abizanda, Añisclo y Fuente de Puyarruego realizados en 1908. Este manuscrito se encuentra en el Musée Pyrénéen du Château Fort de Lourdes.

(3) Asso, Ignacio de. *Historia de la economía política en Aragón.* Zaragoza, 1798. Red. Zaragoza, 1947, C.S.I.C.

Incluso un estudioso tan buen conocedor de la geografía altoaragonesa como Max Daumas, sitúa este límite en el río Esera (4), aunque también nombra Sobrarbe como zona de contacto de las influencias orientales y occidentales. Pero omite en todos sus trabajos cualquier cita de las masadas.

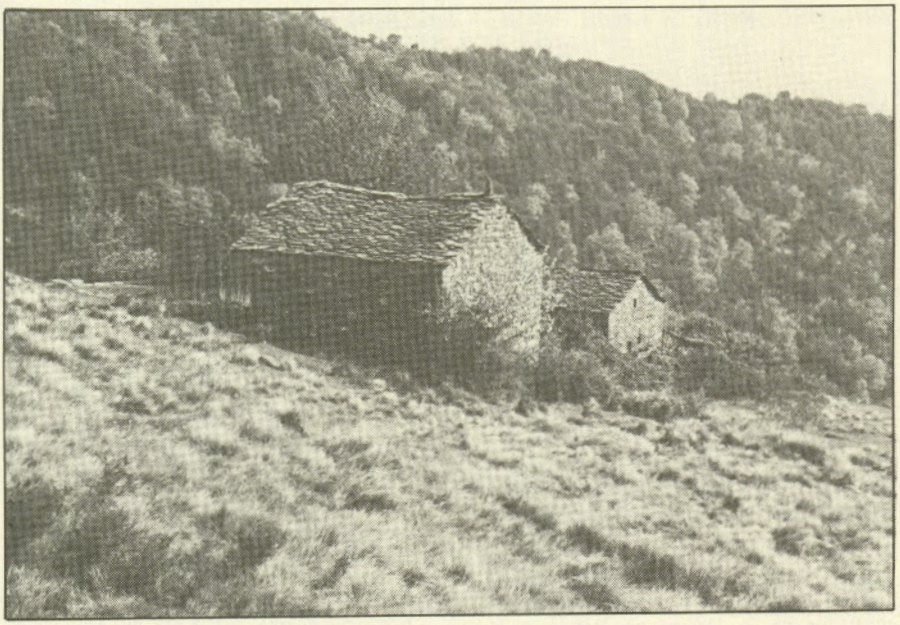
La primera dificultad con la que nos tropezamos si queremos estudiar las masadas, deriva ya de su nombre. Algunas explotaciones agrarias se llaman masadas, y no reciben otro nombre sino el que a continuación se añade para diferenciar una de otra y que es como el nombre de las casas, una herencia secular. Así se habla de «Masa o Royo», «Masada Llucia», «Masada Viu». En estos casos está claro que esas explotaciones agro-silvo-pastoriles se engloban dentro de lo que son las masas. Pero a veces, para una misma explotación, para una misma finca, se emplean indistintamente los nombres de «masada», «pardina» o «borda». Este es el caso de las que se encuentran sobre la confluencia de los ríos Aso y Bellos, frente al pueblo de Sercué y de las que son propietarios algunos vecinos de Vió. Con los tres nombres se designan. Briet, cuando las

(4) Varios trabajos sobre el tema.

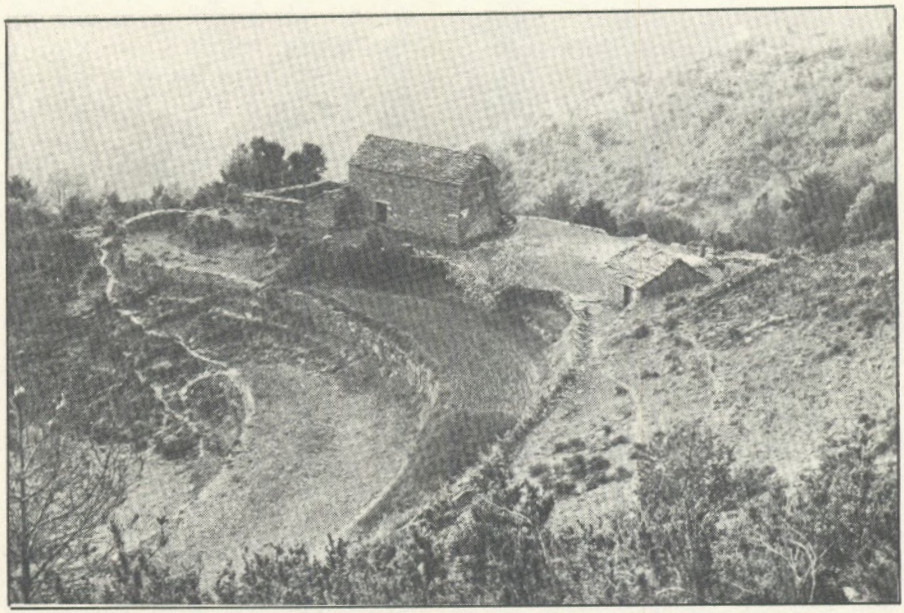
Daumas, Max. «La maison rurale dans les Hautes vallées de l'Esera et de l'Isábena». III Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos. Gerona, 1958. Ed. C.S.I.C., Zaragoza, 1963.

«"Pardinas" et "masias" dans le Haut Aragón Oriental». *Rev. Pirineos*, 1967.

La vie rurale dans le Haut Aragon Oriental. C.S.I.C., Madrid, 1976.



Masada «La Caña», en el municipio de Boltaña. Mayo, 1979. S. Pallaruelo.



«Masada Campo», de Morillo de Sampietro. En la foto pueden observarse la era, el pajar, un corral para ganado y la pequeña casa de vivienda. En la ladera, los bancales para el cultivo. Mayo, 1979. S. Pallaruelo.

visitó en 1908, las oyó llamar masadas, y así lo escribió en su diario (5). Juli Soler y Santaló estuvo en el valle de Vió en 1917 y las anotó con el nombre de «pardines» (pardinas) (6). «Bordas» las llaman en 1974 los autores de unas «Bases para un proyecto de ampliación del Parque Nacional de Ordesa», que encargó la Delegación Provincial en Huesca del ICONA (7).

(5) Briet, Lucien. Op. cit.

(6) Soler y Santaló, Juli. «Les Valls de Vió i de Puértolas» en *Butlleti del Centre Excursionista de Catalunya.* Any XXVII, n.º 274, Barcelona, 1917.

(7) Ceresuela, Sáinz, Pallaruelo y otros. «Bases para una ampliación del P. N. Ordesa». 1974, inédito. Hay ejemplares dactilografiados en la Delegación Provincial de Huesca del ICONA.

Este es un caso claro donde las influencias orientales y occidentales se mezclan. Téngase en cuenta, que si Sobrarbe está en el centro de la cordillera pirenaica, el valle de Vió y todo el interfluvio Ara-Cinca se encuentran en el centro de Sobrarbe. El ejemplo citado nos trae el recuerdo de los masos orientales, de las pardinas occidentales y aun de las bordas vascas, que no son sólo pajar y establo sino también pequeña vivienda humana, tal como Caro Baroja las describe (8).

Sin embargo, parece que «masa» o «masadą» es el vocablo más genuinamente sobrarbés.

(8) Caro Baroja, Julio. *Etnografía histórica de Navarra.* Ed. Caja de Ahorros de Navarra. Pág. 155.

En la comarca, todas las explotaciones así llamadas se encuentran localizadas en el centro, en los municipios de Fanlo, Puértolas y Boltaña, y pertenecen casi todas a propietarios que viven, o han vivido hasta hace pocos años, en los pueblos de Vió, Morillo de Sampietro y Boltaña. Aquí se encuentra el primer dato sorprendente. Entre el límite Occidental de las explotaciones conocidas con el nombre de masos situado en el río Esera, y el enclave donde se encuentran estas masas, está todo el interfluvio Esera-Cinca, con los valles de Laspuña y La Fueva, en los cuales ninguna explotación etimológicamente relacionada con el antiguo «mansus» aparece.

Todas las masadas se hallan situadas en terrenos cuya altura ronda los mil metros, en laderas con fuertes pendientes que vierten sus aguas a los ríos Ara (por el barranco de las Valles), Yesa y Bellos (directamente o por el barranco de Airés). Están en lo que son las estribaciones más bajas de las llamadas Sierras Interiores, situadas entre el Pirineo Axil y la Depresión Intrapirenaica. Se trata de sierras cuyas mayores alturas rondan los dos mil metros, con sustrato geológico calizo y cubiertas por bosques de quejigo, encina y pino silvestre.

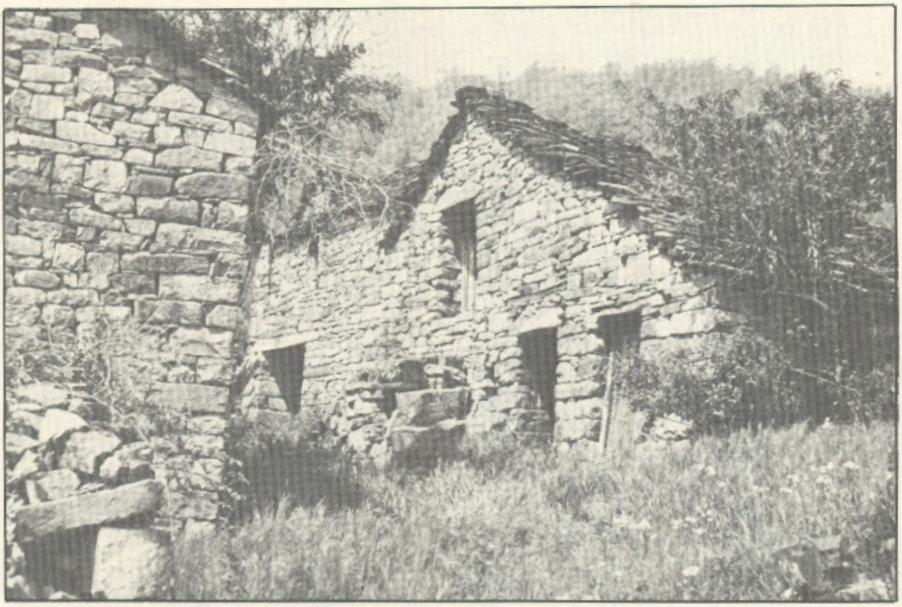
Por su situación y por la diversidad de su explotación, por sus edificaciones, por su antigua concepción y aun por su mismo nombre, las masas se encuentran muy vinculadas a los «masos» catalanes (9), pero hay una diferencia clara: todas las masadas están deshabitadas. Algunas pocas desde hace unos años y la inmensa mayoría, desde hace siglos, ofrecen solamente albergue para sus propietarios que viven en los pueblos cercanos, durante unas semanas al año, mientras se realizan las faenas de laboreo, siembra, siega y trilla de los campos de cereal.

Que fueron todas las masadas, en el pasado, explotaciones con habitación humana permanente, parece un hecho cierto. Para demostrarlo, está en primer lugar el nombre, derivado del latín «mansus», que como indica Vilá Valentí aparece claramente vinculado al sentido de habitación o morada (10). Por otro lado encontramos la tradición oral, mantenida en los pueblos a los que pertenecen las masadas, y que habla de las épocas en que todas ellas estaban permanentemente habitadas. En el sector donde mayor es la densidad de masadas, en el municipio de Boltaña, entre las cimas de Navaín y el tozal de La Caña, se ven las ruinas de un edificio que los de Morillo de Sampietro llaman «Caseta o Concello», en recuerdo del lugar donde los antiguos habitantes de las masadas celebraban sus juntas.

Además, viendo la diversificación de las explotaciones de una masa-

(9) Para el estudio y comparación con el «mas» catalán, se han usado los estudios de Vilá Valentí y en especial su comunicación al Tercer Congreso de Estudios Pirenaicos. Vilá Valentí, J. «El "mas" catalán, una creación prepirenaica». Actas del III Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos, Gerona, 1958. Ed. C.S.I.C., Zaragoza, 1963.

(10) Vilá Valentí, J. Op. cit. pág. 52.



Las llamadas «masadas de Sampietro» son en realidad las casas de un poblado deshabitado en la Edad Media, que han permanecido como morada temporal de pastores y labradores de Vió. Mayo, 1980. S. Pallaruelo.

da, se comprueba que están concebidas para el mantenimiento de una familia que resida allí. Lo mismo puede deducirse de la comparación de las masadas con los masos prepirenaicos catalanes.

Por otro lado, han llegado hasta nosotros algunas masadas habitadas, que podemos considerar «masadas fósiles», sólo despobladas hace diez o quince años, como San Fertús o Labarona, que nos permiten estudiar bien este tipo de explotación.

Para el estudio del origen y evolución de las masadas, careciendo de documentación propia, se deberá actuar por medios indirectos, atendiendo a las épocas de crecimiento de los núcleos de población desde los que, hasta casi nuestros días, se han cultivado las masadas; y siguiendo la evolución del mismo tipo de poblamiento en Cataluña, donde por su importancia, extensión y riqueza documental está mejor estudiado. Para el estudio de la evolución de este tipo de poblamiento en Cataluña son de gran utilidad los trabajos de María de Bolós (11) y de Vilá Valentí (12).

Ambos autores están de acuerdo en el origen medieval de este tipo de poblamiento. Vilá Valentí encaja el «mas» catalán en las estructuras económicas y sociales que apa-

(11) María de Bolós y Capdevila. «Evolución del poblamiento rural en una comarca prepirenaica», en *Pirineos*, 1967.

(12) Vilá Valentí, J. Op. cit.

recen ya claramente definidas en el campo catalán en los siglos IX, X, y XI, y habla de que en numerosos sectores de la Marca Hispánica la repoblación se efectuó a base de un poblamiento disperso y con un sentido individualista, por medio de «aprisiones» de una sola familia.

Los medievalistas que han centrado sus estudios en los Pirineos señalan que, en el siglo XII, lo esencial de la puesta en cultivo de estas montañas mediante el abancalamiento de las mismas estaba ya realizado, habiéndose iniciado estas tareas hacia el siglo IX (13).

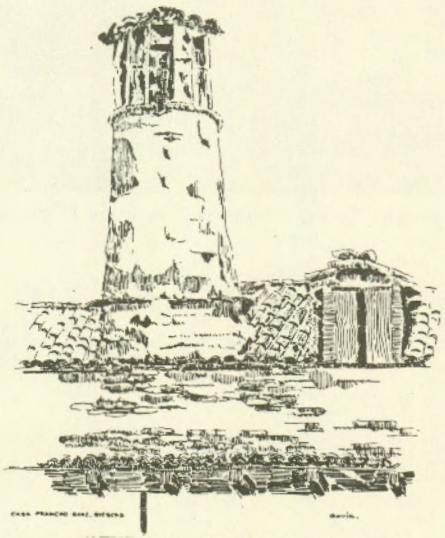
La puesta en cultivo de las montañas del Pirineo hay que vincularla al avance agrario experimentado en toda Europa tras el año mil, y en la vertiente sur hay que considerar las nuevas posibilidades que los avances de la Reconquista iban ofreciendo.

Para el siglo XIV, María de Bolós ya señala un retroceso del hábitat disperso y una aglutinación en torno a las parroquias (14). Seguramente la historia fue paralela en Sobrarbe y las masadas dejaron, desde entonces, de ser un hábitat permanente y se quedaron en el hábitat temporal que ha llegado casi hasta nuestros días, cuando se han deshabitado las aldeas cercanas.

Desde que los pueblos donde vivían los dueños de las masadas han perido casi toda su población, estas explotaciones están abandonadas, los edificios se caen y los bancales se cubren primero de aliagas y después de pinos.

(13) Esta opinión sostiene Pierre Bonnassie. Pierre Bonnassie. «Des refuges montagnards aux Etats Pyrénéens», en *Les Pyrénées, de la montagne à l'home*. Ed. Privat, Toulouse, 1974.

(14) Bolós y Capdevila, María de. Op. cit.



Biescas. Casa Francho Sanz. 1978. J. Gavín.

Molinos de Sipán. Puente. Lunes, 5-octubre-1908, a las 12 horas 43 minutos. L. Briet.

DANCE DE MORA DE RUBIELOS

LUCÍA PÉREZ

INTRODUCCION

El dance que a continuación se expone ha sido tratado tomando como base el material llegado a nosotros a través de algunas notas encontradas en las casas de los antiguos danzantes, pero sobre todo por la consulta directa a las personas, mayores de 50 años, del pueblo de Mora.

Junto a ello, naturalmente se parte de las referencias bibliográficas que estudian estas representaciones en otros puntos de nuestra geografía.

La estructura del trabajo es, pues, por una parte la elaboración de hipótesis, ante el hecho que parece motivar la representación desde el aspecto histórico y el religioso, y la exposición de los elementos humanos que componen la celebración. A esta parte que, por llamarla de alguna manera, denominaremos expositiva, pertenece también la descripción de la indumentaria (que, como se verá, no difiere de la de otros dances en lo general), y la reseña de sus partes, así como el orden de aparición que siguen en la fiesta. Acompañan, a lo largo de toda ella, una serie de notas que hemos alfabetizado en minúsculas, quedando al final de esta parte la enumeración correlativa de ellas.

Tras esta exposición aparece la transcripción de los textos originales, tal como nos han llegado, si bien hemos normalizado la ortografía de las notas escritas a las que anteriormente aludíamos, y teniendo en cuenta la fragmentariedad del material, hemos dividido en Apartados las poesías recitadas por los distintos componentes siguiendo el orden de aparición en escena. Contando con las numerosas referencias que a lo largo de estos poemas se nos dan, hemos creído oportuno numerar los versos de cinco en cinco, facilitando así la comprobación de las notas y las posibles variantes que se encuentran a lo largo de los textos, subrayando en el caso del Apartado V las diferencias que existen con el Apartado IV. Las notas que per-

tenecen a los textos y que, lógicamente, se hallan al final de los mismos, se dividen por Apartados y dentro de éstos por el número de verso correspondiente, salvo en los de aspectos que estén relacionados con lugares, personas, etc., en cuyo caso existe una numeración arábiga y, también por Apartados, queda al final del trabajo su explicación.

Hemos creído oportuno intercalar la Bibliografía utilizada entre ambas partes, la expositiva y la literal o de transcripción, así como la relación de personas consultadas, dado que puede ser más útil por su referencia frecuente en la primera.

En síntesis, nuestro objetivo ha sido colaborar, en la medida de lo posible, a la recuperación, mantenimiento o constatación, en el peor de los casos, de manifestaciones culturales que son patrimonio de nuestros pueblos, para que, aun con la certeza de la imperfección en nuestro trabajo, queden dentro del folklore aragonés.

Desde hace algunos años, hemos venido interesándonos por las manifestaciones folklóricas que se daban en la Sierra de Gúdar.

De todo ello, en algunas ocasiones encontramos vestigios, en otros casos nada más el recuerdo.

El único ojeto de esta comunicación es exponer el material cedido por D. Daniel Benito Goerlich, que, aunque muy fragmentario, es el único que hemos podido reunir referente al dance de Mora de Rubielos. Nuestro trabajo, contando con su colaboración, se ha reducido, pues, a ordenar este material.

La importancia histórica, demográfica y económica de Mora de Rubielos dentro de la zona, es de sobra conocida, no puede extrañarnos que su dance sea más rico en componentes humanos y nos aporte datos curiosos en número mayor a los de otros pueblos circundantes.

La celebración de San Miguel no se hacía sólo el 29 de septiembre, sino que la fiesta religiosa por excelencia era el 8 de mayo.

La respuesta que encontrábamos en los ancianos consultados de la población, nos respondía con la leyenda motivo de la fiesta: Era ése el día que el rey Alfonso II, en 1171, «tuvo la aparición del santo, que le mandó poner cerco a la villa y bajo su protección venció a los moros». La leyenda que más tarde relataremos brevemente en dos versiones, no nos convenció.

Su relato era el siguiente:

En el año 1171 Alfonso II ponía cerco a Mora, con la esperanza que el hambre rindiera a sus habitantes. Simulando abundacia de víveres, los cercados arrojan los que tenían por las murallas. Las tropas aragonesas se desaniman y el rey manda retirarse al lugar vecino de el Castellar, donde tenía su campamento. Allí se le aparece San Miguel, le revela la treta de los asediados y le asegura que debe volver sobre el objetivo, contando con la protección del santo. El monarca así lo hace, alcanzando, naturalmente, la victoria. (a)

Una segunda versión, que sirve a los abuelos como cuento para sus

(a) Soler Carnicer, J. «Rutas para valencianos: Mora de Rubielos», en Las Provincias (Valencia), 21-8-1964.

nietos, es la siguiente: «...cuando estaban los moros en las Torres ( ), junto a la ermita de la Dolorosa, entonces fueron los cristianos a la batalla, y a los moros no les quedaba comida, y lo poco que les quedaba lo tiraban, y entonces los cristianos se volvieron, y entonces San Miguel de ahí de el Castellar, que le llamamos así a esa tierra (?), les dice a los cristianos:

«¿Ande (sic) vais?». Y los cristianos: «No es que nos tiran comida, que tienen muchísima comida y no podemos con ellos.»

Y San Miguel: «¡Qué va, hombre! Si no tienen comida, que se les ha terminado la comida.»

Y los cristianos: «Vamos a por ellos, que se les ha terminado la comida, así que vamos a ganar la batalla.»

Y fue San Miguel y los hizo volver a los cristianos ahí, a la Dolorosa, y fue cuando San Miguel les dijo aquello, que se lo creyeron los cristianos y ganaron la batalla.» (b) (Tío Urbanete).

Ambas versiones sobre el mismo hecho, citan los términos: «asedio» y «batalla». Ateniéndonos a los textos que recitan los Graciosos —compuestos por algún religioso o sacerdote de la colegiata o parroquia de Mora—, la actual ermita dedicada a San Miguel es consecuencia de un traslado.

Este traslado, efectuado en época reciente, como lo demuestra el corte neoclásico de su arquitectura (pensamos que en la primera mitad del siglo XIX), tendría lugar desde la anterior ubicación de El Castellar al actual en El Plano.

Salvando los aspectos fantásticos del relato, creemos que sería factible la hipótesis siguiente:

El campamento de Alfonso II se levanta en el Castellar, lugar que parece reunir ciertas características de vigilancia «...monte el Castellar». En él, es posible que hubiera algún tipo de edificación o altar dedicado a San Miguel.

Desde este punto, bastante alejado del pueblo, los ejércitos cristianos bajarían a el Plano, donde es posible que se diera la «batalla», caso de haberla, o se estableciera el cerco. Esta partida queda próxima a la villa, en la confluencia del camino hacia Rubielos de Mora.

Por otro lado la mención que se hace a «las Torres», o murallas, de las que todavía se conservan restos, podría señalarse como, efectivamente, la muralla del pueblo, aunque las ruinas actuales no responden a edificaciones árabes sino cristianas (s. XIV).

Dentro de ellas se encuentra la ermita dedicada a la Virgen de los Dolores, segunda patrona de Mora y de la que nos ocuparemos brevemente más adelante.

Al efectuarse el traslado de la ermita, se eligió el lugar actual, respondiendo al simbolismo de la «batalla» medieval.

Consideramos oportuno hacer notar que estas observaciones no pueden demostrarse con documentos, ya que los archivos parroquiales y el municipal fueron destruidos en la pasada guerra.

Continuando la lectura de los

(b) Benito Goerlich, Daniel, y Climent Barbera, Rafael. *Mora de Rubielos: infancia y fiestas* (sin paginar: Apéndice II, h. 6).

textos, observamos la cita de diversas devociones:

La Virgen de los Dolores, La Inmaculada Concepción, Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, Virgen del Pilar.

De entre ellas, la más importante es la Virgen de los Dorores. Un antiguo párroco del pueblo nos comentó que esta devoción se debía a la introducción de su culto por las misiones de religiosos servitas durante el siglo XIII, teniendo, pues, una tradición secular en Mora.

Las referencias a la Virgen del Rosario y al Santísimo Sacramento, muy importantes a partir del siglo XVII, se encuentran paralelas a las advocaciones que en el vecino Rubielos de Mora tienen particular celebración. En el año 1620, la bendición de la nueva iglesia en Rubielos conlleva grandes fiestas, y en la relación que de ellas se hace, dice: «...la fiesta de la procesión de Nuestra Señora del Rosario, que se hace a 15 del mismo (mes de septiembre) y es votada de algunos años a esta parte en esta iglesia y se solemniza extrahordinariamente...». En cuanto al Santísimo Sacramento: «...acordaron señalar, para la dedicación y traslación del Santísimo Sacramento, el trezeno día del mes de septiembre...». En estas fiestas se celebraban también dances. (c)

Volviendo a los textos, podemos dividir el material en varias partes.

Por un lado, el relato ya comentado; por otro, la significación y advocación a San Miguel en este pueblo. En tercer lugar la presencia de comparsas de moros y cristianos en la fiesta, junto a otros elementos indispensables en tal género de celebraciones cuales son los Graciosos y Danzantes.

Dentro de este último apartado, veremos la independencia de representación que ambas partes tienen a lo largo de ella, ciñéndonos, sobre todo, al desarrollo mismo de la fiesta. Por fin, las sugerencias de estos textos nos presentan acerca de la vida del pueblo y sus habitantes.

En cuanto a la significación y advocación del santo que nos ocupa, estamos de acuerdo con lo expuesto por Josefina Romá (d)* sobre la caracterización de San Miguel a partir de una iconografía con raíces anteriores a la cristianización.

Enlazando el sentido del santo que se festeja [como guerrero vic-

(c) *El templo parroquial de Rubielos de Mora y fiestas que se hicieron en su dedicación (1604-1620).* Pp. 68, 73 y 77.

(d) Roma Riu, J. *Aragón y el carnaval.* Pp. 38, 46 y 47.

(*) Hay que hacer una observación. En la pág. 46 de su libro afirma que San Miguel aparece montado en un caballo blanco. Dado que es un santo eminentemente «de infantería» y arcángel, tal iconografía no resulta muy común y había que especificar dónde se encuentra como jinete. Es muy posible que esta representación «ecuestre» se deba a un cruce artístico con Santiago que tuviera efecto entre los imagineros populares de la 2.ª mitad del s. XVIII.

El santo, que se ve siempre caracterizado como conductor de almas, con una balanza para pesar sus acciones y decidir frente al diablo su destino final, así como a la puerta del Paraíso con la espada, o matando a un dragón bajo sus pies y en lucha con él, se encuentra armado con la indumentaria guerrera, siempre a pie (Evangelios Apócritos, Santa Biblia).

torioso contra el mal personificado en el demonio (dragón)] con el medieval, el elemento a combatir será sustituido por los «infieles sarracenos» y los defensores de la religión cristiana seguirán el modelo celestial (versos 68 y sigs. Ap. I). No obstante, la falta de documentación hace que no podamos precisar a qué se debe la concretización en San Miguel y no en San Jorge o Santiago*'.

Siguiendo el orden expuesto, la presencia de comparsas o embajadas de moros y cristianos en parecidas representaciones de pueblos cercanos: Alcalá de la Selva, El Castellar, Aguilar de Alfambra, y creemos que también en Rubielos de Mora puede parecer lógico explicarla por la ubicación de los mismos en puestos claves de paso, o bien a que fueran núcleos de población más importantes que otros, como Jorcas o Camarillas, donde la ausencia de tales elementos los distingue de su entorno.

Hay en todos los casos en que se da el dance, un denominador común: la existencia de Danzantes y Graciosos —aunque en número variable según la importancia y riqueza del pueblo—, consecuencia de la aglutinación que estas representaciones tienen en el siglo XVII.

(*') Es posible que al igual que en el caso relatado por Faci, en «Aragón reyno de Christo...», pág. 183, 2.ª parte, para Zaragoza sea un santo que lleven consigo, en este caso, tropas integrantes de los ejércitos aragoneses, aunque no sean propiamente aragoneses o ya se haya asimilado su culto en Aragón; en todo caso es un santo que viene de Navarra; y que acompañarían a Alfonso II tanto como efectivos de lucha como para repoblación.

En el caso de Mora de Rubielos está compuesto globalmente por:

Ocho danzantes, cuatro graciosos o pastores, un niño, cuatro cristianos (representantes del ejército aragonés) y cuatro moros, con similar función a los cristianos.

Además de ellos, como también es característico, se encuentra el maestro de dance, que en el período de aprendizaje enseña el desarrollo de la fiesta, pasando al lugar de apuntador o «consueta» el día de la festividad.

La independencia que existe entre danzantes y graciosos, de un lado, y el resto de los componentes, por otro, solamente se rompe en cuanto el objetivo de unos y otros es glorificar y celebrar al patrón espiritual por medio de un hecho atribuido a su intercesión.

Tal independencia, podemos observarla:

En el período histórico que cada grupo trata de simbolizar.

En la puesta en escena y en el espacio físico en que acontecen.

Respecto al período histórico, la diferencia se hace por medio de la omisión, es decir, cuando la acción la desarrollan danzantes y graciosos, el grupo moro-cristiano, o bien no se halla presente, o bien está callado y fuera del escenario, cosa que se da igualmente en sentido inverso.

Por otro lado, el contenido que la escenificación tiene es diferente. Mientras que los danzantes y pastores tratan de enseñar, alabar, pedir o dar gracias al santo, y sólo al final de su actuación los graciosos integran sus «motadas» o crítica jocosa de lo ocurrido en el

período reciente desde la última representación —generalmente un año—, los moros y los cristianos, junto con el niño —cuyo sentido explicaremos más adelante—, simulan una batalla.

Antes de continuar, queremos al respecto fijar la atención en varias cosas:

a) La escena representada es claramente un reto y, consecuentemente, una batalla, pese a que, como veíamos, en la primera versión no se hablaba de tal batalla sino de asedio.

b) La causa de esa lucha no se deduce que sea la posesión del pueblo ni el intento de rendición, sino el reto lanzado por los moros de querer comprar la efigie que llevan los cristianos en las armas y que sería la del santo. Es posible que este motivo último, como expone J. Roma (e), responda al olvido del hecho primitivo que se celebraba, estableciendo posteriormente el que aparece en el texto, ya que guarda relación con lo ocurrido en otros dances: Sariñena, Sena, etc. (f)

c) Por último, veremos la significación del niño en la conmemoración, que encontramos bajo el nombre de «angel», y que sin embargo al referirse al capitán cristiano lo llama «Padre». En nuestra opinión no se trata de ningún personaje celestial sino del porta-estandarte del ejército cristiano, cuya única función en la lucha es la de llevar la bandera, en este caso con la imagen de San Miguel. Por ello, acompaña, como veremos, a las tropas a caballo en sus correrías.

El hecho de llamar «Padre» al capitán cristiano nos hace pensar si tal alférez no sería el hijo del rey.

Los espacios físicos de representación guardan una independencia, teniendo en cuenta que aunque siempre son los mismos, no representan, en cada momento, el mismo lugar, y que, además, no se lleva a cabo ninguna interferencia en lo relativo a los parlamentos.

El desarrollo de la fiesta sería el siguiente:

Precelebración. La noche anterior al 8 de mayo, comienza la fiesta con una hoguera encendida en la plaza del Ayuntamiento, y que según lo referido por los ancianos del pueblo, era alimentada con la leña que obligatoriamente traían los masoveros de las masadas, muy numerosas en este término, como recuerdo del antiguo tributo feudal que se debía pagar al señor de Mora.

En sus brasas se asaba la carne de cordero, regada con abundante vino que servía de cena a todo el pueblo y con la que se terminaba el día ya de madrugada.

Es posible que en ella se quemaran también los restos de lanas, cuerdas, etc., que estaban en las casas al final de la anterior estación, dado el carácter arraigado que en esta y otras poblaciones cercanas tenía el oficio de tejedor, paraile, tintorero, etc., la raíz de estas hogueras se encontraría en su matiz purificador de épocas precristianas. (g)

(e) Roma, J. Op. cit., p. 106.

(f) Beltrán, A. *Introducción al folklore aragonés (II).* Pp. 203-235. Roma, J. Op. cit., Pp. 105.

(g) Ibidem, pp. 66-68 y 79-83.

Celebración. Comienza con la presentación o glosa del objeto de la fiesta, explicación de su presencia en ella, sus causas e invitación a las autoridades civiles y eclesiásticas junto con el pueblo reunido en la puerta de la iglesia parroquial, todo ello a cargo del personaje Mayoral. Se inicia una procesión a cruz alzada, en la que toman parte graciosos y danzantes dirigiéndose a la ermita del santo, y, llegados a ella, se recoge la imagen para llevarla a la iglesia. Cuando la imagen aparece en la puerta de la ermita, entre el volteo de campanas los danzantes hacen su presentación diciendo unos dichos fijos (Ap. II, 1.ª), bailando seguidamente unas mudanzas ante ella. (i)

Vueltos al templo parroquial con la imagen, empieza en la puerta de aquél la siguiente fase, en la que únicamente toman parte las embajadas de moros y cristianos.

Embajadas: El capitán cristiano hace una reflexión sobre los sucesos que prevé en un futuro inmediato, dirigiéndose al santo, que se encuentra en una peana a la puerta de la iglesia.

Se presenta, entonces, el mensajero moro llevando la propuesta de su capitán con objeto de zaherir a las tropas cristianas, a lo que el capitán de estas últimas responde enojado, quedando así declarada la guerra. El mensajero musulmán va, simbólicamente, a dar la respuesta a su capitán, mientras las tropas cristianas, junto al resto del pueblo, entran en misa.

Figura en el tiempo de duración del rito litúrgico, por un lado, la petición de ayuda a San Miguel para la lucha que se avecina y la preparación de las fuerzas de ambos bandos. (j, k)

A su fin, y antes del comienzo de la batalla, el niño, en su papel de alférez y montado, al igual que el resto de los componentes militares, en un caballo, pide a su «padre» permiso para revisar y exhortar a los soldados a luchar por la imagen del santo, que a su vez señala en el estandarte y en la que todavía se halla presidiendo la fiesta. (l)

Por fin se entabla la lucha. Consiste en carreras que los jinetes de ambos ejércitos realizaran hasta la ermita, viniendo a la vuelta los moros en las grupas de los caballeros cristianos, significando esto la victoria conseguida por las tropas aragonesas.

La parte de las embajadas finaliza aquí. Vuelven los danzantes y graciosos a escena para ir de nuevo en procesión a la ermita y devolver la imagen a su sitial. La incorporación dentro de esta procesión de los dos ejércitos significa para los mahometanos el acatamiento a la religión cristiana y el refrendo de su humillación; para el aragonés, el agradecimiento por el apoyo prestado. Entran todos en la ermita y se arrodillan. (11)

A la salida, los danzantes vuelven a bailar y recitan los dichos,

(h) Benito Goerlich, Daniel, y Climent, R. Op. cit. (Ap. Fiestas Fijas, Apéndice IV). Textos transcritos en nuestro trabajo Ap. I.

(i) Ibidem (Ap. Fiestas fijas: San Miguel de mayo), y en este trabajo Ap. II.

(j) Ibidem, y en este trabajo Ap. III.

(l) Ibidem, Ap. III.

(ll) Ibidem (Apéndice IV), y en este trabajo Ap. I.

igualmente fijos, de despedida, hecho lo cual se «van a comer». (m)

Por la tarde la fiesta continúa a la puerta de la iglesia:

Los graciosos o pastores se presentan como tales pastores, manifestando más tarde su verdadera identidad, expresando el motivo por el cual han tomado aquellos papeles. Terminada esta presentación, los danzantes, sobre el escenario en que ha tenido lugar toda la celebración durante la mañana, trenzan las mudanzas, que son realmente el dance.

Consta de tres bailes fundamentales, según nos ha sido comentado. (n)

La primera parte consiste en «vestir» una pica, de la cual pendían varias cintas de colores —creemos que ocho— (no se ha podido dilucidar quién la sostenía), y el proceso contrario: esto es, desarticular los dibujos realizados en tal acción de vestir.

La segunda trataba de una danza que se acompañaba con el golpear rítmico de los mazos contra el cuerpo de almireces de latón (pensamos que eran también ocho).

Por último, se hacían diversas figuras tomando cada danzante un arco de mimbre adornado con flores (ñ). Se bailaba, para terminar esta fase, una jota lenta —«de pueblo»— acompañada de castañuelas y que sería la misma que se había danzado en las dos anteriores ocasiones.

Tras retirarse los danzantes, los graciosos volvían con el capítulo de peticiones y encomiendas de cosechas, familias, etc., terminando con la relación chistosa que antes comentábamos y que son las «motadas». Durante todo esto, tiraban al auditorio trozos de torta «cenceña» dura, elaborada al caso. Pedían excusas por todo lo que habían hecho mal y anunciaban «que se iban a merendar» (o).

Continuando con el orden exacto del festejo, y aunque pensamos que no tiene relación directa con la celebración, no podemos omitir que para colofón los danzantes y todo el pueblo volvían a la ermita rezando y cantando en ella la Salve (Ap. VI).

En cuanto a las sugerencias podemos dividirlas en dos partes que, en sí, responden a una global:

a) La constatación de ciertos modismos propios de la zona, así como la corrupción de ciertas palabras, debida probablemente a la extrañeza que supone tomar un lenguaje que no nos es familiar trasmitido oralmente. Tales alteraciones han sido anotadas a continuación de los textos.

Se observa la repetición de estrofas que se dan en personajes distintos: graciosos y danzantes (p), así como una composición literaria en la que se manifiestan las adiciones posteriores con referencias, algunas de ellas históricas, que no corresponden al momento que se intenta conmemorar (q).

(m) Ibidem, en este trabajo Ap. II, b.

(n-ñ) Ibidem (Sociología: Fiestas infantiles), y ver además Relación de personas consultadas, al final de esta comunicación.

(o) V. Transcripción de textos al fin de este trabajo, Ap. IV.

(p) V. Transcripción..., Ap. I y II.

(q) Ibidem, Ap. I, v. 100, v. 120; Ap. II, v. 74-76; Ap. III, v. 33, por ej.

b) En otro orden de cosas podemos atender a:

— La enumeración de diversos oficios que se hallaban en Mora, algunos de ellos hoy perdidos, a saber:

— Jerarquización de los pastores (r)

— Labradores (s)

— Artesanos (t)

— Intelectuales (gracioso) (u)

— La enumeración, también, de apodos (v), lugares geográficos (w),

(r) Ibidem, Ap. I: rabadán = pastor de menor categoría en la cuadrilla, v. 6. Pastor segundo = inmediatamente superior al rabadán, v. 9. Pastor primero = el segundo en mando después del mayoral, v. 14. Mayoral = especie de capataz que distribuye los trabajos con el ganado entre la cuadrilla, v. 17.

(s) Ibidem, Ap. V: v. 69, v. 90, v. 101-106.

(t) Ibidem., Ap. I: vv. 57 = ollero o alfarero. Oficio muy extendido en esta población, con ciertas canteras de arcilla y que formaba un barrio extramuros. Aparece también en los versos 94, 95 y 100 de este mismo Apartado. Tejedor = oficio de gran reigambre en el pueblo, debido a la abundancia de pastos y por tanto de ganado lanar. vv. 66 y 96-97. Artigueros = los que se dedican a romper terrenos para cultivarlos quemando antes el monte bajo. Hay que tener en cuenta que la disminución de Mora en lo que se refiere a vecinos, es relativamente próxima. v. 40. Ap. V. v. 103.

(u) Ibidem, Ap. I: vv. 31-32, 61-62, 67-68, 71-72, 75 se habla del oficio de gracioso. Parece que se refiere a ser actor, al hecho de representar un papel que no corresponde a su actividad cotidiana. Por otro lado, en ese momento se remuneraba a quienes bailaban en las fiestas. Se asimila a ser cómico, comediante, término que todavía se emplea en los pueblos por las personas de alguna edad para distinguir a los actores de profesión.

(v) Ibidem, Ap. I: *Royo,* v. 5; *Rubico:* v. 13 y 65, ambos se refieren al color del pelo, bien suyo o de algún ascendiente. Referentes a oficios: *Ollero,* Ap. I: v. 57, es decir, era alfarero, dedicándose no sólo a la confección de menaje de cocina, sino también a la tejería, ladrillos y juguetes para los niños (pitones o canicas de arcilla cocida, «reginols» o silbatos de barro cocido que llenos de agua imitaban al soplar por ellos el canto de los pájaros) (V. Benito, D. Op. cit. Ap. Juguetes rurales). *Ebanista,* Ap. V: v. 193. Realmente era carpintero que había aprendido el oficio en las escuelas profesionales de los frailes. *Enebro,* Ap. V.: v. 11. No puede precisarse si este apodo se debía a que tenía el domicilio en la masía de este nombre, o a que era carpintero, cosa que parece verosímil dada su estrofa: v. 119-122 y la referencia a los pinos en el verso 66.

Por fin encontramos de tipo jocoso: *el gusano,* Ap. I: v. 29, y Ap. V: v. 31. *Carijo,* Ap. V: v. 227. *Dominguetas,* Ap. V: v. 191. *Manises,* Ap. V: v. 219. Pelao y Gavilán, Ap. V: v. 167. *Oreja,* Ap. V: v. 5, 72, etc. *Chocolatero,* Ap. V: v. 15, 68, etc. Otros de carácter familiar: La tía *Macaria* (mujer de Macario), Ap. V: v. 185. La *Cañaveras,* Ap. V: v. 137, venían de la masía con ese nombre. *Urbanete,* Ap. V: v. 235. *La Pocera,* Ap. V: v. 147.

(w) Ibidem. *Ap. I:* v. 7, Mora de Rubielos. — v. 38, «Monte Castellar», partida dentro del término de Mora. — v. 46, «...el Plano...», partida cercana a Mora, que da también nombre a un barrio artesanal. — *Ap. II:* v. 76, «...Soria...». — v. 80, «...Andalucía...». *Ap. III:* V. 26 «...España...». — v. 33, «...Turquía...». *Ap. IV:* v. 24, «...lomas del Babor...», partida del término de Mora, que toma el nombre de la masía así denominada. La cruza el río Mijares y forma el límite municipal. v. 75, «...ya no voy a Tierra Baja...». No sabemos si se refiere a la Tierra Baja turolense, que sería lo más normal, o por el contrario se está mencionando a la Tierra Baja en relación con la zona valenciana. — v. 86, «...río Mijares...», límite municipal. — v. 127, «...la Tormeda...», lugar y masía del término lindante con Cabra de Mora. *Ap. V:* v. 30, «...rocha el Enebral...», partida del término de Mora, lejana al pueblo que integra también una masía llamada del Enebro y con una fuente con este nombre. Posiblemente se le diera ese nombre por la abundancia de esta planta. — v. 128, «...la Cuba...», barrio del arrabal de Mora de Rubielos, igual que el Plano. — v. 137, «Las Cañaveras...», masía del término de Mora, que en este caso

ya sean pueblos, partidas, masías, barrios del pueblo, ermitas, etc., así como de los cultivos más frecuentes en la villa, algunos de los cuales casi han desaparecido (x).

— La posible explicación de aspectos presentes que vive Mora (y).

— La estratificación social que se manifestaba en el pueblo hasta el momento inmediatamente anterior a la guerra civil (z).

Antes de terminar con esta exposición, haremos una brevísima referencia a la indumentaria de los actores.

No se observan diferencias sustanciales de la utilizada para similares celebraciones en otros pueblos vecinos.

Al igual que en ellos, los danzantes vestían de blanco, con ropas de mujer: enaguas bordadas, medias de algodón caladas, calzones blancos bajo las enaguas y «chambra» o blusa blanca. Cintas de colores dispuestas en aspa cruzaban el pecho, y un sombrero de paja con flores les colgaba a la espalda.

Los graciosos llevaban el traje de los antiguos pastores, confeccionado con pieles de ovejas, sombrero o boina de paño negro y abarcas hechas de piel por ellos mismos, atadas a la rodilla.

En cuanto a los trajes de moros y cristianos, no hemos podido encontrar ninguna referencia a ellas, sabemos sin embargo que el niño iba disfrazado de ángel, explicándose así, la superposición de funciones y el nombre bajo el que aparece en los textos.

CONCLUSIONES

De lo anteriormente expuesto podemos establecer las siguientes conclusiones:

apoda a personas. — v. 143 y 148. «...calle del Estudio... calle Baja...», calles de Mora. — v. 156, «...las Barrachinas...», masía del término de Mora de Rubielos. — v. 163, «...la Clocha...», masía de Mora de R. — v. 171, «...Alcalá de la Selva...», pueblo cercano, aproximadamente a 15 Km., que tiene mucho pinar. Celebra el dance el día 8 de septiembre en honor a la Virgen del Espiro o de la Vega. — v. 198, «...Buenos Aires...». — v. 237, «...Mosqueruela...», pueblo de Teruel cercano a Mora de R.

(x) En cuanto a cultivos destacaremos principalmente la mención que se hace a la viña, Ap. IV: v. 50, 83. Este texto es más antiguo que el transcrito como Ap. V, posterior a la guerra civil y en el que queda la palabra «viña» como la petrificación de la poesía. Está comprobado que en Mora de Rubielos se dio, hasta comienzos del siglo XIX, el cultivo de vid, por la localización de algún lagar en el pueblo, si bien es cierto que en momentos posteriores este cultivo ha decaído notablemente hasta casi su absoluta extinción. Se habla de patatas, trigo, frutas variadas tales como manzanas, peras, ciruelas, almendras, que se dan con abundacia en el pueblo, sirviendo estos productos para la venta hacia la zona valenciana principalmente. Se nombran también los higos, que crecen silvestres y son, según noticias, muy tardíos.

(y) En la actualidad la referencia que se hace repetidamente a los tejedores y la cantidad de pastores que integran la cuadrilla en el dance, nos hace pensar en la importancia, antigua tradición en estos pueblos, del trabajo textil de la lana. La incipiente industrialización de Mora de Rubielos se canaliza de nuevo hacia esta rama.

(z) Ibidem. Ap. I: v. 13-14. Conociendo la importancia de la villa, esta alusión nos retrotrae al auge que en momentos no muy lejanos tuvo. Por ejemplo, a principios del siglo XIX se pensó poner una escuela de segunda enseñanza en Mora, y antes de la guerra civil la burguesía vecinal estableció unos Juegos Florales, incluso se tienen noticias de un edificio para teatro.

— Que la devoción al santo indicado posiblemente preceda al momento histórico de la reconquista de Mora por las tropas del rey aragonés, instalando en el lugar de el Castellar el campamento, a la vez que por su aparente fácil vigilancia, por la existencia de un altar u otro elemento conmemorativo (a').

— Que tal localización y el asedio o batalla reforzaría una fiesta cristianizada ya anteriormente, institucionalizándola por medio de la elección de San Miguel como patrón.

— Que la actual ubicación de la ermita del santo responde a un aspecto simbólico históricamente, lo cual no obstante favorece, alrededor de esta ermita, la aparición con el tiempo de un barrio que está actualmente en ascenso, lugar en que se asienta la paciente industria del pueblo.

(a') El culto y la invocación a los santos guerreros en occidente aparece poco después del año 1000 debido a la prohibición papal durante los s. VIII y IX al uso de armas por los clérigos. Se piensa que como tal «patrón de los *caballeros* guerreros», el primero podría ser San Miguel, «príncipe de la milicia celestial» que aparece en los estandartes de Enrique I (919-36) y de Otón el Grande (V. Horca, García-Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica. II Edad Media —800-1303—)*, p. 700.

— Que la representación completa, unión de posibles fiestas anteriores con elementos más próximos en el tiempo, se realiza en el siglo XVII, siguiendo un esquema tradicional para este tipo de manifestaciones. Esta datación responde a los intereses de la propia Iglesia Católica en momentos posteriores al Concilio de Trento y a los de la monarquía en guerra con turcos, cercano Lepanto.

— Aparece una locución, que encontramos también en lo referente a Rubielos de Mora (b'), «...le *votaron* por patrón...», y que se refiere al momento de la erección del Santo como protector.

Hemos pensado no integrar dentro de esta celebración, al no ponerla el último momento, ya que en nuestra opinión se trata de una adición reciente a la fiesta (este siglo o finales del XIX). No podemos dejar de constatarla, a fin de que contenga el trabajo todo el material que nos fue ofrecido.

Se trataba de una Salve que servía de colofón a la festividad y que rezaban danzantes y pueblo en la ermita.

Queda anotada en el Apartado VI.

(b') *El templo parroquial de Rubielos de Mora...*, op. cit., p. 68.

APARTADO N.º I

Comienzo del dance

Mayoral

Ya los relumbrantes rayos
del sol alegran los campos,
ya su purpurino manto
llena el mundo de placer.
Y en medio de tanto bien
entusiasmados diremos:
¡Viva Mora de Rubielos
y su patrón San Miguel!
¡Salud, bendecido sol
que alumbras en este día
la esperanza y alegría
de esta noble población.
Desde el más bajo rincón
hasta los altos salones
los devotos corazones
suplican con devoción,
que en toda tribulación
sean nuestros protectores
la Virgen de los Dolores (1)
y nuestro Santo Patrón.
Llenos de satisfacción
en Mora todos estamos,
pues la fiesta hoy celebramos
de nuestro Santo Patrón.
Vamos pues en procesión
y sin que el fervor desista
a visitarle en su Ermita
con entera devoción.

(1) La ermita de la Dolorosa se encuentra al lado de las Torres. Estas torres, restos de murallas cristianas del siglo XIII, tradicionalmente se toman como las ruinas de la fortaleza árabe, caso de haber algo de cierto en ello, la demolición de la muralla árabe dejaría el espacio a la posterior medieval cristiana que es la que se conserva.

Entremos sin detención
hasta la misma Capilla
a recibir de rodilla
del Santo su bendición.
La admirable aparición
del Patrón de nuestra villa
a todos nos maravilla
y nos llama la atención,
pues, según la tradición
fue en el monte Castellar
que una ermita con su altar
hubo en tiempos muy remotos,
pues después por sus devotos
al pueblo fue trasladado, (2)
y en su ermita es venerado
con notable devoción
por toda esta población,
y los devotos de «el Plano»;
bien se pueden gloriar,
esta villa y su contorno,
porque tiene por patrono
al Príncipe Celestial,
quien del dragón infernal
venció el orgullo feroz,
el que levantó la voz
y con el poder supremo

(2) No exactamente dentro del pueblo, sino extramuros. El motivo del traslado se encuentra en la prohibición, no sin una fortísima oposición por parte del pueblo, por parte del rey en el año 1777 de realizar procesiones nocturnas y alejadas. Tras continuas desobediencias a tal mandato, se entabla un pleito que pierde Mora, a consecuencia de lo cual y tras largos años de desórdenes (1802), se decide hacer un nuevo Calvario cerca del pueblo (llega hasta la ermita de los Dolores y trasladar al Plano la dedicada a San Miguel.

hizo temblar al infierno
al decir: ¿Quién como Dios?
Cuando esta villa se hallaba
invadida por los moros,
cuando los cristianos todos,
y, sus moradores todos (sic)
gemían y suspiraban,
San Miguel los consolaba
desvaneciendo el temor.
Y al ver, al consolador
de sus pechos afligidos,
contentos y agradecidos
lo votaron por patrón.
Cuando Luzbel, orgulloso
contra Dios se rebeló
y la guerra declaró
contra el Todopoderoso,
al combate valeroso
contra el demonio se lanzó,
en medio de la batalla,
y aquella infernal canalla
en los infiernos cayó.
San Miguel dejó abatida
la ambición de Lucifer,
fue el que recibió el poder
de la voluntad divina,
el que con voz decidida
el poder de Dios ensalza,
el que tiene la balanza (3)
de la virtud y el pecado,
es el Angel destinado
a velar por [la justicia]
y es el que tiene a Luzbel
bajo sus pies humillado.
Llevados de aquel fervor
de nuestros antepasados,
continúa Mora obsequiando
a su glorioso Patrón.

(3) Roma Riu, J. *Aragón y el carnaval*, p. 46.

De la iglesia, en procesión
sale el venerable clero
acompañado del pueblo
y su ilustre Ayuntamiento,
el que, con su buen ejemplo,
alienta la animación.
Sigue, a continuación,
la Banda Municipal,
que con sus acordes da
más realce a la función,
y en la misma dirección,
llenos de júbilo y gozo,
los Danzantes y Graciosos,
los Moros y los Cristianos,
llegan por fin, al santuario
y de allí sin detención,
entran con gran devoción
hasta la misma capilla
a pedirle de rodillas
al santo la bendición.
De San Miguel, los favores
no se pueden numerar,
en la tierra y en el mar,
en batallas y en acciones,
valerosos campeones
según publica su fama,
contra la raza Otomana (4)
publican esta verdad,
no dejando de ensalzar
otros milagros patentes
que en su nombre se han obrado.
Grandes triunfos alcanzaron
y por eso es aclamado
en aldeas y lugares
en villas y
por su Patrón y abogado.

(4) Creemos que hace una referencia contemporánea a la batalla de Lepanto, que posiblemente se hubiera celebrado pocos años atrás, relacionándose esta mención con la celebración de Rubielos de Mora. *El templo parroquial de Rubielos de Mora...* p. 63.

APARTADO N.º II

Dichos de los danzantes

N.º 1

La admirable aparición
del patrón de nuestra villa
a todos los maravilla
y les llama la atención.
Pues, según la tradición,
fue en el monte El Castellar,
que una ermita con su altar
hubo en tiempos muy remotos,
mas, después con (sic) sus devotos
al pueblo fue trasladado
a la ermita venerada
con notable devoción,
y los vecinos de el Plano
y toda la tripulación (sic).

(A modo de estribillo):
Ocho danzantes venimos
cada uno de su familia
a obsequiar a ese Miguel (sic)
que es patrón de esta villa.

N.º 2

Goza de Dios tal privanza
nuestro glorioso patrón
que en toda tripulación (sic)
anima nuestra esperanza.
Mora. ¿Qué podéis temer?
El maldito Lucifer
en la tentación te apura:
¡Llámale! Y vendrá en tu ayuda
el alcanjer (sic) San Miguel.

Ocho danzantes venimos
cansados de navegar (?)
a obsequiar a San Miguel
y a la Virgen del Pilar,
y a nuestra Madre María
que es cabeza del altar.

N.º 3

Una batalla sangrienta,
dice el joven que es la vida
y, si Miguel nos alienta (sic)
ya la tenemos perdida,
y en el enlace (sic) de la muerte,
y en esta guerra tan fuerte
el mundo caerá de espanto
y el cristiano más valiente.

Purísima Concepción
madre del verbo divino
mantener (sic) la devoción
guiadnos por buen camino.

N.º 4

Salud bendecido sol
que alumbras en este día
la esperanza y la alegría
de esta noble población.

(1) Se hace referencia a las invocaciones de la vecina villa de Rubielos de Mora. No obstante a lo largo de este Apartado se mencionan la Virgen del Pilar y la Inmaculada Concepción, muy extendidas ambas por todo el territorio.

Pues, del más bajo rincón
hasta los altos salones
los devotos corazones
suplican con devoción
a nuestra madre María
y a nuestro santo Patrón.

N.º 5

Se dice: ¡Oh glorioso San Miguel!
que venciste el mal del enemigo.
Siempre fuiste vencedor
porque Dios está contigo,
que tu ejemplo de gran valor
nos dé a todos su luminosidad
para ser buenos cristianos
llenos de gran santidad.

Como se observará, faltan los dichos de los números 6. 7. 8., y en estos dos últimos: 4 y 5 no aparece el «estribillo» que se encuentra en los anteriores.

Despedidas

N.º 1

Ya les doy la despedida
a toda esta población,
a San Miguel que es mi santo
y a la pura Concepción.
Me despido de la iglesia,
de los santos que hay adentro,
de la Virgen del Rosario,
del Santismo (sic) Sacramento;
que nos dé paz y salud,
que nos libre de todo mal
para que de hoy en un año
nos volvamos a juntar.

N.º 4

Muy ilustre Ayuntamiento,
Dios le dé salud y vida
para que el año que entre en quinta
suban un palmo la mida. (sic)
Que no quiero ser soldado
del regimiento de Soria;
quiero mantener a mi madre
y no abandonar a mi novia.

N.º 8

Ya me despido del clero
y también del señor alcalde,
y de todos los demás
que han venido a acompañarme.
En este mismo momento
les digo con buen placer,
que nos dispensen las faltas
que nos vamos a comer.

Falta el resto de los dichos-despedidas de los danzantes n.º 2, 3, 5, 6, 7. No han podido encontrarse.

APARTADO III

Embajadas de moros y cristianos

a) Reflexión del capitán cristiano. Puerta de la iglesia, ante el santo que está sobre la peana:

Cristiano

¡Oh soberano Miguel!
amparo de cielo y tierra,
oídle (a) tu protector
y que será de tu iglesia;
ampares a los cristianos
y nos des tu fortaleza,
pues, según tento entendido
y mi corazón recela,
me parece que ha de haber
una muy sangrante guerra,
porque la raza morisma
hoy viene con mucha fuerza
a cautivar los cristianos
y profanar tus iglesias.
(...)

b) Aparece el mensajero moro con el mensaje de su capitán, y antes de entrar en misa, sobre el entablado, tiene lugar el reto que declarará la guerra:

Cristiano

¡Alá te guarde, mahometano!

Moro

Y a ti también, buen cristiano.

Cristiano

Decidme a lo que venís
y seréis muy bien llegado.

Moro

De orden de mi capitán
vengo a darte esta embajada:
a ver si queréis vender
la imagen que va en las armas.
Si queréis treinta millones
en oro fino, o en plata,
será moneda corriente
de la que reina en España.

Cristiano

Ve y dile a tu capitán
que no admito la embajada.
Que la imagen no se vende
ni por oro ni por plata.
si no es por medio de sangre
será vendida o ganada (sic).
(...)
¡Calla, perro de Turquía!
que a tus ojos causa enfado. (sic)
Poco tardarán tus jefes (sic)
a ordenar tu despacho.
Mira que han de aparecer
pronto, un número de cristianos.
Vale uno por mil
«pa» los turcos humillados.

c) Tras la misa y antes de la batalla, el alférez real pide permiso para revisar el campamento:

Angel

Padre (?), permítame usted
que montado en el caballo,
registre este campamento
que yo no vengo cansado.

Con valor y fortaleza,
éste es el mismo retrato (señalando la imagen del santo)
que luchéis (sic) con sangre ardiente.
(...)

Cristiano

¡A mis brazos otra vez,
vengo a abrazarte, hijo amado!...
(...)

Posiblemente fueran mucho más extensos los parlamentos, pero en la memoria de los consultados no queda sino estos trozos, al igual que no recuerdan si en el transcurso de la celebración se cruzaban las armas de ambos bandos.

APARTADO IV

Adrián

Cuatro pastores venimos
de estrenar (sic), con intención
de ver las fiestas que Mora
hoy celebra a su Patrón.

Royo

Soy el pastor más pequeño,
me llaman el rabadán,
el amito de los perros
y el de la talega el pan (sic).

Mateo

Yo soy el pastor segundo,
el amo del burro hatero
y encargado de limpiar
los gazpachos del caldero.

Rubico

Y yo soy el encargado,
como de pastor primero
de las ovejas que crían
y mamantar (sic) los corderos.

Adrián

Y yo soy el mayoral,
que cuido de estos muchachos,
el que amasa la torta
y el que guisa los gazpachos.

Rubico

Y al oír tanto bandeo (sic)
música, gaita y tambor,
hemos dejado el ganado
en las lomas de Babor.

Mateo

Nos hemos venido a escape (sic)
sólo por ver la función,
sin traer más equipaje
que el garrote y el zurrón.

Rubico

Y en casa del Ignacio «el Gusano» (1)
nos han propuesto al entrar
si queremos ser graciosos
pagándonos buen jornal.

José

¡Yo les he dicho que sí!

(1) El tio Gusano era el maestro de danzantes en el último dance representado antes de la guerra civil. A él y al tio Urbanete se deben gran parte de este material.

Rubico

Pues yo digo que me quedo.

José

Pues yo, más quiero este oficio
que no andar con los borregos.

Rubico

¡Chico, y que tienes razón!
De ese modo evitaremos
los disgustos y corridas
que nos dan los artigueros.

Mateo

¡A mí me lo han de decir!
que se me perdió un borrego
y me encontré un puntapié
que aún lo siento en el trasero.

José

Pues yo me vi tan perdido,
que me invoqué a San Miguel,
pero lo que me valió,
fue el apretar a correr.

Rubico

Y a mí, se me escapó
todo el ganado a una viña,
y pues, si el amo me atrapa,
¡Pobres de mis costillas!
(tb: no me queda una costilla)

Adrián

¡Vamos, no ser embusteros!
porque es pecado mentir.
Si quieren saber quién somos
se lo vamos a decir.

Mateo

Yo soy Mateo el Ollero (2)
hombre de mucho prestigio
que no tendría una perra
si no fuera por mi oficio.

Ahora me he hecho gracioso
y si este empleo me presta,
ya no quiero más pucheros,
más ladrillos ni más tejas.

Rubico

Yo soy Pascual el Rubicos
y es mi oficio tejedor, (3)
ayer ascendí a gracioso
y voy a hacerme señor.

José

Pues yo soy José el de Lucas,
y si alcanzo como espero
una plaza de gracioso,
no quiero hacer más pucheros.

Adrián

Pues yo soy Adrián,
y si mi talento alcanza
un título de gracioso,
ya no me voy a Tierra Baja.

Mateo

¡Ya basta por ahora!
porque el tiempo se nos pasa
y los danzantes esperan
para prencipiar (sic) la danza.

(2) Los Olleros han continuado con el apodo familiar, procedente del oficio que tuvieron sus antepasados, aunque en la actualidad tal artesanía se ha extinguido completamente en Mora, hasta el punto de que no hemos encontrado en todo el pueblo una pieza de sus alfarerías. La tradición alfarera se cree que provenía de los moriscos y parece haber finalizado a principios de este siglo.

(3) Hemos hablado de la importancia de los tejedores, tanto en Mora como en Rubielos. Alrededor de la materia prima se encontraban, esquiladores, cardadores, tundidores, etc. La importancia de este medio económico es en el siglo XVII muy grande.

Parte danzada. Bailan los danzantes solamente.

Siguen los dichos de los graciosos después de finalizar los danzansus mudanzas.

Adrián

A nuestro Santo Patrón
suplicamos los vecinos,
que nos dé buenas cosechas
de patatas, pan y vino.

José

Que vengan con bien las frutas,
que estén los árboles llenos,
pues los del río Mijares
nos sacan muchos dineros.
Y sobre todo los higos
que lleguen a perfección,
porque a mí me gustan mucho
cuando tienen el pezón.

Mateo

Yo pido en particular,
que para el santo no es nada,
que me salga un buen barniz
y bien cocida la hornada.

Rubico

Yo, como tejedor,
que mis bayetas tejidas
me las paguen en dinero,
y no en arroz ni judías.

José

Pues este pobre alfarero
otra cosa no desea,
que lo libre de los guardas
cuando vaya por maleza.

Adrián

Y yo, como jornalero,
que me libre de aquel amo
que va detrás y delante
continuamente arreando.

Rubico

¡En fin, ya nos despedimos,
ustedes dispensarán,
que como es el primer año
no hemos podido hacer más!

Adrián

¡Adiós, digno Ayuntamiento,
adiós, venerable clero!
¡Adiós todo el auditorio,
los del pueblo y forasteros!

Mateo

Yo no quiero más músicas,
más dulzainas ni jaleos, (4)
que hacer ollas y pucheros
y ver a mi pajarica.

Rubico

Y yo me marcho a mi casa,
y a ver si por ese mundo
puedo encontrar una novia,
pues me canso de ser viudo.

José

Yo también voy a marcharme
hacia el Plano a la carrera
no sea que mi mujer
se me vaya a la Tormeda.

(4) Parece que el hecho de encontrarse en el pueblo carpinteros, cosa lógica al ser el pueblo cabeza de zona, son los propios habitantes del mismo los que hacen las dulzainas. Por otro lado, se habla también de una Banda Municipal, corroborando lo apuntado en la nota (z) acerca del ambiente pretendidamente urbano que quería implantar en Mora la burguesía local.

Finaliza el dance.

Salve de los danzantes hacia la ermita del Santo.

Con el Apartado V se encuentran los dichos de los Graciosos recogidos, de los que hicieron el dance en los años posteriores a la guerra y que sólo se intentó en una ocasión, sin alcanzar, por diversos motivos, el éxito esperado.

Las variantes en cuanto a versos van en el texto siguiente subrayadas, las de otra índole se señalan en aquél al margen, según se observará.

APARTADO V

Transcribimos a continuación lo recitado por los graciosos en la celebración de l dance habita tras de la guerra civil, con objeto de ver las variantes que existen entre una y otra.

Como se verá, hay un cambio de nombres, puesto que, a semejanza de representación teatral, los graciosos toman papeles distintos a los que representan en su vida cotidiana, cosa que ellos mismos se encargan de manifestar.

El comienzo parece ser el mismo en uno y otro momento, en lo referido a los cuatro primeros versos.

Baltasar

Cuatro pastores...

Oreja

Yo soy el pastor pequeño, (1)
el que regira las gachas
y en llegando el mediodía
me hacen pelar las patatas
y los grillones los guardo
para arreglarme las abarcas.

Enebro

Yo soy el pastor segundo,
el amo del burro Hatero
y encargado de limpiar
los gazpachos del caldero.

Chocolatero

Yo soy el tercer pastor,
el que hace cuerdas al fuego
para curar a las ovejas
y también a los corderos,
y saludo a San Miguel
porque es el patrón del pueblo.

Baltasar

Yo soy el pastor mayor,
el que cuida del rebaño
y en el día del esquilo
el que les corta los rabos.
Felicito a San Miguel
por ser vecino del Plano.

(1) Agruparemos en esta nota las variantes halladas entre los versos 5 y 25, ya que se refieren a costumbres muy características en nuestra tierra: «comer gachas» los pastores, «hacer cuerda» de esparto al calor de la lumbre en invierno los hombres, «cortar los rabos de las ovejas el día del esquilo» el pastor más experimentado o el que mayor autoridad tiene.

Oreja

Y por ver a San Miguel
y a los danzantes bailar
hemos dejado el ganado
en la rocha el Enebral.

Baltasar

En casa del Ignacio «el Gusano»
nos han propuesto al entrar,
si queremos ser graciosos
pagándonos buen jornal.

Enebro

Yo les he dicho que sí.

Chocolatero

Y yo digo que me quedo.

Oreja

Pues yo, más quiero este oficio
que no andar con los borregos.

Baltasar

¡Chico, y tienes razón!
De ese modo evitaremos
los disgustos y corridas
que nos dan los artigueros.

Enebro

¡A mí me lo has de decir!
que se me perdió un borrego
y me encontré un puntapié
que aún lo siento en el trasero

Chocolatero

Yo me vi tan perdido
que me invoqué a San Miguel,
pero lo que me valió
fue apretar a correr. (sic)

Oreja

A mí se me escapó
todo el ganado a la viña.
¡Pues si el amo me atrapa,
no me queda una costilla!

Baltasar

¡Vamos, no ser embusteros,
porque es pecado mentir!
(al público)
Si queréis saber quién somos
se les (sic) vamos a decir.

Enebro

Yo soy Marcelino Enebro,
hombre de mucho prestigio
que no tendría una perra
si no fuera por mi oficio.
Ahora me he hecho gracioso,
y si este empleo me presta,
ya no quiero más pinos
y me iré con las ovejas.
(variante de oficio)

Chocolatero

Yo soy Manuel Chocolatero
y mi oficio es labrador
he ascendido a gracioso
y voy a hacerme señor.

Oreja

Pues yo soy Mateo Oreja
y, si alcanzo como espero,
voy a ascender a gracioso
y no telar más criberos.

Baltasar

Yo soy Joaquín Baltasar,
soy el músico primero,
aunque de nota no entiendo
y con mis propios dátiles
hago tocar las gaiteras.
Y, si mi talento alcanza
mi título de gracioso
ha de ir a Tierra Baja.

Enebro

¡Basta por ahora!
(En el anterior «*Y* ya...»)
porque el tiempo se nos pasa
y los danzantes esperan
para *terminar* la danza.

Parece ser que en el capítulo de peticiones, en este segundo momento, el comienzo no se ha recogido, salvo que comiencen de diferente manera que en el anterior.

Pensamos que el comienzo pudiera ser éste:

Baltasar

¡Oh glorioso San Miguel!
si es tu voluntad que llueva,
yo plantaré las patatas
sin que el gusano las muerda.

Oreja

¡Oh glorioso San Miguel!
eres vecino de el Plano.
Te lo pido por favor
que nos guardes los sembrados
peras, ciruelas y manzanos,
uvas, almendras e higos
que los del río Mijares
nos sacan los dinericos
que tenemos escondidos.

Chocolatero

A mi patrón San Miguel
le rezo todos los días
para que pueda coger
al que suelta las artigas,
y cuando lo coja yo:
¡que prepare las costillas!

Enebro

Y yo como jornalero,
que me libre del mal amo
que va detrás y delante
continuamente arreando.

Oreja

En fin, ya nos despedimos,
ustedes dispensarán,
pues como es el primer año
no hemos podido hacer más.

Baltasar

¡Adiós, digno Ayuntamiento,
adiós, venerable clero!
(Varía el orden de versos)
¡Adiós todo este auditorio,
los del pueblo y forasteros!

Enebro

Yo no quiero más jaleos,
más danza ni más música,
hacer gaitas y donzainas (sic)
y ganarme unas perricas.

Chocolatero

Yo me marcho a mi casa
(En el ant.: «*Y* yo me...»)
a ver si por ese mundo
(En el ant.: «*Y* a ver...»)
puedo encontrar una novia,
pues me canso de ser viudo.

Oreja

Yo también voy a marcharme
a *la Cuba* a la carrera,
no sea que mi mujer
se me vaya a la *Torneda.*

Recitado por la tarde

Baltasar

En este pueblo de Mora
pasa con el agua potable
como la mujer que pedaza
un pantalón que no vale.

Oreja

Esta fuente de Mora
es una fuente de años,
las Cañaveras y Geldo
la tienen sin contador.

Enebro

Y tenemos otra fuente
que es una divina joya,
que un gato que se mee
y ya baja el agua roya.

Chocolatero

En la calle del Estudio
les ha caído la lotería,
que todos los quince días
les abren la tubería.

Baltasar

Esa Elisa la Pocera
que vive en la Calle Baja,
con tanto frío este invierno
se le han helado las patatas,
y si ha querido plantar
ha tenido que comprarlas.

Oreja

A San Miguel yo le pido,
como patrón de esta villa,
que no le diga a nadie
lo que hicieron los de las Barrachinas
a consecuencia del frío.
El lunes de carnaval
bajaron a por vino
sin el camino arreglar.

Enebro

¡San Miguel fuerte y valiente!
con la espada siempre está
mirando al de la Clocha
cuando viene a la ciudad,
cuando no viene a por vino,
viene a por pan o a por sal.

Chocolatero

A Pelao y a Gavilán,
unos muchachos templados,
iban a labrar a jornal
y se les olvidó el arado.

Baltasar

Ni en Alcalá de la Selva
con tanto pinar que tienen
no han encontrado garrotes
que tengan lo que éstos tienen.

Oreja

A Manuel Saura Macario
le ha sucedido un gran caso.
Un día iba cazando
y encontró un conejo echado,
y no le quiso tirar
porque le estorbaba el rabo.

Enebro

En la casa que hay tres mozas,
hay grande contribución,
que gastan diez duros diarios
entre polvos y jabón.

Chocolatero

A María la Macaria
donde la veis tan elegante,
escaldó un día la masa
en casa del Practicante,
y en vez de salirle pan
le salió un chocolate.

Baltasar

El nuero (sic) de Dominguetas,
ojos de pulga pedorra,
que salta más que los grillos
y habla más que las cotorras.

Enebro

A Domingo el Ebanista
le he preparado un viaje,

que se meta a aviador
y nos lleve a Buenos Aires.
Si Angeles quiere venir,
también nos la llevaremos,
recorreremos aquello
y luego ¡nos volveremos!

Chocolatero

A Irene la del horno,
una chica muy formal,
festejaba con un forastero
y no la dejaba bailar,
y ahora que la ha dejado
se engancha con el que va.

Baltasar

En los lavaderos y hornos
cuánto nos criticarán
a Chocolatero y a Oreja,
a Enebro y a Baltasar,
y al tío Gusano
por venir a acompañar.

Oreja

En este pueblo tan grande
que yo mozo no me quedo,
aún tendré que coger
a las viudas de mi tiempo.

Enebro

Manises como pastor
está ajustado por años,
y en las noches de invierno
suelta los pipirigallos.
Y no te valdrá saber
que si los amos lo saben
te ha de costar la fiesta
unos cuarenta reales.

Chocolatero

Esteban el de Carijo
ha puesto una carnicería
con una gran baratura
y ha matado todos los gatos
en el barrio de la Cuba.

Enebro

Dos labradores afamados
que se tiene por valientes
se dejaron el yugo en casa,
que son Macario y Urbanete.
A mí me llaman Enebro
y vengo de Mosqueruela
de matar piojos a tiros
para hacernos la merienda.

Baltasar

En este mismo momento
les pido con voluntad
que nos dispensen ustedes,
que vamos a merendar.

APARTADO VI

Salve

Acógenos bondadosa,
fuisteis y sois caridad.
Siempre madre cariñosa
y fuente de gran piedad

Llena de gozo mi alma
su puro afecto te envía.
Llevas de virgen la palma
y ¡Dios te salve, María!

Mil flores tu sien coronan
de suave y pura fragancia,
y los ángeles te adoran
porque eres llena de gracia.

Por ser la mejor belleza
que tenemos consigo,
eres tan pura y bella
que hasta el Señor es contigo.

Angeles y Serafines
todos vienen con laureles,
mandados del Padre Eterno
porque bendita Tú eres.

No hubo ni pudo haber
es decor (sic) si Tú no quieres,
quien disfrute tu poder
entre todas las mujeres.

Partisteis al mundo un día
y nos llenasteis de luto.
Todos llamando a María
porque bendito es el fruto.
El cielo tu patria es,
bella nos guíe su luz
por El imploramos pues
que fue en tu vientre, Jesús.

Parece que recoja la conmemoración de la Ascensión al cielo, lo cual sería lógico dada la datación de esta fiesta en esos días.

APARTADO I

V. 60 «...sus moradores todos...», repetición de *todos* en este verso y en el anterior.

APARTADO II

En el v. 9, creemos que debería decir «...más, después *por* sus devotos...», tal como ocurre en la rep. de esta estrofa en el Ap. I, v. 41.

En los versos 13 y 14 hay un corte, puesto que continúa la repetición de la estrofa desde el v. 1 hasta el 14 de lo recitado en el Ap. I de los v. 33 al 46. Sin embargo, creemos que debería ser como en aquel apartado, con lo cual no se rompería la lógica del poema. Habla de «tripulación», v. 14, refiriéndose a la población del barrio.

En el v. 17 creemos que debería decir «...a obsequiar a *San Miguel...*».

En el v. 21 hay una alteración, «...en toda tripulación...» debería decir «en toda tribulación...».

En el v. 27 existe otra vulgarización, «...alcanjer...» por «...arcángel...».

En el verso 29 se habla de «...navegar...», pensamos que se debe quizá al sentido que se le da en la zona a la palabra «navego» como expresión de avatares, trabajos grandes.

En el v. 36 hay otra incorrección de contenido, dice «...si Miguel nos alienta/ ya la tenemos perdida...», creemos que el sentido lógico sería: «...y si Miguel *no* nos alienta...».

En el v. 38 una nueva vulgarización, por falta de comprensión dice «...y en el enlace...», debería decir «...y en el lance...».

En el v. 44, creemos que debe decir «mantened», donde dice «...mantener».

La estrofa recitada por el n.º 4 es repetición completa de los v. 9 al 20, Ap. I, salvo en el v. 19 del Ap. I, que dice «...la Virgen de los Dolores...» y en éste «...a nuestra madre María...».

En el v. 68 hay un vulgarismo «...Santismo...» por «Santísimo».

En el v. 76, donde habla de la «mida», trata de expresar la «medida».

APARTADO III

En el v. 32 el sentido creemos que debería ser «...*no* será vendida o ganada...», o bien «...si no es *que* por medio de sangre *sea* vendida o ganada...».

En el v. 34 creemos que se debe interpretar «...que a *mis* ojos causa enfado...».

En el v. 35 creemos que quiere expresar «...tardarán *mis* jefes...».

En el v. 47 pensamos que la expresión correcta sería «...por el que luchéis...», tomando el sentido del verbo por «debéis luchar...».

APARTADO IV

En el v. 2 pensamos que debe interpretarse «estrenar...» como «extremar», es decir, venir del Extremo del Reino, volver del período de trashumancia.

En el v. 8 sería lógico «el de la talega *del* pan...».

En el v. 16 «...mamantar» debe tomarse como «amamantar».

En el v. 21 «...bandeo» debe interpretarse como el volteo alegre de campanas que anuncian la fiesta.

El v. 25 refleja una expresión muy usual: «...a escape...», es decir, «a toda prisa, sin parar».

El v. 80 contiene una vulgarización: «...prencipiar» por «principiar» o «comenzar».

En el v. 125 ocurre algo parecido con la expresión «a la carrera...» a lo dicho para el v. 25, significa también «a toda velocidad».

APARTADO V

En el v. 51 la expresión «apretar a correr» quiere decir: «correr todo lo que podía», frase muy extendida en Aragón.

El v. 59 manifiesta una alteración, «...se les...» es un leísmo por «se lo...».

El v. 191 dice: «El *nuero* de Dominguetas..», se refiere al yerno o hijo político.

APARTADO VI

En el v. 22 encontramos «es decor...», creemos que esas palabras son, en realidad, una sola, con sufijación «es», que en aragonés supone el «des» castellano. Por tanto, podría interpretarse por «desdecoro», es decir, «lacra», «mancha».

Beltrán Martínez, Antonio. *Introducción al folklore aragonés* (II). Zaragoza, Guara Editorial, 1980. 2 v.

Benito Goerlich, Daniel, y Climent Barbera, Rafael. *Mora de Rubielos: infancia y fiestas.* Valencia (inédito), 1975.

Los Evangelios Apócrifos, Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios por Aurelio de Santos Otero. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Faci, Fr. Roque Alberto. *Aragón, Reyno de Christo y dote de María SSma.* Zaragoza, 1739.

Canellas Lopez, Angel. *Aragón en su historia.* Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1980.

Llorca, García-Villoslada, Montalbán. *Historia de la Iglesia Católica. II. Edad Media (800-1303).* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976. 4.ª ed. corr. y aum.

El templo parroquial de Rubielos de Mora y fiestas que se hicieron en su dedicación (1604-1620). Introducción, transcripción y notas de Josep Martínez Roldán (ilustraciones: José Gonzalvo Vives). Rubielos de Mora, Imp. E. Navarro, 1980. 177 p.

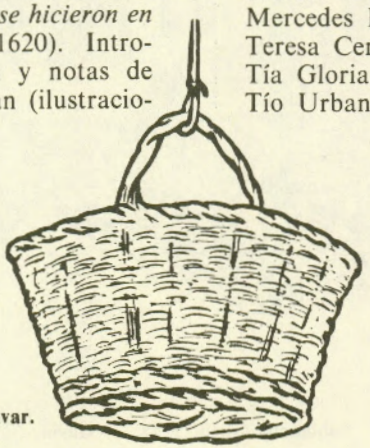
Roma Riu, Josefina. *Aragón y el Carnaval.* Zaragoza, Guara editorial, 1980. 122 p.

Almagro Gorbea, Antonio. *El Castillo de Mora de Rubielos, solar de los Fernández de Heredia...* Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1975. 125 p.

Larrea Palacín, Arcadio. *El dance aragonés y la representación de moros y cristianos.* Tetuán, 1952.

Ancianos consultados por los autores del trabajo: *Mora de Rubielos, infancia y fiestas.*

Dña. Amelia Benito Izquierdo.
Dña. Amelia Jarque Benito.
Dña. María Izquierdo Collado e hija.
Dña. Leonor Benito Izquierdo y hermanas.
Tía Remedios, esposa del tío Gusano (difunto ya).
Joaquín Escriche.
Mosén Moisés Martínez.
Mateo «Ollero» y familia.
Mercedes Escriche.
Teresa Cercós.
Tía Gloria Jarque y familia.
Tío Urbanete.



Cesta. 1964. J. Alvar.

Sabiñánigo viejo. 1945. J. Gavín.

FIESTAS DE MAYO EN LA SIERRA DE ALBARRACIN

M.ª CARMEN ROMEO PEMÁN

La Sierra de Albarracín constituye uno de esos escenarios en los que las Fiestas de mayo permanecen; vivas en unos pueblos, y en todos en el recuerdo de sus gentes. En Albarracín, Noguera, Frías de Albarracín, Torres de Albarracín, todavía asisten la noche del treinta de abril al «sorteo de mayas», seguido de una serie de costumbres populares con las que se celebra la llegada de la primavera: cantos a la mujer, comidas campestres, bailes, y colocar las enramadas la víspera de San Juan.

El año 1976 realizamos una encuesta en los pueblos de la Sierra de Albarracín (1) que nos reveló la situación en que se encuentran «los mayos» —término que hace referencia a los cantos dedicados a la mujer y al conjunto de costumbres ligadas a ellos—. Actualmente se han perdido en casi todos los pueblos, los recuerdan las personas mayores. Hay que mencionar a Albarracín como caso aparte, en que el pueblo y las entidades que lo promocionan turísticamente están muy interesadas en conservarlos: el C.I.T.T. (Centro de Iniciativas Turísticas de Teruel), el día treinta de abril del año 1978 publicó una versión en un folleto para divulgar estos cantos entre los asistentes a la fiesta.

Para reconstruir las costumbres perdidas en la Sierra de Albarracín, nos puede aportar material la novela de Polo y Peyrolón, «Los Mayos», publicada en 1882 (2), en la que el autor, como sucedía a sus compañeros de generación literaria, Trueba o Fernán Caballero, le inte-

(1) Relación de pueblos encuestados: Albarracín, Bezas, Bronchales, Calomarde, Frías de Albarracín, Griegos, Guadalaviar, Monterde, Moscardón, Noguera de Albarracín, Orihuela del Tremedal, Royuela, Saldón, Terriente, Toril, Torres de Albarracín, Tramacastilla, Valdecuenca, Villar del Cobo, Villarejo y Alba del Campo. Al final del trabajo presentamos un mapa de la zona estudiada, que corresponde, salvo Alba del Campo, a la llamada «Comunidad de Albarracín».

(2) Polo y Peyrolón, Manuel, *Los Mayos*, 1.ª ed., Ed. Centro Católico de Burgos. (Propiedad del autor), Burgos, 1882.

«Mayeros» de la Sierra de Albarracín actuando en Zaragoza. 23-abril-1981. A. Vicién.

resaba más ser fiel a la costumbre, base del argumento, que a la estructura o recursos literarios, aunque hemos de considerar que se trata de una «recreación» literaria. En el capítulo Preliminar, Polo y Peyrolón tiene conciencia de ser el primero que recoge por escrito esta tradición, recurriendo para ello «al único mozo que recordaba por completo los poemas» (3). Declara que su intención es salvar la tradición ante la invasión del progreso y de lo novedoso, que van reemplazando las «rancias costumbres españolas» por la «logia», el «club», el «casino», el «comité» y el «can-can» (4). Más adelante afirma y se pregunta: «¿Es cierto que hasta el elegante traje del serrano albarracinense va cediendo el puesto a prendas de procedencia extranjera, tan sin gracia como el pantalón y la blusa... ¿Los poéticos mayos no serán reemplazados con el tiempo por el pudoroso can-can? (5).

(3) Op. cit., pág. 18.

(4) Op. cit., pág. 19 y 20.
(5) Op. cit., pág. 20.

Hay, además de las nuevas costumbres, ya temidas por D. Manuel Polo y Peyrolón, un enemigo mayor que se cierne sobre estas fiestas: la despoblación rural. En Masegoso, por lo pueblos vecinos, tenemos noticias que existieron mayos, pero no queda ningún habitante; en Pozondón los han olvidado completamente; en Bezas tuvimos la suerte de encuestar antes que se muriera el único señor, muy avanzado en edad, que los conocía.

La celebración de la fiesta tiene características muy semejantes en toda la Sierra, de ahí que podamos generalizar en nuestra exposición, y cuando exista alguna variante la señalaremos oportunamente.

Elección de parejas de mayos: la fiesta comienza con el «sorteo de mayas». El día treinta de abril, por la noche, sobre las nueve o las diez, se reúnen los mozos en un lugar destinado a tal fin, normalmente en casa de uno de los participantes, pero en Orihuela del Tremedal; antes se reunían en «el muro» —un sitio concreto del pueblo—, y ahora lo hacen en la iglesia. Polo y Peyrolón recoge el uso generalizado:

«La ronda de Vallehermoso, compuesta por todos los mozos casaderos del lugar, se reunió en casa de Andrés Aguirre (a) *El Cojo*»... Allí merendaban y después de la merienda el sorteo: «Sobre una escañeta alrededor de la que formaban corro, alumbrados por una cepa de tea que ardía en la almenara, estaban extendidas tantas papeletas como mozos y mozas había en el pueblo, con los nombres y apodos de cada uno de ellos...» A continuación comenzaba la subasta: «El que más dinero daba, cogía su papeleta y la de la moza, pero costumbre inmemorial permitía escoger maya antes del sorteo. Para dirimir, no obstante, las contiendas, si dos o más mozos se fijaban en una misma moza, y para costear la fiesta, se admitió una especie de subasta...». «...Cuando no había más postores, las papeletas de las mozas no escogidas iban a ocupar el fondo del puchero, y el otro puchero de los dos mozos que aún no tenían maya. Figuraba entre aquéllas una que decía: La Virgen Santísima, y entre éstas otra redactada en los siguientes términos: El Niño Jesús...». «Removidos varias veces los pucheros, verificose el sorteo de mayor y mayas, sacando alternativamente una papeleta de cada urna. Para evitar fraudes realizaron dos niños esta operación. Los mozos encomendaron a sus memorias los nombres de sus respectivas mayas, para desde aquella noche dar cumplimiento a las obligaciones que el cargo de mayo impone» (6).

La subasta que Polo y Peyrolón consideraba reciente se ha convertido tradicional en Albarracín, Calomarde y Frías de Albarracín. Los de Albarracín parten de una cantidad mínima y pueden llegar a cuotas muy altas, La Virgen ahora no queda reservada para el sorteo, rivaliza en la subasta con las demás damas. Aquí, la gente habla de una costumbre antigua en la que sólo existía el sorteo, e incluso piensan que antes no se hacía ni siquiera

(6) Op. cit., págs. 78-82.

así, sino que cada mozo cantaba los mayos a aquella que más le gustaba, resultando a veces una maya cortejada por varios mayos, quizá para evitarlo surgió el sorteo y posteriormente la subasta. El dinero que se saca está destinado a comprar velas a la Virgen y a una merienda que hacen los mozos —el uno de mayo o el primer domingo de mayo—, a la que contribuyen las mozas con una o media docena de huevos.

En los restantes pueblos se hace un sorteo, como el que se describe en la citada novela. Participan los mozos, mozas, La Virgen y El Niño Jesús, y en casi todos los pueblos algún Santo: San Roque en Tramacastilla, Sta. Bárbara y San Antonio en Frías de Albarracín, en Orihuela del Tremedal Sta. Lucía, Sta. Bárbara y San Antonio. En Frías y Orihuela se subastan también las fuentes del pueblo. Las obligaciones que contrae el mayo de la Virgen, del Niño, de los Santos, o de las fuentes, son distintas a las del mayo de una moza: a la Virgen hay que cantarle los mayos como a cualquier maya, o bien una versión especial —esto último sucede en Gea de Albarracín y Valdecuenca—, en Bezas se trata de la misma versión con dos estrofas introductorias distintas.

La rondalla se dirige, en primer lugar, a la iglesia, en cuya puerta canta unas jotas a La Virgen y acompaña musicalmente al mayo que canta el consabido romance, y que además ha contraído la obligación de comprarle velas. En Tramacastilla, el mayo de la Virgen, el día uno de mayo, invita a desayunar a toda la rondalla, lo mismo hará la maya del Niño Jesús. El mayo de Sta. Lucía tiene que proporcionarle velas para todo el año, los de Sta. Bárbara y San Antonio les blanquearán la ermita. El mayo de una fuente tiene que arreglarla y blanquearla.

En Bezas se comenzaba por un sorteo, y después los que no estaban satisfechos con las mayas que les habían correspondido podían pujar por otras. La puja la hacían —ahora no hay ni una chica a quien cantar— con dinero o con aguardiente, utilizando la frase: «una libra por...»; el mayo de La Virgen no podía participar en la subasta y tenía que llevarle dos velas.

Canto de los mayos: terminado el sorteo y avanzada la noche, «cuando duerma la gente del pueblo» (7), comienza el canto de los mayos. Suele ser a las doce de la noche, para cumplir el requisito de que no haya nadie en la calle. Albarracín se lamenta de no poder conseguirlo debido a los visitantes que acuden a ver el espectáculo, motivo por el que el treinta de abril de 1978 quedó suspendido. La rondalla, formada por los mozos, se dirige a la iglesia y posteriormente a las puertas de todas las mayas. El mayo correspondiente canta las estrofas y la rondalla, que hace de coro, lo acompaña con su música y repite los dos últimos versos de cada estrofa. Esta excursión poética suele terminar con el alba.

Cada mayo obsequia a su maya con un romance que recibe el nombre de *mayos*. Tiene un tema

(7) Op. cit., pág. 84.

común: la descripción idealizada de una dama. Esta responde a una actitud de amor cortés y a un canon clásico de belleza. La mujer está concebida en las distintas versiones que hemos recogido de acuerdo al prototipo clásico, convertido en tópico literario. El arquetipo de mujer ideal está detallado a lo largo de las estrofas y queda descrita por su: cabello rubio, frente espaciosa, cejas arqueadas, ojos claros y serenos, mejillas (unas veces recoloradas y otras sonrosadas), nariz afilada, orejas pequeñas, labios finos, boca pequeña, dientes menudos y apretados, cuello claro y blanco, pie pequeño y andar menudo. Podemos decir que «los mayos» constituyen un código de belleza femenino. Estos códigos eran muy frecuentes en la literatura medieval y circularon no sólo por España, sino por toda Europa. Para resaltar más la belleza nos presentan a la dama retratada, pintada, dibujada, en definitiva, de una manera plástica; se trata de un antiguo recurso literario, «Ut pintura poesis». La mujer aquí presentada, en el fondo no es más que una variante de ese «eterno femenino», mito que ha nutrido la mayor parte de las páginas de nuestra literatura y que tiene un lugar especial en la poesía de signo cortesano.

Si cotejamos las versiones que hemos recogido, observamos que el canon clásico de belleza presenta, como ya señaló Dámaso Alonso en el «Libro de Buen Amor» (8), ciertas particularidades que nos harían pensar en un «canon hispánico», producto del cruce de dos culturas, la clásica y la árabe, al que podríamos darle el calificativo de fronterizo o mudéjar. Américo Castro (9) ve en el«Libro de Buen Amor», al considerarlo una obra de carácter mudéjar, que la influencia del elemento árabe es determinante. En este sentido «los mayos» de la Sierra de Albarracín también son un producto mudéjar, en ellos la concepción de la belleza femenina tiene rasgos árabes —las mejillas recoloradas, regusto por cierta sensualidad—, recordemos que Teruel es la patria de la arquitectura mudéjar y Albarracín uno de los últimos reductos en los que la convivencia entre las dos culturas fue intensa. Un ejemplo de lo que acabamos de señalar puede ser la siguiente estrofa recogida por Polo y Peyrolón:

«Esas tus mejillas
blancas, coloradas,
son, niña, azucenas
con rosas mezcladas.»

En cada pueblo se canta una versión, con algunas variantes, sólo en Albarracín hemos recogido cuatro versiones, o mejor, una versión con variantes más ausadas. Orihuela del Tremedal presenta una situación peculiar: carece del romance y cada año un «trovero» compone unos mayos distintos, no siempre el treinta de abril, ya que otras festividades como la Ascensión pueden

(8) Alonso, Dámaso: *De los siglos oscuros al de oro* (cap. *La bella de Juan Ruiz toda problemas*), 2.ª ed., Ed. Gredos, Madrid, 1964.

(9) Castro, Américo: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Cap. XI, Ed. Losada, Buenos Aires, 1948.

ser motivo para este tipo de composiciones. Hemos recogido un par, a modo de curiosidad, pero no responden a la tradición de los mayos en la Sierra, aunque el pueblo las siga llamando mayos.

Ya estamos a treinta
del abril cumplido
y alégrate dama
que mayo ha venido.

Si mayo ha venido
bien venido sea
regando cañadas
casando doncellas.

El mayo (13) *me ha dicho*
que pida licencia
para dibujarte
de pies a cabeza.

Como no contestas
ni nos dices nada
señal que tendremos
la licencia dada.

Esta es tu cabeza
tan rechiquitita
que en ella se forma
y una margarita.

Ese es tu pelo
madejita de oro
que cuando lo peinas
se te enreda todo.

Esa es tu frente
frente de batalla
donde el rey Fernando
presentó sus armas.

Por razones de espacio nos limitamos a presentar sólo una de las versiones recogidas en la encuesta, se trata de la que cantan en Albarracín, esta elección nos la ha motivado su vigencia (10):

Desde la plaza Mayor
y he venido hace un rato,
desde la plaza Mayor
y a dónde vive la... (11)
y aquí me han encaminado (bis)
y desde la plaza Mayor (12)

alégrate dama

Que mayo ha venido

florido y hermoso
con su primavera.

Y a cantarte mayos
para eso venimos,
y para cantarte
licencia pedimos.

(10) En la columna de la izquierda figura la versión que se canta en el pueblo, en la de la derecha recogemos las variantes más frecuentes en el mismo pueblo.

(11) En los puntos suspensivos debe colocarse el nombre de la maya.

(12) Esta estrofa es una jota de ronda que contrasta con el ritmo de los mayos que empiezan propiamente en la estrofa siguiente. Se canta sólo en Albarracín.

(13) Mayo: en el contexto se aclara su significado, pero es una palabra polisémica. Los significados con que puede aparecer son: 1) Quinto mes del año. 2) Mozo que forma pareja con la maya. 3) Arbol alto colocado en la plaza. 4) En plural, el romance que se canta a las mayas la noche del treinta de abril.

Esas son tus cejas
un poquito arqueadas
son arcos del cielo
y el cielo es tu cara.

Esos son tus ojos
luceros del alma
que cuando los abres
la noche se aclara.

Esos tus dos ojos
luceros del alba.

Esas son tus mejillas tan recoloradas
que parecen rosas
en abril criadas.

Esa es tu nariz
puntita de espada
que a los corazones
sin sentir los pasa.

Y esas tus orejas
que cuelgan pendientes
parecen campanas
pa llamar la gente.

Esos son tus labios
son dos picaportes
que cuando los abres
no se oye un golpe.

Y esos son tus labios
son un picaporte
que cuando los cierras
sólo se oye un golpe.

Esas es tu boca
tan recolorada
de dientes menudos
y lengua encarnada.

Esa es tu garganta
tan pura y tan bella
que el agua que bebes
toda se clarea.

Esos son tus hombros
son dos escaleras
para subir al cielo
y bajar por ellas.

Esos son tus brazos
parecen dos remos
que con ello guías
a los marineros.

Y esos tus dos brazos
de la mar son remos
que a los marineros
ayudas con ellos.

Esas son tus manos
tan maravillosas
que todo que tocas
se convierte en rosas.

Esos son tus dedos
con esos anillos
para mí son perlas
para mí son grillos.

Esos son tus pechos
son dos fuentes claras
donde yo bebiera
si tú me dejaras.

Tu cintura un cunco
es un cunco al río
todos van a verlo
cuando está florido.

Tu cintura es junco
que me hace ir temblando
pues temo se rompa
cuando vas andando.

Esa es tu tripa
que parece un bombo
que cuando la tocas
se retumba todo.

Ya vamos llegando
a partes secretas
donde yo no puedo
dar razones ciertas.

Ya estamos llegando
y a partes secretas

Esos son tus muslos
de oro macizo
donde se sostiene
todo el edificio.

Esas son tus piernas
tan bien acionadas
por arriba gordas
por abajo delgadas.

Esos son tus pies
de paso menudo
con ese pasito
engañas al mundo.

Zapatito blanco
y media encarnada
pequeña es la niña
pero muy salada.

Zapatito rojo
con media calada

pero recatada

Ya te hemos cantado
todas tus facciones
sólo falta el mayo
que te las adorne.
El mayo me ha dicho
que venga mañana
a darte los días
de mayo a la entrada.
Si quieres saber...
el mayo que te ha caído
se llama... por nombre
y... por apellido.

Me ha dejado dicho
que vendrá mañana

Y el mayo que te ha caído
si quiere saber la...
...tiene por nombre
...por apellido.

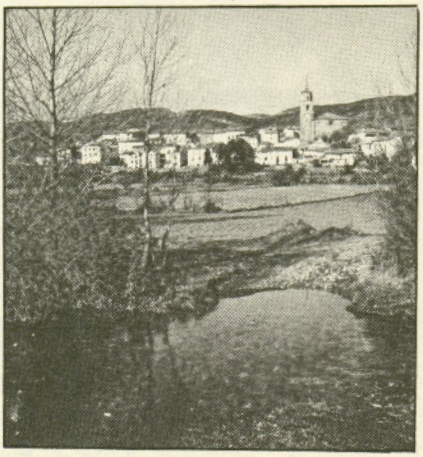
En Albarracín, Bronchales, Calomarde, Frías de Albarracín, Guadalaviar, Monterde, Noguera de Albarracín, Saldón, Valdecuenca, Terriente, Toril, Villar del Cobo y Alba del Campo, en la última estrofa se da a conocer el nombre del mayo. En Bezas se mantiene en secreto hasta el día siguiente, acabando los mayos con la estrofa:

«La dama querrá saber
el mayo que le ha caído
mañana se lo dirán
el nombre y el apellido.»

El Moscardón también se deja a la maya con la incertidumbre:

«Quiérelo mocita
quiérelo salada
que es de buenos padres
y de gente honrada.
Y ha dejado dicho
que irá mañana
a darte los días
de mayo a la entrada.»

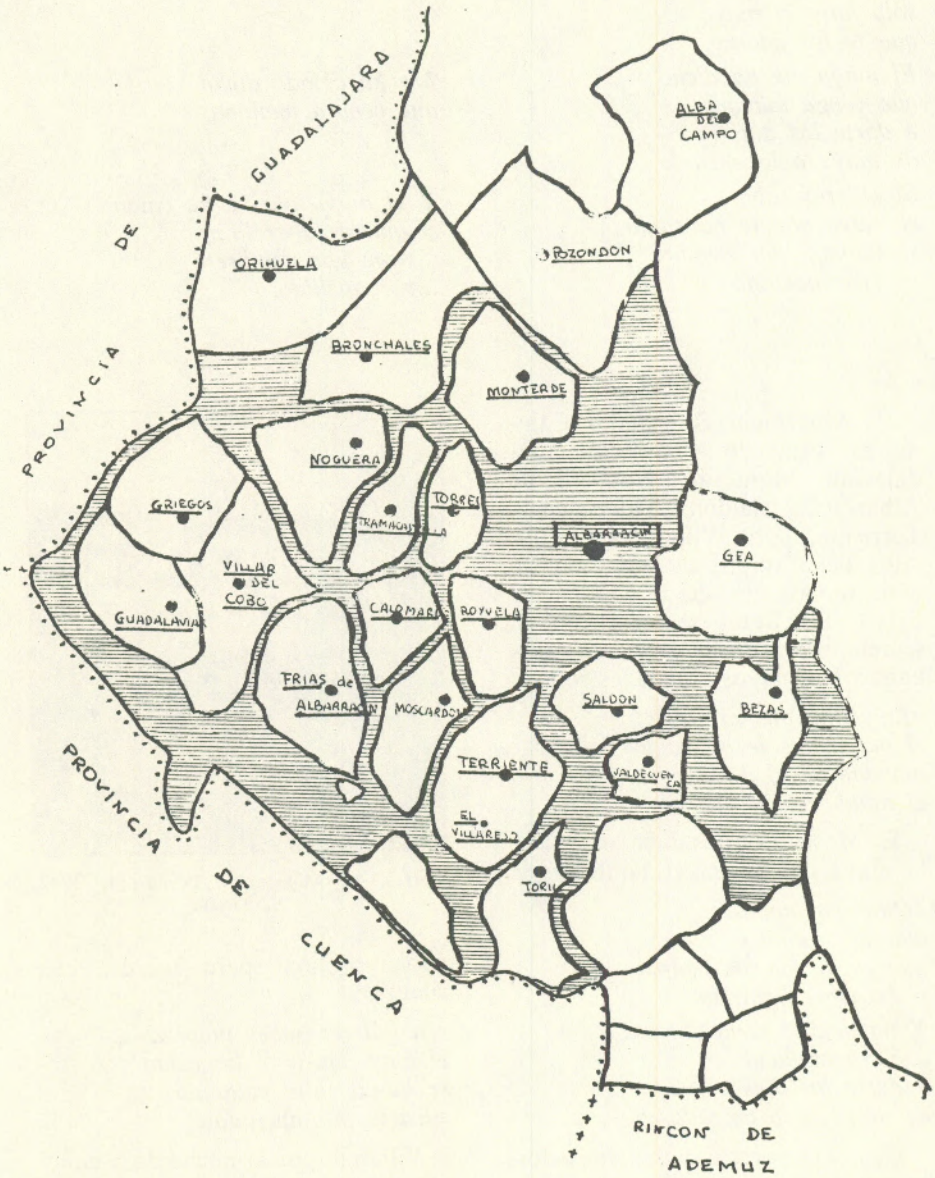
Coplillas parecidas dan fin a los cantos de Royuela y Tramacastilla. Torres de Albarracín tiene una copla original para marcar este silencio:



Torres de Albarracín. Primavera, 1982. A. Vicién.

«Si quieres saber morena
el mayo quen te ha caído
se llama chito callando
silencio por apellido.»

Villarejo por la noche da a conocer el nombre del mayo, y al día siguiente la maya puede manifestar


PROVINCIA DE GUADALAJARA
ALBA DEL CAMPO
POZONDON
ORIHUELA
BRONCHALES
MONTERDE
NOGUERA
GRIEGOS
TORRES
TRAMACASTILLA
ALBARRACIN
GEA
VILLAR DEL COBO
GUADALAVIAR
CALOMARDE
ROYUELA
FRIAS de ALBARRACIN
MOSCARDON
SALDON
BEZAS
TERRIENTE
VALDECUENCA
EL VILLAREJO
TORIL
PROVINCIA DE CUENCA
RINCON DE ADEMUZ

su disconformidad, como queda reflejado en la estrofa que dice:

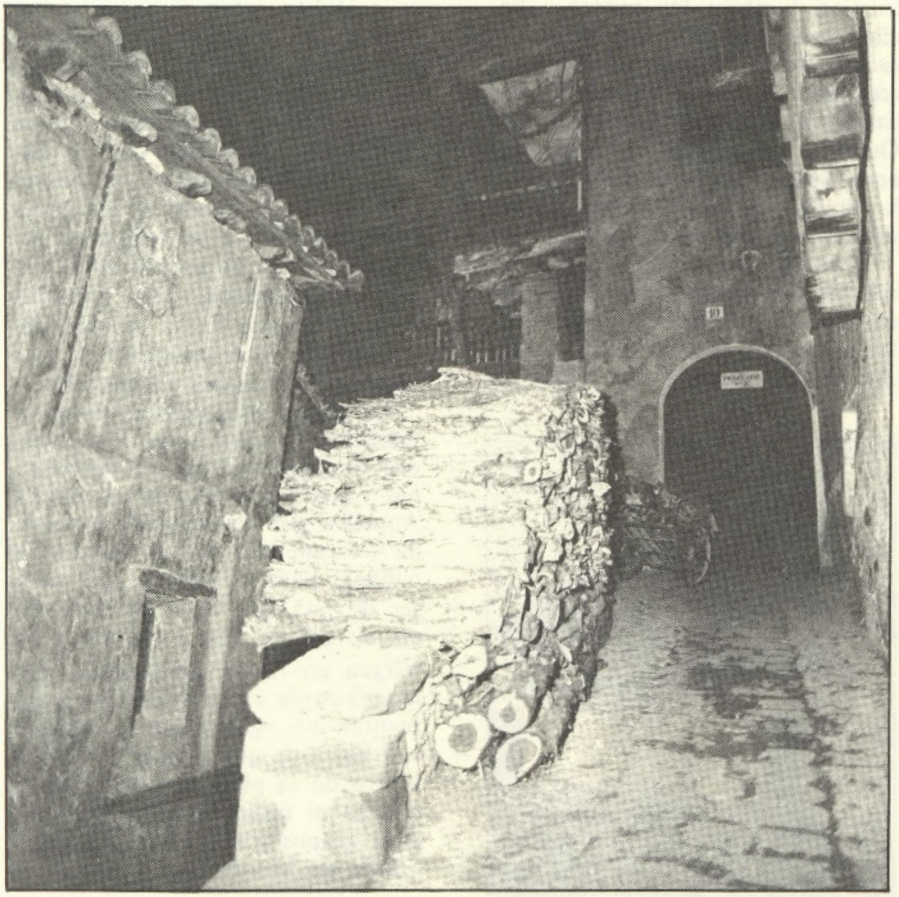
«Ya te hemos cantado el mayo
si de tu gusto no es
mañana si vas a misa
ponte el mantón del revés.»

En Griegos la fiesta se ha olvidado, la única persona que la recuerda no conoce los mayos completos, por lo tanto no sabemos cómo sería este desenlace.

Del uno de mayo a la noche de San Juan:

La pareja de mayos elegida dura hasta la víspera de San Juan. El día uno de mayo el mozo comienza sus galanterías amorosas cumpliendo lo que dice aquella estrofa:

«Me ha dejado dicho
que vendrá mañana
a darte los días
de mayo a la entrada.»

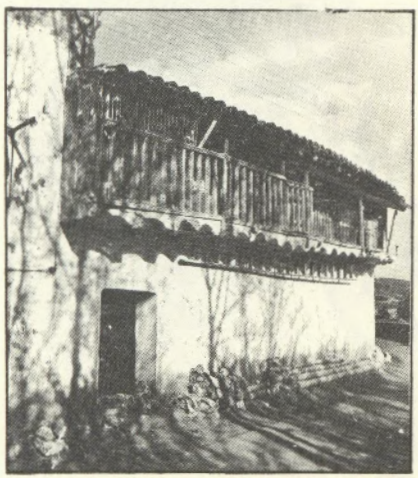


Albarracín. Invierno, 1981. A. Vicién.

Si la pareja no tenía relaciones, el nuevo mayo entrará en la casa anunciándose. Polo y Peyrolón recogen dos fórmulas propias de este momento: «Deo gratias y «Ave María». La familia de la maya lo invita a tomar el aguardiente con los hombres de la casa y a almorzar todos juntos.

El domingo siguiente al treinta de abril —en Albarracín, el día uno de mayo—, los mozos —en Bezas asistían también las mozas— hacían una merienda con el dinero sacado de la subasta y los huevos recogidos en una ronda en la que cantaban jotas a las mayas. En Orihuela la donación era media docena, sólo el mayo de La Virgen y la maya del Niño Jesús estaban obligados a dar una docena.

Durante ese período todos los días de fiesta había baile en la plaza. Cada mayo debía el primer baile a su maya, y tenía que procurar que no se quedara sin bailar en toda la tarde, de lo contrario: «pagará la manta», en Bezas el compromiso afectaba a las tres primeras piezas y, como en los otros pueblos, tenía que estar atento para que su dama no dejara de bailar.

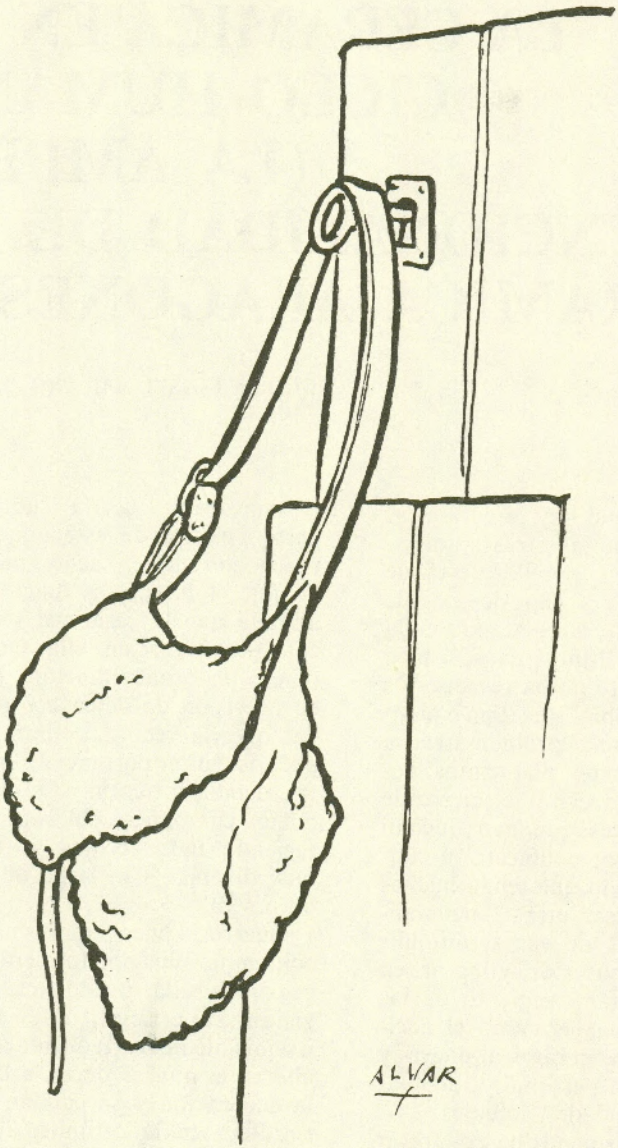


Tramacastilla. Primavera, 1982. A. Vicién.

«Los Mayos» de Polo y Peyrolón (14) en su acopio de tradiciones señalan una hoy perdida, en ella se trataba de dar la serenata a la maya una vez, por lo menos, en la temporada dicha, en estas rondas se cantaban jotas rasgadas o improvisodas, aunque, al parecer, si nos atenemos a la novela, estas jotas desterraron la costumbre antigua de cantar canciones amorosas compuestas para este fin, los llamados «Mandamientos» y «Sacramentos», que glosan y en cierto modo parodian a los religiosos. Según acabamos de señalar no persiste tal costumbre, pero nosotros hemos recogido letras de «Mandamientos» y «Sacramentos» en muchos de los lugares encuestados.

La última obligación del mayo es adornar, la víspera de San Juan, con enramadas y regalos, los balcones, rejas o ventanas de las mayas. Aquellas que han recibido enramada corresponden con un regalo, un pañuelo para la cabeza, que suele ser de pita. En Frías de Albarracín se coloca una enramada a la Virgen en forma de corazón. Esa misma tarde entre todos los mozos plantan un «pimpollo» o «mayo» —árbol muy alto y pelado— en el centro de la plaza, bajo el cual se celebra el último baile obligatorio para grupos y mayas denominados «Baile de San Juan».

(14) Vid., *Polo y Peyrolón*, págs. 128-135.



Morral de pastor. 1965. J. Alvar.

LA CERAMICA EN EL CICLO HUMANO (LA AMPLIA FUNCIONALIDAD DE LA CERAMICA ARAGONESA).

MARÍA ISABEL ALVARO ZAMORA

Es evidente que hoy la cerámica, como muchas de las otras manifestaciones del arte popular, está de moda. La venta y exposiciones de la misma ha ido aumentando cada vez más en los últimos años, si bien es cierto que esto no ha resuelto los muchos problemas que tiene planteados. Toda una problemática a resolver que tiene planteados hechos tales como evitar el cierre de los pocos alfares que aún quedan vivos en Aragón, potenciar su continuidad logrando que tenga nuevos artífices, impulsar otras funcionalidades y formas de venta, difundir más su auténtico valor, y lograr, en fin, tanto el mantenimiento de las formas tradicionales como el nacimiento de otra cerámica nueva y actual, también personal, y acoplada a las necesidades actuales.

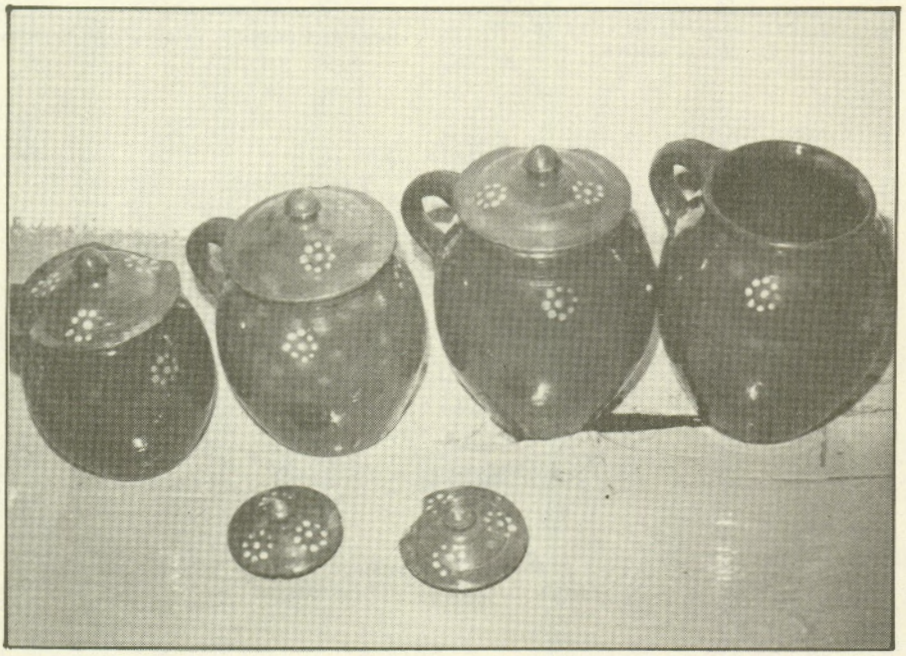
En todo caso no busco tratar aquí la problemática de la cerámica aragonesa actual, sino que, por el contrario, querría subrayar la parte positiva de este «boom» actual y con ella el hecho «peligroso» de que, faltando la funcionalidlad antigua que la cerámica tuvo, mucha gente vea en ella un simple objeto de ornamentación. Por eso, en previsión de quien así la entienda, querría recordar ahora el porqué de su importancia fundamental, debida a que ha sido desde sus inicios compañera del hombre, apareciendo bajo formas y funciones muy diversas a lo largo de todo su ciclo vital.

Querría, pues, que cuando se contemple un objeto cerámico se vea más allá de lo que es una visión superficial, que quedaría irremisiblemente reducida a lo que abarca el ojo, es decir, a la forma, la decoración y su calidad o textura. Pues en la cerámica, como en toda obra humana artística o no, culta o popular, hay algo más. Su

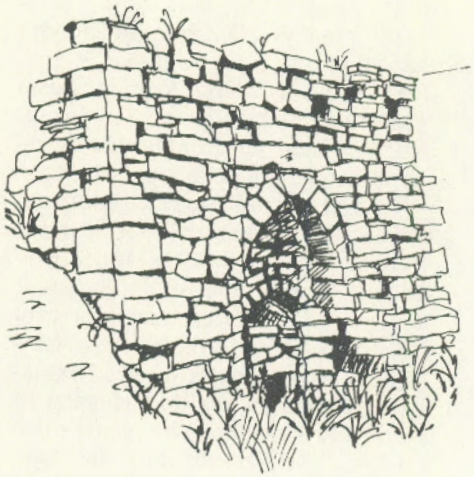
mensaje condensa toda una experimentación de siglos y una inventiva que condujo a su forma definitiva, la más funcional, tras todo un proceso selectivo, y la más acorde con el gusto de la comunidad que la consumió, hasta el punto de que una vez logrados ambos fines, una forma cerámica así creada varía poco, fijándose e identificándose con su «ser», pasando a formar parte de su patrimonio cultural, de sus raíces transmitidas de generación en generación a lo largo del tiempo.

El ciclo vital humano se resume en tres etapas básicas: el nacimiento, la vida —bajo sus múltiples aspectos— y la muerte, y para todas estas etapas la cerámica ofrece al hombre múltiples funcionalidades, y pese a su fragilidad y aparente pequeñez, ha llegado hasta nosotros resistiendo la temporalidad humana, para hablarnos de un pasado que no debe perderse.

Con el nacimiento y el bautismo encontramos una de las formas más destacadas de la cerámica aragonesa: la pila bautismal. Nuestros centros de cerámica decorada produjeron variados y bellísimos ejemplos, siempre piezas de gran tamaño compuestas de dos elementos, cuenco y tapadera. Su generalización en Aragón arranca del siglo XV, momento en el que aparecen los ejemplos más antiguos de Te-

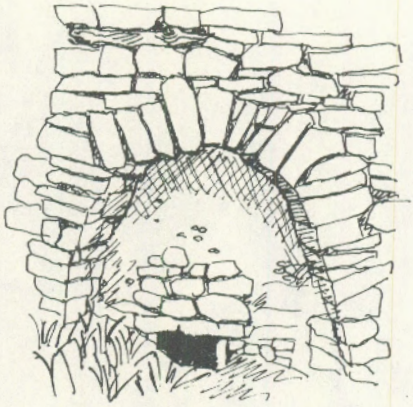


Ollería de Codos (Zaragoza). Pucheros y coberteras (Ricardo Vicente Crespo, ollero). 1977. M.ª I. Alvaro.



Horno de Uncastillo: vista del frente y boquera cámara de combustión. Se construyó aprovechando el declive natural con la fogaina excavada y la puerta de carga en alto. De bóveda abierta.

Horno de Uncastillo: detalle de la boquera.



Horno de Uncastillo
(detalle boquera de otro horno)

M.ª Isabel Alvaro. 1979-80.

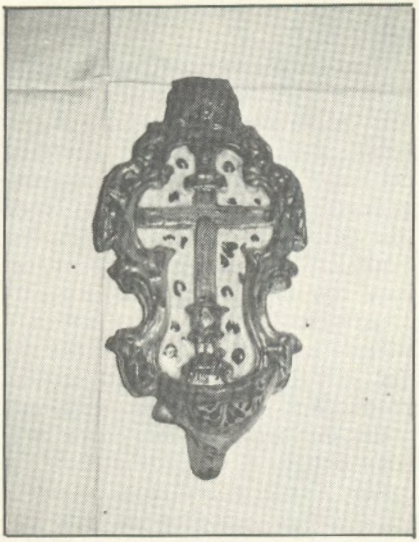
ruel, decorados con el característico verde y morado, en los que se une lo gótico y lo mudéjar. En el siglo XVI son sobresalientes las pilas bautismales de reflejo metálico de Muel, que a veces presetan también tonalidades azules y verdes. Los ejemplos se multiplican durante los siglos XVII y XVIII, y en descenso, siguen hasta comienzos del siglo XX. A la obra de los dos centros antes mencionados, se unirá la de Villafeliche, pudiendo ver a lo largo de toda esta producción cerámica, cómo varía su perfil por influjo de la moda, y cómo su ornamentación pasa de mudéjar a europea y barroca, en versiones monocramas (los bellos azules aragoneses) y policromas, acompañándose casi siempre del característico «IHS», que aparecerá en el fondo interior del cuenco, y a menudo también de inscripciones en las que se fecha la pieza, se dice a veces incluso su autor y procedencia, y se señala a menudo la iglesia y localidad a la que perteneció.

Muel también produjo a lo largo del siglo XVI y parte del XVII jarras con decoraciones en relieve y motivos en azul, verde y reflejo metálico, que como imitación de similares piezas de metal (plata), debieron emplearse quizás como pieza adecuada para echar las aguas del bautismo.

Por otra parte, este mismo alfar tiene documentada durante los siglos XV al XVII una producción de «escudillas de parto», usadas para dar caldo a las recién paridas. Se trata de tazones semiesféricos con asas, que debieron de incluir algún tipo de vertedor que permitiese beber de ellas sin incorporarse del lecho.

Una mayor variedad tipológica y funcional se hizo preciso para cubrir las muchas necesidades hogareñas. Para el concreto apartado del uso doméstico, los alfares aragoneses han proporcionado todo tipo de objetos básicos, tan imprescindibles, que nos podemos hacer idea con un ejemplo: la situación creada en Zaragoza, tras la expulsión de los moriscos en el 1610, en que la falta en la ciudad de una producción y mercado cerámico (antes mayoritariamente en sus manos) obligó a los Jurados de la misma a traer con rapidez alfareros de diversas procedencias que cubriesen las acuciantes necesidades mínimas. Un aspecto de la funcionalidad doméstica vendría cubierto por las llamadas «catarerías de mano» o «tinajerías», si nos atenemos a una de sus producciones más importantes y llamativas. Así centros como Calanda, Foz, Cabra de Mora, Gea de Albarracín o Cantavieja, en Teruel, o Sestrica, Illueca y Jarque, en Zaragoza, y Sarsamarcuello, Abiego, Cuatro-Corz y La Puebla de Castro, en Huesca, abastecerían a sus respectivos mercados de toda clase de tinajas y tinajones, y cocios o cuezos (también coladores y cuencos), piezas todas empleadas para la conservación y almacenamiento de agua, vino y otros alimentos, así como para el lavado.

Para el acarreo del agua, indispensable para el uso diario, la alfarería aragonesa ha dado todo tipo de cántaros. Encontramos desde los manuales (así, los de Calanda, Ses-

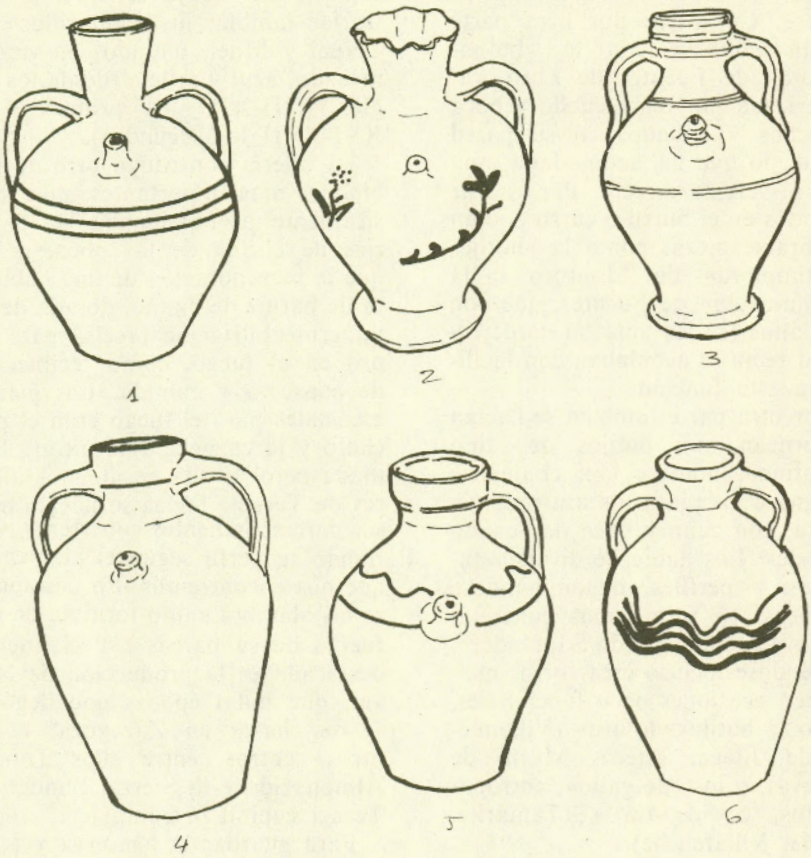


Pinilla benditera de Teruel. Siglo XVIII. 1978. M.ª I. Alvaro.

trica o Abiego) a los de torno, cuya funcionalidad repercute a veces en su forma, pudiendo ser alargados y fácilmente adaptables al hueco entre el brazo y la cadera de quien los transporta (Huesa del Común), o más panzudos (como los de Torrijas o las cantarerías oscenses), lisos (como los de Fuentes de Ebro), con recuerdos ibéricos en su decoración pintada a pincel-peine (los de Huesa del Común y Tronchón), con molduras torneadas (los más antiguos de Fraga) u ornamentación de trazos vidriados (los de Cantavieja), con motivos pintados que fueron fundamentalmente «marcas» diferenciadoras del tamaño de la pieza (los de Huesca, Tamarite, Fraga, Ejea, Uncastillo, etc.), o incluso con las iniciales del nombre del alfarero y del centro productor (los de Sos del Rey Católico).

Dentro de parecida variedad distintiva se han hecho todo tipo de botijos, forma que al incorporar un caño vertedor permitía no sólo el transporte y contenido del agua, sino también su bebida directa. Por otra parte, la cualidad fundamental del barro, su porosidad, mantenida en la cantarería al no vidriar su pared, proporcionaba a esta pieza una ventaja esencial: la de la conservación fresca del líquido, en ese grado exacto que el frigorífico nunca podrá dar. Mencionando tan sólo algún ejemplo, es preciso subrayar que la forma típica del botijo aragonés, es el llamado rallo, rajo o botija de reja, o a veces simplemente botijo, caracterizado por asemejarse al cántaro, si bien en forma algo más estilizada y pequeña, presentando «rallo» o cierre agujerado en su boca. Lleva casi siempre vertedor, con una o dos asas. Este tipo de producción fue la más importante de centros como Magallón, hasta tal punto que sus obradores se conocían como la «rallería», haciéndose en diversas versiones en prácticamente todas las canterías de torno aragonesas, e incluso imitándose en algunas levantinas, como es el caso de Agost (Alicante), donde los hacían ex profeso para venderlos en los mercados de Aragón, en competencia con los rallos locales.

Los botijos podían ser también «de siega», es decir, para llevar al campo, como el «ginebro» o la «calabacica» de Fuentes de Ebro, cuya boca estrecha podía taparse fácilmente, o el «botejón» con reji-



Algunos modelos del botijo aragonés con «rallo» en la boca. 1: «Barral de mont», de Fraga; 2: Boteja «de ramo y pie», de Tamarite; 3: «Rallo de cordón» selecto, de Magallón; 4: Rallo de Fuentes de Ebro; 5: Rajo de Uncastillo; 6: Rallo de Huesa del Común.

—Barral, boteja, rallo, rajo—

M.ª Isabel Alvaro. 1979-80.

lla de La Almolda, al que los pastores ponían un tomillo entre el ralo y borde de la boca, con el fin de que al beber «al agua supiera mejor». Cosa que por otra parte hacían también con la «botija-pastora» de Fuentes de Ebro, caracterizada por tener cuello y boca estrechos y situados en su pared lateral, lo que las acomodaba muy bien al vertido directo. Para llevar colgados en el burro o carro podían comprarse piezas como la «botija-camtimplora» de Montoro o la «botija-chata» de Fuentes, que con asas altas (se les unía un cordel) y pared recta se acoplaban con facilidad a esta función.

Por otra parte también se hacían y tornean aún botijos de «tipo levantino», nombre con el que se designa a las piezas de asa redonda y alta, con caño y boca de llenado laterales. Los había de diversos tamaños y perfiles, denominándose entonces, en forma más concreta, botijo «catalán» o «de Santander», pudiéndose incluso crear otros nuevos, en ocasiones poco funcionales, como el botijo «de aro» (Villanueva de Jiloca, Ateca, María de Huerva), o los «de gallo», antropomorfos, o «de toro» (Tamarite, María, Villafeliche).

Para el agua en la mesa, y a la vez como adorno, se hacían botijos más pequeños, como el «barral bonito» de Fraga, llamado también «de novia», por llevarlo en su ajuar la recién casada, con repié muy moldurado y boca ondulada. Este podía tener varios caños muy adornados (o «carchofas»), de engaño (pues, por lo general, tan sólo uno de ellos es vertedor), tal como sucedía en piezas similares, como el «castillo» de Magallón, o la «botija de picos» de La Almolda. En este capítulo del botijo ornamental entrarían también los «cantarillos» de Teruel y Muel, pintados en verde-morado, azul y reflejo (desde los siglos XIII-XIV los primeros, al XVI-XVII los segundos).

La ollería constituyó otro de los bloques más importantes, pues básicamente proporcionaba las baterías de cocina de la época, a las que la incorporación de una cubierta de barniz de plomo, dotada de la impermeabilización precisa para su uso en el fuego, como recipientes de conserva y comida. Las piezas esenciales para el fuego eran el puchero y la cazuela, esta última llamada perol u olla en algunos alfares de Teruel. Todas se hacían con sus correspondientes coberteras, variando su perfil según el alar en el que nos encontremos. En ocasiones se las alambra como fórmula de refuerzo de su pared. Especialmente destacada es la producción de Naval, que hubo épocas que llegó a vender hasta en Zaragoza, o de otros centros, entre ellos Tobed, Almonacid de la Sierra, Bandaliés, Teruel capital o Cantavieja.

Para guardar la conserva y adobo se hacían estas mismas piezas en tamaños muy grandes, con boca ancha y dos, tres o más asas (a veces se les llamaba ollas u orzas), entre las cuales son especialmente bellos los ejemplares de Naval y Bandaliés, por sus complejas decoraciones, a base de «cordones», incisiones y motivos decorativos pintados.

Pero además, las ollerías ofre-

cían un sinfín de piezas de uso doméstico, desde los platos, fuentes, jarros y jarras, a los terrizos (así los de Lumpiaque), aceiteras (bellísimas las de Cantavieja, Alcorisa, Montoro o Jaca y Biescas), morteros, chocolateras, anafres e incluso hasta envasadores o hueveras (así Benabarre y Daroca contaban con un surtido increíblemente variado). Piezas, pues, de vajilla que tuvieron su equivalente «festivo y de domingo» (en versiones más o menos corrientes) en la cerámica decorada. Aquí su cubierta de barniz de estaño, unía a la impermiabilización del plomo (otro de sus componentes) la coloración blanca del estaño, sobre la cual destacaban muy bien sus decoraciones.

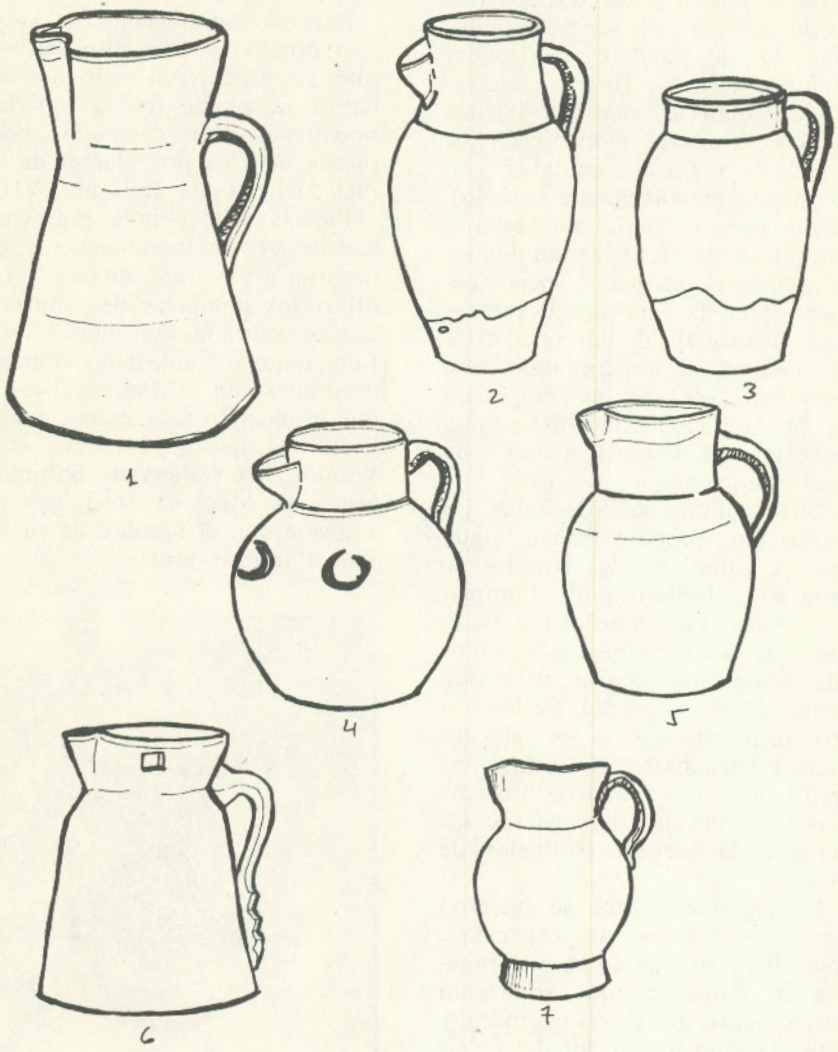
Otro capítulo lo constituían las piezas que proporcionaban algún tipo de calor. Así las botellas de agua o «caloríferos» (de Lumpiaque, Alpartir), empleados para la cama. O los «anafres» u hornillos que, conteniendo brasas, permitían mantener el calor del puchero u otro recipiente que se les colocara encima (Benabarre), o incluso las «rejillas», que a modo de braseros portátiles, llevaban en invierno los niños a la escuela (Rubielos de Mora).

En algunos alfares se hicieron piezas medidoras de capacidad, como los jarros de un litro, torneados en Bandaliés, que se hacían muy exactos, que servían como medida del vino que se les daba diariamente a los pastores (con el pan era el pago diario). Los jarros «cuartillos» de Teruel marcaban la medida que su nombre indica, o el cántaro de «boca ancha o de vino», sin vidriar, de Rubielos de Mora, servía para la venta de este producto en las áreas vinícolas.

Para el uso higiénico se adquirían orinales y titos altos, que no sólo se produjeron vidriados con barniz de plomo (en las ollerías), sino incluso muy decorados, como sucede con los procedentes de Teruel de los siglos XVI al XVIII.

Para la matacía hubo gran variedad de terrizos mondongueros, que llegaron a ser grandísimos y sin vidriar (los manuales de Sarsamarcuello), vidriados con plomo (los de Lumpiaque o Cantavieja), o incluso decorados con reflejo metálico, del que el ejemplo más excepcional es la terriza que se conserva en la Walters Art Gallery de Baltimore, hecha en Muel en 1603, con inscripción con el nombre de su dueña, alfarero y uso.

Jarra de Villafeliche. Siglo XVIII. 1978. M.ª I. Alvaro.



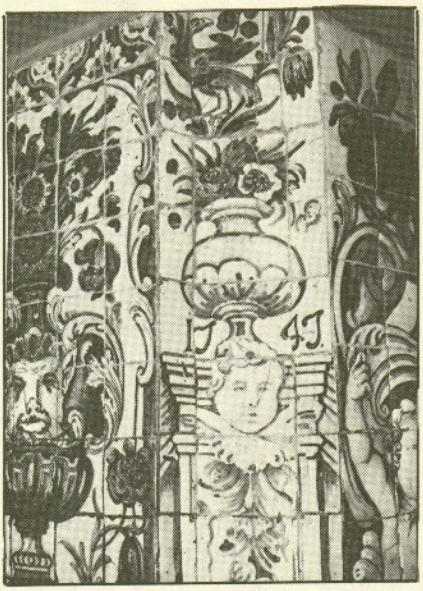
Algunos perfiles de jarras y jarros. 1: Muel. 2, 3 y 4: Naval, pinchelas y jarro redondo. 5: Jarro de Bandaliés. 6: Jarro o cuartillo de Teruel (ollería). 7: Jarro de Almonacid de la Sierra.

M.ª Isabel Alvaro. 1979-80.

Para la casa también fue importante el adorno, que la cerámica podía proporcionar tanto con la exhibición de la espontánea y alegre belleza de sus piezas (desde las colocadas en estantes o alacenas, a las tinajas metidas en huecos a propósito, etc.), como en ocasiones haciéndolas con el único fin del adorno, como las «perdices» hechas en Muel a lo largo del siglo XIX.

Todas estas cerámicas, de formas y usos diversos, podían ser además portadoras de un «mensaje», que según el artífice, época o a quien se dirigió, podía variar. Así lo encontramos en algunas inscripciones cúficas, legibles, que aparecen en la producción aragonesa mudéjar, como en platos de Calatayud (fin XIV-XV), donde puede todavía leerse la repetición de la voz «Allah», o en cuencos turolenses, en los que únicamente encontramos la frase «el poder es de Dios» (s. XV), mensaje musulmán que contrasta con el «Ave María Gratia Plena» de otras de Teruel o Muel (s. XV y XVI).

Entrando en otro apartado, el de la cerámica como expresión de la devoción religiosa doméstica (enlazaría con el exterior), podrían incluirse las «pilillas benditeras», presentes en los dormitorios de tantas casas y usadas para la oración diaria, en las que junto al cuenco para el agua bendita aparecía pintada y en relieve la imagen de Cristo en la Cruz, la Virgen, la Deesis o algún Santo (así en Muel, Teruel y Villafeliche). En la misma línea se hicieron «placas religiosas», con un tema de devoción, desde la pasión al santo local.



Arrimadero de azulejería de Muel (1747). En la ermita de la Virgen del Castillo, en Fuendejalón (Zaragoza). 1979. M.ª I. Alvaro.

Para el ajuar religioso de la iglesia se encargaban desde pilas de agua bendita a los lavatorios de sacristía, de los que excepcionales ejemplos son los realizados en Sestrica y área zaragozana de las canterías manuales entre los siglos XVII y XVIII, con fuertes pervivencias medievales mudéjares. Entre los frontales de altar de azulejería sobresale el hecho en Muel, para su parroquial, dedicado a las santas patronas de los alfareros: Santas Justa y Rufina (s. XVIII), o las azulejerías con imágenes, devoción que se colocaban en las calles y capillas de las iglesias (se conservan en el propio Muel y Cariñena, o las hay en capillas como la de San Miguel, de la iglesia de San Pa-

blo de Zaragoza). Para las Cofradías se hacían grandes jarras y vajillas enteras (las hay de Muel y Teruel, y en ollería destaca el conjunto de la Cofradía de Grasa, en el Museo del Serrablo), o también vajillas para las ermitas, empleadas para comer los que iban a las romerías anuales (de Naval hay, con escurrideras, pichelas, horteras y platos).

Para los conventos se hicieron vajillas de encargo, con el nombre de la orden religiosa, y para los hospitales, platos y orinales numerados, que correspondían a cada cama. Para las farmacias hubo morteros y ajuares completos de tarros (albarelos) y orzas, como los de la Farmacia del Castillo de Monzón hechos en Muel a comienzos del siglo XVII (se guardan en el Museo de Cerámica de Barcelona).

Se fabrican incluso escribanías (así en Muel) e incluso secantes (los de Benabarre), que competían con otros en metal.

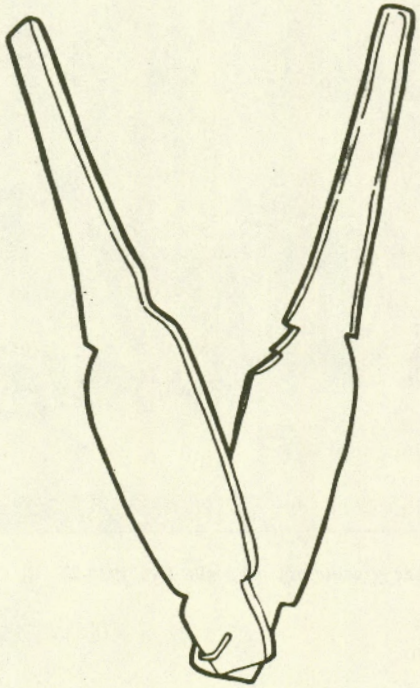
Los niños tuvieron una «juguetería» a propósito, que incorporaba la imitiación en pequeño de las vajillas domésticas, hasta figuras y belenes, y, sobre todo, silbatos (los pitos, richiñoles o rosiñoles) que llenos de agua producían al soplar sonido agudo, parecido al de un pájaro. Con ellos se lograba un juego bullicioso, que era acompañamiento de las procesiones del Corpus.

Para la construcción, los alfares proporcionaron tejas, suelos, tanto sencillos (los bizcochados o vidriados en Valbona) a los muy decorados, arrimaderos, que impedían el desgaste de la pared, frisos ornamentales para los exteriores, o toda la belleza decoración de las torres mudéjares, perfectamente hermanada con el ladrillo y el entorno, a base de discos, columnillas, flechas, estrellas, etc. (de toda esta producción se trabajó en Teruel, Muel, Calatayud, María de Huerva, Cadrete, etc.).

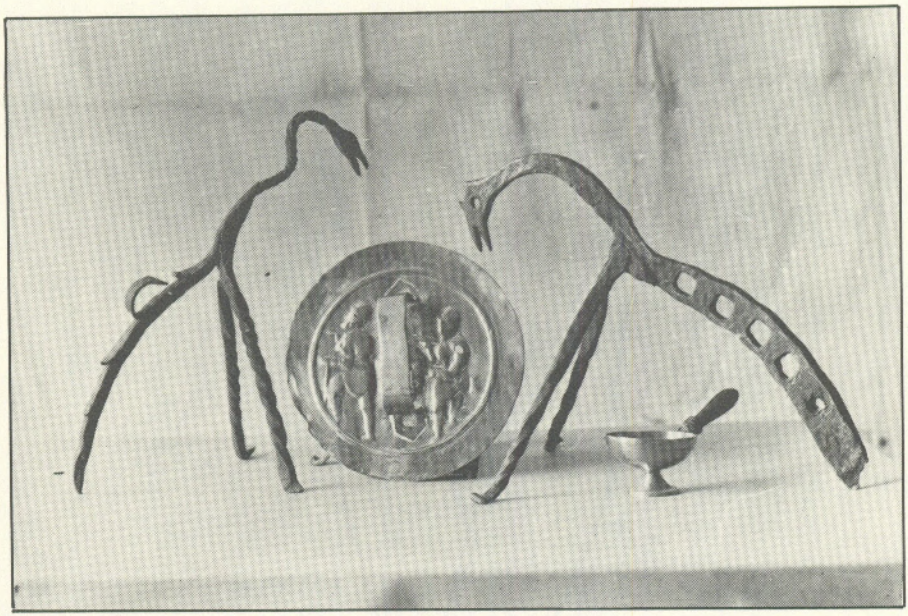
Para la última parte del ciclo humano, la muerte, la cerámica también creó piezas concretas. Así se emplearon «platos para la unción», que se usaban generalmente pequeños y no estrenados, y una vez usados, por respeto, se echaban en pozos a propósito en iglesias y cementerios. Otros recipientes, platos o escudillas por lo general, se colocaban con sal sobre el cuerpo de los enterrados, con la pretensión de una más larga conservación del cadáver (así se han encontrado en la iglesia de San Pablo de Zaragoza). Y finalmente, las lápidas y cruces funerarias realizadas durante los siglos XIX y parte del XX, fueron recordatorio del que se había ido. Las de Teruel y Muel guardan a veces un sinfín de detalles anecdóticos, con ingenuos dibujos del fallecido, en tanto que las realizadas en la ollería de Alpartir son expresión de la destreza técnica a la que llegaron sus olleros de última época.

Toda esta actividad es el justificante de la existencia e importancia de la cerámica y, a su vez, la razón que nos obliga a valorarla hoy en su justa medida. Valor que, como ya dije, emana de toda la investigación técnica que hay tras de cada pieza, de todo el proceso de selec-

ción que llevó a encontrar su más acorde funcionalidad, y de toda la belleza de que es capaz su forma y decoración, desde la más compleja a la más simple. La cerámica nos muestra la importancia de lo pequeño, la grandeza de lo cotidiano y la urgente necesidad de defender nuestras raíces, toda esa herencia que no se puede olvidar.



Cañardo. Tenaza de madera para sacar la cera. 1975. J. Gavín.



Ansó. Burros de asar y cobertera del siglo XV. 1923-27. R. Compairé.

FESTIVIDADES Y COSTUMBRES DE PRIMAVERA EN LA COMARCA DE CALATAYUD

M.ª ELISA SÁNCHEZ SANZ

La comarca de Calatayud, situada al suroeste de la provincia de Zaragoza, comprende un total de 57 municipios.

Rodeada por las Sierras de la Virgen, de Vicort, del Espigar, Modorra, de Pardos, de Almantes y de Cetina, la recorren los ríos Ribota, Corbalán, Manubles, Mesa, Piedra, Ortiz, Jiloca y Perejil que vierten sus aguas en el Jalón, importante arteria fluvial que atraviesa la comarca en su parte central y riega la vega de su nombre, con afamadas frutas y hortalizas. Zona aprovechada, a su vez, por el ferrocarril y la carretera que unen Madrid con Barcelona.

Pasados los días del tiempo seco y frío, la comarca recibe la primavera, dando paso a su floración vegetal, a un despertar de la naturaleza que había permanecido aletargada durante el invierno. La tierra revienta de verdes, los árboles se cuajan de brotes y el hombre y los animales se revisten de energía, de fuerza y de ilusión que los impulsa al trabajo. Se labra, se siembra, se preparan los huertos... Pero, al mismo tiempo, se suceden varios hechos festivos en secuencia fija. A ellos vamos a referirnos.

En realidad, el calendario no es sino una forma de memoria colectiva que conmemora hechos y cambios: victorias, cambios de estación, el paso del sol, los nacimientos y otros. No obstante, «las fiestas establecen una ruptura en la sucesión de los trabajos. El tiempo adopta una primaria diferenciación entre tiempo laboral y tiempo festivo. Y a esa diferenciación le corresponde una diferenciación de actitudes. El trabajo es un tiempo y una actividad seria, la fiesta un tiempo y una actividad alegre, bulliciosa...». «La regulación del tiempo consiste, entonces, en establecer ritmos (secuencias pautadas de trabajo y de fiesta)» (Honorio M. Velasco —

«Tiempo de Fiesta». Madrid. Ed. Tres-Catorce-Diecisiete. Colecc. Alatar. 1982. Pp. 8-9).

FESTIVIDADES Y COSTUMBRES

Pasado el Jueves Lardero, día en el que era costumbre comerse un palmo de longaniza, y tras haber finalizado las bromas de Carnaval, se llegaba al Miércoles de Ceniza, que se obtenía quemando aliagas, cerrándose el ciclo de Carnaval en el domingo de Piñata. Este día, en Bijuesca, se celebraba la «gatada», juego consistente en colgar de una cuerda floja en una calle gatos, conejos y ollas con sorpresas que los quintos, al pasar por debajo, trataban de matar y golpear, al mismo tiempo que otros jóvenes les estiraban de la cuerda para impedírselo.

Se iniciaban ahora las siete semanas de ayunos y abstinencia que representaban la Cuaresma. Su final proclamaba el comienzo de la primavera.

1. CICLO DE SEMANA SANTA

La primera celebración primaveral se corresponde con la Semana Santa. En la comarca de Calatayud, no obstante, esta festividad tiene características especiales. Tomamos como ejemplo dos puntos distantes entre sí 20 Kms. (Ateca e Ibdes). Los hechos han sido y son así:

1.1. DOMINGO DE RAMOS. — Se recogían ramas de olivos, se bendecían y se organizaba una Procesión que saliendo por una puerta de la iglesia volvía a entrar por la otra. (Hoy, sólo se bendicen los ramos.)

1.2. MARTES SANTO. — Salida de los Terceroles. Se hacía la Procesión del Vía Crucis, en la que un hombre conducía la cruz a cuestas ayudado de otro que hacía las veces de Cirineo. Se daba una vuelta al pueblo y después había un sermón en la iglesia.

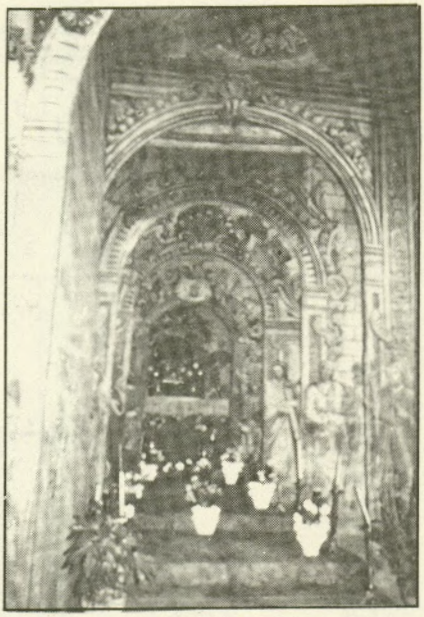
1.3. MIERCOLES SANTO. — El pueblo pasaba por la Sacristía, a la tarde, para recoger una papeleta con el nombre de cada persona (forma de conocer quién «cumplía con parroquia»).

1.4. JUEVES SANTO. — La papeleta del día anterior servía para confesar este día cuando comenzaba a clarear y se comulgaba. Horas después tenían lugar los Oficios. Dos muchachos van haciendo sonar una enorme carraca para avisar a las gentes de las celebraciones que van a tener lugar en la iglesia, ya que las campanas, medio de comunicación por excelencia, enmudecían durante estos días. A las 3 de la tarde tiene lugar el Lavatorio, consistente en lavar los pies a los discípulos de Cristo, que eran hombres encapuchados que recibían un pan y un real. (Hoy no van cubiertos y no reciben limosna.) Después tiene lugar el «Sermón del Amor». Y a las 7 de la tarde tenía lugar la Procesión de los Judíos, hombres con la cara tapada, descalzos, con túnica corta y arrastrando gruesas cadenas, sonando «cuernos» y flagelándose, y tras ellos, los Pasos, que formarán también la Procesión del Viernes

Santo, dan una vuelta alrededor del pueblo, con el siguiente orden: Cruz, Pendón negro, Paso de la Oración en el Huerto, Jesús atado a la columna, Judíos descalzos (que son los que dan nombre a la procesión), Pilatos y Jesús, Jesus con la cruz a cuestas y el Cirineo, Cristo Crucificado, Virgen de la Soledad, la Verónica, San Juan y los curas cantando. Una vez que se llega a la iglesia tiene lugar la «vela» o Adoración Nocturnas, delante del Monumento, sin dejar a Jesús Sacramentado solo, ya que unos vecinos iban sustituyendo a otros. Duraba toda la noche.

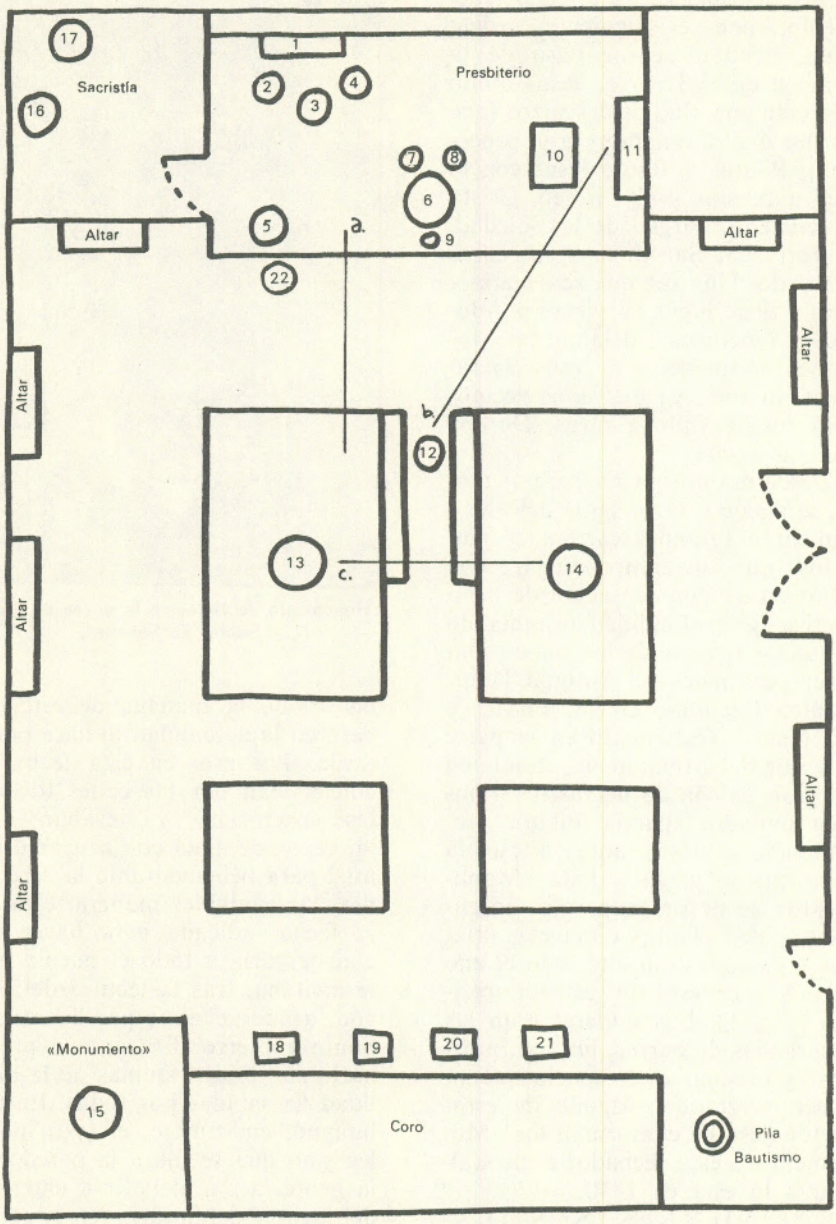
Desde esa misma noche, por tanto, se puede rezar delante del «Monumento» (grandes cartonajes pintados que quieren semejar una arquitectura con sensación de perspectiva y profundidad, simulando columnas delante de las cuales aparecen personajes del Antiguo Testamento: Jeremías, David, Elías... y del Nuevo Testamento en la parte superior del Monumento, donde en un gran balcón de balaustres, también pintado, aparece Pilatos presentando a Jesús ante el pueblo para que lo juzgue). Este «Monumento» se decora con velas encendidas y con plantas y macetas criadas y cuidadas durante todo el año para que en este día estén florecidas (Fig. 1). Las mujeres eran las encargadas de barrer, limpiar, purificar y ordenar este espacio que va a ser «sagrado». Alguno de estos cartonajes que conforman los «Monumentos» está fechado; el de Calmarza lo está en 1840.

1.5. VIERNES SANTO. — Hace varios años Cristo moría a



Monumento de Ibdes en la noche de Jueves Santo. E. Sánchez.

las 10 de la mañana de este día, pero en la actualidad lo hace por la tarde. Por eso, en esta fecha los chicos iban por las calles tocando las «carraclas» y llevaban unos «pomos» de agua con azúcar o con miel para beber durante la ceremonia. De cualquier manera, ésta era la fecha indicada para hacer una convocatoria a todo el pueblo y se le invitaba, tras la lectura del Pregón, a que acudiese por la tarde al Santo Entierro. Era común pregonarlo en varias esquinas de la localidad ya sabidas por todos. En Calatayud, en cambio, el texto no se lee sino que se fija a la pared y es la gente la que debe ir a enterarse del lugar y del horario (en la actualidad este llamamiento se pone en



CROQUIS del «Abajamiento» de Ibdes, en la tarde del Viernes Santo.

los escaparates de alguna entidad pública). Todavía algunos ancianos los recordaban y nos los han dictado así:

Pregón de Ateca: «Almas piadosas que poseídas de una tierna y afectuosa devoción a María Santísima Señora Nuestra, sabed que esta soberana Reina sola, angustiada, y traspasada por unas espadas de dolor por la muerte de su Hijo, a quien hemos quitado la vida atroz e inhumanamente nosotros los hombres con nuestras envidias, odios y rencores, se halla sola y necesitada de nosotros.

Por tanto, para efectuar el Santo Entierro imploramos nos ayudéis con vuestra caridad y donativos.

Esta religiosa función se efectuará esta tarde, a las siete, en la Plaza de esta villa, y para que tanto mérito se logre, hacemos este pregón en nombre de Nuestro Redentor y Señor Nuestro.»

Pregón de Ibdes: «Esta tarde a las seis, venid a acompañar a María Santísima en su amarga soledad y al Entierro de su amado Hijo Jesús Nazareno.»

Pregón de Calatayud: «La Virgen ha quedado sola; en vano llama a los Angeles: no la oyen; llama a los apóstoles: éstos han huido despavoridos...»

Así que, una vez que a las gentes se les ha notificado las celebraciones que tendrán lugar por la tarde, observamos que las ceremonias, algo diferentes, tienen también dos espacios distintos. Unas tendrán como marco las calles de la localidad, mientras que las otras se representan dentro de la iglesia.

a) *La calle.* — Las localidades de Ateca y Calatayud sacan fuera de la iglesia una larga procesión formada por personajes y figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento.

— Por una parte, hombres, mujeres y niños (algunos de la Hermandad de la Soledad) dan vida a estos personajes bíblicos, dando ocasión a una representación viviente, sólo ejercida por algunas familias.

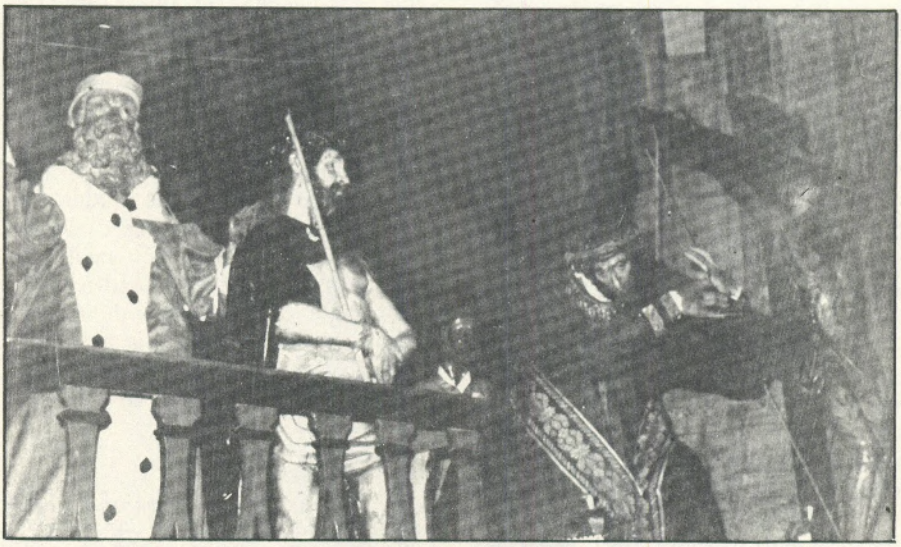
— Por otra parte, una larga lista de «Pasos» constituida por figuras de madera (en la mayoría de los casos «imágenes de palo» (Fig. 2) carentes de extremidades inferiores) ataviadas con telas de llamativos colores —que disimulan esta carencia—, conforman la larga procesión que sale presidida por un esqueleto que con una guadaña en la mano representa la Muerte y que ya Pascual Madoz citaba en su Diccionario Geográfico-Estadístico... al señalar que «la muerte de Ateca se custodia en un armario de la Sacristía; es un esqueleto engarzado en alambres que en el día del aniversario general...» (1).

Personas y figuras de madera recorren un itinerario preestablecido y repetido todos los años, hasta llegar a la Plaza donde tendrá lugar el sellado del Sepulcro de Cristo, ceremonia a la que había sido convocado todo el pueblo y que constituye el llamado «Entierro del Viernes Santo».

(1) Pascual Madoz. *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y las Posesiones de Eltramar.* Madrid, 1848. Tomo III. Pág. 94.

El orden de la comitiva —salvo alguna variante entre Ateca y Calatayud— queda establecido así:

- Soldados a caballo (ahora salen a pie).
- Bandera de la Hermandad.
- Europa, Asia, Africa y América.
- Las Tribus.
- La Muerte (esqueleto con guadaña).
- Abraham.
- Isaac.
- Melquisedec.
- Las Sibilas.
- Entrada en Jerusalén.
- Jueves Eucarísticos.
- Los Apóstoles (Paso formado por la Santa Cena en el que cada apóstol porta su nombre).
- Oración en el Huerto.
- Jesús atado a la columna.
- Judíos (arrastrando cadenas) (Fig. 3).
- Coronación de espinas.
- Ecce Homo y Pilatos.
- La Verónica.
- Jesús con la cruz a cuestas.
- Los Nazarenos.
- Jesús en la cruz.
- Longinos.
- Las Siete Palabras.
- San Juan.
- Las tres Marías.
- El Descendimiento.
- El Centurión y el Angel.
- Los soldados romanos.
- Carteles: Fe, Esperanza, Caridad y Religión.
- La Soledad.
- La Hermandad.
- Santa Elena.
- Angeles incesando.
- Féretro.



Pasos formados por «imágenes de palo» en la Procesión de Viernes Santo de Ibdes. Abril, 1981. E. Sánchez.

- Las Marías.
- José de Arimatea y Nicodemus.
- Cura parroquial.
- Maceros.
- Clero.
- Ayuntamiento.
- Música.

Cuando todos llegan a la Plaza ya está allí colocado el Catafalco, sobre el que se coloca el Féretro. Suben los soldados romanos y el centurión. El sarcófago se abre para que el centurión compruebe que el cuerpo de Cristo está en el interior y que ciertamente está muerto. Una vez comprobado, procederá a clavar el féretro con cuatro golpes de martillo, y a sellarlo, quedando admirado al ver que el alma vuela, subiendo su mirada hasta el cielo, acto con el que termina esta representación. Mientras tanto, el pueblo ha estado atendiendo a todos los movimientos. Personajes y figuras se dispersan volviendo a casa en unos casos y a la iglesia en otros para depositar las imágenes.

b) *La iglesia.* — En Godojos y todavía en Ibdes se conserva una curiosa manifestación religiosa en la tarde del Viernes Santo. En este día se contrata a un conocido y acreditado Predicador para que pronuncie el Pregón de las Siete Palabras y apoyándose en cada una de ellas (Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen; Hoy estarás conmigo en el Paraíso; Ahí tienes a tu Hijo; Dios mío, ¿por qué me has abandonado?; Tengo sed; Todo está consumado; Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu) diserta sobre temas teológicos, o sobre el pecado, la fe, etc.

Pero tras estas palabras el Predicador comienza una representación del Descendimiento de Cristo, en el presbiterio del altar mayor, a la vista del pueblo.

Previamente al Sermón se prepara el Cristo crucificado, que está articulado y que se tapará con una tela negra hasta que el sacerdote ordene ser descubierto para dar lugar al «Abajamiento» (o descendimiento) de Cristo.

Así que, al final del Pregón, desde el Coro de la iglesia y llamados por el Predicador, aparecen los Claros Hombres o Santos Varones junto con San Juan que avanzan hacia el altar. En una esquina del Prebisterio se han colocado tres imágenes, santos también articulados, que son San Juan, La Virgen y La Verónica. En el centro de la iglesia presiden las Autoridades. Los Santos Varones se quedan bajo la cruz preparada y esperan las palabras del Predicador para dar comienzo a la «función».

El Predicador, pues, arremete contra el pueblo, atribuyéndole la muerte de Cristo, acusándole de que por sus pecados Jesús es llevado a la cruz. Y en este instante comienza la representación teatral. El Predicador, en un proceso inverso a como Cristo había sido crucificado, va indicando a los Santos Varones cómo deben ir despojando a Jesús de los atributos de la Pasión. Primero le quitan la cartela del INRI, luego la corona de espinas, después los clavos de pies y manos. Uno a uno, cada uno de estos atributos se les va enseñando

al pueblo para que se arrepientan y pidan perdón a Dios, e inmediatamente se le presentan a la Virgen que, al verlos, llora y enjuga su llanto con un pañuelo bordado (accionado por unas cuerdas que hacen subir y bajar el lienzo cubriendo y descubriendo el rostro dolorido de la madre de Cristo). Por fin, se descuelga a Jesús de la cruz y se muestra al pueblo la espalda ensangrentada y, una vez lo ha visto su madre, cuidadosamente se le coloca en la «Cama», organizándose, entonces, una procesión con todos los Pasos que recorre el pueblo iluminado con candiles y velas. Salen: el Estandarte, las Tribus, las Cruces (llevadas por niños y cuya característica primordial es no ir ordenadas y en fila), los centuriones, Jesús en el Huerto, Jesús ante Pilatos, Jesús atado a la columna y la «Cama», que una vez han llegado a la Plaza se coloca en el centro y todos le hacen las «reverencias» y se canta el «Miserere». Las imágenes, tras finalizar la procesión, se depositan en la iglesia.

Sabemos, no obstante, que tanto en Ateca como en Ibdes son las mujeres las encargadas de vestir las imágenes, cuyas ropas se guardan en cestos y días antes de la Semana Santa se lavan, almidonan y planchan. Estos trabajos recaen sobre familias concretas, trasmitiéndose el cargo de madres a hijas y de padres a hijos la representación de los Santos Varones. Se considera como un privilegio que, raramente, se quiera perder. Ahora bien, en Calatayud, eran los hombres los encargados de vestir a la Virgen de la Soledad y las mujeres sólo llevan haciéndolo unos diez años.

1.6. SABADO SANTO. — Antiguamente, Cristo resucitaba este día a las 10 de la mañana y era el momento en el que volvían a tocar las campanas, el cura se tumbaba en el suelo y el velo que ocultaba el altar mayor se descorría. En este día, los chicos salían a recoger piedrecitas que se las daban a las madres, quienes las guardaban y se volvían a arrojar a la calle cuando había alguna tormenta. A todo el que así lo deseaba se le daba agua bendita en la iglesia para que echase por las habitaciones de su casa para expulsar al diablo. Se bendice el Cirio Pascual y se cantan las letanías.

1.7. DOMINGO DE RESURRECCION. — Es el día más esperado de la Virgen, ya que en esta mañana se organizan las Procesiones del Encuentro en las que María y su Hijo vuelven a verse. Lo habitual es que estas procesiones salgan cada una de una iglesia y se encuentren en la Plaza, o bien en el mismo templo, y en el mismo momento en que Jesús y la Virgen se veían, se soltaban palomas o pajarillos. Sin embargo, en Ariza, a las 0 horas del Domingo de Pascua, tiene lugar, a nuestro entender, una representación única en Aragón, aunque relacionada con las que tienen lugar en Tudela, en Aranda de Duero y en Peñafiel. Nos estamos refiriendo a la «Bajada del Angel», personaje que suele interpretar una niña de entre siete y nueve años, vestida de blanco, con alas, que desciende desde la Gloria y que cambia el manto negro a la Virgen

por uno blanco, suelta una paloma y recita unos versos. Sus orígenes e historia merecen estudio aparte y por razones de espacio hoy no podemos desarrollar. Los versos que pronuncia cada año son distintos y alguien de la localidad los improvisa para esta ocasión. Ya lleva muchos años haciéndolos Inés Velázquez Arana. Veamos el comienzo del pronunciado en 1981:

Vuela, palomita, vuela,
corre veloz como el viento,
acércate a las estrellas,
acércate a los luceros,
que las avecillas canten
y los ángeles del cielo.
Di a todos, palomita,
que Jesús subió a los cielos..., etc.

Por fin, el domingo por la tarde, se salía al campo para comer la «culeca» o «mona de pascua», formada por un pan con huevos duros.

Durante todos estos días de la Semana Santa, en todas las casas se obsequia a los que por ellas pasan con dulces y con la «limonada» hecha con vino, limón, azúcar y canela.

2. CICLO DE MAYO

Con él vamos a referirnos a una serie de rituales que tienen por finalidad bendecir los campos para que las cosechas sean prósperas. Se inician ya hacia San Marcos (25 de abril) y suelen acabar hacia San Gregorio (9 de mayo).

El día de San Pedro Mártir, 28 de abril, era el día indicado para que los chicos cogiesen ramas de chopo y flores y las llevasen a la iglesia para ser bendecidas y que una vez puestas en las fincas o en las viñas evitaran las tormentas.

Ya comenzado mayo se inicia la bendición de los campos. En Berdejo se hacía subasta de rosquillas. En Alhama de Aragón, el día de San Gregorio se subía en romería hasta su ermita, lo mismo que en Godojos, y desde ellas se bendecía la tierra. En Ibdes se hacía lo mismo, bendiciéndose los términos, pero además los chicos llevaban «quesillos» para merendar. En Jaraba tenía lugar el mismo ritual, y con las velas que daban el día de la Candelaria se hacían unas cruces que se metían en la tierra tapadas con tomillos y con piedras que se retiraban cuando se recogía la co-

Judíos de la Procesión del Santo Entierro de Ateca. E. Sánchez.

secha o al año siguiente para ponerlas nuevas. Tenían por misión proteger los campos. Había una intención implícita de recorrer todo el pueblo (lo que hacía el cura con los monaguillos) y después salir al campo y prevenir a los cultivos de todo mal. En Calmarza, la bendición se hace algo más tarde, el 15 de mayo, fiesta de San Isidro Labrador.

El segundo domingo de mayo tiene lugar en Aniñón la romería del Niño Jesús del Monte, con procesión al santuario, que dista siete Kms. del pueblo y se come allí mismo.

San Pascual Bailón ha sido un santo muy querido en estas tierras (vivió en la calle del Escurridero, 14, de Alconchel) y se le festeja el 17 de mayo. Con cierta importancia se celebra en Alconchel de Ariza, donde aún recuerdan los más viejos que hace muchos años tenían lugar unas danzas de moros y cristianos, franceses y españoles, pero que hoy sólo se acude en romería hasta la ermita del Santo. Mara y Torrehermosa también lo festejaban. Sin embargo, es más interesante la fiesta en Castejón de las Armas, donde se celebra una procesión por las calles en la que figura la imagen de San Pascual, acompañada de música durante su recorrido y va adornada con ramos y otros objetos que aportan voluntariamente los vecinos. Al final de la procesión y antes de entrar en la iglesia se cantan unos versos al Santo por parte del Mayordomo de la Cofradía, teminando con un ¡Viva San Pascual! y se inicia la misa. Por la tarde y en la Plaza Mayor, se procede a la subasta de los obsequios, entre los que destacan la «rifa del rollo» y la «del cordero». Los de Ibdes, a su vez, también tuvieron una forma curiosa de festejar al Santo, sin que ya queden algunos aspectos, porque la fiesta se ha perdido. Aquí se hacía una procesión y delante de la peana del Santo iban bailando dos mujeres y un hombre que llevaban un «moñaco» de madera en la mano y que iban salpicando a las gentes en caso de que en la calle hubiese charcos. Otras mujeres le cantaban coplas como ésta:

La Virgen del Pilar lleva
un anillo en cada mano;
se los regaló a Pascual
el diecisiete de mayo.

Las baldosas de esta iglesia
merecían ser de plata
porque en ella se paseaba
San Pascual con sus abarcas.

Y celebrando tu día
te diré con devoción,
y celebrando tu santo:
¡Viva San Pascual Bailón!

En Ateca se le pone una enramada de hiedra en su calle.

Pero, sin lugar a dudas, la fiesta más impresionante del mes de mayo en esta comarca es la celebrada en Cetina, el 19 y 20 de mayo, en honor de San Juan Lorenzo. Nos referimos a su Dance y Contradanza. Ambos han sido ya estudiados por D. Antonio Beltrán Martínez y por D. Joaquín Ibáñez Lacruz. Por ello, diremos tan sólo que el Dance se celebra por la mañana en la Plaza, interviniendo en él un mayoral, un zagal y ocho niños danzantes, y antiguamente

otro personaje llamado «Tragaldabas», que ya no exite. La comitiva recorre las calles de la villa acompañando a las autoridades, Prior y Mayordomos, hacia la iglesia para asistir a Misa. Pero, durante la procesión del Santo se ejecutan diversos episodios del «Dance» de la forma siguiente: Al salir de la iglesia la bandera del Santo se hace la llamada «rueda de los pitos». Al aparecer la peana de San Juan Lorenzo danzan el «cuarteado». Después, en la Plaza Mayor, se termina el «Dance», y mayoral, zagal y danzantes recitan unas octavillas explicando la vida del Santo y entre medias se ejecutan la «entradilla» y «valseados» diversos titulados «San Juan Lorenzo», «Luis, que te pica la mosca», la «tortolilla» y el «pajarito». Cuando se termina la procesión sigue hacia la iglesia y ahí se finaliza la misa. En la actualidad los niños son enseñados por D. Jesús Hernando y su hermano, y su indumentaria varía de color: el 19 salen de rojo y el 20 de azul. El zagal pronuncia todos sus versos en los que se alude al por qué de la fiesta, hace una crítica de todo el año y el mayoral le contesta. Por la noche tendrá lugar la «Contradanza» (que siempre se hacía cada dos años), en la que intervienen ocho danzantes y un diablo, los danzantes con trajes negros y blancos y el diablo rojo y blanco. Llevan caretas, excepto el diablo, y portan largas antorchas hechas con tementina y pez. Hacen un total de 22 mudanzas acompañados de gaita y tamboril. Las mudanzas más interesantes son: la cadena, la puerta del coro, los arcos, el dios de las aguas, la araña, San Juan Lorenzo, el retablo, la Virgen de Atocha, la Purísima, San Miguel, la campana por alto,. Santo Toribio, la tijera (Fig. 4), el Calvario, la Resurrección, la Peana de San Lorenzo, la cama, la silla, el castillo, San Pascual, la vuelta a la campa, el afeite del diablo. Antiguamente, el diablo daba a los danzantes pequeños golpecitos en los pies que eran las «escuchas» en las que les comunicaba —al acercarse— al oído el nombre de la mudanza que debían realizar. Se han dicho muchas cosas de esta fiesta, desde que es una danza en honor de la luna hasta ser un baile de salón del siglo XVIII. Y si bien existen contradanzas en otros lugares de España, no hemos encontrado ninguna que pueda tener paralelismos con ésta.

Santa Quiteria es otra fiesta propia de esa misma localidad de Cetina. Se celebra el 22 de mayo y es una santa abogada contra la rabia. Se acude en romería a su ermita y se le cantan los «Gozos» alguna de cuyas letrillas y estribillo son:

...A sólo tu nombre cede
toda mortal pestilencia
y vemos por experiencia
lo que vuestro poder puede;
y pues esto así sucede
por tu ayuda portentosa.

Estr.

Remedio sois desde el cielo
contra rabia contagiosa.
Dad a los fieles consuelo
Santa Quiteria Gloriosa.

Celebran también esta Santa los de Alhama de Aragón y los de Embid de Ariza. Hacen chocolatadas.

Para finales de mayo, las chicas

solteras de Bijuesca, sufragan la fiesta dedicada a Nuestra Señora del Castillo.

La Virgen de Jaraba, que se apareció a unos pastores en el paraje llamado «La Hoz Seca», cerca de la Peña Palomera, bajo un peñasco llamado el 'Salto del Caballo', porque allí invocó a la Virgen un jinete cuando caía con su cabalgadura por un precipicio, salvándose milagrosamente (2), es visitada en romería a finales de mes de mayo por varios pueblos de la contornada, antiguamente por treinta y tres, tanto de la provincia de Guadalajara como de la de Zaragoza, aunque ahora ya sólo acuden seis y en días distintos: los de Campillo el martes anterior a la Ascensión, los de Calmarza el lunes anterior a la Ascensión, el segundo día de Pascua de Pentecostés los de Cubel, Jaraba y Milmarcos, y el domingo de la Santísima Trinidad los de Cimballa.

3. CICLO EN TORNO AL CORPUS CHRISTI

El día 1 de junio celebra Calatayud la fiesta de San Iñigo, abad de Oña, del que tras largas gestiones el Justicia D. Miguel Pérez de Nueros consiguió traer al monasterio un hueso de su brazo, como reliquia que hoy se guarda en la iglesia de Santa María (3). Hay una procesión que sale de la Colegiata y llega hasta la Plaza del Mercado, donde vuelve a girar marchando de nuevo hacia Santa María. Abre la comitiva el «Gancho», hombre vestido con un traje de levita, azul, y zapato negro, cubierto con sombrero napoleónico, también azul. Lleva una larga vara llamada «machete», en forma de hoz. Sigue el Sacristán, que porta cruz, y dos monaguillos. Joteros. Y la peana de San Iñigo en actitud de bendecir. Autoridades y maceros del Ayuntamiento. Al parecer, la llegada de la reliquia a Calatayud en el siglo XVI, supuso un gran regocijo, encendiéndose iluminaciones, hogueras, fogatas y corriéndose toros jubillos o toros con bolas de resina encendida en las astas.

El Corpus Christi no tiene importantes manifestaciones en esta comarca, pese a haber sido rica en milagros relacionados con la Eucaristía (4). Así, en 1239 tuvo lugar un prodigio que le permitió a Daroca custoriar los famosos Corporales. Sin embargo, en La Vilueña, el 8 de noviembre de 1601 ocurrió un incendio en su iglesia parroquial, apareciendo milagrosamente las Sagradas Formas en una arqueta debajo de una baldosa. Por eso, en esta villa, el día del Corpus, tras la misa hay procesión por las calles y sobre el altar levantado en la Plaza, el sacerdote da la bendición y desfilan las banderas y estandartes de las Cofradías. Otro milagro

(2) Antonio Beltrán Martínez. *De nuestras tierras y nuestras gentes*. I. Zaragoza, 1968. Charlas radiofónicas emitidas bajo el título «Inquietudes zaragozanas» por Radio Zaragoza. Pág. 138.

(3) José M.ª López Landa. *Calatayud para escolares*. Calatayud. Centro de Estudios Bilbilitanos. 1979. Pág. 49.

(4) Ricardo del Arco. *Estampas eucarísticas aragonesas*. Zaragoza. C.S.I.C. Institución «Fernando el Católico». 1952. Pág. 11-18.

Mudanza de «la tijera» en la "Contradanza" de Cetina. 19-mayo-1979. E. Sánchez.

ocurrió en Cimballa porque el sacerdote que decía misa allí dudó, tras consagrar, si en las Sagradas Formas estaría realmente Cristo, y el Santísimo Sacramento se convirtió en sangre. También en Aniñón se sabe que hacia 1300 ocurrió algo parecido, si bien esta localidad celebra su fiesta en septiembre. Además, José M.ª Quadrado cuenta que en Calatayud la festividad del Corpus «atraía allí los juglares y músicos de muchas leguas a la redonda, y numerosas comparsas de ángeles y profetas escoltaban al Señor en su triunfal paseo» (5).

Era costumbre en Contamina que el día del Corpus Christi se bendijesen las niñas nacidas durante el año. Y en Calmarza se decoraban los balcones y había procesión.

Sin embargo, es Ateca la localidad que mejor festeja este día. Tenía lugar un dance de Turcos y Cristianos, que si bien olvidado, vuelve a resucitarse en estos últimos años. Hay un documento fechado en 1612 que habla de unos danzantes (quizá los mismos del Dance, aunque salían para otra fecha o bien actuaban varios días al año) —mozos de la danza de Pascua de Resurrección— a los que se les da 18 sólidos para pagar los cascabeles que tuvieron que ser alquilados a un tal Miguel Aguedas (6).

(5) José M.ª Quadrado, *Aragón*. Barcelona, 1886.

(6) M.ª Angeles Gómez Malo. *Ateca: su antiguo folklore*. Zaragoza. «El Noticiero», 25 de febrero de 1972. Pág. 14.

Tras las fiestas de San Antonio de Padua, San Quirico y San Lamberto, se inicia la estación del verano.

4. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos enumerado algunos hechos que tienen lugar en esta comarca durante la estación de primavera. Pasemos, pues, a ver ahora otros aspectos no citados y que se desprenden de todo lo anterior.

4.1. En ninguna de las localidades aquí nombradas hemos visto la existencia de carteles anunciadores de los actos que van a tener lugar, quizá debido a una falta de reafirmación de la propia comunidad o porque para nada les preocupe que sus festividades no sean conocidas más que dentro de un área establecida.

4.2. Con motivo de estas fiestas propias de primavera no se editan programas que especifiquen el lugar y el horario de los actos. Por el contrario, basta con que el pregonero convoque al pueblo desde determinadas esquinas o con que los niños hagan sonar las carracas, para que las gentes asistan a las ceremonias.

4.3. Se aprecia una repartición de papeles, puesto que a cada sexo se le encomiendan unas funciones:

a) Los niños:

- Tocar carracas y convocar al culto.
- Recoger piedras que se rellenan de poder mágico.
- Llevar ramas a bendecir.
- Prolongar la tradición aprendiendo recitados, bailes...

b) Las mujeres:

- Purificar por medio de la limpieza unos espacios que se convertirán en sagrados.
- Contactar con las imágenes cuando las visten a través del tacto, privilegio familiar que se transmite o privilegio por pertenecer a la familia del sacerdote.
- Preparar dulces propios de cada festividad.
- Hacer la comida cuando se acude en romería a alguna ermita, reafirmándose en su papel de madre y en la administración de las provisiones.
- Coser las indumentarias de los niños o de los hombres.
- Cantar los «Gozos» a los distintos santos. Sólo ellas los recuerdan y los transmiten.

c) Los hombres:

- Organizarse en Cofradías.
- Portar los Pasos.
- Desagraviar a toda una comunidad con su dolor físico.
- Hacer las enramadas.

Hasta hace muy pocos años, en la iglesia, las mujeres se sentaban a la izquierda y los hombres a la derecha.

4.4. La estratificación social se acentúa en las procesiones, donde cada cual ocupa un puesto. Así, los curas y las autoridades caminan inmediatamente detrás de la peana del santo, y en la iglesia se sientan en el presbiterio o en el centro, arriba, del pueblo. Los mejor acomodados siguen a las autoridades y en la iglesia tenían reclinatorios (no se mezclaban con el pueblo). Sin embargo, la alta posición social impedía el contacto físico con las imágenes: sólo las mujeres menos dotadas económicamente purificaban el espacio sagrado. Los ricos aportaban dinero.

4.5. En la actualidad, no son frecuentes las festividades en las que el hombre plante «mayos» o cuelgue de los balcones de su enamorada la clásica «enramada». No obstante, hemos tenido noticia de que en Godojos se han cantado unos «Mayos», y aún cuentan algunos ancianos que cuando las chicas se mostraban arrogantes y antipáticas, en vez de vegetales se les colgaba de la puerta una «osamenta».

4.6. Para terminar queremos desglosar un ejemplo. En la tarde del Viernes Santo el «Abajamiento» que se hace en la iglesia de Ibdes ofrece la estructura que se muestra en el croquis. En él percibimos la escenificación de tres hechos:

a) Un nivel divino y otro humano: separación del presbiterio —en alto— (Predicador, Santos, Cristo, Cofradía) con la nave de la iglesia —en bajo— (el pueblo asistente).

b) Una dicotomía entre las autoridades civiles y la Cofradía (se produce una inversión en la jerarquía de los participantes).

c) Una separación de sexos: mujeres a la izquierda y hombres a la derecha.

1. Articuladores de las cuerdas de la Virgen.
2. San Juan.
3. La Virgen de la Soledad.
4. La Verónica.
5. El Predicador.
6. Cristo crucificado.

7. José de Arimatea.
8. Nicodemus.
9. San Juan.
10. La Cama.
11. Cofradía.
12. Autoridades civiles.
13. Mujeres.
14. Hombres.
15. El «Monumento».
16. Las Tribus.
17. Las Cruces.
18. Paso de la Oración en el Huerto.
19. Paso de Jesús ante Pilatos.
20. Paso de Jesús con la cruz a cuestas.
21. Paso de Jesús atado a la columna.
22. Chicos y chicas.

De todo ello se desprende un ritual en las reglas de comportamiento de cada uno de los individuos participantes:

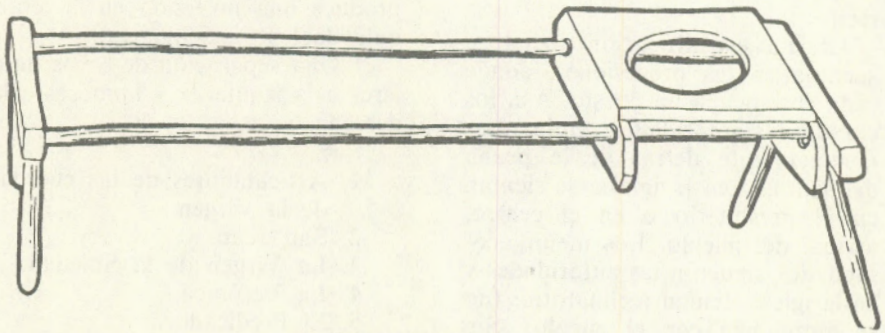
— Su función (obtenida a través de la ordenación de cada secuencia de la representación, situada en un espacio, con unos actores y con unos objetos).
— Su presencia/ausencia.
— El espacio: arriba y abajo (derecha e izquierda).
— La jerarquía y el prestigio.

Informantes

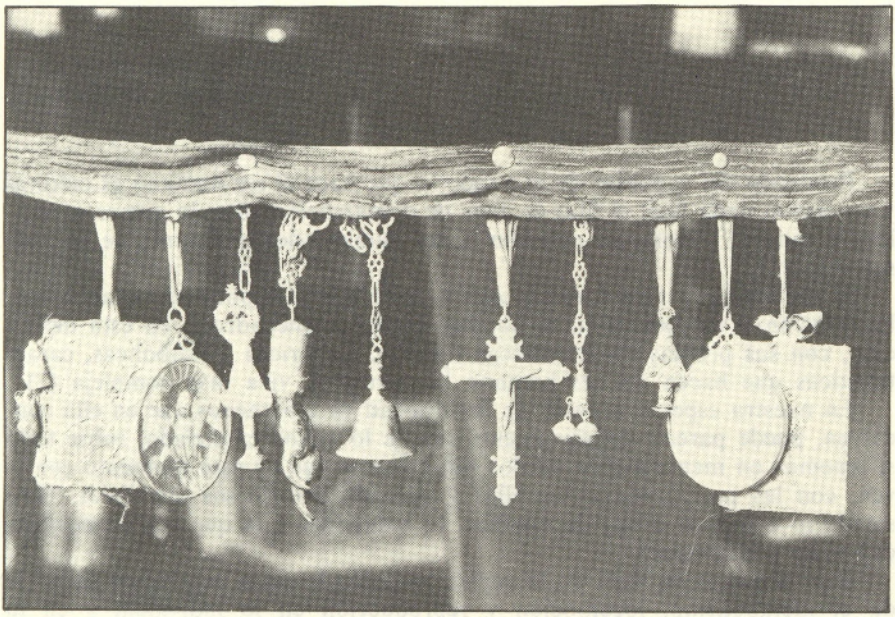
ARIZA: Inés Velázquez Arana (abril, 1981).
ATECA: Gregorio Polo Bernal (abril, 1981).
CASTEJON DE LAS ARMAS: Gaudioso Cubero Esteban (mayo, 1980)
CETINA: Jesús Hernando (mayo, 1977; mayo, 1979). P. Marco (mayo, 1979).
IBDES: José Cuenca Rubio (abril, 1977, 1978, 1979, 1981, 1982, 1983). Manuel Solana (abril, 1979, 1981, 1982). Tía Basilisa (abril, 1981).

Agradecemos, igualmente, la colaboración de otras personas que no nos facilitaron sus nombres pero que nos informaron de algunas de las costumbres celebradas en sus localidades.

Marzo-abril, 1983



«Andador». 1978. J. Gavín.



Ansó. Relicarios. 1923-27. R. Compairé.

APUNTE SOBRE ANTROPOLOGIA SOCIAL. METODOLOGIA*

JOSÉ ANTONIO DE MARCO
GUADALUPE VICENTE

Partiendo del supuesto de que todo lo que hace el ser humano es cultural y no siendo nada fácil el fijar la línea de demarcación entre lo que es naturaleza y cultura, intentamos entender al ser humano desde el punto de vista de ser vivo (1).

Si definimos lo vivo como lo que cumple con funciones de metabolismo, locomoción y reproducción, al hombre podemos encuadrarle en esta definición, con sus propias características sígnicas, alegóricas y simbólicas, características que hacen del ser humano la estructura viva más compleja (2).

En nuestra especie, a pesar de la variedad de fenómenos que en ella concurren, puede parecer excesivamente simple lo arriba enunciado, sobre todo si tenemos en mente a más de dos mil culturas que en este momento conviven, con las peculiaridades de ellas y de cada uno de sus miembros. Pero siendo lo complejo difícil de estudiar, lo reducimos a lo que nos da posibilidades de comprensión.

Bajo el punto de vista de lo social, vamos a intentar aclararnos cómo se da el metabolismo, locomoción y reproducción en lo individual y en lo grupal.

En individuo

Metabolismo = a más o menos tiempo para abastecerse. Si se tiene que invertir mucho tiempo para abastecerse, esto indica que el aprovisionamiento no es fácil, que estamos en un medio duro. En un medio espacial y sociocultural. Si estamos en desierto con rebaño de camellos, hemos de cambiar constantemente de espacio detrás de las hierbas para poder sacar adelante la

* El presente artículo fue elaborado en el año 1979.

(1) C. Lévi-Strauss. *Arte, lenguaje, etnología*. Madrid. S. XXI. 1968.

(2) A. I. Oparin. *El origen de la vida*. Madrid. Akal. 1979.

manutención. Pero si nos encontramos como administrativo en una empresa de conservas, es posible que tengamos que llevar una contabilidad por horas para poder cubrir las necesidades. Otros en cambio no necesitan invertir tiempo para cubrir su metabolismo, ya que tienen una acumulación que les permite pasar la vida sin trabajar.

Locomoción = a roles. El «status» y el papel social que cada individuo desempeña.

Reproducción = a la dinámica biológica y mental.

En grupo

Metabolismo = a más o menos riqueza o capacidad de solución.

Locomoción = a instituciones «conjunto de relaciones surgidas de la actividad de grupos de personas con un fin social» (3).

Reproducción = a concepción del mundo.

Entendemos por metabolismo los cambios bio-químicos que se producen en las células, esa continua transformación de las substancias en lo vivo. Cualquier ser vivo ocupa un espacio y necesita substancias, y éstas las consigue con locomoción, con movimiento. Este moverse saca su fuerza de la reproducción, que podemos entenderla en nuestra especie bajo el ángulo de perpetuar o conservar.

Este perpetuarse puede considerarse desde dos perspectivas:

I) Perpetuarse como organismo independiente y como especie.

II) Perpetuarse según la cultura: a) quedar en la memoria; b) transcender el tiempo, indiferente a ser recordado; c) auto-aniquilarse como perpetuación.

Sin las substancias bases (producir para abastecerse), uno no va a reproducirse y sin la fuerza de perpetuarse, de seguir, uno no va a buscar las substancias para hacer su metabolismo.

Con este esquema podemos entender los funcionamientos y las disfunciones del ser vivo de una forma sencilla y operativa. Podemos ver que aunque los alimentos varíen según las diversas áreas de la tierra (4), el metabolismo tiene variaciones anecdóticas. La especie es la misma y el funcionamiento biológico idéntico. También comprobamos que unos metabolismos grupales son más altos que otros, pues disponen de más elementos, tienen más opciones. Estas opciones vienen dadas por un medio más apto o bien por una tecnología con la que se aprovecha mejor los propios recursos y/o con la que se puede expropiar a los vecinos y lejanos (5).

Estas estructuras vivas que participan de un grupo humano que permite una economía energética, es decir, que le ayuda a resolver con menos tiempo el metabolismo, estas estructuras se encuentran ubicadas en un tiempo de

(3) R. Firth. *Tipos humanos*. Eudeba. 1963.
(4) B. Malinowski. *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona. Edhasa. 1970.
(5) M. J. Herskovits. *El hombre y sus obras*. México. F. C. E. 1969.

ocio y en esta coyuntura, la necesidad y el deseo (el consumismo) se dan en variopintas combinaciones y el sufrimiento, o su pérdida, admite ser mayor que en los grupos humanos que tienen carencias para cubrir sus necesidades y que, aun cubriendo con todo su tiempo, no les llega para abastecerse (6).

Lo que encontramos bien diverso en los grupos humanos es el perpetuarse, sobre todo en los invididuos de los grupos, en los que la tradición se ha completado con otras muchas tradiciones, o donde la propia riqueza ha sido aumentada con la riqueza traída de otros que se quedaron sin ella, como ocurre en nuestra cultura occidental, donde la forma mental toma múltiples variantes, y el metabolismo se resuelve con menos movimiento, con menos trabajo, con lo que queda más energía disponible para gastar y se amplían las posibilidades. En este caso el individuo crece como individuo y disminuye la imagen de grupo. Y en este binomio individuo-grupo surgen unas líneas de fuerza de tensión, con resultado variable, predominando comúnmente el grupo sobre el individuo.

El lenguaje como relación, relato, y la escritura como relación y perduración, sus vehículos claves para que el grupo y el individuo resuelvan su abastecimiento, instituciones y proyección en relación a otros grupos y sobre sí mismo como propia imagen.

El abastecimiento, el metabolismo del grupo es clave para que perduren las instituciones, que son las reguladoras del movimiento, tanto en lo que hace a la proyección en los otros grupos, sobre sí mismo y en el medio, como en relación al propio abastecimiento (7).

Así vemos que la riqueza de los grupos humanos está institucionalizada en sistemas económicos diferentes: capitalistas, socialistas, precapitalistas, socio-capitalistas, el modo asiático de producción, por citar algo referencial. Vemos instituciones o puentes que sobre un sistema económico idéntico conectan con una imagen del mundo diferente, o bien que los grupos humanos tienen de sí concepciones del mundo muy idénticas con sistemas económicos muy diferentes. Y en todo esto no es muy interesante plantearse los porqués de las variantes, como no es muy cuerdo el preguntarse por qué hay tantas variedades de hormigas, pues no hay respuesta. Lo provechoso es constatar las diversas combinaciones de funcionamientos, pues de ahí se saca comprensión y opción (8).

De igual manera es provechoso el estudiar las normas del grupo y los roles de los individuos y en qué se sustenta la concepción de ese grupo. En esto vamos a tener que cuestionarnos:

I) Cuantía del grupo, cómo es el medio físico que ocupa y con qué medios técnicos cuenta.

II) Qué relación hay entre el grupo humano, su medio físico, con el medio físico de otros grupos y con otros grupos.

(6) M. Godelier. *Esquemas de evolución de las sociedades*. Madrid. Castellote. 1972.
(7) C. Marx. *El capital*. Biblioteca nueva.
(8) M. Mead. *Growing up in New Guinea*. London. Pelican. 1968.

III) Qué relaciones hay dentro del propio grupo (9).

Así aclararíamos: riqueza, instituciones y concepción del mundo, y con todo ello iremos entendiendo lo del abastecimiento, instituciones y proyección de sí. Es decir, lo que viene llamándose lo socio-cultural (10).

Pero todo esto puede darnos unos resultados más o menos aceptables en grupos donde la complejidad no alcanza a proporcionar grandes desequilibrios o equilibrios en sus individuos. Pues en este caso habría que incidir más en el metabolismo, en un análisis sicológico de los componentes de los grupos-micro que buscan una nueva identidad en relación a la reproducción de su concepción del mundo, vg. pasotismo, grupos armados, etc. En estos casos tendríamos que ver lo compositivo de la reproducción que se intenta plasmar y jugaríamos con las combinaciones posibles entre lo asociativo (similitud, contiguidad y contraste) y lo abstractivo. Es decir, implantar algo semejante, contiguo u opuesto a lo que hay, o algo ideal, abstracto.

En este tipo de trabajos podemos optar por uno de estos tres intereses, el metabólico o económico, el institucional o social y el de concepción del mundo o cultural; estos tres intereses combinados desde estos nueve puntos de vista.

1. — Estudiar metabolismo —riqueza o no riqueza— en relación a lo cultural —a la reproducción—.
2. — Estudiar metabolismo en relación a las instituciones —a lo social—.
3. — Estudiar metabolismo en relación a las instituciones y a la reproducción de la concepción del mundo.
4. — Estudiar instituciones en relación a metabolismo.
5. — Estudiar instituciones en relación a la reproducción de la concepción del mundo.
6. — Estudiar instituciones en relación al metabolismo y a la reproducción de la concepción del mundo.
7. — Estudiar la reproducción en relación al metabolismo, riqueza o no riqueza, a lo sicológico.
8. — Estudiar la reproducción a las instituciones, a lo social.
9. — Estudiar la reproducción en relación a las instituciones, a lo social y en relación al metabolismo, riqueza o no riqueza, a lo sicológico.

(9) J. Steuard. «Cultural causality and law: a trial formulation of development of early civilizations», en *American Anthropologist*. 1949.

(10) C. Lison. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid. S. XXI. 1971.

G. P. Murdock y otros. *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Washington. Unión Panamericana. 1960.

Resumen de lo visto

Ser vivo

metabolismo

Reproducción — Locomoción

Individuo humano

Más o menos tiempo libre de estar abasteciéndose

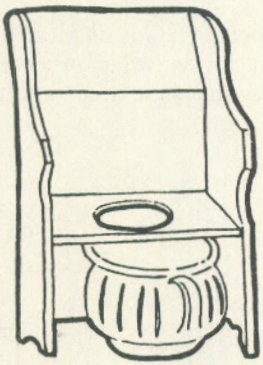
Dinámica de reproducción biológica y mental — Roles

Grupo humano

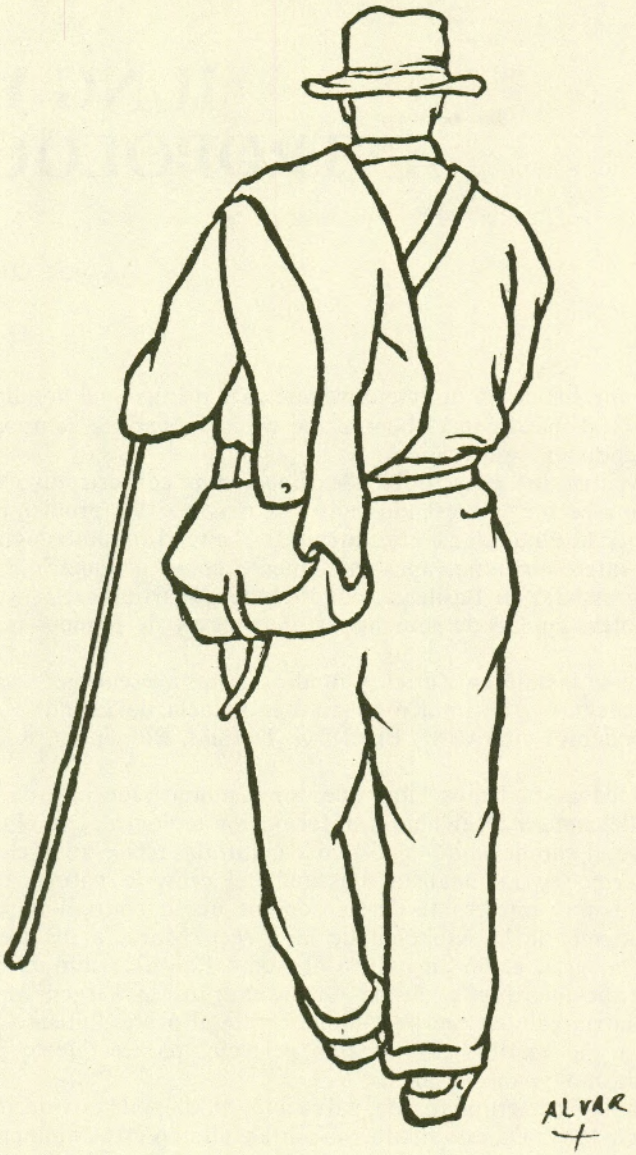
Más o menos riqueza —lo sicológico—

Concepción del mundo —cultural— — Instituciones —social—

Metodológicamente es muy eficaz, de máxima importancia, definir de manera precisa el objeto de estudio, al igual que precisar el interés o punto de vista y mantenerlo. De igual manera el ordenar los datos en relación a lo compositivo, relación y proceso, es decir, metabolismo, locomoción y reproducción.



Silla. 1977. J. Gavín.



Pastor. 1965. J. Alvar.

JUNG Y LA ANTROPOLOGIA*

ANDRÉS ORTIZ OSÉS

Carl G. Jung fue en un principio psiquiatra y médico, «el hombre científico», según Freud, pero con el tiempo fue evolucionando a campos como la mitología, siendo un gran viajero.

En su juventud fue gran amigo de Freud, mas con éste tuvo discrepancias, pues Jung se fue interesando cada vez más por los problemas teológicos, la muerte, la alquimia..., etc., mientras a Freud la simbología de estos temas no le interesaban tan apasionadamente como a aquél.

Carl Jung estudió en Basilea, ciudad donde impartieran clases Nietzsche y J. J. Bachofen, ciudad de románticos alemanes y de grandes mitólogos y simbólogos.

Más tarde se instaló en Zurich y fundó revistas y escuelas en varios idiomas (inglés, alemán...). También concreó la escuela de Eranos y, entre sus seguidores, podemos citar a M. Eliade, G. Durand, Borneman, K. Kerènyi y Rol Carballo.

Como anécdota podemos citar que Jung, aunque fue hijo de un pastor protestante, llegando a tener una gran formación teológica, con el tiempo fue convirtiéndose al catolicismo «agnóstico y cultural», rechazando el protestantismo por heroico y racionalista, buscando el eros, la natura, el ánima... Otra anécdota muy interesante de su vida fue que cuando el Papa Pío XII anunció el dogma de la Asunción de la Virgen María a los cielos, Jung, rebosante de alegría, envió un escrito al Sumo Pontífice comunicándole sus sinceras felicitaciones por el hecho de «asumir» a la Virgen María como «arquetipo matriarcal» en cuerpo y alma, frente al protestantismo patriarcal. Ante este extraño escrito, el Vaticano, perplejo, parece que le recomendó menos entusiasmo y más orden...

Por último, para terminar esta parca biografía, podemos decir que Carl Jung murió en 1961. De este modo, sus obras, aún en estos momentos, se es-

* Conferencia en el Colegio de Doctores y Licenciados de Bilbao (1982). Extracto y transcripción: P. Urrutia.

tán editando en Alemania. Entre sus obras más importantes traducidas al español podemos citar *El hombre y sus símbolos, Simbolos de transformación* y *Recuerdos, sueños, pensamientos.*

Ante problemas tales como el del nacional-socialismo y su simbología, o el problema del País Vasco, o problemas de interpretación de leyendas, mitos, películas, psiquismos de pueblos, etc., metodologías como el estructuralismo, el marxismo, el racionalismo, e incluso la filosofía del lenguaje o hermenéutica, son insuficientes para explicar toda la carga de símbolos que poseen estos graves temas.

Jung mitólogo, psicoanalítico y antropólogo, nos da la clave para interpretar las mitologías, la inconsciencia colectiva de los pueblos, la psique de las tribus..., etc., y ahí es donde reside la importancia que Jung posee hoy en día.

I. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Concepto de libido. — En S. Freud la libido se entiende fundamentalmente como sexualidad y concomitantemente como *sexualidad masculina.* Este concepto, ciertos freudo-lacanianos lo han sacado aún más de quicio afirmando falocráticamente que la libido es sexualidad masculina, poniendo de este modo el punto de referencia en el hombre y relegando a las mujeres a la «envidia del pene»...

Para Jung, sin embargo, la libido no sólo es sexualidad sino *energía psíquica;* de este modo, nuestro autor conecta la libido con una inmensa cantidad de términos antropológicos: La libido es la proyección del inconsciente, es «maná», es dios, es energía psíquica de tipo matriarcal-femenino, con connotaciones orientales. «El Buda se apropia pasivamente, se sienta y asume la shakti femenina frente a la erección patriarcal-masculina de la libido occidental.» (Activismo y falocentrismo)

Concepto de símbolo. — En Freud el símbolo es una mera *sustitución* de la libido; cuando la libido no ha tenido su cauce, el símbolo aparece como sustitución de la libido. En Jung, el símbilo es la *esencia* de la cultura, el símbolo es la coagulación de la energía psíquica, es la condensación y la proyección de la energía psíquica.

Una condensación de diferentes símbolos conforman un arquetipo; un arquetipo es, pues, una condensación de una constelación de símbolos que forman un campo semántico, y un mito es un conjunto o una condensación de símbolos y arquetipos. Los arquetipos y los mitos son la especialización y la socialización del tiempo psíquico, son la racionalización de lo irracional: Son el realismo imaginario «que se sitúa entre la realidad y los conceptos muertos».

Conceptos de inconsciente. — Mientras en Freud el inconsciente es el lugar de las represiones, en Jung el inconsciente es el lugar de la *transmuta-*

ción de la consciencia: el inconsciente es creativo, es matriarcal-femenino. Jung divide la psique en tres grandes niveles o depósitos:

a) *El inconsciente personal.* — Que es donde se albergan las experiencias ontogénicas del individuo.

b) *El inconsciente colectivo.* — Que es donde se albergan las experiencias filogenéticas. El inconsciente colectivo está representado por la Madre, pues la Madre es la estructura a través de la cual quedamos troquelados. La Madre es la representante psíquica de la mater-materia, de las pautas pulsionales, representando las matrices pulsionales inconscientes («mattern»).

c) *La consciencia colectiva.* — Que alberga a los «Pattern» o patrones de conducta, la política establecida, los cánones oficiales, lo dado, los valores establecidos, etc. (el «padre»).

La consciencia colectiva está representada por el Padre que «saca» al niño de la madre (matrices pulsionales de su infancia) y le lleva a la vida tal cual es, competitiva, agresiva y hostil. El padre en Jung representa la consciencia colectiva, la razón.

En S. Freud el padre es el que intercambia entre la madre y el niño, es la *mediación,* es la entrada al mundo simbólico, representando la ley, las normas, el lenguaje y la racionalidad. En cambio en Jung, la madre es la que *media* todo sistema simbólico, todo sistema psíquico entre el padre y el hijo. En Jung la consciencia colectiva sólo se interpreta por el inconsciente colectivo, por los símbolos, mitos y arquetipos. Hablando en términos psicoanalíticos-marxistas, se puede afirmar que, para Jung, *el inconsciente sería la infraestructura* (pulsional), mientras que la consciencia sería la superestructura (racional).

Concepto de religión. — En Freud la religión está mal vista: la religión, para él, es la búsqueda de seguridad.

Por el contrario, para Jung la religión es «Mythos vivido», sentido consentido, proyección de lo inconsciente, de lo numinoso, de los valores infraestructurales.

En la religión se alimentan a nivel simbólico y mítico ciertas «represiones» y «opresiones» de la lógica, el logos y la razón vigente no permiten. Por ejemplo, la androginia que es excomunicada a nivel de logos vigente, aparece en la religión cristiana claramente representada por los ángeles.

La religión es proyección de energía psíquica. En la sociedad occidental ha habido una dualización (Dios-Diablo) debido a una racionalización en extremo; sin embargo, la esencia de la realidad es complicativa, de este modo, se ha de asumir la negatividad, el Diablo, el pecado, el sexo, la mujer, la muerte, el mal, la corrosión, etc... Dios debe de ser síntesis de contrarios, hombre-mujer, reconciliación de los contrarios (Bien-Mal) (espíritu-materia)...

Concepto de Edipo. — Para Freud el edipo consiste en la desligación del niño de la madre; Freud teme la fijación del niño a la madre y, por este motivo, afirma que el niño se debe de desligar de la madre, pues el incesto es negativo.

Para Jung, sin embargo, el incesto en un primer momento es negativo pero, en un segundo momento, es ambiguo; el incesto para él es ambivalente.

Jung distingue dos clases de incesto: el incesto negativo en el que el niño queda traumatizado, fijado, parado y detenido; y el incesto simbólico que se realiza conscientemente y que es la esencia del acto de creación, «es la vuelta al arquetipo de la madre para recoger la piedra preciosa». El creador asume el ánima y logra así desligarse; es el incesto en el que se ha de regredir para progresar, «asumir para crear».

Concepto de héroe. — El concepto de héroe Jung lo trata extensamente en su libro «Símbolos de Transformación», y distingue tres clases de héroes:

1) *Héroes occidentales.* — Se inician en Grecia y son héroes patriarcales. Estos héroes se cargan el arquetipo matriarcal-femenino, se cargan el santuario de la gran Diosa Madre, oprimiéndola. Espada en mano, matan o entierran a dragones, toros, serpientes, etc..., de origen matriarcal.

En Creta, Zeus aparecía como hijo de la Gran Madre, el cual era representado por un toro o por un niño, y era el amante de la Gran Madre, muriendo y resucitando. Mas en Grecia, Zeus ya aparece como un Dios. Zeus supera a la Gran Madre y se convierte en Dios inmutable, eterno y padre imposible.

El héroe occidental es un héroe ascensional y liberal: héroes desligadores que pierden así el sentido y la creatividad, héroes guerreros y agresivos que no saben nada de ternura.

2) *Héroes orientales.* — Estos héroes son regresivos, se diluyen, son pasivos y nirvánicos. Son héroes antiheroicos que regresan y se religan a la Gran Madre.

Jung, ante estas dos maneras diferentes de tratar a la Gran Madre que representa al Inconsciente, tiene más simpatía y prefiere el héroe oriental; mas él aboga por una síntesis de contrarios en la cual se asuma a la Madre: «hay que ofrendar a la madre», dice Jung, hay que enfrentarse a la madre de una manera dinámica, pero no hay que matarla, hay que llegar a una síntesis de contrarios como superación de dichos contrarios, se ha de llegar a una androginia. Se ha de «compartir» el dragón, racionalizándolo, «comiéndolo y siendo comido».

II. EL MODELO Y EL METODO

Modelo Jungiano. — Jung en sus escritos habla de dos amigos o de dos tipologías, el ánimo y el ánima.

El *ánimus* es el representante psíquico masculino patriarcal, es la imago masculina, es la proyección de la masculinidad en una imagen psíquica. El ánimus representa la consciencia.

El *ánima,* en cambio, representa al inconsciente, es la representación psíquica matriarcal-femenina, y aparece en los sueños y en los símbolos como Diosa, Hada, Madre (buena o mala), etc.

Toda persona alberga un ánimus y un ánima: en el hombre el ánimus es su consciencia, mientras que en la mujer el ánima es consciente. Por otra parte, en el hombre el ánima es inconsciente, mientras que en la mujer el ánimus es inconsciente, y lo inconsciente es lo que está reprimido y oprimido y hay que asumir.

Jung preconiza la reconciliación consigo mismo, esto es, la reconciliación del ánima-ánimus, la conscienciación del inconsciente, la reconciliación de los contrarios, que lleva a un proceso de totalización.

Jung aboga por la coagulación de consciencia e inconsciencia en el «sí mismo», una síntesis de contrarios, una totalización psíquica transubjetiva que quedaría representada por un «Dios inmanente conscienciado». Se ha de dar el paso del inconsciente matriarcal a la consciencia patriarcal, pero asumiendo el ánima, y no desligándose del ánima; reconciliando el ánimus y el ánima.

Metodología Jungiana. — La metodología de Jung nos sirve para interpretar la cultura, porque el proceso de racionalización psíquica se proyecta en todas las obras culturales (textos, películas, leyendas...).

Jung distingue cinco niveles o momentos en el proceso psíquico, y estos cinco niveles son:

1) *Nivel incestuoso.* — Urobórico. En este momento el niño está ligado a la madre, el niño está en el nirvana, en el tao, en la obscuridad, en la confusión. El niño aún no se ha desligado o separado de la madre.

2) *Nivel de distinción.* — Separación. En este momento el niño lucha contra la madre atrapadora, hechiceril y brujeril, el niño se va separando progresivamente de la madre.

En este momento la madre es ambivalente (buena, mala), y el niño lucha contra la bruja mala pero con la ayuda del hada buena, de la Diosa, de la amante, Virgen, etc. Comienza en este momento la mediación y la salida del niño.

3) *Nivel de autoafirmación.* — El joven afirma su ánimus, se hace viril y «mata» a la madre.

En este momento el niño critica la religión, lo femenino... el niño sale al café, a la guerra, a explorar, se hace viril y critica a los afeminados. El niño se autoafirma, se hace liberal, político, y se desliga de la madre asumiendo la figura paterna.

4) *Nivel de reconocimiento al valor.* — En este momento existe un grave peligro de patriarcalismo. Se da prioridad a la consciencia frente a la inconsciencia. Se da prioridad a la fama, al nombre, al denominar, a la independencia, a la conquista...

5) *Nivel de reconciliación.* — Boda final. Se da una reconciliación cuasi-regresiva. El niño asume a la mujer, asume al ánima. Se reconcilia con la madre. Se reconcilian el padre y la madre, el ánimus y el ánima, y surge una autoreconciliación consigo mismo.

Como recapitulación podemos dividir el intento de Jung en su método y su metodología en tres puntos:

1) Jung intenta reconciliar el inconsciente y la consciencia.

2) Jung mantiene la ambivalencia y la ambigüedad tanto para el inconsciente como para la consciencia.

3) Jung define la verdad como mediación, transformación y transición, como regeneración, como camino de ida y vuelta. Verdad es contrario a mentira y psicoanalíticamente mentira se identifica con enfermedad, y se define ésta como fijación, como obturación, como desecamiento, como identificación y como cosificación (hablando en términos marxistas).

III. APLICACION DE LA METODOLOGIA DE JUNG A LA «CULTURA»

Al querer interpretar cualquier relato con la metodología de Jung, se debe de tener en cuenta que cada leyenda, película, mito, relato, etc., hace hincapié en un determinado nivel de proceso de individualización más que en otro, aunque hay relatos en los que se dan todos los procesos de individualización; así pues, teniendo esto en cuenta, no se debe de tomar a todos los relatos por el mismo patrón.

Por otra parte, otro punto importante que se ha de tener en cuenta es que para Jung los símbolos son ambivalentes, ambiguos, es decir, los símbolos son positivos y negativos; de este modo, el método de Jung del proceso de individualización se ha de completar con el método de Jung de la *amplificación,* pues mientras Freud veía en la simbología un síntoma de enfermedad, es decir, «líbido reprimida», Jung no reduce la simbología y afirma que el símbolo condensa energía psíquica, es una *amplificación de la líbido.* Con la simbología se asume lo irracional y, así, la simbología pone en comunicación «todo lo humano y lo divino».

Por otro lado, el método de amplificación en Jung se debe de unir con el método de la comparación. Así por ejemplo, si en una leyenda aparece el tema de «un besugo», Freud interpretaría el besugo retrotrayéndolo a la historia *personal* inconsciente del paciente, mientras que Jung lo *amplificaría* e intentaría conectar todas las leyendas donde apareciesen «besugos» y sus historias paralelas para, de este modo, contextualizar este determinado «besugo».

INTERPRETACION DE LEYENDAS

Canillo el pescador y Canillo chico

Argumento. — Canillo el pescador, un día pescó un besugo, y éste le dijo: «si me dejas libre y me entregas lo primero que te salga al camino, te enriqueceré». Canillo aceptó y, de ese modo, tuvo que entregar a su hijo al besugo. El besugo cogió a Canillín y lo llevó a su casa en el fondo de la mar (casa del diablo); mas Canillín un día de allí pudo escaparse y, nadando, llegó a la orilla. En la otra orilla Canillín ayudó a repartir una yegua muerta entre tres animales, una hormiga, una paloma y un león, y éstos, agradecidos, le cedieron el poder de transformarse en ellos.

Canillín, transformado en paloma, voló a la casa del diablo y allí oyó una conversación y, así, se enteró de que el diablo podía ser vencido si alguien saca un "huevo" del vientre de una paloma que estaba en el vientre de una liebre que, a su vez, estaba en el vientre del hermano del diablo.

Canillín, convertido en león, luchó contra el hermano del diablo, más quedó en tablas, hasta que una muchacha ayudó a Canillín y éste mató al hermano del diablo. Más tarde Canillín, convertido en hombre, explota el huevo en la frente del diablo y lo mató, quedando en libertad. Al fin Canillín vuelve a su casa y queda reconocido y reconciliado con su padre.

Explicación resumida. — El esquema de Freud explicará esta leyenda insatisfactoriamente e incompletamente, afirmando que el besugo representa al padre amenazador deshumanizante que intenta amordazar al hijo, el cual se rebela (Edipo clásico).

Freud, con esta explicación, no explica mucho, pues deja los símbolos sin explicación; por ejemplo: ¿qué representan los tres animales?, ¿qué representa el huevo (simbolismo arcaico de la vida)?, ¿qué representa el viaje nocturno...?

Esta leyenda se debe interpretar con el esquema de Jung y con un gran bagaje de antropología cultural y simbología comparada. De este modo veremos, aunque aquí muy escuetamente, aplicando las categorías de Jung, que: el besugo que atrapa al individuo, que le impide una buena relación entre el padre y el hijo, no representa al padre sino que representa a la madre, a la diablesa que «nos lleva al fondo del mar». El besugo representa un diablo-matriarcal-femenino, que nos atrapa y nos deja sin fuerzas.

En el viaje al fondo del mar, Canillín, que está atrapado y encerrado en dicho fondo del mar, aparece como pez, como pez-falo del besugo-mar-madre: «es el pez que está en las aguas incestuosas bajo el besugo-madre».

Canillín, al fin, logra salir del fondo de los mares emergiendo y asumiendo la cárcel (ligazón materna); y llega a la orilla, donde encuentra a la yegua muerta (la muerte), y asume la muerte a través de la metamorfosis de los animales que le posibilitan sus poderes: hormiga (asunción de lo elemental, lo ctónico), la paloma (asunción de la imago femenina o ánima), el león (asunción de la imago maculina: ánimus). De este modo Canillín, ayudado

por la criada o por la madre buena, supera la ligazón del inconsciente, la superación de la madre mala, demonia o diablo disolutor, y se reconcilia finalmente con su padre.

El peine de la Diosa Mari

Relato. — La Diosa Mari aparece peinándose con un peine de oro su rubia cabellera, mientras en su mano izquierda mantiene un espejo con el cual contempla su hermosa laz. Toda esta escena ocurre a la entrada de la cueva-morada donde, en el fondo, guarda sus inmensos tesoros.

Explicación escueta. — Esta escena nos muestra el primer momento: el nivel incestuoso, urobórico. En esta escena no hay masculinidad alguna; la Diosa es narcisista.

La Diosa peina sus pelos, y los cabellos representan la energía, los kilos, los surcos, la potencia, el poder en el telar de la existencia. La Diosa peina, pues, las hebras del destino.

El peine, por su parte, está emparentado con «trama», «lira», «esqueleto» de pez con el cual trama los hilos, los pulsa, los compulsa y armoniza. La Diosa, que liga y desliga, organiza las tiras del destino: es la Diosa hechiceril que organiza la trama de las energías de los pelos.

El espejo simboliza dicha trama, en la cual se refleja el cuerpo de la Diosa, ofreciendo la realidad a estructurar del mundo en sus raíces. El espejo de Mari detiene, contiene la realidad, su realidad, pues en el espejo se define ella misma.

El peine, en cambio, está emparentado con el rastrillo. El peine de la Diosa es el peine de la fertilidad y fecundidad, ya que se peina ella misma los surcos; simboliza de este modo el sexo, el pubis, «germen sementero», germinación; el peine es un elemento libidinal, que está emparentado con el «sapo», que es el animal sexual y libidinal por excelencia, «fangoso y pringoso», que se metamorfosea en oro, que es la líbido proyectada y el tesoro de la regeneración.

Así pues, vemos a la Diosa peinarse con el peine, pez-falo, empeine. El peine es el sexo sagrado con el que se peina la Diosa Mari.

Conclusión. — La Diosa Mari, con el espejo que se encuentra en su mano izquierda, detiene, fija las realidades, las hechiza, las fascina, las detiene, las ahoga; con el espejo contiene la muerte, ya que mata la realidad, petrifica la realidad; sin embargo, con el peine que se encuentra en su mano derecha revive la realidad, la regenera, la fecunda, la vuelve a la vida. El peine en este relato es el instrumento, el falo, el órgano que está al servicio de la Diosa, y con el que ella misma se autogermina y se autofecunda.

Podemos observar que esta imagen (compleja) se encuentra en el primer nivel, nivel incestuoso-urobórico, donde nos aparece la Diosa de la fecundidad y del destino, la Diosa de la autofecundación, la Diosa de la vida y de la muerte: la Diosa como síntesis de contrarios, en la cual de su mismo cuerpo emerge el falicismo a su servicio; así pues, es una Diosa matriarcal-femenina y narcisista donde no hay masculinidad alguna.

La Virgen del Pilar. — El Pilar se ha interpretado macabra y militarmente como fálico, estaca, inmortal. Así, por ejemplo, el mismo Franco en un discurso, el 12 de octubre de 1939, decía que el Pilar era la estaca inmutable, enhiesta, que mata el caos, las aguas, la sierpe del devenir y la luna. De este modo vemos que la conciencia colectiva, la racionalidad pública, interpreta la columna como tropa enhiesta, inmutable, inmortal, impasible.

Mas si estudiamos a fondo e investigamos la simbología oculta que se da en el inconsciente colectivo, descubrimos que la columna «es» material de «jaspe».

El jaspe que, cuando se rompe, crea una gran cantidad de «piedrecillas filiales», ha sido detenidamente estudiado por Mircea Eliade. El jaspe como piedra preciosa era usado en las viejas culturas mediterráneas como símbolo de fertilidad, como fecundidad, como devenir, como regeneración de las viejas Diosas clónicas, cuyo cuerpo representa (por eso se toca, se besa, y se tiene contacto) la mater-materia.

Por otra parte, originariamente, la fiesta del Pilar se celebraba el 15 de agosto (Día de la Ásunción de la Virgen), significando de este modo el ombligo el ónfalo de la Diosa, que media entre el cielo y la tierra y que se metamorfosea en los cuatro elementos: agua (el río Ebro), aire (traída de los cielos), fuego (columna que condensa las energías numinosas, candentes...) y tierra (de la cual emerge).

Curiosamente la mitología aragonesa a sabido captar esto; así, por ejemplo, los orfebres y artesanos aragoneses han identificado y han colocado siempre a la Virgen con una concha, que es el símbolo de afrodita que emerge de la concha-del-mar.

La piedra es mater-materia y simboliza la vida, la fertilidad, la salud: la piedra emerge del agua, Moisés saca de ella agua, aunque rechaza el culto a las piedras que adoraban los paganos; sin embargo, la adoración de las piedras es la adoración de la naturaleza, de los númenes energéticos, del contacto semipanteístico con la realidad.

El jaspe, piedra preciosa, alberga «maná», sus estrellas ctónicas están animadas de poderes ocultos, condensaciones de agua y fuego que emergen mágico-libidinalmente. Las piedras albergan una ingente virtud (fuerza), los colores y las fuerzas de las piedras preciosas significan la fertilización y, por eso, las mujeres llevaban piedras preciosas en los embarazos. De este modo las piedras son signo matriarcal-femenino.

Sin embargo, supongamos que la columna representara un símbolo fálico, como tótem que emerge de la Gran Madre tierra fálicamente. El totemismo ha sido detenidamente estudiado, y se sabe que es originariamente matriarcal-femenino. Su procedencia es matriarcal y representa la fecundación de la tribu matriarcal, pues originariamente el héroe tótem es comido por las mujeres, que le tocan, le palpan, le besan... ya que regenera por contacto. Así que el falicismo es de origen matriarcal-femenino, como el sol que emerge de la madre tierra y muere (cfr. al respecto V. Propp, U. Pestalozza, E. Neumann).

Visto esto, el Pilar se ha de ver como piedra cordial, retoño de la gran Madre, Daimon natural de regeneración, epifanía de la energía numinosa sagrada y pre-cristiana.

Reflexiones sobre la simbología matriarcal-femenina. — Hay que asumir la cultura popular y la simbología, ya que recuperar estos arquetipos comunales de lo matriarcal-ctónico es recuperar un comunalismo perdido.

Toda persona, sea del país que sea, encuentra en el matriarcalismo vasco, por ejemplo, el arquetipo de la Gran Madre; encuentra un arquetipo universal, pues, aunque esté impregnado y totemizado de una simbología típica del País Vasco, en última instancia es el arquetipo de la Gran Madre Natura que es común a todos. Mientras padres, culturas, racionalidades... tenemos muchos, madre sólo tenemos una: la Madre Tierra Natura. Por este motivo si la izquierda cultural no asume los rituales religiosos, si no ritualiza la muerte ni simboliza la vida, si nos cargamos la sensibilidad, el fascismo lo cogerá como lo hicieron los nazis y Hitler, recuperando una infinidad de mitologías, de rituales, y de simbologías populares en donde se proyectaba la energía psíquica. Mientras unos abogan «se debe purificar el Pilar», nosotros decimos: «hay que *impurificar* el Pilar, no hay que racionalizarlo ni desnudarlo, hay que vestirlo de mantos y de diademas, de adornos y de talismanes, y tocarla, besarla y adorarla, y asumir todo ese magma para identificarnos con la tribu, con la comuna, sin pudor, sin puritanismos, recuperando de este modo el concepto-pagano que nos embarga, recuperando la religión que es banquete totémico y celebración erótica.

Conclusión: Tres simbologías. — G. Durand distingue tres simbologías, tres dialécticas, tipologías o regímenes, y estas tres simbologías son:

1) — *Mística descensional matriarcal-natural,* regresiva: «La vuelta al refugio» con sus héroes contraculturales, tranquilos, pasivos...

El peligro en esta simbología reside en que «el héroe no hace frente al Dragón y este útimo se lo come».

2) — *Mitologías de héroes ascensionales,* solares, luchadores, contranatura, patriarcales, diairéticos, esquizomorfos, agresivos, progresivos...

El peligro de esta simbología reside en que «el héroe coge una espada-instrumento y mata al Dragón».

3) — *Androginia:* categorías intermediarias, equilibramiento, se da importancia a lo cíclico, se da *equilibrio* entre el Dragón y el héroe. Es el equilibrio que se da cuando San Jorge con su lanza *toca* al Dragón: «ese momento, ese equilibramiento en la vida: ni matar, ni dejar que nos maten: es la *reconciliación de la natura y de la cultura:* la racionalización de lo irracional».

Pregunta. — Si el ánima es ambivalente, ¿se asume la negatividad?

Respuesta. — Sí, la parte negativa del ánima debe ser asumida. Jung distingue dos momentos: 1) desprendimiento del incesto, y 2) la vuelta al renacimiento desde la madre. En este segundo momento el héroe vuelve al fondo de la mar y saca el bien del mal, al enfrentarse con la «sombra». Todo creador asume la parte negativa, que es la obscuridad y la sombra. Asumir esto

significa asumir el «misterio de las madres», la numinosidad, lo fascinante y sagrado, la vida y la muerte, el misterio de la procreacilón y generación y, detrás de todo esto, está el asumir la muerte, ya que «hay que morir para poder vivir» y «el mal es una condición del bien».

La asunción de la negatividad supone asumir la sombra, el mal, el caos, el pecado, la materia y el sexo en su perversión, pues el que no logra asumir esta fase ambigua, caótica y ambivalente, será unidireccional, castrativo, macabro, sin sentido, vacío, acreativo, horroroso e inaguantable para sí.

Según Nietzsche, la vida tiene muchos velos, pero si quitamos todos los velos nos encontramos «la carne sin piel», la vida mortífera, cruel, la corrosión, la muerte; para Sartre es el agujero que se apropia del ser, la nihilidad total. Para los mitólogos fascistas, detrás hay un falo donde podemos agarrarnos y estar seguros. Pero, para nosotros, la vida es la «serpiente» que se muerde la cola, la vida es complicadora, es dialéctica de lo femenino y lo masculino, es la endroginea, es la tensión equilibradora entre el dragón y el héroe.

Conclusión. — Jung critica los arquetipos patriarcales ascensionales, occidentales y racionalistas, donde el ser se define còmo estático, en contraposición al Tao, a la energía numinosa que no atrapa a los seres sino que los deja libres, energía matriarcal-femenina que hay que edorar y no manipular. Así, el Zen, Hinduismo, Budismo, etc..., representan la asunción de la madre (shakti).

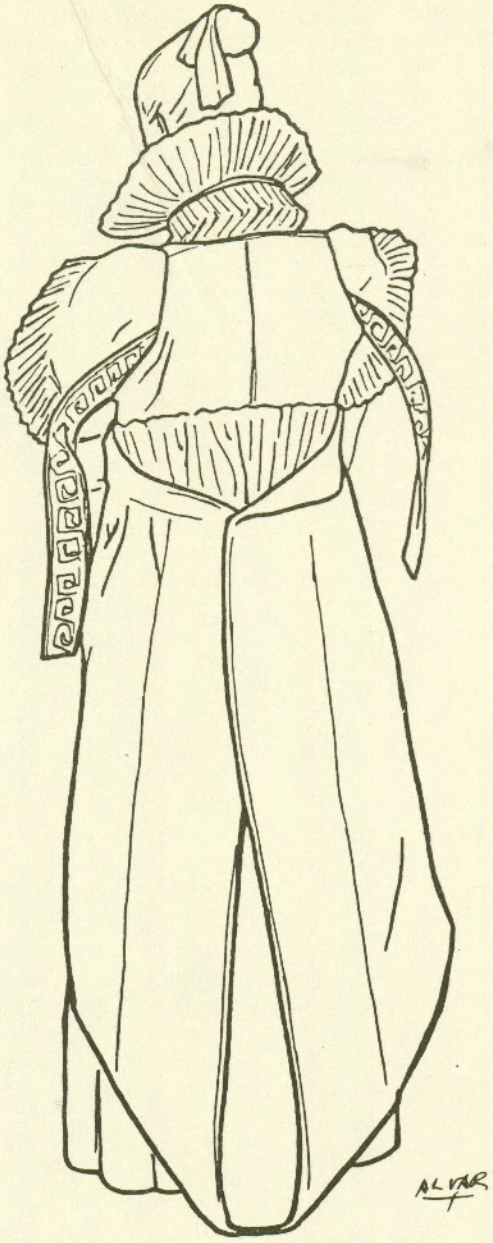
Mientras Occidente asume al padre, Oriente asume a la madre. Al asumir Occidente al padre, triunfa una sociedad racional, vacía, aburrida y sinsentido. Mientras en Oriente triunfa una sociedad mística, donde se ha asumido la muerte, aunque falta el principio de racionalización que ordene y concierte, ya que Oriente es un conglomerado de connotaciones matriarcal-patriarcales hoy.

De todas formas, Oriente lo tenemos cada uno de nosotros: toda persona es ánima y ánimus; así pues, se trataría de asumir el ánima y reconciliar matriarcalismo y patriarcalismo, asumir los contrarios y llegar a una androgenia, a un fratriarcalismo, a un equilibramiento de los contrarios... La salvación será el día atípico en que se reconcilien Dionisio y Apolo, la hermana y el hermano, el hombre y la mujer.

En el pueblo vasco existe un fondo «ctónico» matriarcalista que está latente, y de ahí es de donde surgen muchas de las tensiones, violencias y contraviolencias que existen. De no asumir, de no articular o racionalizar todo ese caos, de no racionalizar lo irracional, surge el problema vasco. Un problema de reconciliación de los contrarios: también hoy y aquí.

Bibliografía

Símbolos, mitos y arquetipos. Ed. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1982.



Traje femenino de Hecho. 1967. J. Alvar.

NOTICIARIO

V Jornadas sobre el estudio actual de los estudios sobre Aragón. — Celebradas en Zaragoza, a mediados de diciembre de 1982 (entre los días 15 y 18), se desarrollaron estas V Jornadas que estaban dedicadas a la Antropología aragonesa, que en la presente convocatoria contaban con el apoyo del Ayuntamiento de Zaragoza (exposición en La Lonja —«Aproximación a la artesanía popular de Aragón»—, sesiones audiovisuales sobre los museos etnográficos de Aragón en el marco de la citada exposición, proyección de películas de tema etnológico realizadas por Julio Alvar en la Filmoteca de Zaragoza...).

En la misma se presentaron las siguientes ponencias: *Antropología social y cultural* (Angel Gari), *Etnografía: Interpretación de materiales gráficos* (Alfredo Romero y Fernando Biarge), *Enseñanza y antropología* (Herminio Lafoz), *Medicina Popular* (Vicente Martínez) y *Religiosidad popular* (José Bada). Las jornadas acabaron con la mesa redonda sobre *Identificación antropológica de lo aragonés* —en la que participaron Angel Gari, Julio Alvar, Andrés Ortiz Osés y Claudio Esteva—. Con ello, y unas palabras de Agustín Ubieto, se daban por clausuradas estas V Jornadas. A esperar las siguientes.

Asimismo, se presentó los dos volúmenes de las IV Jornadas celebradas en Alcañiz el año anterior, que versaban del aspecto urbano en Aragón. Esperemos que no haya muchos problemas para la publicación de las V Jornadas, y que las podamos tener en nuestras manos en el presente año.

IV Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares. — Con sede en Zaragoza-Calatayud (durante los días 21-24 de abril de 1983), se desarrolló este congreso organizado por la Institución Fernando el Católico —coincidiendo con el IV Centenario de la Universidad de Zaragoza—.

Las ponencias dadas de tema aragonés fueron las siguientes: *El traje aragonés y sus relaciones* (A. Beltrán), *Chascarrillos y cuentos aragoneses* (M. Chevalier) y *El dance aragonés y sus relaciones* (A. Beltrán); el resto de ponencias versaban sobre: Fêtes *et appartenance régionale* (J. Fribourg), *Medios y métodos para la recogida de las artes y costumbres populares* (J. Alvar), *Palabras y cosas* (M. Alvar) y *Arqueología y folklore* (M. Martín Bueno). Se notó la ausencia de Julio Caro Baroja que tenía que presentar una ponencia sobre *La forma de los puelos y de las ciudades desde el punto de vista de las artes populares.* Asimismo, hubo una mesa redonda abordando el tema *Museos de arte y costumbres populares* (M. Beltrán y A. Limón).

Han salido a la luz en enero de 1983 las actas de las IV Jornadas de Cultura Altoaragonesa, celebradas en Sariñena el 26 de noviembre de 1982.

Del 22 al 25 de septiembre de 1983 tendrá lugar el Festival de Luchon (Francia), bajo el tema «Imágenes de los Pirineos».

En el último trimestre de 1983 se van a realizar los II Encuentros gráficos en Zaragoza, promovidos por el I.A.A. en colaboración con la Institución Fernando el Católico.

Nuevos museos. — Por fin aquellos elementos de la cultura popular, la artesanía, los aperos de labranza, etc., ya no son considerados como «trastos» viejos que hay que tirar; en la actualidad son recogidos y se crean verdaderas colecciones que configuran diversos museos.

De esta forma, varios son los museos que han abierto sus puertas —o en poco tiempo las abrirán—; dos ya son visitables: en Lanaja —donde se exponen piezas que nos acercan a la vida y al trabajo tradicional del pueblo— y en Bielsa —en donde destacan, fundamentalmente, los diversos trajes utilizados en el Carnaval—.

Pero aún hay más; pronto se inaugurarán el de Hecho y el de San Juan de Plan. Asimismo, en un plazo corto de tiempo, se espera —con impaciencia— la reapertura del Museo Etnográfico de Zaragoza.

También «Amigos de Serrablo» va a crear otro museo —aparte del ya existente de «Artes Populares de Serrablo», logro de la citada asociación—, que se ubicará en el Castillo de Larrés —tras su restauración—, cerca de Sabiñáñigo. El museo estará dedicado al *dibujo,* como —asimismo— habrá alguna sección con algunos aspectos de la cultura popular de la comarca serrablesa.

Museo Monográfico del Azafrán. — La provincia de Teruel cuenta con un nuevo museo; sito en Monreal del Campo, está dedicado exclusivamente al azafrán. Del 25 al 27 de marzo de 1983 tuvo lugar la inauguración con diversos actos y, desde entonces, ha emprendido su andadura.

El museo —ubicado en la casa de cultura— cuenta con una serie de piezas que se utilizaban en todo el proceso del azafrán, así como una colección de refranes o dichos referentes al trabajo que conlleva el cultivo del azafrán.

El museo ha sido realizado por obra de los del pueblo, capitaneados por el Ayuntamiento, la Asociación Giloca, la Peña el Cachirulo y la Asociación de Padres de Alumnos, siendo dirigido y coordinado todo ello por Julio Alvar.

Premios San Jorge 1983. — Especial interés han tenido los «Premios San Jorge» del presente año, al ser otorgados a personas tan merecedoras como don Antonio Durán Gudiol.

De entre ellos destacan dos de carácter etnográfico o que presentan algunas facetas de este tipo; así, el otorgado a Jesús Vázquez, sobre toponimia, y el dado a José Cardús —fallecido el año pasado—, infatibable viajero y «pisador» de las tierras altoaragonesas.

Los certámenes de cine etnográfico aragonés —promovido por la Institución Fernando el Católico y celebrado del 7 al 10 de marzo de 1983—, cuyos premios reciben la denominación «Chomón» y «Comapairé», fueron ganados por Eugenio Monesma del I.A.A., con la película «Lana» y por el equipo de cine del Seminario de Etnología y Arqueología del Colegio Universitario de Teruel, con el film «Alfarería de Huesa del Común».

El premio por investigaciones antropológicas sobre España convocado en 1982 por el Ayuntamiento de Sabiñáñigo, fue otorgado a Ginés Serrán Pagán, por el estudio «Replanteamiento de la antropología en España: Grazalema»; habiendo sido fallado el 4 de septiembre de 1982, con una dotación de 100.000 pesetas.

Cursillo de Cerámica. — Durante los días 30 de abril, 7 y 14 de mayo de 1983 tuvo lugar en la Universidad Laboral de Huesca, un cursillo impartido por M.ª Isabel Alvaro Zamora sobre «Morfología y datación de piezas de alfarería popular aragonesa».

Asimismo, se mantuvo abierta —del 16 al 21— una exposición, «El ayer de la alfería en el Alto Aragón», sobre los principales centros alfareros de la provincia de Huesca; recopilación de piezas llevada a cabo por diversos lugares, mostrando las principales formas cerámicas de cada centro alfarero.

Sobre los alfareros oscenses se publicará una monografía próximamente por el Seminario de Cerámica (organizador de los actos anteriormente citados), de la que son autores Miguel Cabezón, Ana Castillo y Tirso Ramón.

Del 18 al 30 de julio de 1983 se va a celebrar en Monreal del Campo —sede del Museo del Azafrán— un curso sobre diversos aspectos antropológicos y etnológicos.

En julio y octubre del presente año se celebra en diversas partes de Europa (París, Luxemburgo, Bruselas, Pau, Leyden, Amsterdam y Utrech), un ciclo de cine sobre temas etnológicos aragoneses, con películas de Julio Alvar y Eugenio Monesma. Para ello el I.A.A. ha contado con una subvención de la Diputación General de Aragón.

«Amigos de Serrablo» en Zaragoza. — De una asociación como «Amigos de Serrablo» poco o nada se puede decir; de ella hablan sus logros ya conocidos por todos.

Pues bien, del 22 al 28 de febrero del año actual se presentaron en Zaragoza (en los locales del Centro Pignatelli) toda la vasta obra realizada.

La exposición (además de dos conferencias dadas por Julio Gavín y Enrique Satué) constaba de una serie de fotografías sobre las iglesias restauradas y de un conjunto de dibujos de Julio Gavín, donde se monstraba los aspectos tradicionales de Serrablo. Desde los utensilios tradicionales usados en el campo, a objetos de artesanía, pasando por dibujos sobre la arquictura popular de la zona, se resumía la gran tradición popular de una comarca oscense; todo ello presentado de la mano de ese gran dibujante de temas etnológicos que es Julio Gavín.

Organizadas por A. Beltrán y promovidas por la Institución Fernando el Católico, se celebraron en Zaragoza en julio de 1981 las jornadas del dance aragonés.

El día 12 del mes de junio tuvo lugar el descenso de una navata en el Cinca, desde Laspuña hasta Aínsa, al igual que lo hacían en tiempos pasados. El descenso estaba promovido por el I.A.A. en colaboración con ICONA, habiéndose filmado todo el proceso por Eugenio Monesma y José Antonio Fortuño (asimismo, se hicieron varias fotografías). Los navateros fueron: Luis Pallaruelo (63 años), Clemente Castillo (66 años), Ramón Castillo (61 años) y Carmelo Castillo (46 años), de Puyarruego, y Antonio Cazcarra Castillón (71 años), de Laspuña.

Entre los días 3 y 5 de junio se ha celebrado en Zaragoza el IV Festival Internacional de Música Popular, promovido por la Delegación de Cultura Popular y Festejos del Ayuntamiento de Zaragoza. Pudimos escuchar los siguientes grupos: La Bamboche (Francia), Texas Blues Festival (U.S.A.), Milladoiro (Galicia), Fairport Convention (Inglaterra) y a Mikis Theodorakis (Grecia). En líneas generales, tuvo gran interés el festival de este año, siguiendo las pautas de los tres efectuados en años anteriores.

Entabán y la antropología. — El colectivo Entabán, que ha llevado a cabo estudios sobre medicina popular dentro del campo de la antropología, ha realizado hasta la fecha las siguientes actividades:

— I Semana de Etnomedicina. Noviembre de 1981.

— Conferencia de J. M. Palacín, dentro de las I Jornadas Culturales de la Facultad de Medicina de Zaragoza.

— II Semana de Etnomedicina. Marzo de 1983.

Igualmente, ha presentado trabajos y comunicaciones en varios congresos y jornadas de estudio, entre los que descollan: V Jornadas sobre el estado actual de los estudios sobre Aragón (Zaragoza, 1982), I Jornadas de Antropología de la medicina (Tarragona, 1982), y en el VII Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina (Alicante, 1983).

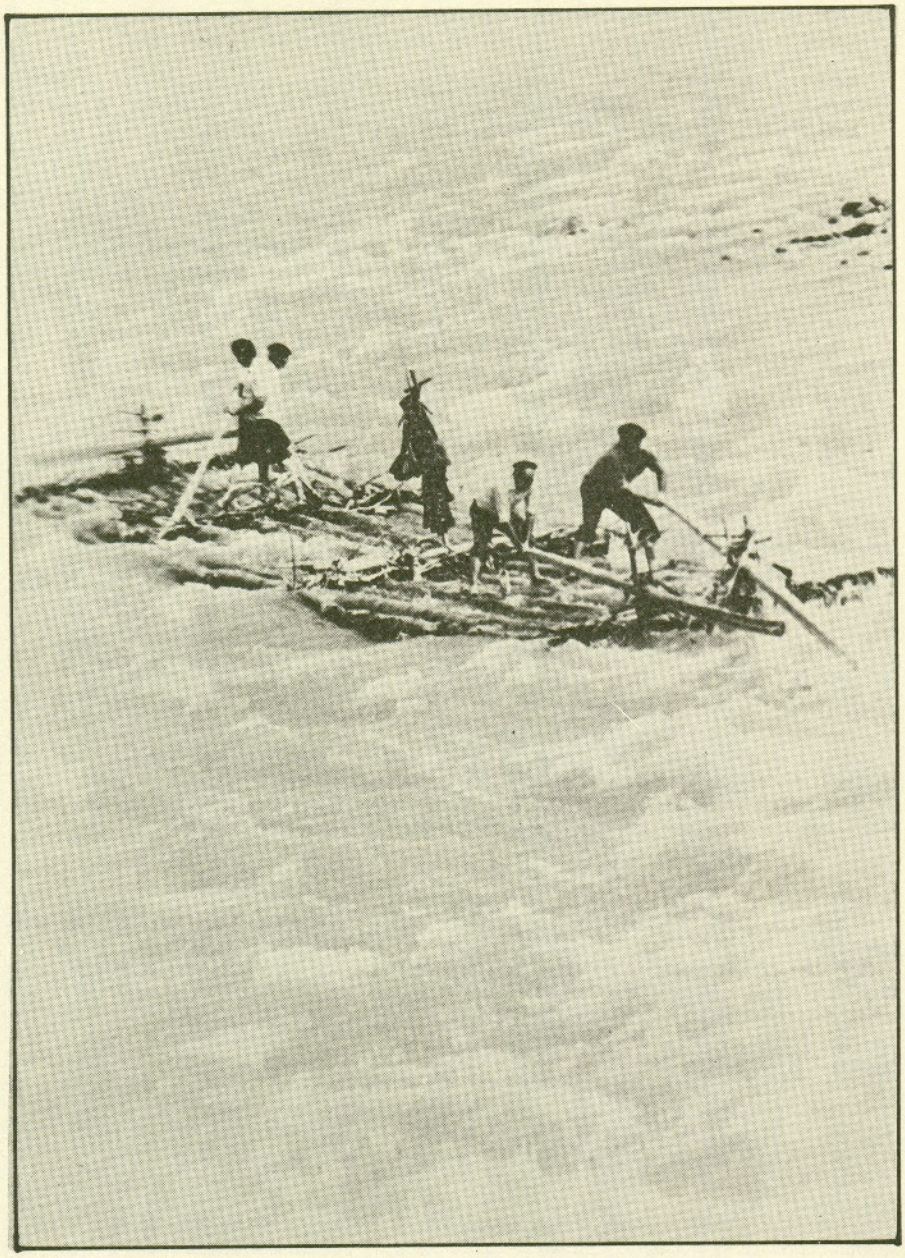
De esta forma, uno de los campos más curiosos dentro del aspecto etnológico, es abordado por un grupo de personas especializadas en ese campo de la cultura popular.

El dance de Jorcas. — El dande de Jorcas, al igual que muchos otros, se había perdido irremisiblemente hace ya varios años.

Por suerte, y gracias a la labor entusiasta de los habitantes de Jorcas, instigados por Lucía Pérez —quien ha realizado su estudio—, se ha podido recuperar y en la actualidad ya se vuelve a representar para las fiestas.

Violant i Simorra. — La editorial Alta-Fulla ha reeditado entre los años 1979-81, en edición facsímil en cuatro volúmenes, la mayor parte de los estudios y trabajos que publicara el gran etnólogo catalán Ramón Violant i Simorra (1903-1956).

El libro se titula *Obra oberta* y en él se recogen una serie de artículos —muy extensos—, que la mayoría hacen mención a temas catalanes, destacando otros por ser de interés general o porque aluden a nuestro Pirineo, como pueden ser: «Síntesis etnográfica del Pirineo español y problemas que suscitan sus áreas y elementos culturales», «Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia», «El arado tradicional de la comarca de Jaca y el esculpido en el claustro de



Navata en el río Cinca. 12-junio-1983. C. Martínez.

San Juan de la Peña», «Posible origen y significado de los principales motivos decorativos y de los signos de propiedad usados por los pastores pirenaicos», y muchos otros, de un total de 26 que componen la edición.

Así, el autor de ese gran libro, *El Pirineo español* —usado por todos—, se le va conociendo más y más, llegando a la conclusión de que ha sido —y aún lo es— el mejor etnólogo —o, por lo menos, el que mejor lo ha estudiado— del Pirineo español en su conjunto.

El dance aragonés. — Bajo este título se publicó en 1982 —patrocinado por la Caja de Ahorros de la Inmaculada—, un libro de Antonio Beltrán. Tras una introducción general e histórica, se pasa a estudiar —detenidamente— todos los tipos de representaciones escenográficas de nuestra región: desde las pastoradas hasta los dances y representaciones mayores.

También hay que destacar las excelentes fotografías de Pepe Casas que ilustran todo el libro, sobre diversos momentos de cada baile o dance.

El interés del libro radica en ser la única obra que aborda este tipo de temas.

Colección de Cantos Populares de la provincia de Teruel. — El presente libro es ya un «clásico» dentro de los interesados a la etnología y al folklore. Es el conocido cancionero, cuyo autor fue Miguel Arnaudas, habiéndose reeditado en el presente año por el Instituto de Estudios Turolenses, siendo una edición facsímil de aquella primera que vio su aparición por 1927.

El conjunto de la obra es de gran valor etnológico y folklórico ya que recoge todo un vasto conjunto de cantos y canciones que, en la actualidad, muchas de ellas ya han dejado de cantarse.

LISON TOLOSANA, Carmelo: *Antropología social y hermeneútica.* Madrid. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1983.

El último libro del aragonés Lisón Tolosana aborda el tema de las festividades en Aragón. Mediante la recogida de datos, ha elaborado un libro en el que se manifiesta la fiesta como función simbólica. En fin, un aspecto que no se había llegado a investigar en nuestras tierras y que ahora cobra su vital importancia, al ser abordado en el presente volumen.

AMBIT, Michel; GALICIA, Andre, y PONTROUE, Jean-Paul y Philippe. *Le Haut Aragon.*

El libro de estos autores franceses se compone de dos partes: una primera parte donde se analiza aspectos históricos y etnológicos, y la segunda en donde se reseñan posibles rutas para montañeros y andarines. A la primera vamos aquí a hacer referencia; en ella se alude al modo de hábitat, a las fiestas y diversiones que circunscribían la vida de nuestros pueblos, así como a ese aspecto tan curioso constituido por los mitos, leyendas y creencias; esta parte finaliza con el habla particular de todo el Alto Aragón: el aragonés, con sus diversas ramificaciones. En resumen, consideramos a este pequeño libro de gran interés, aunque sea introductorio para el conocimiento y para poder visitar todos aquellos temas que componen la cultura popular.

BERNAD RIVERA, Pedro Miguel y CASTELLANOS OÑATE, José Manuel. *Pueblos deshabitados del Alto Aragón. Estudio de la Comarca de Sobrarbe.* Zaragoza. Ed. Colegio Oficial de Arquitectos de Aragón, 1983.

El libro que aquí es reseñado es interesante y, al mismo tiempo, funcional, por el tema abordado: los pueblos deshabitados y su arquitectura popular.

Tras la evolución histórica de la comarca sobrarbense desde la Prehistoria a la actualidad, los tipos de asentamiento y casas —y materiales constructivos— o la situación geográfica, se llega al capítulo dedicado a la descripción de los pueblos abandonados.

Todo ello es ilustrado por una gran colección de fotografías de los diversos pueblos —tanto vistas generales como detalles—, con planos del urbanismo y distribución de los lugares, además de varios planos en que se señalan las distintas plantas de una casa —seleccionadas de los casi 100 pueblos estudiados—; se completa con una serie de mapas de situación y meteorológicos de la zona.

En definitiva, un buen libro en donde su interés radica —fundamentalmente— en que dentro de muy pocos años sólo serán ruinas y restos de casas —como ya sucede en algunos lugares—, que serán fiel testigo de que en un día no muy lejano sus calles estaban abordadas por un trasiego de gentes y de trabajo.

En 1982 salieron publicadas por el CSIC en Jaca las actas del VII Congreso Internacional de estudios sobre los Pirineos, celebrado en Seo de Urgel en 1974, y cuyo tomo IV comprende las áreas de Antropología, Prehistoria y Etnología.

Símbolos, mitos y arquetipos, por Andrés Ortiz Osés, Borneman y Mayr, publicado en Bilbao en 1980. Capítulo centrado en consideraciones sobre lo aragonés, titulado: «Excurso de antropología cultural» (pp. 219-229).

En el último número de la revista *Quaderns*, del Instituto Catalán de Antropología, Dolores Comas —autora de diversos trabajos referentes al Pirineo aragonés— aborda el tema de la «Familia y herencia».

En el marco aragonés existen varias publicaciones que sacan diversos trabajos de temas etnológicos, como son: «El Ribagorzano» (Asociación de Amigos de Sobrarbe y Ribagorza), «Serrablo» (Asociación Amigos de Serrablo), «Jacetania» (Centro de Iniciativas Turísticas de Jaca) y «Khalathos» (Colegio *Universitario de Teruel*).

Pueblos y gentes. — Con este título ha salido a la luz el segundo disco del grupo folklórico «Alto Aragón» de Jaca. La misma presentación se puede destacar (fotos de Compairé, en el Museo de Artes Populares de Serrablo...)

En este album podemos escuchar dances, bailes, albadas..., tan característicos como pueden ser: «Dance de espedos de Aragües del Puerto», «Mazurka de Sinues», «Bolero de Sallent de Gállego», «Sacramentos de amor de Aso de Sobremonte» y otras manifestaciones del folklore altoaragonés.

Pueblos y gentes muestra la gran labor y el buen hacer de este grupo folklórico. Pueblos como Lanuza —en foto de portada—, hoy despoblado por la construcción de un pantano; y gentes como sus habitantes, que ya no volverán a danzar su «paloteao».

Por suerte, tenemos aquí un grupo que se preocupa por esta serie de cuestiones, y que ya no las dejará perder. Por eso mismo, este segundo album es el fruto de sus investigaciones, de sus

esfuerzos y de su preocupación por el «folklore» altoaragonés, que pronto tendrá que convertirse en un tercer album.

Del folklore aragonés (homenaje a Arnaudas). — Bajo el patrocinio de la Delegación de Cultura Popular y Festejos del Ayuntamiento de Zaragoza e interpretado y adaptado por Eduardo Paz (La Bullonera), se presentó el 26 de abril del presente año en Zaragoza un disco bajo el título en el enunciado indicado.

Se trata de una selección de los muchos cantos que recogió Miguel Arnaudas para su libro publicado en 1927 (del que ya nos hemos hecho eco líneas arriba), de los que se ha hecho una adaptación o interpretación que recuerda a lo folk-rock.

Es un disco interesante, al igual que lo es la idea de la mencionada Delegación. El deseo que nos queda es que siga la iniciativa con los cancioneros de Huesca y Zaragoza.

Tras la realización de la IV Muestra de Folklores Aragonés, organizada por la Delegación de Cultura Popular y Festejos, celebrada para El Pilar de 1982, se está mezclando el disco de esa muestra que aparecerá para El Pilar del presente año. En el mismo podemos apreciar el buen hacer de los «Dulzaineros de Alcañiz», «Hato de Foces», la música de diversos dances (Tauste, Graus y Gallur), los Matachines de Tarazona de la Mancha, una Albada y Mayo de la Codoñera, un Bolero de Alcañiz y al Pastor de Andorra. Como se demuestra, se sigue con la intención de presentarnos nuestro folklore para conocimiento de todos.

José Luis Acín Fanlo

INDICE DE ILUSTRACIONES

Hecho. Busto de chesa con traje de fiesta. Julio, 1933 (R. Compairé) . 12
Casa del Marqués de Lapenilla. 27-marzo-1983 (C. Martínez) 17
Primer tramo de la torre parroquial de Angüés. 6-febrero-1983 (M. Benito) 22
Broto. Cascada de Sorrosal, vista desde la carretera. 16-agosto-1905 (L. Briet) 39
Danzantes. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 43
Gaitero. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 44
Diablo. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 45
Angel Custodio. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 46
Angel y volante. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 47
Pastor. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 48
Rey y rey cristiano. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 49
Danzantes en pie. Octubre-noviembre, 1979 (J. Alvar) 50
Murillo de Liena. Noviembre, 1981 (P. Colomina) 52
Lascuarre. Febrero, 1981 (P. Colomina) 55
Benabarre. Octubre, 1981 (P. Colomina) 57
Trucador, modelo A 59
Trucador, modelo B 60
Trucador, modelo C 61
«Estruede» o «Estrebede». 1976 (J. Gavín) 61
Ansó. Bodegón de objetos de latón y cobre. Septiembre, 1933 (R. Compairé) 62
Guarrinza. Pastores haciendo queso. Julio, 1933 (R. Compairé) 68
Guarrinza. Pastores. 1924 (R. Compairé) 74
Hecho. Cuidando los bueyes. 1925 (R. Compairé) 79
«Soleador» para hacer cañablas. 1977 (J. Gavín) 82
Hecho. Jorge de Francha. 1929 (R. Compairé) 83
Ibieca. Vista general. 8-mayo-1983 (C. Martínez) 85
Ibieca. Vista parcial. 8-mayo-1983 (C. Martínez) 88
Ibieca. Portada del siglo XVIII. 8-mayo-1983 (C. Martínez) 91
Ceresola. Prensa de cera. 1977 (J. Gavín) 94
Jornalero belsetán. Foto de la 1.ª década de 1900 (L. Briet?) 95

Labarona. Caso de «masada fósil». Mayo, 1979 (S. Pallaruelo) 97
Vió. Masada. Mayo, 1979 (S. Pallaruelo) 98
Boltaña. Masada «La Caña». Mayo, 1979 (S. Pallaruelo) 99
Morillo de Sampietro. «Masada Campo». Mayo, 1979 (S. Pallaruelo) 100
«Masadas de Sampietro». Mayo, 1980 (S. Pallaruelo) 102
Biescas. Casa Francho Sanz. 1978 (J. Gavín) 103
Molinos de Sipán. Puente. Lunes, 5-octubre-1908 (L. Briet) 104
Cesta. 1964 (J. Alvar) 131
Sabiñánigo viejo. 1945 (J. Gavín) 132
«Mayeros» de la Sierra de Albarracín. 23-abril-1981 (A. Vicién) 134
Torres de Albarracín. Primavera, 1982 (A. Vicién) 141
Albarracín. Invierno, 1981 (A. Vicién) 143
Tramacastilla. Primavera, 1982 (A. Vicién) 144
Morral de pastor. 1965 (J. Alvar) 145
Codos. Ollería. 1977 (M.ª I. Alvaro) 147
Tres modelos de horno. 1979-80 (M.ª I. Alvaro) 148
Teruel. Pililla benditera. 1978 (M.ª I. Alvaro) 150
Tipos de modelo aragonés de «rallo». 1979-80 (M.ª I. Alvaro) 151
Villafeliche. Jarra. 1978 (M.ª I. Alvaro) 153
Jarras y jarros. 1979-80 (M.ª I. Alvaro) 154
Fuendejalón. Arrimadero. 1979 (M.ª I. Alvaro) 155
Cañardo. Tenaza de madera para sacar la cera. 1975 (J. Gavín) 157
Ansó. Burros de asar y cobertera del siglo XV. 1923-27 (R. Compairé) 158
Ibdes. Monumento (E. Sánchez) 161
Croquis del «Abajamiento» de Ibdes, en la tarde del Viernes Santo ... 162
Ibdes. Pasos en la Procesión de Viernes Santo. Abril, 1981 (E. Sánchez) 164
Ateca. Judíos de la Procesión del Santo Entierro (E. Sánchez) 167
Cetina. Mudanza de «la tijera» en la "Contradanza". 19-mayo-1979 (E. Sánchez) 171
«Andador». 1978 (J. Gavín) 174
Ansó. Relicarios. 1923-27 (R. Compairé) 175
Silla. 1977 (J. Gavín) 180
Pastor. 1965 (J. Alvar) 181
Traje femenino de Hecho. 1967 (J. Alvar) 193
Navata en el río Cinca. 12-junio-1983 (C. Martínez) 201