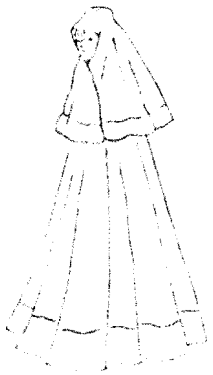
ETNOLOGIA
Y
TRADICIONES
POPULARES

(CONGRESO DE CORDOBA)



INSTITUCION «FERNANDO EL CATOLICO» (C. S. I. C.)
DE LA
EXCMA. DIPUTACION PROVINCIAL DE ZARAGOZA
1 9 7 4

ETNOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES

II CONGRESO NACIONAL
DE ARTES Y COSTUMBRES POPULARES

29-31 mayo 1971

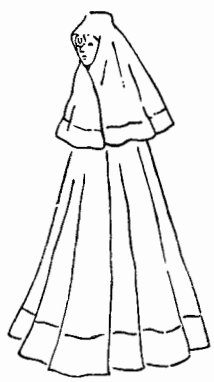
convocado

por la

Institución «Fernando el Católico»

ETNOLOGIA
Y
TRADICIONES
POPULARES

(CONGRESO DE CORDOBA)



INSTITUCION «FERNANDO EL CATOLICO» (C S. I. C.)
DE LA
EXCMA. DIPUTACION PROVINCIAL DE ZARAGOZA
1 9 7 4

Publicación núm. 574
de la
Institución «Fernando el Católico»

I. S. B. N. 84 - 600 - 6010 - 1

Depósito Legal: Z. 42 - 1974

Impreso en España

Talleres Editoriales LIBRERÍA GENERAL. Pedro Cerbuna, 23. Zaragoza - 1974

El II Congreso Nacional de Artes y Costumbres populares ha tenido lugar en Córdoba entre los días 29 y 31 de mayo de 1971. Sus tareas se desarrollaron con arreglo al siguiente programa:

Día 29, sábado:

De 9 a 10 horas. — Recepción de los señores congresistas en la Secretaría del Congreso, instalada en el Conservatorio de Música y Escuela de Arte Dramático de Córdoba.

A las 10,30 horas. — Sesión plenaria desarrollada en el Alcázar de los Reyes Cristianos. Temas generales.

A las 13 horas. — Sesión inaugural del Congreso. Recepción ofrecida por el Excelentísimo Ayuntamiento de Córdoba. — Vino de Honor.

A las 16 horas. — Segunda sesión plenaria: Temas generales (continuación).

A las 18 horas. — Tercera sesión de trabajo: Arte Popular. Cuarta sesión de trabajo: Arte Popular.

A las 20 horas. — Visita a la Exposición de Industria y Artesanía cordobesas. Recepción ofrecida por la Cámara de Comercio e Industria, de Córdoba (Pérez de Castro, 7). — Vino de Honor.

A las 23 horas. — Demostración de folklore andaluz en el Salón de Actos del Conservatorio de Música y Escuela de Arte Dramático.

Día 30, domingo:

A las 9 horas. — Visita a los Monumentos y lugares más interesantes de la ciudad de Córdoba.

A las 11 horas. — Quinta sesión de trabajo: Cerámica. Sexta sesión de trabajo: Casa.

A las 17 horas. — Séptima sesión de trabajo: Vida y costumbres. Octava sesión de trabajo: Música y baile.

A las 19 horas. — Novena sesión de trabajo: Vida y costumbres (continuación). Décima sesión de trabajo: Música, baile y costumbres religiosas.

A las 22 horas. — Cena oficial del Congreso.

Día 31, lunes:

A las 9 horas. — Undécima sesión de trabajo: Fiestas. Duodécima sesión de trabajo: Fiestas. Literatura.

A las 11 horas. — Sesión de conclusiones.

A las 12 horas. — Visita al Palacio del Marqués de Viana y a los Museos Arqueológico y de Bellas Artes.

A las 13,30 horas. — Recepción ofrecida por la Excma. Diputación Provincial de Córdoba. — Vino de Honor.

A las 17 horas. — Salida para la visita a Medina Azzahra y San Jerónimo.

A las 19,30 horas. — Sesión de clausura, en el Alcázar de los Reyes Cristianos.

Las sesiones de trabajo se desarrollaron en la siguiente forma:

Día 29 — A las 10,30 horas

PRIMERA SESION PLENARIA: «Temas Generales»

Comunicaciones:

D. Claudio Esteva Fabregat: *Cambio sociocultural en el alto Aragón.*

D. José Miguel de Barandiarán: *Aspectos de la transición contemporánea en la cultura del pueblo vasco.*

D. Joaquín González Echegaray: *Diferentes tipos de poblamiento en la provincia de Santander.*

D. José Manuel Gómez Tabanera: *La problemática de la aculturización (aculturación) en las tradiciones populares de los países en desarrollo y su impacto en la cultura tradicional (Folklore).*

D. Antonio Beltrán Martínez: *Tecnicismos de la jota aragonesa.* (Con participación de cantadores y bailadores).

Día 29 — A las 16 horas

SEGUNDA SESION PLENARIA: «Temas Generales». (Continuación)

Comunicaciones:

D. JULIÁN SANTOS SANZ: *Asimilación de un rasgo cultural hispánico por comunidades andinas.*

D. MANUEL CHAMOSO LAMAS: *Los nuevos Museos de Artes y Costumbres Papulares creados en España.*

D.ª PILAR GARCÍA LATORRE: *Cambios inminentes en la etnología de la Albufera.*

D.ª ANA MARÍA VICENT ZARAGOZA: *Una casa mudéjar de Córdoba para un futuro Museo de Etnología.*

D. JOSÉ MANUEL GÓMEZ TABANERA: *En torno al cambio cultural.*

D.ª NIEVES DE HOYOS SANCHO: *El arte popular. Problemas de su dinámica y transformación.*

D. AUGUSTO PANYELLA: *La tradición hispánica en el arte popular mexicano.*

D. JULIÁN SAN VALERO: *Aculturación y reciprocausión.*

Día 29 — A las 18 horas

TERCERA SESION DE TRABAJO: «Arte Popular»

Comunicaciones:

D. JOSÉ FRANCISCO IVARS CASTELLO: *Sobre* lo popular *en el arte. Definición y análisis del concepto.*

D. AUGUSTO PANYELLA: *El arte popular. Problemas de su dinámica y transformación.*

D. FRANCISCO ZUERAS TORRENS: *Evolución del interés popular por el Arte.*

D.ª GUADALUPE GONZÁLEZ-HONTORIA: *Riqueza artesanal de la España de hoy.*

D.ª MARÍA DEL CARMEN HUERA CABEZA: *La pintura popular religiosa mexicana sobre hojalata, heredera de la pintura popular religiosa española sobre lámina de cobre.*

D. LUIS PEDRO PEÑA SANTIAGO: *Sobre arte popular vasco.*

Día 29 — A las 18 horas

CUARTA SESION DE TRABAJO «Arte Popular». (Continuación)

Comunicaciones:

D.ª NATIVIDAD SESEÑA DÍEZ: *¿Qué es arte popular en 1970?.*

D. JUAN ELÍAS GARRIGA: *Tecnología de la fundición de figuras de plomo mexicano, comparada con la española.*

D. ENRIQUE TORMO FREIXES: *Los naipes de la Casa Comas de Barcelona: Técnica y tipología.*

D. SALVADOR RAMÓN VIÑES: *Bordados y tejidos de la catedral de Tarragona.*

D. JOSÉ VALVERDE MADRID: *Rejería artística cordobesa.*

D. ALEJANDRO MARCOS POUS: *Herrería tradicional en la zona media del río Najerilla (Logroño).*

Día 30 — A las 11 horas

QUINTA SESION DE TRABAJO: «Cerámica»

Comunicaciones:

D.ª NATIVIDAD SESEÑA DÍEZ: *La alfarería de Coyotepec (México).*

D. JOSÉ PÉREZ VIDAL: *La alfarería española septentrional y su decadencia.*

D.ª VIOLETA MONTOLÍU SOLER y D. FELIPE MARÍA ORTIZ DE TARANCO: *La vajilla de uso cotidiano y popular en la Edad Media, a través de la iconografía artística.*

D. JOSÉ MARÍA MORENO ROYO: *Manises y la cerámica.*

D. GUILLERMO ROSELLÓ BORDOY: *Juguetes con silbato de Mallorca.*

D. RAFAEL GARCÍA SERRANO: *La fabricación de cal en Archidona (Málaga).*

D. EDUINO BORGES GARCÍA: *Curiosa forma de transporte de barro para las alfarerías de las islas Azores (Málaga).*

Día 30 — A las 11 horas

SEXTA SESION DE TRABAJO: «Casa»

Comunicaciones:

D. VÍCTOR ESCRIBANO UCELAY: *Arquitectura en Córdoba.*

D. Francisco Javier Ricoma Vendrell: *Notas sobre casas y objetos caseros en la Tarragona de los siglos XV y XVI.*

D. Rafael García Serrano: *La casa popular en la zona media del río Najerilla (Logroño).*

D.ª María Teresa García Berlanga: *El* bombo. *Edificación rural de la Mancha.*

Día 30 — A las 17 horas

SEPTIMA SESION DE TRABAJO: «Vida y costumbres»

Comunicaciones:

D. José María Masachs Bolet: *Evolución de la vida cotidiana en el Panadés.*

D. Fermín Bouza-Brey y Trillo: *Costumbres lúdico-entomológicas del niño en Galicia.*

D. José Eduardo Palacio Nacenta: *Noviazgo, matrimonio y nacimiento en la Ribagorza.*

Rvdo. P. Gabriel Llompart Moragués, C. R.: *Saludos y fórmulas sociales en la isla de Mallorca. Evolución y secularización (siglos XIV al XX).*

D. José Luis Pérez de Castro: *El cuclillo en la tradición asturiana.*

D.ª Concepción López Sinisterra: *Los pescadores de El Palmar.*

Día 30 — A las 17 horas

OCTAVA SESION DE TRABAJO: «Música y baile»

Comunicaciones:

D.ª María Elena de Arizmendi: *Evolución de la danza del arca o «Katxarranka», de Lequeitio.*

D. Juan de Dios Aguilar Gómez: *La música en la fiesta de «Moros y Cristianos».*

D. Guillermo Rosselló Bordoy: *En torno a las danzas de caballos.*

D. Arcadio de Larrea Palacín: *La fiesta del* sapo *en la Mota del Cuervo.*

D. José Luque Navajas: *El fandango de Verdiales.*

D. José Tarrago Pleyan: *El* paloteo *de Ossa de Montiel (Albacete).*

Luis Bedmar Encinas: *Autenticidad de lo popular en la música actual.*

Día 30 — A las 19 horas

NOVENA SESION DE TRABAJO: «Vida y Costumbres». (Continuación)

Comunicaciones:

D.ª AMPARO CASTIELLA RODRÍGUEZ: *Estudio y evolución de dos juegos en la villa de Pedroso (Logroño).*

D. FIDEL GARCÍA BERLANGA: *Las maderadas de Cuenca. Usos y jerga.*

D. EDUINO GERARDO BORGES GARCÍA: *Noticia sobre um estudio en Portugal de candeias de Folha de Flandres actuais.*

D. VALERIANO GUTIÉRREZ MACÍAS: *Repertorio popular de la tierra parda.*

D. ANTONIO SERRANO MONTALVO: *Fiestas populares en la Zaragoza del siglo XVIII.*

D.ª MARÍA ANGELES TARRAGO VALENTINES: *El traje popular leridano.*

D. JOSÉ TARRAGO PLEYAN: *Viladrich, pintor del traje popular leridano.*

Día 30 — A las 19 horas

DECIMA SESION DE TRABAJO: «Música, baile y costumbres religiosas»

Comunicaciones:

D. JOSÉ MARÍA RAZQUÍN JENE: *Orígenes populares de la Pasión de Cervera.*

D. MIGUEL SANCHO IZQUIERDO: *Aragón en sus cantares (su geografía física, política y económica—, devociones, oficios y rivalidades).*

Día 31 — A las 9 horas

UNDECIMA SESION DE TRABAJO: «Fiestas»

Comunicaciones:

D.ª MARÍA DEL CARMEN MOLESTINA ZALDUMBIDE: *Visión general del calendario de fiestas de la villa de Matute (Logroño).*

D.ª NIEVES DE HOYOS SANCHO: *Avance al estudio de los gigantes festeros en España.*

D. RUFINO BRIONES MATUTE: *Industrias tradicionales del Najerilla medio (Logroño).*

D.ª MARÍA ELENA DE ARIZMENDI: *Santa Agueda en Urdiain (Navarra).*

D. JESÚS TABOADA CHIVITE: *Ceremoniales ígnicos y folklore del fuego en Galicia.*

Día 31 — A las 9 horas

DUODECIMA SESION DE TRABAJO: «Fiestas, Literatura»

Comunicaciones:

D. ANTONIO CASTILLO DE LUCAS: *Gonzalo Correas, el mayor recopilador de refranes del siglo XVII (Selección médica).*

Rvdo. P. GABRIEL LLOMPART MORAGUÉS, C. R.: *Las danzas procesionales de Mallorca: su pasado y su presente. (Siglos XIV al XX).*

D. JOAQUÍN MARTÍNEZ BJORKMAN: *Teatro popular.*

D. ALEJANDRO MARCOS POUS y M. A. BEGUIRISTAIN: *Las fiestas tradicionales de Pedroso (Logroño).*

Las solemnes sesiones de apertura y clausura fueron presididas por las autoridades cordobesas y en ellas pronunció sendos discursos el Presidente del Congreso, Dr. BELTRÁN. El Secretario, Sr. SERRANO, dio lectura al siguiente informe:

«El dos de mayo de 1968, a las doce, en solemne sesión de apertura, iniciaba sus tareas el I Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares, en el también marco solemne del Palacio Provincial de Zaragoza.

Fue un Congreso nuevo para una antigua y nueva materia, el conocimiento de lo peculiar del pueblo español y sus diversas y varias maneras de expresión.

Como decía su Presidente, nuestro Presidente, el doctor don ANTONIO BELTRÁN MARTÍNEZ, en su prólogo a las Actas de ese I Congreso: «En españa existe una pléyade de etnógrafos, folkloristas y etnólogos, cuyo trabajo persistente aparece en las revistas especializadas y en las publicaciones que el auge turístico estimula en todos los rincones de la Península. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha dedicado en el Instituto Miguel de Cervantes el Departamento de Etnología y Tradiciones Populares con su revista de Dialectología y Tradiciones Populares a estos menesteres y los nombres de JULIO CARO BAROJA, ESTEBA FABREGAT, PANYELLA, J. M. DE BARANDIARÁN, GÓMEZ TABANERA y otros han llevado los estudios de Etnología y Antropología cultural a la Universidad y a los Museos. El del Pueblo Español de Madrid, el Etnológico de Barcelona, los de Mallorca, San Sebastián, Santander

y otros lugares muestran una madurez de la que también es índice la asociación que, presidida por CASTILLO DE LUCAS, mantiene en Madrid una tensa actividad.

No existen, en cambio, reuniones científicas con carácter regular que sean la coyuntura de encuentro de cuantos cultivan, a cualquier nivel que sea, la investigación de las tradiciones y costumbres populares. Portugal, más afortunado, ha celebrado, aunque sea esporádicamente, congresos y coloquios; en España se acogían estos temas, con evidente incomodidad, en los Congresos Arqueológicos Nacionales».

He aquí, magistralmente expuesto, cuales son los fines de los Congresos Nacionales de Artes y Costumbres Populares.

El nacimiento del Congreso se debe a un hecho concreto: la Institución «Fernando el Católico», servicio de cultura de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, al cumplir el XXV aniversario de su existencia, quiso, entre otros actos, programar el I Congreso y de esta manera abrir un cauce inédito en el ámbito de las reuniones científicas de nuestro país, para conseguir el conocimiento auténtico de lo popular, sus mutaciones y la posibilidad de su futuro, a través de la confluencia de estudiosos y buenos conocedores de la Etnología nacional.

El I Congreso tuvo lugar los días 2, 3 y 4 de mayo de 1968, finalizando con una excursión a la hermosa tierra románica de las Cinco Villas.

Durante esos tres días de intenso trabajo se estudiaron tres ponencias y setenta y dos comunicaciones, publicadas después en un tomo de 650 páginas, con ilustraciones, titulado *Etnología y tradiciones populares.*

En la sesión de conclusiones se adoptaron diez y ocho acuerdos que fueron tramitados por la Secretaría y elevados a las autoridades y organismos competentes y que pueden resumirse en los siguientes extremos:

1. Mejora de los estudios de Etnología en la Facultal de Filosofía y Letras.

2. Asesoría sobre costumbres y tradiciones en Organos Nacionales.

3. Mejor dotación de los Museos de Etnología, su promoción a escala provincial y local.

4. Continuidad de los Congresos de Artes y Costumbres Populares.

5. Celebración, en Córdoba, del II Congreso.

Una vez publicadas las Actas del Congreso, la Presidencia y Secretaría del mismo, procedieron a los trabajos preliminares para preparar este II Congreso que hoy se inaugura, bajo el Patrocinio del Excmo.

Ayuntamiento de Córdoba, quien a través del Concejal Delegado de Congresos, primero D. JOSÉ ANTONIO PALOMINO y, después, D. MIGUEL SALCEDO, y de su Secretaría de Congresos, ha ido madurando el proyecto de su realización.

Las tareas de organización han sido realizadas gracias a la Institución «Fernando el Católico» de la Diputación Provincial de Zaragoza y a la Secretaría Técnica de Congresos y Exposiciones del Excmo. Ayuntamiento de Córdoba, y se ha estructurado a base de diez sesiones de trabajo, programadas intensamente y dos preparatorias de *Temas generales* que recogen 60 comunicaciones, sobre *Arte popular, Cerámica, Casa, Vida y costumbres, Música, baile y costumbres religiosas, Fiestas* y *Literatura.*

De una manera muy amable se nos ha ayudado en Córdoba a organizar el Congreso, muy especialmente el Delegado Provincial de Educación y Ciencia, D. ANTONIO ORTEGA RAYA, la Srta. ANA MARÍA VICENT quien con D. MIGUEL SALCEDO forman la Comisión Organizadora, cuyas presidencias de Honor ostentan los Excmos. Sres. Alcalde de Córdoba y Presidente de la Diputación Provincial de Zaragoza, cuya tutela ha sido imprescindible para que este Congreso se inicie.

El Congreso está instalado en un marco magnífico como es el que nos rodea para su apertura y clausura y el Conservatorio de Música y Escuela de Arte Dramático para las sesiones de trabajo, ambos marcos inmejorables e insuperables.

En el Conservatorio tendrá lugar una muestra de folklore cordobés, realizada por el alumnado de dicho Centro docente, de cuyo profesorado se ha recibido toda clase de facilidades. No hay que olvidar tampoco al Ayuntamiento de Zaragoza que ha desplazado a sus profesores de la Escuela de Jota para una muestra del folklore aragonés, en la sesión preparatoria.

MEDINA AZZAHRA cerrará el itinerario de visitas, primero por esta Ciudad mágica, de encanto singular, que es Córdoba, y después para recordar el testimonio único de la cultura musulmana que empapa esta tierra y que la hace suya.

Los Excmos. e Ilmos. Sres. Ministros de la Gobernación, Educación y Ciencia e Información y Turismo, han aceptalo formar parte de la Comisión del Congreso, honrándonos con ello, así como los Directores Generales de Bellas Artes, Cultura Popular y Espectáculos y las Excmas. e Ilmas. autoridades de esta noble ciudad, gobernadores civil y militar, presidente de la Diputación provincial, y presidente y fiscal de la Audiencia territorial, delegados provinciales de Educación y Ciencia, Información y Turismo y Sindicatos, presidente de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes y la directora del Museo Ar-

queológico; en Zaragoza, nuestro presidente de la Diputación, D. PEDRO BARINGO.

La Presidencia de Honor del Congreso ha sido ofrecida a S. E. el Jefe del Estado y, la vicepresidencia, a S. A. R. el príncipe de España, en prueba de afectuosa adhesión.

Hasta aquí la organización del Congreso y, desde ahora, la realización del Congreso, hecho y preparado para que quienes estudien con los precisos métodos científicos, para los que aman el misterioso juego de las formas de vida popular y su expresión, para aquellos que consideran que la España múltiple y una tiene profundas raíces que el mundo moderno puede matar, se abre el Congreso en esta ciudad de Córdoba, ejemplar único de civilizaciones superpuestas, soldadas entre sí, para formar una sola carne histórica, un hermoso mundo profundo y ancho que merece ser conocido, por ser Córdoba, también única en el universo».

El Congreso adoptó en la sesión de conclusiones, refrendadas luego en la de clausura, las siguientes:

1. Solicitar del Ministerio de Educación y Ciencia la dotación de cátedras de Etnología en las Facultades de Filosofía y Letras con sus Departamentos correspondientes (núm. 1 de Zaragoza).

2. Solicitar del «Patronato Quadrado» del C. S. de I. C. que proponga planes generales de trabajo sobre los temas del Congreso en coordinación con la Dirección General de Bellas Artes. (núm. 2 de Zaragoza).

3. Solicitar del Ministerio de Educación y Ciencia la dotación del mayor número de plazas con destino a Museos de Etnología, Artes y Costumbres Populares. (núm. 3 de Zaragoza).

4. Solicitar del Ministerio de Educación y Ciencia y de las Corporaciones Locales la promoción y creación de Museos de Artes y Costumbres Populares.

5. Solicitar del Ministerio de Información y Turismo la realización de campañas de radio y televisión para la recogida de materiales e informaciones sobre los temas del Congreso.

6. Que el próximo Congreso se celebre en Palma de Mallorca.

7. Que se estudie la periodicidad de estas reuniones en relación, sobre todo, con los Congresos Arqueológicos Nacionales.

8. Que a partir del próximo Congreso exista una sección fija dedicada a los temas de Antropología social y Etnología.

9. Que se estudie la realización, para el próximo Congreso, de un estudio sobre metodología de mapas etnológicos.

10. Que se estudie la realización de un programa de estudio sobre el estado actual de los problemas del cambio cultural.

ESTATUTOS DE LOS CONGRESOS NACIONALES DE ARTES Y COSTUMBRES POPULARES

I. Disposiciones generales:

1. Los congresos nacionales de artes y costumbres populares han tenido su origen en Zaragoza, convocado el primero e inicial por la «Institución Fernando el Católico», con motivo de su XXV Aniversario, en 1968, en cuya reunión se aprobaron las bases de los presentes estatutos.

2. Su fin es promover los estudios etnológicos y etnográficos, de las artes y costumbres populares, dentro del cuadro de la comunicación y discusión entre especialistas y aficionados de temas relacionados con materias, hipótesis y síntesis científicas, investigaciones, etc.

3. Los Congresos se Celebrarán cada dos años.

4. Las ciudades que deseen ser sede de un Congreso Nacional deberán solicitarlo a través del Delegado del Congreso, de la Secretaría General (o directamente a ésta si no existiese Delegación), quien tramitará la petición al Comité Ejecutivo. La propuesta deberá ir acompañada del ofrecimiento por autoridades y corporaciones de los apoyos morales y materiales imprescindibles. Estos últimos cubrirán, como mínimo, los gastos del Congreso, incluida la edición del volumen de las actas. El Comité Ejecutivo examinará las peticiones y elegirá la más conveniente para los fines del Congreso, aunque, en lo posible deberá atender al orden cronológico de presentación de las propuestas.

5. La sede permanente de los Congresos será la residencia del presidente del C. E. salvo en las fechas de celebración de cada Congreso, que se situará en el lugar donde tengan lugar las sesiones.

6. Los órganos directivos del Congreso de Artes y Costumbres Populares serán: a) El Presidente. b) El Comité Ejecutivo (C. E.). c) La Comisión Delegada (C. D.). d) La comisión local de organización (C. O.).

II. Del Presidente:

1. El presidente de cada Congreso habrá sido designado por el anterior en su sesión de conclusiones y necesariamente el nombramiento recaerá en la persona del especialista más apto para el cargo, dentro del Distrito Universitario a que pertenezca la ciudad sede del Congreso, a juicio del Comité Ejecutivo.

2. La duración de su mandato será de cuatro años. Los dos prime-

ros como Presidente efectivo y los dos restantes como adjunto y a efectos de la liquidación del Congreso que presidió.

3. La designación del Presidente se hará por C. E.

4. El Presidente tendrá por misión la dirección de los asuntos del Congreso, la gestión económica y la presidencia del C. E.

III. DEL COMITÉ DE HONOR PERMANENTE:

1. Los Congresos tendrán un Comité de Honor, con carácter permanente en el que figurarán las personalidades políticas, administrativas y científicas con altos cargos de dirección en relación con la Etnología.

2. Pasarán a formar parte de este Comité los miembros del C. E. a que se refiere el apartado IV, 6.

3. El Comité de Honor estará presidido por el Excmo. Sr. Ministro de Educación y Ciencia e integrado por los Sres. Subsecretario y Directores Generales de Bellas Artes, Enseñanza Universitaria y Archivos y Bibliotecas, de dicho Departamento; Directores de los Institutos de Etnología y Etnografía del C. S. de I. C. y Director del Museo Etnológico Nacional.

4. Cada Congreso podrá designar un Comité de Honor Local, compuesto por las autoridades y personas notables del Distrito donde se Celebre.

IV. DEL COMITÉ EJECUTIVO (C. E.):

1. Al C. E. como órgano permanente del Congreso, le corresponde la Dirección científica del mismo.

2. El C. E. se reunirá, por lo menos, una vez al año y necesariamente con ocasión de cada Congreso, y cuantas veces sea citado por el señor Presidente.

3. El C. E. estará formado por especialistas en las materias propias del Congreso.

4. Se perderá la condición de miembro del C. E. por cese en la función científica que motivó su nombramiento, por reiterada falta de asistencia a los Congresos y por causa grave a juicio del mismo C. E.

5. El C. E. tendrá un Vicepresidente permanente.

6. En relación con el apartado III, 2, los miembros del C. E. que cesasen por jubilación o excedencia pasarán al C. H.

7. La composición del C. E. es, provisionalmente:
Presidente: Profesor D. Antonio Beltrán Martínez.
Vocales: Profesores D. Claudio Esteva Fabregat, D. Julio Caro

Baroja, D. Augusto Panyella, D. José Miguel Barandiarán, D. José Filgueira Valverde y D. Gratiniano Nieto Gallo.
Secretario: Profesor D. Antonio Serrano Montalvo.

8. Con ocasión de la celebración del II Congreso se ampliará esta C. E. a las personas que parezca oportuno, sin rebasar el número de doce, incluidos el Presidente y el Secretario. Designado Presidente para el II Congreso, pasará a serlo del C. E. en tanto que el hasta entonces Presidente ocupará la Vicepresidencia del mismo por un período de cinco años.

V. De la Comisión de Delegados (C. D.):

1. La comisión de Delegados del Congreso representará a éste en el lugar de residencia de cada delegado, sirviendo de intermediario entre los órganos gestores y las zonas de su actuación y propondrá al C. E. las medidas que parezcan más aptas para el perfeccionamiento de las actividades del Congreso.

2. La presidencia y secretaría del C. D. serán las del Congreso.

3. Serán designados por el C. D. en cada Congreso, quien revisará bienalmente los nombramientos, ratificándolos o rescindiéndolos. No podrán exceder de uno por ciudad, ni formar parte de esta Comisión los miembros del C. E.

4. Los delegados podrán cesar por falta de asistencia a los congresos o de actividad en relación con los mismos, o bien por traslado de residencia.

VI. Del Secretario General:

1. El Congreso tendrá un Secretario General permanente, que lo será también del C. E. y de la C. D. y del Comité Local, encargado de la expedición de los asuntos corrientes colaborando con el Presidente y con el C. E.

2. En caso de vacante de la presidencia, convocará al C. E. para su sustitución.

3. El Secretario General se encargará de la tramitación y ejecución de los acuerdos, de la edición de las actas y de la preparación del material, y del desarrollo del Congreso.

VII. Del Comité Local:

1. En cada Congreso se constituirá un Comité Local de actuación, cuya presidencia y secretaría serán las del Congreso y con los miem-

bros de la localidad que se juzguen precisos para la mejor organización del Congreso.

2. Podrá designarse también un Comité de Honor Local, a tenor de lo previsto en el apartado III, 4.

VIII. DISPOSICIONES FINALES:

1. El articulado de los presentes Estatutos podrá ser reformado por el C. E. a propuesta de la mitad, por lo menos, de sus miembros y con aprobación de dos tercios de los mismos. Estas proposiciones se entienden del total absoluto del C. E. y no de los miembros presentes, pero será admitido el voto por correspondencia.

2. Todos los cargos que figuran en los presentes Estatutos serán absolutamente honoríficos, sin que en ningún caso y por tal concepto, se puedan percibir gratificaciones, dietas o remuneración de cualquier clase.

CONGRESISTAS PARTICIPANTES

D. Juan de Dios Aguilar Gómez - Plus Ultra, 52 - Alicante.
D.ª Zeferina Amil Mengual - Museo Etnológico - Barcelona.
D. Vicente Andrade Fernández.
D.ª María Elena de Arizmendi - Fernández de la Hoz, 76 - Madrid.
D. José Miguel de Barandiarán - Villa Sara - Ataún (Guipúzcoa).
D. José Barbero Ballester - Diputación Provincial - Tarragona.
D. Pedro Baringo Rosinach - Coso, 95 - Zaragoza.
D. Antonio Beltrán Martínez - Ciudad Universitaria - Zaragoza.
D. Pedro Manuel Berges Soriano - Diputación Provincial - Tarragona.
D.ª Conchita Blasco - Facultad de Filosofía y Letras - Zaragoza.
D.ª María Bobadilla Conesa - Avda. Meridiana, 233 - Barcelona.
D. Eduino Gerardo Borges García - Rúa Diu, 33 - Caixas Laveiras (Portugal).
D. Fermín Bouza-Brey Trillo - Rúa Villar, 43 - Santiago de Compostela.
D. Rufino Briones Matute - Diputación Provincial - Logroño.
D.ª Carmen Cadenas de Llano - Alfonso XIII, 21 - Córdoba.
D.ª Pilar Casado - Facultad de Filosofía y Letras - Zaragoza.
D.ª Amparo Castiella Rodríguez - Valle Roncal, 17 - Pamplona.
D. Antonio Castillo de Lucas - Paseo Habana, 80 - Madrid.
D. Pablo Cepeda Calzada - Salvino Sierra, 6 - Palencia.

D.ª María Crehuet Wennberg - Avda. de Cataluña s/n - Torredembarra (Tarragona).
D. Manuel Chamoso Lamas - Juan Flórez, 132 - La Coruña.
D. Luis Díez-Coronel y Montull - Comandante Baiget, 37 - Lérida.
D.ª Patrocinio Dugo Paez - Felipe II, 9, 2.º D - Córdoba.
D. Tomás Egea Azcona - Manuel de Sandóval, 12 - Córdoba.
D. Juan Elías Garriga - Museo Etnológico - Barcelona.
D. Víctor Escribano Ucelay - Góngora, 13 - Córdoba.
D. Claudio Esteva Fabregat - Parque Valle Hebrón, manzana 2, casa 5, 6.º - Barcelona.
D. Jesús Fernández Eugercios - Secretario de la Obra Sindical, Madrid.
D. José Fernández Marqués - Cronista Rey Díaz, 3, 2.º - Córdoba.
D.ª Amparo Ferrándiz Morales - Alicante.
D. Fidel García Berlanga - Venta de Contreras (Cuenca).
D.ª María Teresa García Berlanga - Hermanas Chabás, 2 - Valencia.
D.ª Pilar García Latorre - Caudillo, 92 - Burjasot (Valencia).
D. Enrique García Ruiz - Diputación Provincial - Huesca.
D. Felipe María Garín Ortiz de Taranco - Reloj Viejo, 9 - Valencia.
D. Joaquín González Echegaray - Diputación Provincial - Santander.
D.ª Guadalupe González-Hontoria - Serrano, 20 - Madrid.
D. Valeriano Gutiérrez Macías - Hernán Cortés, 3 - Cáceres.
D. Pedro Hernández Montero - Costa, 8 - Zaragoza.
D.ª Nieves de Hoyos Sancho - Plaza Marina Española, 9 - Madrid.
D.ª María del Carmen Huera Cabeza - Museo Etnológico - Barcelona.
D. José Francisco Ivars Castelló - Vinalopó, 2 - Valencia.
D.ª María Teresa Iñigo de Toro - García Morato, 22 - Valladolid.
D.ª Luciana Jorge Ochoa - Aragón, 8, 4.º - Madrid.
D. Francisco Lapiedra de Federico - Director de la Obra Sindical, Madrid.
D. Arcadio Larrea Palacín - Ríos Rosas, 8, 5.º - Madrid.
D. José María Lasheras Bernal - Ramón y Cajal, 5 - Zaragoza.
D. Fermín de Leizaola - San Francisco, 61, 2.º - San Sebastián.
D.ª Concepción López Sinisterra - Avda. Barón de Carner, 27 - Valencia.
D.ª María del Pilar Lorenzo Mier - Avda. Felipe II, 28 - Madrid.
D. José Luque Navajas - Plaza Obispo, 2 - Málaga.
D. Gabriel Llompart - Enrique Granados, 6 - Barcelona.
D. Alejandro Marcos Pons - Universidad de Navarra - Pamplona.
D. Joaquín Martínez Bjorkman - Plaza San Salvador, 7 - Córdoba.

D. José María Masachs Bolet - Amalia Soler, 96 - Villafranca del Penedés.
D. Luis María Mezquida Jené - Instituto de Estudios Tarraconenses - Tarragona.
D.ª María Carmen Molestina Zaldumbide - Avda. Galicia, 9 - Pamplona.
D.ª Violeta Montolíu Soler - Aparicio Albiñana, 11 - Valencia.
D. José María Moreno Royo - En Bou, 1 - Manises.
D. José Gabriel Moya Valgañón - Plaza del Museo, 9 - Sevilla.
D. José Eduardo Palacio Nacenta - Camino de las Torres, 3, Zaragoza.
D. Augusto Panyella Gómez - Museo Etnológico - Barcelona.
D. Pascual Pascual Recuero - Diputación Provincial - Granada.
D. Luis Pedro Peña Santiago - Mayor, 1 - San Sebastián.
D. José Luis Pérez de Castro - Figueras de Castropol (Asturias).
D. Pedro Pérez Linares - Diputación Provincial - Granada.
D. José Pérez Vidal - Fernando el Católico, 8, 5.º - Madrid.
D. Salvador Ramón Vinyes - Caldereros, 10 - Tarragona.
D. José María Razquín Jené - Carmen, 26 - Lérida.
D. Francisco Javier Ricomá Vendrell - Hermanos Landa, 21 - Tarragona.
D. Francisco Roa Rico - Diputación Provincial - León.
D. Juan Manuel Roa Rico - Diputación Provincial - León.
D. José Rodríguez de la Rosa - Cabildo Insular - Las Palmas de Gran Canaria.
D. Guillermo Roselló Bordoy - Balmes, 18 - Palma de Mallorca.
D.ª Nieves Sainz de Aja - Norte, 20 - Logroño.
D. Antonio Samper Navarro - Madre Vedruna, 2 - Zaragoza.
D. Julián San Valero Aparisi - Plaza Dr. Landete - Valencia.
D.ª Nieves Sánchez Carrilero - San Antonio, 28 - Albacete.
D. Samuel de los Santos - San Antonio, 28 - Albacete.
D. Julián Santos Sanz - Avda. de Nuestra Señora de Fátima, 9, Madrid.
D.ª Consuelo Sanz Pastor - Ventura Rodríguez, 17 - Madrid.
D. Antonio Serrano Moltavo - Calvo Sotelo, 11 - Zaragoza.
D.ª Natividad Seseña Díez - Profesor Waksman, 9 - Madrid.
D. Valetín Soria Sánchez - Jarandilla (Cáceres).
D.ª Pilar Suárez de Puga - Mártires Concepcionistas, 14 - Madrid.
D. Jesús Taboada Chivite - Domínguez Hervella, 15 - Verín.
D. Enrique Tormo Freixes - Museo Etnológico - Barcelona.
D. José Valverde Madrid - Gran Capitán, 21 - Córdoba.
D.ª Ana María Vicent Zaragoza - Marqués del Villar, s/n - Córdoba.
D. Francisco Zueras Torrens - José M. Valdenebro, 13 - Córdoba.

ENTIDADES INSCRITAS

Ayuntamiento - Barcelona.
Ayuntamiento - Córdoba.
Ayuntamiento - Logroño.
Ayuntamiento - Málaga.
Ayuntamiento - Tarragona.
Ayuntamiento - Zaragoza.
Cabildo Insular - Las Palmas de Gran Canaria.
Delegación Provincial de Educación y Ciencia - Córdoba.
Conservatorio de Música - Córdoba.
Delegación Provincial de Sección Femenina - Córdoba.
Delegación Provincial de Sección Femenina - Madrid.
Diputación Provincial - Cáceres.
Diputación Provincial - Granada.
Diputación Provincial - Huesca.
Diputación Provincial - Lérida.
Diputación Provincial - León.
Diputación Provincial - Logroño.
Diputación Provincial - Santander.
Diputación Provincial - Tarragona.
Diputación Provincial - Valladolid.
Diputación Provincial - Zaragoza.
Institución «Alfonso el Magnánimo» - Valencia.
Institución «Fernando el Católico» - Zaragoza.
Institución «Tello Tellez de Meneses» - Palencia.
Instituto de Cultura Hispánica - Madrid.
Instituto de Estudios Alicantinos - Alicante.
Instituto de Estudios Asturianos - Oviedo.
Instituto de Etnología y Folklore - Diputación Provincial - Santander.
Instituto «Pedro Sarmiento» de Estudios Gallegos - Santiago de Compostela.
Instituto de Estudios Tarraconeses «Ramón Berenguer IV» - Tarragona.
Museo Arqueológico - Córdoba.
Museo Arqueológico - Palma de Mallorca.
Museo de Etnología - Barcelona.
Museo del Pueblo Español - Madrid.
Museo Serralbo - Madrid.
Obra Sindical de Artesanía - Madrid.

TECNICISMOS DE LA JOTA ARAGONESA

POR

ANTONIO BELTRÁN

La Jota aragonesa posée una dilatada bibliografía que puede ahorrar muchas palabras a la hora de tratar de sus tecnicismos y de los problemas eruditos de su origen y evolución hasta nuestros días; a ella remitimos a los lectores para cuantas precisiones no figuren en esta breve comunicación[1]. Añadamos que lo que a continuación exponemos queda notoriamente incompleto en relación con la forma en que fue expuesto en el Congreso, ya que el excelente bailador Andrés Cester Zapata con su pareja, cantador y rondalla ilustró cada uno de los modos y valoró expresivamente la frialdad de la exposición hablada[2].

En los planteamientos actuales de los bailes populares se parte de un principio falso; se ordenan sobre bases de uniformidad y normas coreográficas olvidando que en su orígen fueron ocasión de entretenimiento y de exhibición de habilidades, casi siempre por parejas y desde luego en la Jota. La resturación que se ha hecho del baile, llevándolo de regocijo popular a espectáculo de escenario, ha cambiado totalmente no sólo su sentido sino también sus formas exteriores, favoreciendo esta repristinación artificial en certámenes y concursos que valoran más lo que haya cobrado de ballet que lo que conserva de baile.

Por consiguiente cuanto actualmente se nos presenta como Jota Aragonesa es muy moderno, salvando algunos elementos básicos que permanecen, a pesar de todo. Nos hallamos, pues, ante bailes aprendidos y

---

[1] Hasta 1960 toda la bibliografía que conocíamos la anotamos en nuestro estudio *La Jota Aragonesa. Factores etnológicos para su conocimiento*, «Colección Raíz», Zaragoza, 1960, 22 págs.; la completamos en nuestro prólogo al libro de Demetrio GALÁN BERGUA, *El libro de la Jota Aragonesa*, Zaragoza, 1966, p. 12 a 17; este libro tiene un gran valor informativo y recoge datos y noticias de mucho interés.

[2] La actuación del grupo de joteros fue posible gracias al Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza a cuyo cargo corrieron los gastos de desplazamiento y estancia en Córdoba.

repetidos en los que se valora más que su mecanismo original la posibilidad de exhibición; de aquí que tales cambios hayan afectado a su desarrollo en cuadros, a figuras colectivas e incluso al traje en el que se atiende más a la comodidad de los movimientos que a la autenticidad. Hemos visto todavía, en 1934, en las Alhambras, barrio de Manzanera (Teruel), el baile de la Jota, un domingo por la tarde, en la era, con los participantes vestidos de fiesta, a pesar del calor y del polvo, bailando monótonamente y atento cada uno, exclusivamente, a su pareja.

Dejemos aparte, porque ya en otro lugar hicimos la necesaria exposición, el origen del baile, mudéjar tal vez o enraizado en el fandango e incluso el del nombre que algunos derivan de «sotar» o saltar. Lo que parece indudable es que lo más antiguo es el baile y que el canto es adjetivo, aunque luego se independice como copla de ronda o de estilo. Buena prueba de ello es la acomodación de la letra a la música acoplando una cuarteta a la composición heptafraseada; una «canta», como quizá debiera llamársela, consta de una entrada que es el verso 2.º con el mismo tono que tiene en la composición, la copla de los versos 1.º, 2.º, 3.º y 4.º y la «vuelta» que repite los versos 4.º y 1.º con el tono de los 3.º y 4.º respectivamente. Es decir:

Como tienes fantasía (entrada)
1 Si tuvieras olivares
2 como tienes fantasía
3 los molinos del aceite
4 Por tu cuenta correrían

por tu cuenta correrían
Si tuvieras olivares } vuelta

Los añadidos son un preludio instrumental y un postludio que encierran el canto. Justo es advertir que no conocemos letras anteriores al siglo XIX; el prof. Serrano, especialista en la época de los Sitios, no ha encontrado estos cantares y la más vieja copla que conocemos es la cantada ante Fernando VII, en 1820, que, desde luego, postula una mayor antigüdad para sus predecesores indudables:

Amor dicta los conceptos,
la sencillez los adorna,
a nuestros Reyes agrada,
mira si vale la Jota.

Cierto que se conoce la composición de 1666, del maestro de capilla u organista del Pilar don Joseph Ruíz Samaniego, villancico que comienza «De esplendor se doran los ayres» y que tiene aire de Jota y

que hay menciones de la «jota» o «jotta» en manuscritos de fines del siglo XVII[3] y aun una mención a un potaje «llamado jota» en el recetario del afamado Ruperto de Nola o maese Rubert, sin duda aragonés. Pero todas estas noticias no tienen demasiado valor para nuestro propósito.

En conclusión pensamos que la Jota aragonesa, tal como hoy la conocemos, fue elaborada, tal vez en toda España, tomando cuerpo, paralelamente al fandango, en repertorios y piezas escénicas del siglo XVII, cobrando vigor en el XVIII y enraizándose definitivamente en Aragón a principios de la siguiente centuria, desde donde se extendería a toda la Península, a Canarias e incluso a Iberoamérica. Lo dicho no excluye que algunos de sus elementos musicales, aunque no todos, tengan una dilatada antigüedad y un estrecho contacto con lo andaluz; pero lo que hoy recibe nombre de Jota aragonesa es el resultado de una evolución y conglomeración musical que toma forma bien entrado el siglo XVIII.

Sea como fuere, la Jota, partiendo de unos elementos determinados se desarrolla y complica, a veces se simplifica, por causas de influencias exteriores, en las que son indudables las levantinas, por el propio temperamento de las distintas regiones que adoptan la jota cantada y bailada y, sobre todo, por las innovaciones y modificaciones de cada uno de los buenos bailadores y cantadores que no se conforman con repetir lo que aprendieron sino que incorporan personalismos que, en muy poco tiempo, se confunden con el fondo anterior. Valgan como ejemplo el cantador Pedro Nadal, el Royo del Rabal, o los bailes sencillos de los valles pirenaicos o la complicada, melismática y ornamental, en la música de

Las flores de Zaragoza
se riegan con el canal
se cogen con el rocío
para adornar el Pilar

[3] José Subirá ha recogido cinco jotas de la segunda mitad del siglo XVII y primeros años del XIX y esta fecha o poco anterior es la que postulan la mayor parte de los musicólogos. La cita del XVII es a un manuscrito procedente de Avila de la Biblioteca Nacional (núm. 816) titulado *Cifras para Arpa de fines del siglo XVII a principios del XVIII*, publicado por Martínez Torner. La melodía de 1666 la recogió Gregorio Arciniega quien asegura que era «una melodía de sabor bien pronunciado de variación de jota y jota aragonesa». Cfs. los datos bibliográficos exactos en nuestro art. cit. p. 7 a 12 y en la 14 y ss. lo referente a la conseja de Aben Jot como autor de la Jota, con origen en Valencia.

acentuándose todas las características citadas en la turolense, fuertemente afectada por lo valenciano

No te subas a la parra
que te tendrás que bajar
y a mas de no coger uvas
te puedes estozolar.

Además de las jotas de ronda, de picadillo, de reto o de estribillos ha habido diversificaciones en los «estilos», que casi llegan al centenar, con más o menos variantes. Digamos, para terminar esta parte, que como siempre ocurre, raras son las letras populares y anónimas de las «cantas»; casi todas tienen autores eruditos que disfrazan sus cuartetas con imitaciones populares no siempre ingeniosas· Podría hacerse una larga disertación sobre lo pupular y lo erudito de imitación en la Jota, pero no nos conduciría a conclusión distinta a la ya adelantada; la de una recreación de una música y una poesía en tiempos muy recientes.

Mucho interés tiene el considerar, aunque sea someramente, las peculiaridades del baile que tendría, en lo fundamental, tres zonas principales: la del Bajo Aragón, con el triángulo Alcañiz, Albalate y Calanda-Andorra, Huesca y Zaragoza. La bajoaragonesa es la más elaborada, tal vez la más antigua, sin que la mayor complicación nos fuerce a pensar en una fase más avanzada de elaboración, sino que bien podría ser que las más sencillas fuesen simplificación de las citadas.

La Jota de Alcañiz se caracteriza por los saltos o «batudas», chocando las piernas, que se realizan con la 1.ª y 2.ª coplas cantadas y rara vez con la 3.ª; los pasos son de media punta y los punteados de punta y tacón; uno de los brazos se lleva en alto y el otro a la altura aproximada de la cintura; se baja siempre el brazo correspondiente al pie que puntea. Es de ritmo relativamente rápido.

El baile de Albalate presenta una jota parecida a la de Alcañiz, pero con el ritmo menos movido. Los pasos son punteados, de media punta; los brazos totalmente en alto, realizándose los llamados «desplantes», bajando los dos a la vez. Alfonso Zapater introdujo los «requiebros», brevísimas paradas que rompen instantáneamente el ritmo.

Las jotas de Calanda y Andorra son parecidas, si bien ésta algo menos lenta de ritmo que aquélla; la de Calanda es la jota más reposada y señorial o de salón que se conoce con algunos elementos que la aproximan a bailes valencianos. Tienen las dos el punteado marcado, apoyando la planta de los pies sobre el suelo; ambas nos ofrecen un movimiento ondulante de los bailadores y un característico balanceo de sus brazos.

En Zaragoza hay diversas modalidades, que varían en la rapidez de ejecución; ninguna tiene pasos punteados, y la rápida posee arrodillados dobles; todas con los brazos en alto.

La jota de Huesca es sencilla y menos rápida.

En cada localidad puede hallarse una variedad, ejecutada con más o menos precisión y corrección una vez desaparecidas las verdaderamente populares que las gentes bailaban para su recreo. Una modalidad muy poco conocida es la de Bujaraloz, llamada «jota alta» en la que los hombres tenían en alto, por los codos, a su pareja, durante parte de la copla; en Fuendejalón se recogió una llamada «regolvedera» del tipo de las de Zaragoza, aunque con las vueltas muy características; de los pasos realizados por los grupos de parejas nacen las «cruzadas», las «hurtadas». Inventadas son las de «Corona de Aragón», «Guara», «San Lorenzo» y tantas otras; adaptadas las danzas como la de «Los Pañuelos» o bien los viejos boleros de Caspe y de Tauste o las Seguidillas de Leciñena, todas dieciochescas. Muy confuso es el origen del «Pulinario» de Fabara y nada antiguas las músicas de los dances, que bien poco tienen que ver con la jota.

En cualquier caso será ya imposible devolver a la Jota aragonesa su autenticidad original y será necesario conformarse, puesto que se ha producido el divorcio entre su esencia popular, como diversión y medio de relación entre personas de los dos sexos, y su ejecución por cuadros de baile, con procurar que no se pierdan los elementos que aun quedan de su época de apogeo de fines del XVIII y siglo XIX cuando la jota era el baile de moda practicado por cuantos bailaban fuera de los salones y lugares elegantes.

CAMBIO SOCIOCULTURAL EN EL ALTO ARAGON[1]

POR

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT

ESTE artículo presenta algunos resultados relacionados con el cambio sociocultural en un grupo de poblaciones del Alto Cinca. La investigación se ha concentrado en Bielsa, un municipio de 658 habitantes, formado por la villa y varias aldeas, situado en la comarca del Sobrarbe, en Huesca.

Aunque muchas de las conclusiones que aquí ofrecemos deben considerarse válidas para otras poblaciones estudiadas, como las incluidas dentro del Valle de Xistau o Gistaín, el núcleo fundamental refiere al valle de Bielsa.

Los resultados que aquí damos pensamos que pueden contribuir a enfocar el estudio del cambio social y de los procesos de aculturación dentro de ámbitos poblacionales experimentales, al mismo tiempo que permitirá desarrollar una teoría de estos cambios en el marco específico de las regiones que consideramos.

Los cambios producidos en la cultura material y espiritual en la región del Alto Aragón (valle de Bielsa) de que nos ocupamos en este artículo, tienen su origen en el desarrollo de empresas industriales relacionadas con la producción de energía hidroeléctrica, los embalses y las obras públicas efectuadas en la zona, sobre todo en materia de carreteras.

Es evidente, por otra parte, que los cambios a que nos referimos se dan en todo el Alto Aragón, pues en éste se reflejan las influencias derivadas de las obras públicas y de los aprovechamientos hidroeléctri-

[1] Damos las gracias a WENNER-GREN FOUNDATION FOR ANTHROPOLOGICAL RESEARCH, y al FONDO DE INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA, del Ministerio de Educación y Ciencia (España), por la ayuda económica que nos han proporcionado durante el desarrollo de esta investigación, la cual nos ha permitido hacer varias campañas de campo en la región, desde 1967 hasta 1971.

cos, pero asimismo del desarrollo de su sistema de servicios en relación con el turismo. En cualquier caso, y por lo que se refiere a Bielsa, y en cierto modo, y por extensión, al valle de Xistau, el punto de partida hacia el cambio de la estructura tradicional, ha sido traído por las empresas industriales, en cuanto éstas, en su comienzo, han desarrollado especialmente tres aspectos: 1) han producido una gran demanda de mano de obra; 2) han dado expansión a los salarios; y 3) han hecho gastar parte de éstos en los comercios de las poblaciones afectadas por esta vida económica. Asimismo, han activado el desenvolvimiento de una industria forestal (corte y aserradero de troncos y de madera) en el mismo valle, al abrir éste a las comunicaciones por carretera y facilitar ésta, por lo tanto, el acceso de los camiones.

La región en la que trabajamos más intensamente fue la del Alto Cinca. Aquellas otras poblaciones que están apartadas de este curso y del sistema de comunicaciones abierto por las carreteras y que se concentran en valles aislados, han sufrido, primero, una fuerte decadencia demográfica, causada por la emigración, y después a ésta ha seguido una contracción económica que ha llevado casi el colapso a ciertos de estso valles, el de Fanlo, por ejemplo[2].

Esta situación se reproduce en todos aquellos valles en los que el sistema de comunicación está limitado a la vias para uso de caballerías, y por ello hace difícil el desarrollo de la vida urbana. Por el contrario, aquellos valles en los que las obras públicas y las empresas industriales han traído empleo asalariado y diversificación ocupacional en forma de actividades industriales y de servicios, aparte de las tradicionales o agro-ganaderas, el sistema social ha reaccionado selectivamente, en el sentido de reactivar económicamente a su población, por un lado, de haber iniciado su recuperación demográfica, por otro, y por último de haber diversificado la estructura social, enriqueciéndola.

En realidad, la selectividad a que nos referimos ha consistido, asimismo, en que mientras, por una parte, ha canalizado hacia el exterior, y por medio de la emigración, a una fuerza de trabajo económicamente pobre o culturalmente identificada con la vida urbana, por otra ha retenido a aquella otra que, aumentando sus ingresos, se halla además identificada o socialmente comprometida —cuidado de los padres y continuidad, y hasta desarrollo, de las explotaciones familiares—.

En cada caso, hay cambio social. Este se da en los que emigran y regresan más o menos periódicamente a sus pueblos, y en los que se quedan porque reciben las influencias urbanas bajo la forma de nue-

[2] Cabe señalar, sin embargo, que la atracción turística ejerce de reorganizador de la estructura social y económica, y que con la apertura de mejores comunicaciones se producirá un replanteamiento de la forma de vida y, con toda probabilidad, una recuperación demográfica.

vos empleos y de oportunidades para desarrollar negocios y oficios en sus propios pueblos.

De esta manera, mientras unas poblaciones se mueven hacia fuera, otras, social y económicamente urbanizadas, encuentran una oportunidad de desarrollarse bajo nuevas condiciones. El proceso de cambio está más o menos retrasado en unas poblaciones, comparado con otras, si tenemos en cuenta las diferencias habidas en la aparición de los presupuestos económicos y estructurales o referidos a la organización social que antes hemos señalado. Y así, a los efectos de considerar cómo es el cambio y en qué condiciones ocurre, y cuáles son los factores más dinámicos del proceso de aculturación, hemos escogido el valle de Bielsa como la zona más representativa desde el punto de vista de ser sus poblaciones una expresión o modelo de las relaciones sociales y económicas, y de cultura en general, que permite explicar los caracteres del cambio. Bielsa es, asimismo, el exponente de lo que, en cierto modo, está ocurriendo en otras partes de la región, con la diferencia de que en éstas el cambio no alcanza los techos de aculturación desarrollados en este valle.

En todo caso, aquí presentamos sólo algunos de los aspectos del cambio, y reservamos para otro lugar el análisis y explicación de sus resultados en la organización social y en la forma de vida.

Los cambios que consideramos son espectaculares particularmente a partir de Lafortunada hacia el Norte, siendo Bielsa el ejemplo más destacado en este proceso de aculturación. Bielsa viene a ser el modelo de cambio material más avanzado de la región, en el sentido de constituir su población el grupo social que de un modo más evidente ha experimentado estas influencias. En los últimos años, incluso, dos nuevos acontecimientos acuden a incrementar el proceso del cambio social en Bielsa: a) la apertura de un túnel que unirá España con Francia por esta parte; y b) el aumento del turismo. De este modo, a los resultados producidos en materia de progreso material, se unen las expectativas de un incremento en la amplitud e intensidad de los cambios.

En conjunto, el período de tiempo que contemplamos como decisivo en términos del cambio social y cultural en esta región del Alto Aragón, es de unos 50 años. Sin embargo, aunque la dinamicidad más compleja del cambio se ha dado a partir de 1917, algunos síntomas del mismo, y en este sentido síntomas más bien restrictores que aceleraron las tendencias individuales hacia el urbanismo en su población, comenzaron algo antes cuando en el Bajo Cinca gran parte de los montes anteriormente dedicados a pastos se convirtieron en tierras de cultivo. Desde entonces, y a partir del encarecimiento de los prados

de estas tierras, los ganaderos del Alto Cinca redujeron el volumen de sus rebaños, hasta el extremo de que en pocos años una cabaña de alrededor de 25.000 a 30.000 cabezas de lanar se redujo progresivamente hasta ser actualmente de unas 2.500.

La conversión en tierras de lo que antes habían sido prados en los que pastaban las ovejas del Alto Cinca, produjo una crisis de readaptación económica. La readaptación consistió en incrementar, por una parte, las tendencias migratorias de estas poblaciones, en busca de nuevas bases económicas, y por otra llevó a muchas de sus gentes a sustituir el ganado lanar por el vacuno. Esta última sustitución significó el desarrollo de una clase de ganado más estabulado y, por lo mismo,

1) disminuyó la importancia de los pastores como fuerza de trabajo;

2) se contrajo la producción de lanas;

3) descendió el número de personas dedicado a la esquila;

4) perdió fuerza el comercio de las pieles;

5) vino a menos la elaboración del hilado y el tejido de lanas hasta entrar en decadencia el telar y el batán locales, y con ello desapareció finalmente el oficio de tejedor;

6) la desaparición del telar impuso el consumo de telas urbanas y la entrada de tejidos de algodón, aparte del mayor desarrollo de la sastrería profesional, local y forastera, sobre todo de la confección;

7) el aumento relativo del ganado vacuno obligó a la habilitación de las casas en función de la necesidad de tener más cerca los establos de las vacas;

8) la sedentarización del ganado, sedentarizó también a la mayor parte de la población.

Si las reducciones en el volumen de la cabaña lanar pusieron en crisis la estructura económicamente pastoril de la sociedad tradicional del Alto Cinca y obligaron a nuevas adaptaciones, también la instalación de empresas industriales produjo cambios significativos en la región. El hecho es que mientras, de un lado, a finales del siglo pasado, se producía una contracción ganadera, de otro, al mismo tiempo continuaban existiendo salidas económicas de otro tipo, tales la minería del plomo que ocupaba a parte de la población por temporadas y las migraciones también temporales, sobre todo a Francia, que llevaban a otra parte de la población a buscar trabajo fuera de los complejos de la producción ganadera local. Fundamentalmente, y a partir de la entrada de salarios estables, y hasta permanentes, los cambios derivados del empleo de individuos de la región y de la afluencia de mano de obra forastera, fueron los siguientes:

1) se produjo una mayor abundancia de dinero;

2) hubo un desarrollo de los negocios dedicados a la venta de comestibles, bebidas y bienes de consumo doméstico;

3) fueron incrementados los servicios de hostelería (fondas y pensiones, sobre todo) destinados a acoger la demanda de la fuerza de trabajo empleada en las obras públicas;

4) algunas casas tradicionales se convirtieron en viviendas destinadas a servir sólo a funciones residenciales, semejantes a las de un hogar urbano (cocina, comedor, dormitorios, sala de estar, lavabo, baño y WC), más que ser al mismo tiempo hogar, almacén y establo;

5) entraron en decadencia los trabajos «a vecinal» o prestación personal de jornales gratuitos a obras de interés común convocadas por el Ayuntamiento;

6) disminuyeron, con la mayor abundancia de dinero, los intercambios o sistemas de trueques de alimentos, ahora adquiridos en las tiendas de comestibles;

7) se formó un grupo social de gentes dependientes del empleo industrial asalariado, y por lo mismo separadas de las producciones agropecuarias tradicionales;

8) fue a menos el empleo eventual, antes vinculado a las migraciones «golondrinas» o trabajos de ida y vuelta (recolección de cosechas, servicio doméstico, pastoreo y obras públicas) generalmente en Francia;

9) la apertura de nuevas comunicaciones ejerció una mayor atracción del empleo urbano en las ciudades españolas, sobre todo Huesca, Zaragoza y Barcelona;

10) el aumento de la urbaniazción local significó el desarrollo de un mercado más amplio para los consumos industriales, incluyendo alimentos y bebidas, electrodomésticos, gas butano para cocina, estufas, eléctricas, vestido, lujos, modas, automóviles, camiones, motocicletas, bicicletas, además de la reforma de los edificios particulares y públicos;

11) se desenvolvió la diversificación ocupacional con la creación de nuevas actividades económicas;

12) entró en juego una reorganización de la división sexual del trabajo en las casas, pues con el abandono de la ganadería por parte de algunos jefes de familia, las esposas han dejado de trabajar en el cuidado de los animales y se están convirtiendo en amas de casa dedicadas sólo al cuidado de los niños y del hogar;

13) con el mayor prestigio de la cultura urbana y con el rechazo

de las expectativas de tener que dedicarse a la ganadería, se está produciendo la migración masiva de jóvenes a las ciudades;

14) por contra, con el desarrollo de servicios hoteleros se ha iniciado la adaptación de jóvenes nativos y forasteros a esta nueva actividad;

15) con la urbanización se ha incrementado la demanda de escolaridad, y como consecuencia la mayor parte de la población juvenil alcanza ahora los estudios de bachillerato elemental y superior, y algunos hasta los de carácter universitario;

16) con la escasez de mano de obra eventual han subido los jornales de esta clase, hasta el punto de que los propietarios de prados han preferido adquirir maquinaria industrial para sus campos, con lo cual han desarrollado la mecanización;

17) como un efecto de esta mecanización se ha producido la sustitución progresiva de los animales de tiro y de transporte, como el caballo, el mulo, el asno y la vaca, y en su lugar aparecen máquinas y transportes automóviles;

18) en el transcurso de esta decadencia de la actividad pastoril ha disminuido el número de perros pastores, y con eso se ha perdido la práctica de entrenar y adquirir perros para estas funciones. Así, si antes cada casa tenía un perro pastor, ahora muchas han renunciado a tener alguno de cualquier clase;

19) con el desarrollo de la racionalización productiva, muchos ganaderos adquieren piensos en lugar de consumir la hierba de sus propios prados, precisamente en los casos en que éstos están situados en lugares escabrosos o de mucha pendiente que presentan dificultades a la salida de los carromatos;

20) en las casas se está dando la sustitución de la tableta de madera de abeto, empleada tradicionalmente para cubrir los tejados, por lajas de pizarra, acanalados de asbesto, láminas de hojalata y, últimamente, teja rojiza;

21) se sustituyen los aperos de labranza tradicionales por otros mecánicos, por ejemplo, dallo por máquina segadora;

22) se da una pérdida de la costumbre de las producciones caseras, entre otras, quesos, panificación y pastelería, hilado y tejido, abarcas o calzado de montaña, aparejos agrícolas y ganaderos, aparecen sustituidas por otras de procedencia urbano-industrial.

En el ámbito de la vida espiritual y de la ideología social en particular, los cambios son también considerables. Entre otros, tendríamos:

1) horarios fijos en las jornadas de trabajo;

2) prolongación de los años de escolaridad;

3) depreciación de los prestigios asociados con la vida ganadera;

4) tipos diferentes de socialización infantil, ahora orientados hacia la realización de una identificación con la cultura urbana;

5) pérdida sustancial del poder y del prestigio patriarcales;

6) más cantidad de ocio en verano que en invierno de acuerdo con los sistemas de empleo urbanos, en contraposición con las jornadas de trabajo impuestas por el clima regional;

7) horarios de comida diferentes, ahora adaptados a los urbanos;

8) hora de acostarse siguiendo los horarios de los programas de la Televisión española;

9) pérdida del dialecto belsetán y sustitución del mismo por el idioma castellano;

10) sustitución de la indumentaria montañesa por el vestido urbano;

11) pérdida del sistema de empresa familiar y sustitución de ésta, progresivamente, por el empleo asalariado;

12) desarrollo de las tiendas comerciales especializadas;

13) aumento del valor de la propiedad urbana;

14) aumento de los alquileres de viviendas;

15) revalorización de los terrenos rústicos en orden a la demanda residencial urbana del turismo;

16) la música y los bailes típicos tradicionales han sido sustituidos por los de moda urbanos (rock and roll y twist, por ejemplo);

17) sistemas de ahorro bancarios en sustitución del método de esconder el dinero ahorrado;

18) negociación comercial en forma de letras de cambio;

19) mayor libertad de decidir personalmente con independencia del control social, «del qué dirá la gente»;

20) mayor relatividad o menor grado de misticismo aplicados al binomio honradez-trabajador;

21) decadencia del concepto de casa como unidad de identificación personal;

22) sustitución progresiva de la reciprocidad social en trabajo personal por la reciprocidad social en dinero;

23) pérdida del folklore nativo; y

24) decadencia de las cofradías como sistema de organización religiosa.

En cada caso, los cambios han seguido una línea evolutiva, no

brusca, y reflejan los resultados de la expansión del salario, por una parte, de las comunicaciones y de la urbanización, por otra, y por último de la mayor diversidad estructural de la vida social. La dinámica más acusada se ha dado, primero, en forma de aculturaciones materiales en los equipos y en los consumos domésticos, simultaneando esto en forma de cambios ocupacionales que, al mismo tiempo que enriquecían la estructura social, también propagaban otras formas de socialización y una ideología urbana que venía a romper con la vida y la cultura tradicionales.

El aspecto más notable a considerar aquí es el de que la formación de una nueva ideología sería simultánea con la adaptación a formas de vida, a ocupaciones económicas y a consumos también nuevos. No habría entonces prioridad de la cultura material sobre la social y la espiritual, sino que, en cada caso, el uso, la asimilación y el cambio mantendrían un proceso de simultaneidad.

ASPECTOS DE LA TRANSICION CONTEMPORANEA EN LA CULTURA DEL PUEBLO VASCO

POR

JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN

QUISIÉRAMOS señalar en este trabajo unos hechos, cuyo conocimiento puede contribuir al de las recientes fases de una cultura en rápida transición —desde 1900 hasta hoy— y al de la orientación que acusan sus elementos. Me refiero principalmente a los cambios que se operan en lo que respecta a los modos de vida o economía de un pueblo, a su organización social, a sus costumbres, a su lengua y a su concepción del hombre y del mundo; concretamente a los de un pequeño grupo de *Goyerri* (Guipúzcoa), como es el barrio de San Gregorio de la villa de Ataun.

EN 1900

POBLACIÓN Y MODOS DE VIDA. — En 1900 el barrio de San Gregorio tenía próximamente 1.000 habitantes en 120 familias que vivían en casi otras tantas casas independientes. De éstas había 92 que eran de labradores y ganaderos, si bien salía de casi todas algún joven a carbonear en los montes durante medio año, lo que aportaba un buen complemento a la economía familiar.

La labranza predominaba sobre la ganadería en la mayor parte de dichas casas; pero había cuatro o cinco de pastores y, en quince, la ganadería (ovejas) era económicamente más importante que la labranza. Las familias de las demás casas vivían principalmente de otras labores: diez, de la fabricación de carbón; cinco, de la cantería; dos, de la carpintería; una, de la herrería; una, de la confitería; una, del corte de la leña en la montaña; una, del oficio de maestro; una, del estanco y taberna; dos, del trabajo de camineros; una, de la iglesia parroquial (la del cura).

Los labradores poseían vacas y los de las zonas altas tenían, además, un pequeño rebaño de ovejas. Unos y otros llevaban a los montes comunales, a los pastizales de altura, una o más vacas que se alimentaban allí durante el verano y parte de otoño. También muchos enviaban al monte algunas yeguas que pasaban en los pastos altos y de nivel intermedio casi todo el año.

Además de los terrenos comunales, había también terrenos, cuyos árboles y frutos eran de propiedad privada, siendo de común provecho de todos los vecinos sus yerbas y sus aguas.

En casi todas las casas se criaban puercos; en muchas había alguna cabra; en todas poseían gallinas.

CASA. — En 1900 había 92 caseríos o *baserrietxe* de labradores y ganaderos (llamados *baserritarrak* «labriegos»). Había, además, 30 casas de *aittelume* o familias sin tierras, familias de artesanos, de industriales y de comerciantes. Eran casas dispersas por el territorio, salvo una docena, que formaban tres grupos de edificios contiguos o muy próximos unos de otros, y veintiocho de dos viviendas cada una.

Las casas de San Gregorio estaban hechas, en su mayoría, para albergar familias de labradores y ganaderos con sus graneros, heniles, pajares y establos, además de la cocina y dormitorios, piezas todas abrigadas generalmente bajo un mismo techo. La puerta principal (mirando a oriente en las casas antiguas) tenía clavada una cruz de laurel, de fresno o de espino; a veces, en el dintel había una inscripción que señalaba la fecha de la construcción del edificio.

La cocina tenía hogar de fogón bajo, con su llar, piedra cenizal o de fondo y morillos; horno de cocer pan, tinaja con su base y cubeta de piedra para colada, *orromai* «artesa» para amasar las harinas de maíz y de trigo, la banqueta de las herradas (para agua potable) y la de las calderas de bronce, *burrundi* «perchero de hierro» para vajilla metálica, banquillos o *aulki*, sillas de asiento tejido con flejes de avellano, mesa hecha en la misma forma, y *zizallu*, o el gran escaño situado cerca del fogón. Sobre el respaldo del escaño o en otro lugar estaban una cruz, un manojo de laurel bendito, una vela y agua bendita que recordaban una oración. De un clavo fijo en un muro pendía un quinqué de petróleo y en el resalte de la campana de la chimenea estaban las velillas de resina, únicos medios de alumbrado doméstico, juntamente con velillas de cera compradas en las tiendas o fabricadas en casa con los panales de las propias colmenas.

Los dormitorios tenían sus camas, que eran tablados sobre cuatro patas, fondo formado por una red de gruesas cuerdas, sobre la cual estaba el jergón de perfolla de maíz en funda de lienzo burdo. Sobre el jergón iba un colchón de lana; sobre éste una sábana de lienzo y

encima una colcha enfundada igualmente en lienzo. El cabezal era de lana con funda de lienzo. En el muro, junto a la cabecera de la cama, figuraban una cruz y pila de agua bendita, y algunos cuadros o estampas de santos en otros muros.

CULTIVOS Y APEROS. — En 1900 eran cultivados el maíz, el trigo, la alubia, el nabo, el trébol, la alfalfa y el lino. Había algunas praderas artificiales y argomales, y muchos terrenos eran ocupados por diversos ároles frutales, como el nogal, el cerezo, el manzano y, principalmente, el castaño que formaba extensas arboledas. Junto a la casa o próxima a ella estaba la huerta, donde se cultivaban berzas, puerros, cebollas y patatas.

En la labranza y en otras labores de campo eran utilizados diversos instrumentos. En la primera roturación de la tierra se empleaba la azada mayor; en ulteriores remociones profundas, la *laya* con su complemento el *nabar* o cuchilla; en las superficiales, la azada menor; en la escarda, el almocafre o la azadilla. En algunas casas existía el *golde* o arado primitivo de reja que, tirado por vacas o bueyes, removía la tierra. Para remociones menos profundas servía el arado de cinco o siete púas llamado *besaare*, también tirado por vacas; para rozar la tierra o para allanar la removida, la grada o *arre*; para la siega del trigo, del helecho y de la yerba, la hoz (en vasc. *iguitai*) dentada; para recoger el heno y la hojarasca, el *eskuare* «rastrillo»; para segar el árgoma, la hoz con ayuda de *sardaka* «horquilla de madera»; para desmenuzar el árgoma, el *otajoki* «trinchante de árgoma» en *otaska* «artesa de madera para árgoma»; para cortar maderas, el hacha o *aizkora*; como medios de transporte, la *lera* «trineo» y el *gurdi* «carro chillón» de eje giratorio y dos ruedas macizas de madera con llanta de hierro.

INDUSTRIAS CASERAS. — La industria derivada del lino daba mucho quehacer en casi todas las casas. Sus operaciones requerían diversos instrumentos, como la agramadera, las *suats* «tijeras de madera para majar las estopadas», *txarrantx* «carda o grupo de púas de hierro», etc. Industria derivada de la leche (fabricación de quesos) la había, sobre todo, en las casas donde se criaban ovejas. La de la lana (hilar y hacer calceta) era general en todas las casas durante el invierno. La fabricación de cestos era trabajo de hombres: los hacían, con flejes de avellano y de castaño, de varias formas y tamaños, para acarrear frutas (nueces, cerezas, castañas), tierra, yerba, abonos, etc. También fabricaban en casa albarcas de cuero, banquillos de madera y sillas de asiento de flejes o de paja de trigo. Las mujeres cosían en casa las camisas, los pantalones y las sábanas y fundas de la cama.

El pan de trigo y el de maiz eran cocidos en el horno casero.

Había en el barrio diversos talleres en los que se hacían trabajos de encargo, como una herrería, en la que se fabricaban hachas, azadas, hoces dentadas, asadores y clavos y se aceraban y se afilaban diversas herramientas. Había también tres tejedurías con telares para lienzo; un molino harinero y una carpintería.

CIRCULACIÓN. — En 1900 había en San Gregorio una carretera que atravesaba el barrio de Norte a Sur. Un coche tirado por caballos hacía el servicio de viajeros y de correo entre Ataun y la estación ferroviaria de Beasain. Algunos vecinos utilizaban caballos, yeguas o asnos para ir a Villafranca de Ordizia los días de feria; pero era más general que la gente se trasladara a pie a dicho pueblo, como también a Beasain, a Alsasua y a Echarri. El transporte, tanto por carretera como por los caminos vecinales, se hacía principalmente con carros tirados por bueyes o vacas y a lomo de mulos y asnos. Sólo algunos carros cargados de vino de la Ribera y tirados por caballos pasaban a lo largo de la carretera hacia el interior de la provincia.

FAMILIA. — A principios del siglo en casi todas las casas había familia doble o asociación matrimonial, es decir, los padres y el heredero con su cónyuge e hijos. Constituían una unidad económica, una comunidad social y una entidad religiosa. Como complemento de su economía de base (ganadería, labranza, artesanía), era frecuente que ingresara en cada casa el jornal de algún miembro varón que pasaba medio año carboneando en los montes o en otras labores.

Comían juntos los miembros de la familia, juntos rezaban y trabajaban. Los comestibles más usuales eran: talos con leche, habas o alubias con tocino, patata, castañas y, algunas veces, manzanas o uvas. Apenas se bebía vino fuera de algunos días de trabajos fatigosos en verano y con ocasión de las fiestas patronales. En éstas se tomaba también café.

En las noches de invierno todos los miembros de la familia se reunían en la cocina, alrededor del fogón, para hacer diversas labores, como hilar, hacer calceta, coser, fabricar cestos, etc. Es entonces cuando se recordaban las viejas historias de la familia, las leyendas y toda clase de tradiciones, lo mismo que los temas religiosos, la vida de Cristo y de algunos santos y la paz y la esperanza con que pasaron de esta vida los antepasados de la familia, a los que se invocaba dos o tres veces cada día (al bendecir la comida, al rezar el rosario, al apilar el fuego del hogar).

ESCUELA. — Dos escuelas —de niños y de niñas— funcionaban en San Gregorio el año 1900. Algunos niños aprendían en su casa a leer,

mediante silabarios y bajo la dirección de sus padres o hermanos mayores, antes de la edad escolar. El rendimiento de las escuelas era mediocre a pesar de la buena voluntad de los maestros, porque la enseñanza era impartida en lengua castellana que era ignorada totalmente por los niños. Estos tenían que aprender de memoria el epítome de la gramática castellana, la aritmética, la historia sagrada, la historia de España, la geografía, etc. Sólo el catecismo de la doctrina cristiana era enseñado en vascuence, pues así lo exigía la Iglesia. Estaba prohibido hablar en vascuence en la escuela y aun en el recreo fuera de ella. Quien se descuidara en soltar una palabra vasca, se cargaba con un anillo de latón colgado de una cuerda, maldita insignia cuyo portador era luego castigado a palos en la escuela por el maestro. Los niños, como era natural, apenas hablaban y procuraban huir del desgraciado compañero sobre quien había caído el vitando arete metálico. Así la escuela era considerada por los niños como un lugar de prisión y de suplicio.

Eran raros los niños que continuaran sus estudios más allá de la tan deficiente primera enseñanza. Sólo uno estudiaba el bachillerato en aquel tiempo, otro hacía el magisterio y cuatro la carrera eclesiástica. En esto influía, también, naturalmente, la situación económica de las familias.

Se leía poco: algunos devocionarios y vidas de santos escritas en vascuence y versos populares que muchos aprendían de memoria y cantaban frecuentemente. Los relatos tradicionales —leyendas, fábulas y cuentos maravillosos— eran repetidos en las cocinas durante las veladas invernales, en las reuniones de hilanderas, en diversas ocasiones de trabajo para los que se reunían los vecinos, etc.

Se leían periódicos sólo en tres o cuatro familias.

RELIGIÓN E IGLESIA. — La idea de Dios, que surgía en las mentes con claridad en muchos momentos de la vida y que, además, venía vinculada por tradición a los grandes agentes naturales cuya presencia y colaboración eran requeridas constantemente en los humanos quehaceres, estaba en la base del programa general de la vida y era el punto de apoyo y la referencia final de gran parte del simbolismo religioso utilizado en las casas, en las iglesias y en el campo. La vida y la muerte aparecían aureoladas por un sentido trascendente. La muerte no era total término de una existencia, sino un tránsito a otro modo de vivir que podría ser feliz, según las promesas de Cristo. Aquellos hombres y mujeres recordaban a Dios en cualquier momento, y para ellos las penas de este mundo, cuando su remedio no estaba al alcance del hombre, eran más soportables ante la esperanza de una felicidad eterna que podía lograrse mediante el esfuerzo de cada uno. Se estremecían

ante un individuo que no creyera en Dios, recibiendo una impresión comparable a la de aquel que, privado de todo apoyo, se siente caer en un precipicio. ¿Qué vale esta vida si Dios no existe y si nuestra existencia no tiene más horizonte que el de un breve proceso inexplicablemente doloroso? Tal actitud se descubría a ratos, sobre todo en momentos difíciles.

Estas ideas, que, a su juicio, tenían su soporte en la experiencia de cada día, eran confirmadas y explanadas en la iglesia por los encargados de ella. El cura explicaba allí los artículos de la fe cristiana y los mandamientos o normas de conducta a seguir conforme a su modelo, Cristo. La adhesión de los feligreses a la Iglesia se manifestaba en la asistencia a la misa dominical (ningún adulto faltaba a ella). En las vísperas y recitación del rosario, que tenía lugar las tardes de domingo, se llenaba el templo parroquial. También era numerosa la concurrencia a otras ceremonias, como las de Semana Santa, de Corpus, etc. Los Sacramentos de la penitencia y de la comunión eran recibidos con frecuencia por todos los adultos, y la comunión pascual tras un examen simbólico del catecismo de la doctrina cristiana al que eran sometidos todos durante la Cuaresma.

Cada familia practicaba el culto a sus antepasados en la sepultura simbólica que tenía en la iglesia. Allí llevaba ofrendas (panes) y luces que representaban a las almas de los difuntos o a las personas asociadas a la ofrenda, y allí también hacía que el cura rezase los responsos por los muertos de la casa. En aquel lugar se hacía la ceremonia de la incorporación de un nuevo miembro a la casa o comunidad de los vivos y difuntos, y con la iglesia estaban unidos los recuerdos más importantes de la familia y de la vida de cada uno.

VECINDAD. — Las relaciones y lazos de unión de los vecinos se hacían patentes en diversas ocasiones, sobre todo en trabajos en que se ayudaban mutuamente, como en el layado de las tierras, en la siega del trigo, en la trilla, en el acarreo del abono a los campos, en desperfollar los maíces, en cargar y cebar con combustible las caleras, etc.; en trabajos de común provecho, como el *auzolan* o arreglo de caminos; en reuniones, como las de las hilanderas y *suasles*; en actos de asistencia vecinal en casos de enfermedad, de muerte, de incendio, de accidente de ganado, de primera instalación de una familia en una casa; en la formación de grupos de jóvenes segadoras que iban a segar trigo a *Iruñerri* o comarca de Pamplona, de las agramadoras que iban a la *Burunda* por otoño, de los carboneros que subían a los montes y hacían vida en comunidad durante meses, etc.

EN 1971

POBLACIÓN. — En 1971 hay en San Gregorio 700 habitantes en 117 familias. De éstas son 55 las que se ocupan principalmente en labores de ganadería y de labranza de tierras; pero, en muchos casos, uno o más miembros de cada familia trabajan en alguna fábrica o taller de la comarca. Las demás familias viven casi exclusivamente de la industria, del comercio o de algún oficio u ocupación artesanal. Ya no hay carboneros, como antaño, ni molinero, ni herrero, ni cantero, ni confitero.

Los ganaderos no llevan a los montes comunales el ganado vacuno; no llegan a media docena los que envían alguna yegua a los pastos de *Agaoz* y sus contornos. Por otra parte, los pastizales de los terrenos comunales van siendo transformados en pinares y la libre circulación del ganado en los bosques de particulares, que era una reliquia del antiguo colectivismo, ha desaparecido, pues tales bosques han sido cercados con setos para provecho exclusivo de quienes eran propietarios de los árboles.

Hoy la estabulación del ganado vacuno y porcino es general, con un número de reses mayor que antaño. Ya no se siembra trigo; el maíz va en disminución. Gran parte de las piezas donde se cultivaban estos cereales, ahora están convertidas en herbales, en campos de remolacha, de patata, o en pinares. Estamos, pues, en franca decadencia de la labranza y aun de la ganadería (en los últimos años) con aumento de la riqueza forestal y promoción del modo de vida industrial. Ahora se vive principalmente de la industria hasta tal punto que el hombre ha llegado a ser una pieza más de la maquinaria de su taller. Sus movimientos están programados. Se halla encuadrado en un mundo artificial y privado de libertad de acción y decisión en el fatigoso quehacer diario que la economía le exige. Por eso busca una compensación, aprovechando otros momentos, en otras parcelas de la vida, procurando establecer contactos con el ambiente natural y sentirse independiente en la montaña y en la soledad y aun en otros aspectos de su existencia.

CASA. — Hoy existen 55 casas en las que la labranza y la ganadería son las principales ocupaciones. Hay 62 viviendas de *aittelumeak* o de familias sin tierras. Casas dispersas por el territorio, salvo en tres pequeños grupos (de a media docena de edificios) y dos bloques (*Olaldea*) de 32 viviendas de reciente construcción, cuya arquitectura contrasta entre las construcciones tradicionales de la comarca. Son también recientes las casas *Sara, Galtzaburu, Elizalde, Etxeberri, Lasane, Estanco, Olasagasti, Irubide, Telletxeberri.* Desde el principio de este siglo han desaparecido algunas casas por incendio o por otra causa.

Tales son: *Aritzaundieta* (dos casas con tres familias), *Lauzpeltz* (con dos familias), *Arrate* (con dos familias), *Loidi* (con una familia). O han sido desalojadas: *Ataunsoro, Iparraguirre,* una vivienda de *Lauztigarakoa, Munduate,* una vivienda de *Larruntza,* otra de *Zelebear,* otra de *Arratibelazpikoa,* otra de *Peruneberri, Muñoeta.*

El hogar de fogón bajo y llar ha desaparecido de muchas casas, siendo sustituido por la «cocina económica» y por la de butano.

El horno, la tinaja con su base y cuba de piedra, la artesa para amasar la harina, las herradas y las grandes calderas de bronce no existen ahora, porque ya no se hace pan casero, la ropa se lava en agua corriente que hay en todas las casas o en lavadoras mecánicas, no se come pan ni talo de maíz.

El sistema del alumbrado doméstico ha pasado del candil de aceite (en vasc. Krisallu), de las velillas de resina (hace tiempo desaparecidas) y del quinqué de petróleo a la luz eléctrica. Todavía continúan, en las casas de labranza sobre todo, las cruces de la puerta principal y de los establos, el manojo de laurel bendito y la vela bendita.

En casi todas las casas existe una pieza que sirve de comedor cuando se tienen invitados en casa: en ella hay una mesa grande, unas sillas y, en los muros, fotografías de familiares. A veces se ven también fotografías de jugadores y carreristas actuales ocupando los sitios que hace pocos años hubieran sido adornados con cuadros y estampas religiosas.

En los dormitorios las camas de jergón de paja han sido sustituidas por las de jergón de muelle metálico, sobre el cual van un colchón, dos sábanas y manta o mantas y una colcha, además de almohadas o cabezal de lana. En los muros ya no hay aguabenditera; pero sí alguna cruz, estampas religiosas y muchas fotografías de familiares.

Cultivos y aperos. — Se cultivan el maíz (menos que antes), la alubia roja, la patata, el nabo, la remolacha y la alfalfa; pero no el trigo, ni el lino. El árgoma, que ya no se aprovecha para comida del ganado caballar, es considerada como maleza en los campos.

De los árboles frutales, el castaño, que ocupaba grandes extensiones en 1900, va desapareciendo a causa de su enfermedad y del poco aprecio que se hace de su fruta, y es sustituido por el pino. Los manzanales, que tuvieron su apogeo desde 1915 hasta hace poco, van igualmente desapareciendo. También los nogales y los cerezos son cada día menos. En las huertas se recogen berzas, coles, lechugas, acelgas, puerros, cebollas, tomates, guisantes, bainas, pimientos y fresas.

De los viejos aperos quedan hoy la azada, la azadilla, la grada, el *besare* o arado de siete púas acodadas, el *golde* o arado «brabant» (ahora poco). Ya no se emplean la laya ni el *nabar* o cuchilla, ni los instru-

mentos que se empleaban con el árgoma, ni las pinzas de recoger erizos de castaña. Los antiguos arados van siendo reemplazados por el tractor. La hoz dentada desapareció hace tiempo, así como también una de sus funciones que era segar la yerba y el trigo. En su lugar se introdujeron la hoz de corte liso y la guadaña, que, a mediados del siglo pasado era utilizada sólo por laburdinos que venían a segar la yerba de los prados. Como animal de tiro todavía se emplean las vacas con la grada y con el arado «brabant»; pero en ciertos casos de remoción de la tierra con grada u otro apero de púas, han sido sustituidas por el asno.

En el transporte, ya apenas se utiliza el carro chillón que va desapareciendo rápidamente a consecuencia de la guerra que se le ha declarado a causa de la estrechez de las llantas de sus ruedas que perjudican al piso de las carreteras. Ha sido sustituido por otro carro de eje fijo y ruedas con llantas de neumático. También los cables teleféricos instalados en gran número por todo el territorio, han hecho innecesario el uso de carros y de mulos y de asnos para el acarreo de las yerbas y de otros efectos. Cinco ramales de carretera que, partiendo de la antigua carretera provincial, se extienden a diversas partes del pueblo y las pistas abiertas recientemente hasta zonas lejanas de los montes comunales han facilitado el empleo de camiones en el transporte de madera, de yerbas, de helechos, etc.

INDUSTRIAS CASERAS. — Más de medio siglo ha transcurrido desde que desapareció el lino de nuestros campos y la industria derivada del mismo. No se hacen cestos en las casas, ni sillas, ni banquillos, ni jergones, ni albarcas, ni apenas calcetines de lana, ni ropas de lienzo. Ya no se cuece pan en las casas, ni borona o talos de maíz. Ya no existe aquella autonomía o autosuficiencia de la casa de antaño: casi todo hay que adquirirlo fuera (en el comercio).

De las industrias populares destinadas a producir objetos a encargo no existe ninguna. De oficiales hay sólo dos carpinteros, que trabajan esporádicamente, y dos albañiles.

CIRCULACIÓN Y MEDIOS DE TRASLACIÓN. — Ya no existe aquel coche tirado por caballos que hacía servicio de viajeros entre el pueblo y la estación ferroviaria de Beasain. Hoy circulan autobuses que hacen ese servicio y conducen a la gente a la feria de Villafranca, a Beasain, a San Sebastián, a Vergara y Eibar, a Pamplona, a Estella y Logroño, a las fábricas de Beasain y de Legazpia, etc... Además, están las bicicletas, cuyo uso empezó a generalizarse aquí desde el año 1910 próximamente; pero hacia 1950 empiezan a ser sustituidas por la motocicleta. En esta fecha no había en el barrio mas que un automóvil de tu-

rismo; pero hoy existen cincuenta. Muchos obreros se trasladan en sus automóviles a las fábricas donde trabajan: así no sienten por ese lado ninguna necesidad de transferir su residencia a otra localidad.

FAMILIA. — La familia doble continúa habiendo en 16 casas; pero la familia, como entidad económica, ha cambiado notablemente. Los padres y el heredero trabajan para provecho común; pero cada uno de los otros miembros, que generalmente trabajan en casas, talleres o fábricas situadas fuera del pueblo, tiene su bolsa o peculio independiente. Esto ha traído cierta desintegración familiar en el aspecto económico; desintegración que ha ido extendiéndose a otros aspectos, acentuada por ideas, modas y gustos que, irrumpiendo de todos los horizontes, colman las apetencias y la capacidad de cada uno, dejando escaso margen para atender otras voces. Así se relajan los lazos de la tradición familiar y disminuye la autoridad paterna. Por eso muchos hijos e hijas no quieren vivir con sus padres una vez contraído el matrimonio, lo cual no ocurría hace medio siglo. También el control de nacimientos, hoy harto generalizado, es fenómeno reciente.

Elementos o artículos que hoy se consumen en las comidas familiares normales: pan de trigo, patata, verdura, carne o pescado, frutas, leche, vino y café.

LENGUA. — Los naturales del pueblo hablan el vascuence; pero ahora se expresan también en castellano muchos niños y, sobre todo, niñas: sólo en castellano se imparte la enseñanza en las escuelas, procedimiento pedagógicamente absurdo que viene de lejos. La Iglesia ha sido la única institución que ha utilizado en sus enseñanzas (predicación, catecismo, libros destinados al pueblo) la lengua vasca.

Como los modos de vida de la mayoría requieren hoy una formación escolar bastante amplia, es inevitable que el castellano empleado como único vehículo e instrumento de aculturación de la juventud, sea pronto la única lengua hablada en el pueblo, si antes no llega una medida que imponga el vascuence como medio de expresión en todos los grados de la enseñanza.

No hay en San Gregorio escuelas bastantes para su población escolar, por lo que muchos niños y niñas se trasladan diariamente en autobuses a diversos colegios de la comarca, fuera de su pueblo, y al instituto de Beasain, a estudiar la primera y la segunda enseñanza. Otros van a la escuela profesional de *Goyerri*, sita en Villafranca de Ordizia.

Más allá de la segunda enseñanza, hay quienes hacen carreras de peritaje, ciencias económicas...

Ya no hay seminaristas ni aspirantes al ingreso en órdenes religiosas. En esto el cambio ha sido rápido. Hace seis años contábamos en

el barrio más de una docena de jóvenes entre seminaristas e ingresados en postulantados religiosos.

En muchas casas se leen periódicos, siquiera sea para enterarse de las noticias sobre deportes, casi la única sección que es bastante entendida. También son leídos algunos números del semanario vasco *Zeruko-Argia* y otros de *Anaitasuna* y la revista mensual *Aranzazu.*

De tarde en tarde se da en el salón parroquial alguna representación teatral en vascuence. Aparatos de radio los hay en casi todas las casas y de televisión en cuarenta.

RELIGIÓN E IGLESIA. — En 1971 los vecinos de San Gregorio se mantienen, en general, fieles a la tradición de sus antepasados. Sin embargo, la ola de desazón y de rebelión que sacude el mundo ha dejado también aquí su impacto. Por algo caía sobre un estado social cuyo entramado se hallaba un tanto cuarteado desde la última guerra civil. Esta situación y algunos cambios litúrgicos que el II Concilio Vaticano ordenó o aconsejó, dieron ocasión propicia a algunos eclesiásticos de los contornos para privar a sus feligreses de diversos símbolos y prácticas tradicionales, suerte de lenguaje que el pueblo utilizó durante siglos para expresar su reconocimiento de algo que le trascendía (Dios) y en el que basó su conducta presente y su visión del futuro. Hay también clérigos que, figurando en los cuadros de la Iglesia, invitan a la juventud a lanzarse por caminos de la heterodoxia. Esto ha creado un ambiente de confusión en el que los individuos flojamente articulados en la vida tradicional de su pueblo, hallan buena ocasión para alejarse de la Iglesia y de las prácticas cristianas. Si el año 1954 sólo un vecino faltaba a la misa dominical y dos en 1966, hoy faltan más de veinte. Esto nos revela cuando menos que la adhesión popular a la Iglesia va decayendo.

En estos últimos años los cambios en la iglesia, en sus ceremonias y en la feligresía van sucediéndose rápidamente. Señalaremos algunos.

Antes (hasta 1966) las tardes de domingo se cantaban y se rezaban vísperas y rosario en la iglesia con asistencia de numeroso público que a veces llenaba totalmente el recinto sagrado. Hoy están suprimidas tales devociones. En su lugar se celebra una misa al atardecer.

Las misas se decían antes en latín; ahora en vascuence y los asistentes toman parte más activa que antaño en la ceremonia, contestando al preste y cantando con él.

Hace quince años los *luistarrak* o jóvenes de la Congregación de San Luis tenían sus funciones religiosas un domingo cada mes, y en tal día llenaban la iglesia durante las vísperas y sermón de la tarde y varias decenas de ellos comulgaban en la misa de la mañana; los jóve-

nes de la «hornada» actual han suprimido la congregación con todas sus funciones religiosas.

Las *Mariaren-alabak* o jóvenes de la congregación de «Hijas de María» hacían lo mismo que los «luises» el primer domingo« de cada mes con numerosa concurrencia de fieles; hoy esta congregación no da señales de vida más que en contadas funciones a las que apenas acuden más de media docena de congregantes. Sin embargo, aún se continúa practicando las Flores de Mayo», el rosario de Octubre y algunas novenas, si bien con escaso público.

Las funciones religiosas van siendo sustituidas por salidas a los montes y excursiones que organizan los grupos de jóvenes de ambos sexos.

En 1954 más de veinte adultos y otros tantos niños asistían a la misa matutina de los días de labor; hoy sólo van siete u ocho personas.

En nuestros días nadie se ocupa, como hace un par de lustros, en organizar rogativas públicas a fin de impetrar lluvia o buen tiempo para los campos. No se hacen procesiones con la efigie de la Virgen alrededor de la iglesia. Desaparecieron recientemente las «sepulturas» y los *arguizaiolak* con sus luces y otros símbolos del culto de antepasados. Ya no se hace el simbólico examen de la doctrina cristiana durante la Cuaresma. Se hace, sin embargo, en el atrio de la iglesia el tradicional conjuro diario durante el verano para pedir a Dios la protección contra los pedriscos y otras tempestades que pudieran destruir las cosechas y perjudicar al ganado; pero ya no se hace la bendición anual de las casas y de sus campos, según costumbre practicada hasta los últimos años.

Antes había dos curas al servicio de la parroquia; ahora, uno sólo, que se halla harto abrumado por las labores de su ministerio.

Hoy se oye a muchos jóvenes blasfemar frecuentemente y hablar con desprecio de la religión y de la Iglesia, aunque todavía no hayan roto totalmente con ésta. Hay quienes vienen a enseñarles que «ante los males del mundo la Iglesia predica la resignación», que «el remedio de la injusta distribución de la riqueza lo encomienda a la caridad», que «toda forma de religión es una alienación del hombre». Los *enfants terribles* repiten pronto tales frases, como cualquiera otra que parece venir cabalgando sobre la última onda.

VECINDAD. — Las relaciones de vecindad significadas por la asistencia mutua en casos de trabajos urgentes, de enfermedad, de defunción, de incendio y de accidentes del ganado, continúan vigentes todavía, si bien algo atenuadas. Pero muchas de aquellas ocasiones en las que se juntaban los vecinos, como las de trabajos a título de prestación (laya, siega, trilla, ciertas labores del lino, fabricación de la cal, etc.), no se

presentan ahora, porque tales labores ya no se efectúan. Las reuniones de los vecinos y vecinas en una cocina del barrio durante las tardes de invierno para ejecutar trabajos de mano —hilado, calceta, costura— cesaron hace tiempo. Aquellas asociaciones de muchachas que, provistas de hoces, iban a segar trigos en *Iruñerri* o comarca de Pamplona y de las que iban por otoño a agramar los linos de la *Burunda*, desaparecieron a principios de este siglo, como desaparecieron más tarde las asociaciones de carboneros.

Hoy cada uno va a trabajar, en solitario, al taller o a la fábrica, donde un día logró un puesto. Del mismo modo van muchas jóvenes a trabajar como «interinas» en las casas y como sirvientas y camareras en restaurantes y hoteles. Muchas horas al día o muchos días y quizás semanas pasa cada uno aislado de su familia y de sus vecinos; sintiéndose, además, económicamente independiente de sus padres y hermanos. Y su espíritu, incapaz de valorar todavía la cultura tradicional de su grupo de la que no ha podido formar conciencia, sucumbe fácilmente ante el empuje de múltiples influencias extrañas. Así resulta, en cierto modo, un desarraigado aun viviendo en su propio pueblo.

Con todo, continúan todavía las viejas prácticas de asistencia vecinal en casos de enfermedad, de muerte, de casamiento, de bautizo, de incendio y accidente. Son costumbres vinculadas a la casa y con ésta se mantienen vigentes, a pesar de que hoy existen derechos de jubilación, seguros de enfermdad, de vejez, de incendios, etc., legalmente establecidos o reconocidos.

FORMAS DE POBLAMIENTO EN LA PROVINCIA DE SANTANDER

POR

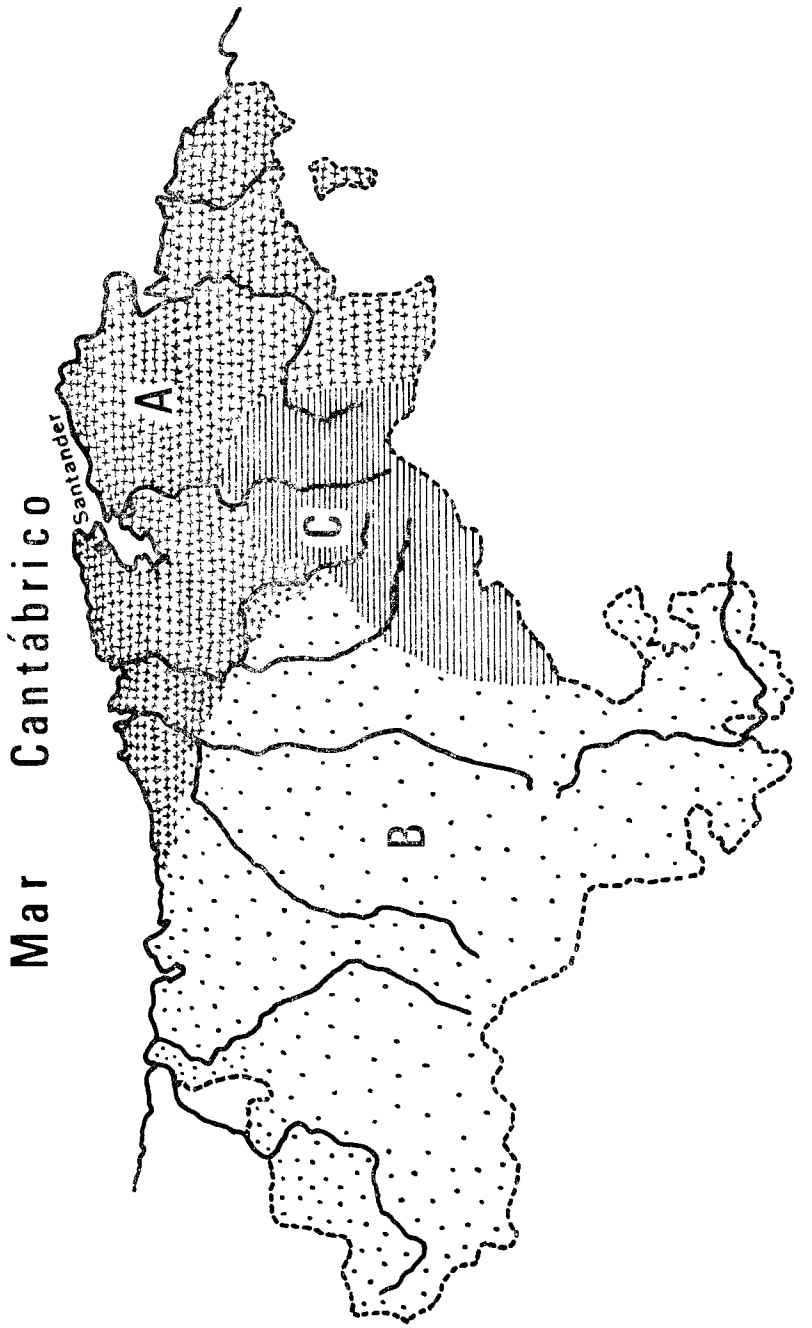
JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY

CUANDO se habla del tipo de poblamiento de la región cantábrica y más concretamente de la provincia de Santander, los autores suelen referirse de manera general a las formas de «poblamiento disperso» más o menos absoluto, destacando especialmente algunas regiones en las que el tipo disperso adquiere caracteres extremos, como sucede en el país pasiego[1].

Sin duda se trata de una apreciación justa en líneas generales, pero pensamos que vale la pena precisar con más detalle el tema sobre el mapa de Santander para distinguir en él diversas zonas con caracteres propios, consignar si corresponden las variantes en el tipo de viviendas con las formas de poblamiento y otros extremos similares que puedan aportar más luz a un estudio de la región en relación con su historia, sus formas de explotación del suelo y de la economía en general y, en fin, ampliarnos el conocimiento de las naturales subdivisiones del territorio en distintas zonas de peculiares características etnográficas.

El estudio del poblamiento tradicional en una región como la provincia de Santander presenta serias dificultades, pues tratándose de un país rico en la actualidad y en un crecimiento constante de su población (hay 74 habitantes por Km.^{2}), se comprenderá la existencia de aumento en el ritmo de la construcción, especialmente en el campo, y de modo particular sobre las vías de comunicación, a ambos lados de las numerosas carreteras, lo que acentúa a primera vista el fenómeno de la dispersión. A ello hay que añadir que el régimen económico de la provincia se basa cada vez más en la ganadería, lo que lógicamente fomenta

[1] M. DE TERÁN, *Geografía de España y Portugal*, tomo IV, 1.ª parte. Barcelona, Montaner y Simón, 1958, p. 105.



A = Zona de poblamiento disperso.
B = Zona de poblamiento concentrado.
C = Zona de poblamiento ultradisperso.

también la dispersión y finalmente que existe en la sociedad actual una tendencia a buscar un cierto aislamiento evitando aglomeraciones, lo que, tratándose de una zona muy desarrollada como es la provincia de Santander, influye en que el lugar de habitación se establezca, al menos en ciertos casos, con alguna independencia de los demás vecinos.

Sabemos que en los estudios de Antropología social deben recogerse y estudiarse los fenómenos tal como se presentan en la actualidad, evitando en lo posible reducir esta ciencia a un simple estudio histórico del pasado. Sin embargo, si tratamos, como en el presente caso, de delimitar en la provincia zonas de distinta tradición cultural, será preciso que sin despreciar la actual estructura de los pueblos atendàmos con especial interés a lo que quede en ellos de un pasado, aunque sea relativamente reciente, pues es cierto que la gran revolución en la vida de nuestro campo es un fenómeno que se está dando en la actualiaad y ha comenzado hace pocos años relativamente[2].

Con todo esto queremos decir que resulta punto menos que imposible delimitar con precisión las distintas zonas con formas diversas de poblamiento, ya que éste y por ser un fenómeno esencialmente humano, no está sujeto a determinismos rígidos. No obstante en líneas generales podemos trazar fronteras, señalar las regiones de tradición más pura y las zonas de contacto donde se dan los fenómenos de aculturación.

Existen tres zonas bastante diferenciadas desde el punto de vista del poblamiento en el ámbito provincial: A) La región oriental, que abarca las cuencas del Agüera, Asón, Miera y Pisueña, y cuyas características se prolongan prácticamente también por casi toda la zona costera de la región occidental, si bien la franja va estrechándose cada vez más y quebrándose a medida que se prolonga hacia occidente; B) La región centro-occidental, separada de la anterior por la Sierra Caballar y el Tablao, y que abarca por tanto el curso medio del Pas (Valle de Toranzo) y los valles del Besaya, Saja, Nansa y Deva, y por el Sur el valle del Ebro; C) La región pasiega en las cabeceras del Miera y del Pas y su zona de influjo inmediato, por lo que en conjunto constituye una bolsada cuyos límites, partiendo del alto Asón en la región de Arredondo, atraviesan el puerto de Alisas hasta La Cavada, continúan por una línea que excluye a Liérganes y a Mirones (éste en forma de isla), llegando por el W. hasta Esles y Lloreda en el valle de Cayón, y Abionzo, Bárcena y Santibañez en el de Carriedo para internarse más al W. por las cabeceras del Pas, incluyendo Vega de Pas, San Pedro del

[2] Sobre los cambios que esta «revolución» está introduciendo en la estructura de propia casa montañesa, véase J. RIANCHO, *La Vivienda y el Hombre en el campo de la Provincia de Santander*. Institución Cultural de Cantabria, Santander, 1971.

Romeral y Luena hasta Corconte. Por el sur la zona pasiega llega hasta Espinosa, Sotoscueva y Valdeporres en la provincia de Burgos.

La zona A puede considerarse como de poblamiento simplemente disperso. La zona B es de poblamiento relativamente concentrado. La zona C es de poblamiento ultradisperso (uno de los casos más extremos de España[3].

El poblamiento de la zona A está constituido fundamentalmente por unidades de población, cuyas viviendas se hallan separadas unas de otras por fincas intermedias. La distancia de separación es muy variable según los casos hasta desaparecer en algunos, pero nunca las distancias se hacen tan grandes que se pierda la idea de unidad. A veces la dispersión del pueblo se prolonga desmesuradamente a lo largo de la carretera hasta unirse prácticamente entre sí dos núcleos de población originariamente distintos. Como ya hemos dicho, en la franja costera de la mitad occidental de la provincia, aunque pervive la dispersión, se ve ya una tendencia a la concentración especialmente por barrios. Así sucede, por ejemplo, en Ruiloba. Treceño, algo más al interior, es un conjunto de barrios bastante concentrados pero con una gran dispersión a lo largo de la carretera. Labarces, Bielva y otros pueblos pueden ya considerarse como unidades concentradas.

Sorprende, a primera vista, el gran parecido existente entre el mapa de formas de poblamiento y el de distribución de las distintas razas vacunas. La zona de poblamiento disperso coincide con bastante precisión con la región donde predominan las vacas de raza holandesa y suiza. Podría pensarse que existe alguna relación entre ambos factores, habida cuenta de que la explotación del ganado holandés y suizo se hace en un sistema de estabulación moderado, pero permanente, a diferencia de lo que sucede con el ganado del país que durante el verano es trasladado a los puertos de altura donde permanece en libertad y durante el resto del año habita a veces en invernales, independiente de los núcleos de población propiamente tales. Sin embargo sabemos que la importancia del ganado extranjero es un fenómeno que se inicia en la Montaña hace aproximadamente un siglo, y muchas de las viviendas de la zona A poseen mayor antigüedad. Sin que pueda descartarse por completo el hecho de que la presencia del ganado especialmente holandés, que se estabula en cuadras contiguas a las viviendas o en las mismas viviendas pueda tener alguna influencia, habrá que buscar otras conexiones con el fin de estudiar más a fondo el mapa de tipos de poblamiento en Santander.

En este sentido vemos también bastante semejanza entre dicho mapa

[3] J. González Echegaray, *Casa de Velarde, Museo Etnográfico de Cantabria*, Santander, 1966, pp. 41-49.

y el área de dispersión del «carro chillón» que hemos llamado de tipo 1, cuyas ruedas se hallan formadas por un diámetro y dos cuñas al descubierto sin otros elementos, salvo las pinas que forman la circunferencia; nos referimos, por tanto, al tipo de rueda más ligera, que vemos también en otras provincias españolas del Norte, es decir, en la zona occidental de Vizcaya, Norte de Burgos y Palencia y en Asturias[4]. Si bien en la actualidad el área de este tipo de carro excede los límites de la que llamamos zona A de poblamiento, creemos que originariamente era más reducida y en conjunto más similar a la referida zona A. Qué conclusiones puedan sacarse de este particular, es problema cuya solución desconocemos. A su vez podemos también decir que esta zona de poblamiento disperso equivale en gran medida al territorio de la antigua Merindad de Trasmiera, netamente diferenciada de la zona centro occidental de la provincia que integraba la Merindad de las Asturias de Santillana. Esta división administrativa acaso respondía a diferencias etnográficas relativamente profundas. De hecho, en alguna ocasión ambas regiones pertenecieron incluso a reinos distintos, siendo Trasmiera de Navarra en tiempos del rey Don García, hijo de Sancho el Mayor, y la Asturias de Santillana de Castilla. También desde el punto de vista eclesiástico Trasmiera fue Obispado de Nájera y las Asturias Obispado de Oviedo. Apuntamos estos hechos por la posible transcendencia que pudieran tener para diferenciar ambas regiones. Sin embargo la zona A, como hemos dicho, se extiende por la costa invadiendo parte del antiguo territorio de las Asturias de Santillana

La zona B presenta fundamentalmente formas de poblamiento concentrado, si bien los núcleos de población no excluyen por completo alguna dispersión parcial de las viviendas. No se trata, pues, al menos en muchos casos de ejemplos típicos de poblamiento concentrado. A esto debe añadirse una tendencia a dispersarse las viviendas a lo largo de los caminos, tendencia que tiende a incrementarse especialmente por lo que se refiere a construcciones más modernas. Hay zonas de contacto entre las áreas A y B en las que resulta prácticamente imposible decidirse por uno u otro tipo, lo que sucede especialmente en las presuntas fronteras de ambas zonas.

El tipo de poblamiento de la zona C es netamente distinto de los anteriores. Se trata, como hemos dicho, de un poblamiento ultradisperso, en el que no existen «pueblos» propiamente tales. Las casas se hallan diseminadas de tal forma que el radio de la población se corresponde perfectamente con el del territorio rural que constituye el muni-

---

[4] J. González Echegaray, *Aportación al estudio del carro chillón en Cantabria.* Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore «Hoyos Sáinz», 1969, vol. I, páginas 47-80.

cipio. Solamente existen núcleos —«la plaza»— en donde se hallan el Ayuntamiento, la Iglesia y algunos comercios. El resto de las habitaciones se dispersan casi al azar por montes y valles, notándose zonas de mayor densidad que corresponden a los barrios. Conviene notar que el número de viviendas es muy superior al número de vecinos, pues, como es sabido, los habitantes de esta zona, que reciben el nombre de pasiegos, son pastores semitranshumantes, que cambian de vivienda varias veces al año de acuerdo con el aprovechamiento de los pastos en las distintas épocas del año. Cada vecino, pues, posee un número de «cabañas» que puede fácilmente superar la media docena, cuando no más. La casa o cabaña se halla en el centro de la finca y una vez que ha sido consumido el pasto de ésta, la familia y el ganado se trasladan a otra.

Conviene distinguir dos subzonas dentro del área C. La propiamente pasiega, integrada por los municipios de Vega de Pas, San Roque de Riomiera y San Pedro del Romeral y la zona de influencia que va siendo parcialmente «conquistada» por los pasiegos a expensas de los «lugareños». En estas zonas no es difícil ver el antiguo emplazamiento del pueblo de los lugareños rodeado de una extensa población de pasiegos que van construyendo sus cabañas por doquier en las distintas fincas que adquieren por compra. Otras veces los propios lugareños van transformando su manera tradicional de vivir por la transhumante más o menos rígida de los pasiegos. Es interesante asimismo constatar que la zona C se corresponde con un área en blanco en el mapa de distribución de las formas del carro montañés. Nos referimos al hecho de que los pasiegos desconocen prácticamente la rueda. No practican la agricultura, la hierba es transportada en cuévanos o velortos, puesto que las distancias son cortas, dado que cada finca tiene su cabaña. Para la «muda» o cambio de vivienda, emplean el caballo ensillado y los asnos.

Sería muy interesante comprobar hasta qué punto se corresponden los tipos de vivienda con las formas de poblamiento. Esto es indudable por lo que a la zona C se refiere, es decir el país pasiego. Su casa es de planta cuadrangular con tejado a dos aguas y fachada en el hastial. La planta baja está dedicada a establo y la segunda planta, a la que se accede por el exterior mediante una escalinata de piedra, se halla repartida entre vivienda y pajar. El tejado se cubre con lajas de piedra[5].

Cuando abandonamos esta zona las cosas no aparecen ya tan claras. De todos modos, falta por hacer un estudio sistemático de la casa

[5] M. Terán del Valle, *Vaqueros y cabañas en los montes de Pas*, Est. Geogr. VIII (1947), núm. 28; S. Tax Freeman, *Notas sobre la transhumancia pasiega*, Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore «Hoyos Sainz», 1970, vol. II, páginas 163-170.

rural montañesa. Por de pronto es claro que en la región oriental se da un tipo de casa similar a la que aparece en las Encartaciones de Vizcaya, de planta rectangular, con tejado a dos aguas y fachada en el hastial, altura de tres plantas y balcón corrido en la segunda y tercera. Pero viniendo de Vizcaya a Santander, a partir del pueblo de Seña por la costa y de Ruesga por el interior, comienzan a verse las casas montañesas de planta rectangular, con fachada al sur en uno de los lados mayores, tejado a dos aguas con una de las caídas hacia la fachada, altura de dos plantas, la segunda de las cuales lleva un balcón corrido de madera, llamado «solana» que se cubre por un gran alero de madera. Este tipo de casa se repite prácticamente en toda la provincia, si bien es menos frecuente en Campóo. Pero cabría matizar aún mucho más. Por ejemplo, la solana es bastante menos frecuente en la región de Trasmiera y siempre constante en las Asturias de Santillana. Por otra parte, dentro de esta región hemos podido distinguir dos tipos: en uno, el más frecuente, la solana aparece enmarcada por los hastiales que sobresalen en la fachada principal en forma de antas, mientras que en otros lugares especialmente en la zona de contacto entre las áreas A y B, es decir, en los valles de Cayón y Carriedo la solana aparece exenta sin que sobresalgan los muros de las fachadas laterales.

Resulta evidente que esta comunicación no es más que un esbozo de lo que puede y debe ser un estudio a fondo de los tipos de habitación y poblamiento en una región de tanto interés etnográfico como es la provincia de Santander. Pero insistimos que el tema tiene especial relieve, si tratamos de acotar zonas de diversa tradición cultural dentro de una misma región aparentemente homogénea, lo que constituye a nuestro juicio una labor de gran eficacia para investigar los usos y costumbres tradicionales de un país, abandonando ya el método de estudiar en conjunto amplias regiones, que conduce inevitablemente a divagaciones y generalidades de escaso valor científico.

UN RASGO CULTURAL EN COMUNIDADES ANDINAS

POR

JULIÁN SANTOS SANZ

COMO miembro del Programa de Antropología[1] de la Misión Arqueológica Española en Hispanoamérica, me ha sido dada la inestimable posibilidad de tomar contacto empático con diversas comunidades andinas, especialmente *sayas* y *ayllus*, localizadas en los Andes del Perú. Corresponden, pues, estas unidades culturales y político-administrativas al área lingüística quéchua, es decir, la zona de mayor influencia en tiempos del incanato. Existen *sayas* con nombres distintos en todos los Andes Centrales, significando «pueblo alto» y «pueblo bajo». Connota la palabra *saya* una mayor solidaridad entre sus miembros que la que se produce dentro del ayllu, a la vez que su extensión geográfica es notablemente superior a la de éste.

En tiempos virreinales la legislación española establecía la existencia de alcaldes en las poblaciones indígenas con más de 80 familias residentes, de los cuales uno era designado como Alcalde Ordinario y el otro como Alcalde Segunda. Las comunidades indígenas en época posterior, siguiendo la inercia de su propia tradición, identificaron al Ordinario con la *saya* baja, la más importante, en tanto que al Segunda lo hacían con la alta, existiendo también la posibilidad de alternar los cargos entre las mismas en algunas circunstancias, especialmente cuando el número de miembros municipales oscilaba en función de variaciones producidas en la población residente.

Es interesante constatar el hecho según el cual se produce una rápida asimilación por estas comunidades andinas de la figura del alcalde español, en cuanto institución representativa de un ámbito local y con los artibutos y prerrogativas propios de su cargo. Son precisamente estos atributos los que cobran en estas comunidades una sig-

[1] Dirige este Programa el Dr. C. Esteva Fabregat.

nificación peculiar, como consecuencia de factores culturales de todo tipo, tanto sociales y estéticos, como tribales y religiosos. Es necesario recordar a este respecto el alto grado de mestizaje cultural que se produce entre rasgos hispánicos e indígenas, que resulta paralelo al mestizaje biológico de las respectivas étnias. Como ejemplo o, por mejor decir, exponente de los atributos que complementan la figura del alcalde, deseo centrar mi atención en lo que más le representa, es decir, la vara de mando. Esta resultó ser objeto de gran atención por parte de los nativos, en razón principalmente de dos hechos: el prestigio de quien la portaba y la estética de su modelado. La vara típica hispánica a la vez que es asimilada como símbolo de mando por la cultura aborigen, es, refiriéndose al área quéchua, rodeada de una significación distintiva: la relativa al ceremonial complejo y festivo que existía en el ayllu.

Durante el Virreinato y años posteriores se perfila el carácter mestizo del alcalde indígena, habiendo cristalizado hoy en la figura que se conoce como el *varayoc*. He aquí una voz también mestiza, justamente adecuada para denominar un rasgo cultural de la misma naturaleza. Si la analizamos semánticamente, observaremos que se ha producido una evolución en el término originario, *vara*, de clara procedencia hispánica, que incorpora en época posterior el sufijo *yoc*, cuya significación en lengua quéchua podemos traducir por la preposición *con*.

Así, el alcalde indígena o *varayoc*, es decir, con vara, representa una fusión de funciones administrativas y políticas, inherentes al origen español del cargo, con usos sociales propios de la vida ceremonial del *ayllu*. De esta suerte el modelado y decoración indígena de la vara de mando hispánica ha resultado poseer las técnicas del *q'ero* del incanato, donde las figuras geométricas en negros se alternan con colores vivos, preferentemente rojos. Factores de prestigio local han introducido igualmente otros ornamentos decorados en plata y adornos con metales varios, destacando los que se localizan en la empuñadura de la vara, donde no faltan en muchos casos motivos trabajados directamente sobre la madera y representaciones fitomórficas. En general la vara de mando andina es de dimensiones muy superiores a la española. Todo el contenido polícromo y variado que adorna los atributos del *varayoc* está perfectamente acorde con las ocasiones festivas en que éste participa como tal, por ejemplo, bailes comunales, asambleas de Concejo, procesiones, bodas de notables, etc. El *varayoc*, o los *varayoc*, según los casos, ocupa siempre lugar destacado en los ritos religiosos y desempeña funciones de organización dentro de la complejidad que requieren los trabajos de la *faena* realizada por los comuneros, en la cual, una vez más, se advierte la presencia de rasgos culturales hispánicos.

LA CREACION DE MUSEOS DE ARTES Y COSTUMBRES POPULARES EN GALICIA

POR

MANUEL CHAMOSO LAMAS

CUANDO el Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico, de la Dirección General de Bellas Artes, publicó hace algunos años su cuaderno 1 titulado «Museos locales de Artes y Costumbres Populares», impulsando una política orientada, no solamente hacia una puesta en valor de las expresiones más enraizadas del desarrollo cultural del pueblo español, sino, también, hacia una diligente y harto urgente y necesaria tarea de conservación, abrió camino a una dilatada área de posibilidades para un resurgimiento de varios de los aspectos que fueron esencia y savia de la vida peninsular, y ya se iban difuminando entre las brumas del olvido.

La creación de los Museos de Artes y Costumbres Populares, si bien obliga a fijar una meta que cubra resultados positivos, obliga, también, previamente, a dirigir los primeros pasos de la acción, a recopilar los elementos constitutivos del cuadro representativo de la vida, carácter y ambiente, de la localidad, comarca o región, que cumple al tema que suscita la creación del Museo. Oportuno acuerdo y decisión el del Servicio del Patrimonio Artístico y de la Dirección General de Bellas Artes, pues los objetos, que hasta hace pocos años fueron usuales y de antiguo matizaban la vida y el cotidiano quehacer de las gentes, van desapareciendo con rapidez vertiginosa desplazados por las técnicas modernas y el empleo de materiales de nueva y más simple calidad.

Todo ello conmovió nuestro ánimo y despertó en nosotros una inquietud, que se tradujo en una impulsiva acción de busca de soluciones y aprovechamiento de la acertada decisión. Acomodando nuestra acción al campo del cual éramos custodios responsables en lo que a sus valores artísticos, históricos y monumentales, se refiere, preparamos un estudio que, sin poder pretender alcanzar el ambicioso resul-

tado de llegar a todo, quedase un poco, al menos, firmemente asentado en realidades difícilmente abatibles.

De estos estudios salieron nuestras campañas de prensa, nuestras propuestas y soluciones elevadas a la Superioridad y, también, por considerarlo esencial, el cálculo sobre la viabilidad de la programación nacida de los referidos estudios.

Así surgió nuestra propuesta de creación de los tres Museos de Artes y Costumbres Populares de Galicia, el de la Montaña, el del Valle y el de la Costa, que condensan los tres aspectos fundamentales del desarrollo de la vida en aquella región, propuesta que fue aceptada por la Dirección General de Bellas Artes ordenándonos la preparación de los estudios resumidos y definitivos así como de los textos de los posibles Decretos que, aprobados por el Gobierno, sirvieran para la creación oficial seguida de su realización.

Cierto que estas propuestas fueron previamente coordinadas con los Organismos y Corporaciones Provinciales, en los cuales hallamos en todo momento el más entusiasta y decidido apoyo, siendo el más eficaz la cesión de los edificios capaces para la instalación de los Museos respectivos.

Veamos a continuación el resultado de nuestro estudio y cumplimiento de lo ordenado.

La defensa y conservación de los valores del pasado, en su condición de peldaños que permitieron alcanzar las conquistas del presente, obliga a considerar con harto justificada preocupación la grave amenaza de desaparición de aquellos exponentes de los valores populares que representan la esencia del ambiente, el carácter y el desarrollo, de la vida en todo el ámbito nacional, pues una parte importante de esta representación vital de España va perdiéndose en las ondas del olvido y tras los afanes incontenibles de la renovación: trajes, bailes, canciones, vivienda, mobiliario, aperos, artesanía, utillaje, ingenios y armados para la pesca, manipulaciones agrícolas tradicionales, etc. No puede ocultarse que todo ello constituye una parte esencial de España «que se va», que el hombre, en su región, en su comarca, en su pueblo y en su casa, se va desprendiendo, sin vacilar en destruir el entresijo familiar y la intimidad de su desenvolvimiento cotidiano, de cuanto fue su complemento funcional, cegado por el deslumbramiento de nuevas perspectivas que ostentan banderas triunfalistas de nuevas técnicas, materiales y sistemas de uso. Se rompe así todo sentido reverencial, se consideran desvinculadas las efusiones ambientales y se abren las puertas de la comprensión al artificio actualizado y desfasado de todo caudal emotivo, dejando excluida posibilidad alguna de ensamblaje de tales manufacturas con la continuidad de cuanto el afán y la vida cotidiana mantuvo sore las alas del tiempo.

Tan sólo puede obtenerse el salvamento de tantos valores tradicionales mediante la conservación de tales testimonios en Museos adecuadamnte emplazados, siendo preferible que los edificios elegidos para su instalación constituyan, por sí mismos, instrumentos altamente representativos del pasado y del ambiente que distingue la temática que entraña el objetivo del Museo.

Teniendo en cuenta que en la mayor parte de las regiones españolas destacan comarcas geográfica, social y etnológicamente, diferenciadas, y que los Museos locales o comarcales deberán recoger las esencias del carácter, ambiente y fisonomía especiales de cada una, se propone en el caso de la región gallega, el reconocimiento de tres medios de vida singularmente diferenciados, impuestos por sus condiciones fisiográficas: la vida en la Montaña, la vida en el Valle y la vida en la Costa. Esas diferencias se acusan desde remotos tiempos, determinando tan especiales modos de vida que su esencia representativa y expresiva quedaría perfectamente clasificada, seleccionada y a salvo, con la creación de tres Museos Comarcales: El de la Montaña, en el Poblado de El Cebreiro (Lugo), Conjunto Monumental Histórico-Artístico, emplazado en el Camino Francés o de la Peregrinación a Santiago de Compostela; el del Valle, en Ribadavia (Orense), Conjunto Monumental Histórico-Artístico, capital de la Comarca del Ribero, dedicada desde el siglo x al cultivo de la vid que hizo famoso en el mundo sus vinos; y, finalmente, el de la Costa, en Combarro (Pontevedra), Conjunto Pintoresco Histórico-Artístico Nacional, dedicado a las Artes de la Pesca.

MUSEO ETNOLOGICO DE EL CEBREIRO (LUGO)

El Poblado de El Cebreiro, emplazado en la montaña lucense y que con su Santuario, fundado en el siglo IX, fue jalón famoso y representativo del Camino de la Peregrinación a Santiago de Compostela, por tanto, Monumento Nacional, es uno de los últimos poblados que mantuvieron en uso a través de una singular supervivencia de tradiciones, usos y costumbres, y en perfecta conservación, varias de aquellas prehistóricas pallozas que caracterizaron el desenvolvimiento de la vida en las montañas del Noroeste peninsular. Las «pallozas», conservadas en toda su pureza y rusticidad primitivas, amenazadas de abandono y desaparición, fueron tomadas bajo el patrocinio de las Direcciones Generales de Arquitectura y de Bellas Artes, concertando un acuerdo que adjudicó a la primera el proyecto de rescatar las cuatro «pallozas» mejor conservadas, construyendo para ello otros tantos edificios en la vía principal del Poblado, y, a la segunda, la de organizar en aqué-

llas un Museo Etnológico que recogiese, esencialmente, los valores representativos de su ancestral disposición constructiva y utilización, pero, también, la exhibición en sus interiores de las distintas manifestaciones de la artesanía y utillaje de la comarca, que es la más característica de la Montaña en Galicia, constituyendo una muestra pura, respetuosa e inalterable, del cuadro de su apacible vida primitiva.

DECRETO

En su virtud, a propuesta del Ministerio de Educación y Ciencia, previa deliberación del Consejo de Ministros

DISPONGO:

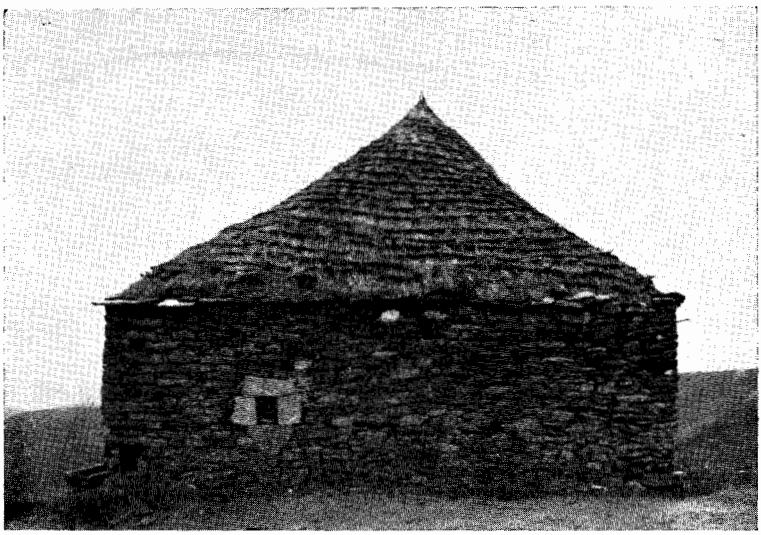
Artículo 1.º — Se crea el Museo Etnológico de la Montaña en las «Pallozas» del Poblado del Cebreiro, Monumento Nacional.

Artículo 2.º — El Museo estará constituido por las cuatro «Pallozas» en su condición primordial de muestras singlares de la arquitectura primitiva y las distintas peculiaridades de la vida doméstica que exhiben en su interior, así como el mobiliario, utillaje, artesanía peculiar de la comarca, aperos de labranza, etc.

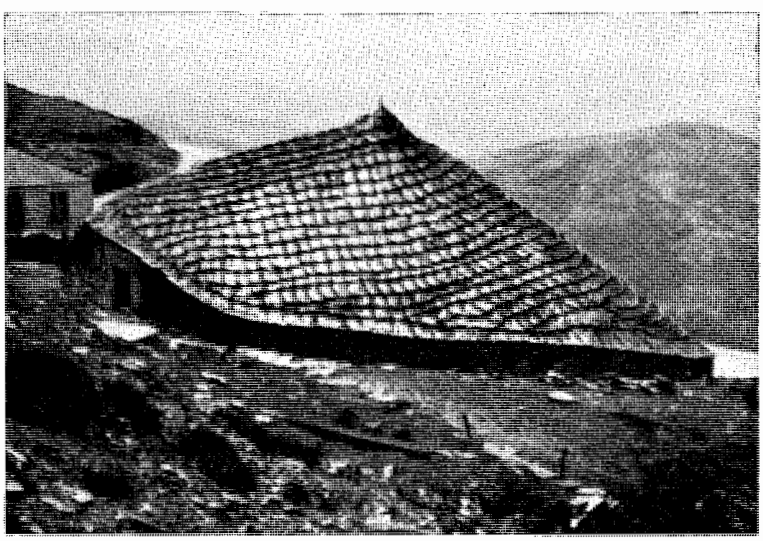
Artículo 3.º — El Museo y su funcionamiento estará regulado por un Patronato presidido por el Director General de Bellas Artes. La instalación, dirección técnica y conservación del Museo serán privativas de la Dirección General de Bellas Artes.

EL MUSEO DEL RIBERO EN RIBADAVIA (ORENSE), CANJUNTO MONUMENTAL HISTORICO Y ARTISTICO

El Ribero del Avia puede considerarse como una de las comarcas de mayor personalidad y carácter de Galicia. El rico sistema de valles suavemente escalonados y enlazados por el paso del río Avia, constituyen parajes de tan perfecta unidad y belleza, que difícilmente puede hallársele par en la geografía peninsular. A ello ha de unirse la trascendencia de su historia forjadora de su arte, de sus creaciones monumentales, que se reparten por todas las parroquias que constituyen la comarca y con sorprendente calidad se concentran en la Capital del Ribero, Ribadavia, en antiguos tiempos también Capital del Reino de Galicia; el recio carácter y el ambiente ancestral que determina la posesión de una brillante perpetuación de valores expresivos y represen-



Recortan las «pallozas» sus cónicas siluetas sobre los dilatados horizontes montañosos.



Las grandes cubiertas de las «pallozas» parecen acomodarse a las suaves y protectoras ondulaciones del terreno.





Las «pallozas» acogen en su interior las muestras representativas de un vivir milenario.

tativos populares, así como de su especial medio de vida que gira en torno al cultivo de la vid.

Los vinos del Ribero corrieron el nombre del Ribadavia por el mundo y se mencionan y alaban con entusiasmo en las Cantigas del Rey Sabio, en los Cancioneros Galaico-Portugueses, y en las páginas del Licenciado Molina, de Marineo Sículo y de Cervantes. Pero su cultivo y explotación se transforma y modernia amenazando con la pérdida inexorable de todo el artificio y el utillaje tradicional, vario, singular y altamente ingenioso.

Consciente de la necesidad de salvar de la pérdida y el olvido tan singulares muestras de nuestro pasado, la Dirección General de Bellas Artes, aceptando la entrega que el Ayuntamiento de Ribadavia le hace de un grande y vetusto edificio emplazado en el núcleo urbano Histórico-Artístico y Monumental, ha decidido crear el Museo del Ribero, que representa dentro de la región gallega el Museo del Valle.

DECRETO

En razón a lo expuesto, a propuesta del Ministerio de Educación y Ciencia y previa deliberación del Consejo de Ministros.

DISPONGO:

Artículo 1.º — Se crea el Museo Comarcal del Ribero en la Villa de Ribadavia (Orense), Conjunto Monumental Histórico-Artístico.

Artículo 2.º — Atendiendo al aspecto más destacado que da vida y carácter a la comarca, el cultivo de la vid y la elaboración de los vinos, las secciones principales que comprenderá el Museo serán las de Viticultura y Etnología, exhibiendo elementos y piezas ilustrativas y en funcionamiento sobre el desarrollo de tal actividad desde los más remotos tiempos, a la vez que la importancia histórica y social que la distingue, determinará la dedicación de salas a otras notables muestras de vida: Casa y mobiliario, indumentaria, oficios, artesanía, fiestas y juegos, bailes y canciones, creencias y supersticiones.

Artículo 3.º — El Museo será instalado en el edificio, propiedad Municipal, denominado Palacio Martínez Vázquez, emplazado en el Recinto Monumental Histórico-Artístico de la Villa, cedido al Ministerio de Educación y Ciencia por Acuerdo de la Corporación Municipal de fecha 11 de noviembre de 1967 para tal finalidad.

Artículo 4.º — El funcionamiento del Museo estará regulado por un Patronato que será constituido bajo las directrices y aprobación de la

Dirección General de Bellas Artes, la cual se reserva la inspección y dirección técnica de instalación y conservación de las piezas y colecciones.

MUSEO MARINERO O DE LAS ARTES DE LA PESCA EN COMBARRO (PONTEVEDRA), CONJUNTO PINTORESCO HISTORICO-ARTISTICO

Emplazado en uno de los más bellos lugares de la Ría de Pontevedra hállase el más típico de los pueblos marineros de Galicia, Combarro, antigua cabeza del Coto de Poyo, con su monumental y famoso Monasterio, pueblo de largas y torcidas callejas, de viejos empedrados y casas con populares solanas y soportales que alternan con otras de arquitectura señorial propia de verdaderos pazos, y en todas asomando el carácter expresivo de un quehacer cotidiano marinero y campesino, a la vez, como todos los pueblos de las rías de Galicia.

Pero el afán marinero, traducido en las innumerables y multicolores barcas, se cobija a la sombra de los pétreos y gráciles hórreos, el más auténtico símbolo de la Galicia campesina, que mecen sus siluetas en las aguas de la ría, y allí se tejen y se arman los complicados artificios de pesca, desde el simple sedal y férreo anzuelo hasta el aparejo de arrastre y de hábil manejo.

Artes de la pesca, canceladas unas por antiguas o por disposiciones prohibitivas, ingeniosas pero dañinas para la fauna marina, otras alteradas por la utilización de nuevos materiales, con pérdida de la aplicación de múltiples utensilios y elementos que representaban un afán experto en hábiles creaciones instrumentales, muchas plenas de gracilidad y belleza.

Por ello, toda esa varia representación de una técnica elemental pero que responde a una inventiva acuciada por el afán vital, está amenazada de desaparición o transformación, siendo posible su recuperación y quizá su revitalización, pero, al menos, la conservación de cuanto fue creado para cumplir al cultivo de las artes de la pesca, por medio de la creación de un Museo Etnológico, Marítimo y de las Artes de la Pesca.

DECRETO

En consecuencia, a propuesta del Ministerio de Educación y Ciencia y previa deliberación del Consejo de Ministros

DISPONGO:

Artículo 1.º — Se crea el Museo Etnológico y de las Artes de la Pesca en Combarro (Pontevedra), Conjunto Pintoresco Histórico-Artístico.

Artículo 2.º — El Museo recogerá, además de las muestras representativas de la vida colectiva y pública y de la vida familiar, doméstica y privada, costumbres, tradiciones, fiestas, danzas, ritos, trajes, etc., las distintas variedades de aparatos y utensilios empleados en las Artes de la Pesca.

Artículo 3.º — El Museo será instalado en una de las casonas o pazos de ambiente marinero, que ha sido adquirida y cede para tal fin la Excma. Diputación de Pontevedra.

Artículo 4.º — El funcionamiento del Museo estará regulado por un Patronato, el cual contará con la preceptiva aprobación de la Dirección General de Bellas Artes que se reserva la dirección técnica de la instalación y conservación de las piezas, así como la inspección del Museo.

* * *

Estos tres Museos son objeto en los presentes momentos de primordial atención por parte de la Dirección General de Bellas Artes. El Museo Etnográfico o de la Montaña en el Cebrero (Lugo), está concluyéndose su instalación y será inaugurado en el próximo mes de julio. El de las Artes de la Pesca o de la Costa, en Combarro (Pontevedra), se está habilitando la bella y típica casa ya cedida por la Excma. Diputación provincial, y por la Dirección General de Bellas Artes ya se tiene en tramitación el expediente de adquisición de otra típica y hermosa casa, contigua a la anterior, a fin de realizar el nuevo proyecto de instalación que dedica la primera casa a la Sección de Artes de la Pesca y la segunda a la Sección propiamentee representativa de la vida tan peculiar de la Costa gallega, en la que se funden las tareas de dedicación al mar y las tareas agrícolas y campesinas. En tanto el Museo del Ribero o del Valle, se está redactando el proyecto de restauración y adaptación del gran Palacio de la antigua Fundación Martínez Vázquez, para Museo, proyecto que ha sido encargado por la Dirección General de Bellas Artes a la vez que el de programación de instalaciones y adquisición de material de exhibición.

En breve, pues, contará España con tres Museos de Artes y Costumbres Populares más, que vendrán a poner a salvo y a constituir pre-

ciada herencia de un gran conjunto de valores, diversos si se quiere, pero específicamente representativos de lo que fue y cómo se desenvolvía la vida de quienes nos precedieron en el discurrir del tiempo.

Ahora bien, cuanto acabamos de exponer no supone desconocimiento u olvido de la meritoria y en algún caso excepcional realización de algunos Museos que precediron, como producto de una presentida necesidad y urgencia, a ese primer impulso de salvamento y puesta en valor promocionado por la Dirección General de Bellas Artes y su Servicio del Patrimonio Artístico, tales pueden citarse el Museo del Pueblo Español de Barcelona; la «Casa Ansotana» en el Museo de Bellas Artes de Zaragoza; el magnífico, verdadero modelo de realización, me atrevo a decir, Museo de «La Huerta» o de Alcantarilla; el del «Muro» en Mallorca, el del Pueblo Español, de Madrid; los del «Vino» de Villafranca del Panadés y Valdepeñas, etc.

Del mismo modo, lo expuesto sobre la creación de los tres Museos Gallegos, no quiere decir que se detenga ahí la acción al respecto de la Dirección General de Bellas Artes, por el contrario, hemos recibido a través de la Asesoría Nacional de Museos orden expresa del señor Director General de programar los Museos de Artes y Costumbres Populares que, a lo largo y a lo ancho de todo el territorio nacional, se consideren fundamentales en cuanto a sus valores representativos, procurando, a la vez, que en éllos se recoja cuantas manifestaciones de la vida, usos y costumbres, se hallen prendidos en el entresijo de lo tradicional y que la vida y la técnica modernas ha desplazado.

Con arreglo a estas instrucciones, en los momentos presentes estamos concertando con la Excma. Diputación Provincial de León, la realización del Museo de Artes y Costumbres Populares de la región leonesa, la cual, como todos saben, presenta una variedad étnica que quizás no tenga par en España y que se halla representada por comarcas plenas de singularidad: el Bierzo, que es una prolongación de Galicia en todo; la Maragateria, con población, usos y costumbres, de ascendencia morisca; la Montaña (Villablino, etc.), que recoge la esencia de lo asturiano y la Meseta (Sahagún, Valencia de Don Juan, etc.), que ofrece el sustrato del ámbito de lo castellano. En estos momentos se dispone ya de un edificio capaz, que va a ser totalmente vaciado a fin de reconstruir su interior con arreglo al proyecto que presentemos para la instalación del Museo.

Otros Museos están siendo programados, tal el de Huelva, si bien en su condición de Museo de Arqueología, Bellas Artes y de Artes y Costumbres Populares, en tanto otros, aun cuando hasta el presente no contamos con la Orden expresa de su estudio, como ello se acomoda a las generales ya recibidas del señor Director General, confío serán

aprobadas las propuestas de su creación y entre ellas se encuentra el de Córdoba, que tan excepcional interés ha de alcanzar y para el cual se dispone ya del edificio más idóneo, el del antiguo Museo Arqueológico; el Museo del «Aceite» en Jaén, el del «Vino» en Málaga, el «Pastoril» en comarcas singularmente definidas del Pirineo, en fin, todos aquellos que el desarrollo de una vida peculiar y especialmente destacada, pero, sobre todo, que cuenten con el apoyo y ayuda decidida y actuante de las Corporaciones y Organismos Locales, quienes deben ser los primeros patrocinadores, sea posible su creación en el territorio nacional.

CAMBIOS ETNOLOGICOS INMINENTES DE LA ALBUFERA

POR

PILAR GARCÍA LATORRE

A la salida de Valencia y camino hacia Alicante o Albacete, a unos quince Km. de la capital, encontramos a la izquierda y paralelos al mar Mediterráneo, unos bosques de pinos marítimos retorcidos por el viento y una abundante vegetación de monte bajo: palmitos, que antiguamente gentes de Torrente y otros pueblos cercanos, dedicados al comercio de las escobas cortaban y dejaban secar, abandonando el lugar después de hacer provisión para toda la temporada; mirtos, la célebre murta valenciana cuyas ramas alfombran el paso de las procesiones en las calles de la capital y pueblos de la región valenciana. Y sobre esta expléndida vegetación, libélulas y mariposas y el revoloteo rápido de «martinets» y «musquerets», fauna superviviente de la que en tiempos pasados poblaba esta selva con abundantes venados, jabalíes, liebres, conejos y numerosas alimañas que la tradición popular recoge en esta curiosa historia.

Cuentan que un pastor que apacentaba sus cabras en la Dehesa, cubierta de espesos matorrales, vivía en la soledad y todas mañanas los barqueros que pescaban en el lago le oían gritar desde muy lejos. «¡Sancha, Sancha...!». Esta era una serpiente pequeña que acudía a los gritos del pastor, quien ordeñando sus mejores cabras le ofrecía un cuenco de leche. Las gentes de la Albufera le tenían por brujo y más de una mujer de las que cogían leña en la Dehesa hacían la señal de la cruz al verle pasar. La brujería era para ellos la única explicación lógica de que el pastor durmiera sin miedo a los grandes reptiles que pululaban en la maleza.

La serpiente crecía y el pastor era ya un hombre cuando los habitantes de la Albufera dejaron cierto día de verle. Se supo que era soldado y andaba peleando por las guerras de Italia Transcurrieron unos

años y un día los habitantes del Saler vieron llegar por el camino de Valencia a un soldado, el antiguo pastor que volvía deseoso de ver la tierra de su infancia. Emprendió el camino de la selva y llegó a la llanura pantanosa donde en otros tiempos pastaba su rebaño. Llamó a la serpiente y al ver lo que había crecido quiso huir, pero ésta pareció reconocerle y se enroscó en torno a sus hombres, estrechándole con tal fuerza que asfixiado cayó al suelo. A los pocos días unos pescadores encontraron su cadáver, y así murió el pastor víctima del abrazo de su amiga.

A la derecha de la Dehesa se encuentra la Albufera, un lago de aguas tersas de un azul blanquecino, el «Lluent», salpicado de islotes o matas, bancos de tierra, con vegetación de juncos, cañas y barrizales conocidas con el nombre de mata del Fang, de la Barra, del Rei, de San Roc, de la Manseguerota o de Baix, de l'Antina, del Brosser, del Senyor, La Llarga, etc.

Los árabes para designar el lago, le dieron el nombre de Al-buhaira, que significa «pequeño mar». Plinio lo citaba con el nombre de «estanque ameno». Es un lago de agua dulce, que no se nutre de agua del mar, sino que por el contrario vierte el sobrante de sus aguas en el Mediterráneo. Su extensión se ha ido reduciendo a través del tiempo, especialmente por sus extremos Norte y Sur, no solo a causa de los aterramientos realizados para su transformación en arrozales, sino además por la desecación natural producida por el continuo arrastre de tierras procedentes de las grandes avenidas de torrentes, canales y azarbes que en él desembocan. De la gran expansión que se le atribuyó en la antigüedad ha quedado reducida en los tiempos modernos a poco más de 3.000 Hectáreas. Las aportaciones de agua dulce de los barrancos, canales, acequias, portadores del caudal sobrante de los riegos y la afluencia impetuosa de los numerosos «ullals» o manantiales de agua dulce existentes en el propio lago, han desplazado poco a poco la masa de agua salada y la han superado en volumen, de modo que el mar pasó a servirle de desagüe. Actualmente se comunica con él por tres canales o golas, las del Perelló, Perellonet y Puxol.

La Albufera está circundada por los pueblos de Alfafar, Masanasa, Albal, Benetuser, Catarroja, Silla, Sollana, Sueca, El Perelló, El Saler y El Palmar, situado este último poblado en medio del lago, y era hasta no hace muchos años una isla, actualmente está unido a tierra por un istmo estrecho que es la carretera.

Todos los años, desde los mares del Norte de Europa son atraídas al lago numerosas especies de aves, tanto las que prefieren el agua salada del inmediato mar o la dulce del lago, y alimentadas unas y otras de peces y granos de arroz, de los que encuentran abundante

provisión en su fondo cenagoso. Esta riqueza alimenticia, junto con la bondad del clima, explica la inmensa variedad de aves que acuden a invernar en la Albufera y parajes cercanos: cisnes, flamencos, ocas grises, gaviotas, garzas, etc. Pero no solamente los pájaros migratorios sino los patos silvestres, a los que en lengua valenciana se les da el nombre de «collverts», los buceadores o «boixos», los patos cuchareta o «bragats», los patos florentinos, las zarcetas o «sarsets», los rabines, las fúlicas «fochas», la becacinas y otras muchas variedades, que en días de tirada son sorprendidas por los cazadores y se elevan en grandes bandadas sobre los puestos de caza ofreciendo un blanco nada difícil para los deportistas.

Al ser conquistada la ciudad de Valencia, Don Jaime se quedó la Albufera como propiedad del patrimonio real, y en tal concepto era administrada por los Bayles, la autoridad representativa del monarca para los efectos de la administración de sus bienes, y más tarde, al desaparecer el régimen foral, por los intendentes. En 1720 se extendía desde la Cruz de Conca (Valencia) hasta la Montañita de los Santos (Sueca), abarcando unos 17 Km. de Norte a Sur, y 9 de Oeste a Este. En 1761 ya sólo contaba 13.972 Hectáreas las cuales en 1863 se habían reducido a 8.190. Pero la reducción aún ha sido mayor, y según Acta de entrega al Ayuntamiento por el Estado el 3 de junio de 1927, media 3.114 Hectáreas.

Según el proyecto general, publicado en la Revista Sociedad Valenciana de Fomento del Turismo, la urbanización de esta zona queda resumida en las siguientes cifras, que dan una idea de su volumen una vez esté plenamente dispuesta: Superficie total a urbanizar 871 Hectáreas, superficie de edificación 150 Hectáreas, superficie de zonas deportivas, ajardinadas y viario 111 Hectáreas, superficie libre 610 Hectáreas. Población prevista para la zona residencial 40.000 personas y población para la zona popular 100.000 personas.

Pero no es solamente esta avalancha urbanizadora la que está a punto de variar totalmente esta parte de la Albufera y que tantas controversias ha movido —la prensa ha dado a conocer las dos posiciones en que se ha dividido la opinión pública: de una parte, la de los biólogos, defensores del actual «equilibrio» natural de las especies que viven en la Albufera, de otra, la de los que se preguntan si todo esto no es secundario ante la posibilidad de convertir el lugar en un sugestivo y rentable centro de atracción turística—. Hay además una serie de causas que están alternando su medio físico. La pulverización masiva y los nuevos insecticidas y herbicidas en el cultivo del arroz van recargando poco a poco la contaminación de sus aguas y contribuyen con ello a la destrucción de las especies. Desde hace unos cinco

o seis años se está agravando la situación al ubicarse una serie de fábricas situadas entre Silla y Valencia o ampliarse otras existentes, ya que las aguas residuales dañan a su paso la flora y la fauna de la Albufera. El aumento demográfico de los pueblos que la circundan es otro factor importante. Las aguas fecales, uniéndose a las mismas acequias y canales que llevan las aguas residuales de las fábricas aumentan la contaminación. Por todo lo expuesto, las familias que viven de la pesca tendrán que modificar su modo de vida, y esto es lo que nos movió ante un cambio inminente de la etnología de esta zona, a intentar recoger toda una serie de costumbres que creemos no tardarán en desaparecer, hecho por otra parte nada nuevo, pues la experiencia nos dice que desde hace unos veinte años el mundo tradicional se está desmoronando, y desde la década del sesenta esto ocurre a ritmo acelerado.

Pero la Albufera y la Dehesa no sólo tienen tradición escrita. Al margen de ésta existe una tradición de noble espiritualidad y de respeto a las costumbres patriarcales, de hombres honrados, sencillos y trabajadores, limpios en el porte y de maneras virtuosas sus mujeres que son sus valiosas colaboradoras.

La familia es de costumbres tradicionales, sus recursos son escasos y conseguidos con gran esfuerzo, lo que los hace moderados y ordenados en los gastos. Los matrimonios, aunque según nos dicen, algunos se celebraban por interés y arreglos familiares, la mayoría se hacían por libre elección, mediando sólo los sentimientos, y entre los del propio poblado, por eso se repiten con frecuencia los mismos apellidos. Eran bien avenidos. La autoridad la mantenía el padre, los hijos le tenían gran respeto, se les reservaba lo mejor y se dirigían a él, como a la madre con el tratamiento de usted. Los noviazgos han sido generalmente bastante largos, costumbre que aún perdura; lo corriente era tener unas relaciones de siete a diez años o incluso más. En el siglo pasado para evitar que los jóvenes fueran al servicio militar los matrimonios se hacían muy jóvenes. Los padrinos de la ceremonia eran los del Bautismo, no siendo usual que fueran los padres. El indumento de la ceremonia era traje negro con camisa blanca y corbata de pajarita el hombre, la mujer vestía traje negro con cola, mantilla negra y teja, botas negras hasta el tobillo y en la mano un abanico o nada, y muy pocas veces un ramito de azahar artificial. El peinado era recogido, con un moño, en la parte alta de la cabeza. Los datos sobre el indumento nos han sido facilitados por la antigua modista de El Palmar, Amparito Marco Aleixandre, de 75 años de edad.

El matrimonio era corriente que viviera independiente en su propia barraca, construcción de planta rectangular que se traduce al ex-

terior, de unos 9 metros de largo por 5,50 metros de ancho, con techumbre de paja de arroz a dos vertientes. Las paredes eran generalmente de adobes formadas con barro arcilloso y cáscara de arroz, a veces se hacía superponiendo el barro. Estas paredes vienen a alcanzar una altura de 2,50 metros y estaban enjalbegadas de cal. En la Albufera y más concretamente en la isla de El Palmar se encuentra otro tipo de barraca, que tiene la parte más castigada por los vientos no terminada en fachada plana, sino redondeada y como absidal («culata redonda»). La planta ya no es por supuesto rectangular sino redondeada en uno de los lados menores y la puerta que correspondía al lado curvilíneo pasa a uno de los lados mayores. En cuanto a las paredes, que no son de espesor uniforme, suelen tener unos salientes del mismo material llamados «vents». En el interior se halla dividida longitudinalmente, aunque no en toda su extensión, en dos porciones distintas, la de la izquierda, más estrecha, era una especie de pasillo y la de la derecha correspondía a dos o tres habitaciones, la primera de las cuales era el «estudi» o habitación del matrimonio, mientras que la otra o las otras servían para dormitorio de los hijos. Antes de llegar al final se interrumpía el tabique medianero formándose una estancia donde se hallaba la cocina, que en el centro tenía un poyo donde se colocaba un «foguer». De esta estancia salía una escalera de madera portátil, para subir a la andana, formada por el «sostre» (techo) y las dos vertientes de la cubierta donde se guardaban los utensilios de la pesca.

El agua para los usos domésticos se abastecía primero de los canales de la misma Albufera, luego se perforaron pozos próximos a las viviendas o dentro de ellas, pero como ésta no era potable, para beber se traía del Perellonet. Iban los chicos a buscarla, aunque también habían hombres encargados de su abastecimiento. Hasta hace tan solo tres años no se instaló el agua potable en El Palmar.

Hoy día la barraca casi ha desaparecido, pero en el poblado de El Palmar, antes de la destrucción de estos últimos años, un hecho desgraciado hizo que la fisonomía del poblado variara. El 12 de octubre de 1878, una joven limpiando su vivienda, situada en la calle Mayor (hoy en este lugar hay una casa con el número 60), al recoger las cenizas del hogar las echó al estercolero, situado según era costumbre al lado de la barraca, sin fijarse que todavía quedaba fuego. Como aquella barraca era de las denominadas de «culata redonda», debido al fuerte viento del Suroeste («tabaló») facilitó la propagación del incendio, ardiendo todas las barracas situadas en línea Sur del poblado, quedando destruidas unas setenta barracas. En esta época solo había en el poblado una casa, que hoy reformada corresponde al número 2

de la calle Mayor. Al volver a edificar ya construyeron casas, cuya disposición era: planta baja y «cambra». De forma rectangular, su distribución es la siguiente: amplio patio y a los lados las habitaciones, al fondo el comedor y la cocina. Su coste venía a ser de unos 4.000 reales de vellón, como hemos podido comprobar por un documento en el que se ajusta el precio de la obra y el tiempo que se tardará en la realización de la misma. Esto era muy costoso para las economías de estas familias, cuyos ingresos salían principalmente de la pesca y cultivo del arroz. Pero las nuevas construcciones variaron la fisonomía del poblado y hoy el visitante sólo encuentra un reducidísimo número de barracas cuando recorre esta zona.

En estas someras notas, hemos querido dejar constancia de la preocupación ante la desaparición inminente de la etnología de esta zona, que esperamos recoger en un estudio más amplio y completo, siguiendo el sistema E. S. A. (Ergología, Sociología, Animología), de la Cátedra de Historia Antigua y Etnología de Valencia.

Además de las observaciones personales, para la redacción de esta comunicación, he contado con la colaboración de dos alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras que han nacido y viven en El Saler y en El Palmar, y he utilizado los siguientes trabajos:

E. FERRER PASTOR: *La Albufera de Valencia y sus famosas tiradas de aves acuáticas,* Valencia, 1959.

F. ALMELA y VIVES: *La vivienda rural valenciana,* 1954.

T. LLORENTE: *La Albufera,* Revista «Valencia Atracción», 1963.

—Varias reseñas de artículos aparecidos en la prensa valenciana, en el año 1970-71.

LA CASA MUDEJAR DE LA CALLE DE DON SAMUEL DE LOS SANTOS JENER

POR

ANA MARÍA VICENT ZARAGOZA

Mi comunicación sólo tiene carácter de noticia, puesto que la casa a la que me voy a referir es conocida por casi todos, ya que durante años sirvió de albergue y marco a las colecciones arqueológicas cordoesas. Es una casa mudéjar situada en la calle de Velázquez Bosco hoy de don Samuel de los Santos Jener, y tiene gran interés porque es una de las pocas que en Córdoba se conservan en pie. Ella es citada por algunos investigadores como el profesor Torres Balbas en Ars Hispaniae, conjuntamente con la de los Caballeros de Santiago que ya fue restaurada por el Excelentísimo Ayuntamiento de Córdoba, y algunas otras de las que ya sólo quedan sus portadas que a modo de pantalla dan paso a conjuntos urbanísticos más o menos ambientados.

Esta casa, está avalada además de sus elementos arquitectónicos, arcos, capiteles, yeserías y artesonados, por unas pinturas de finales del siglo xv que fueron descubiertas en el año 1928 por mi antecesor D. Samuel de los Santos Jener, que las estudió con toda honestidad, pero no tuvo la satisfacción de verlas restauradas; ahora a los 43 años de su descubrimiento, estas pinturas van a poder ser restauradas, quedando en su propio emplazamiento, también la casa pasará a ser propiedad de la Dirección General de Bellas Artes, para instalar en ella un Museo de Artes Populares.

En principio las pinturas que parece han sufrido un poco después de la publicación de D. Samuel, ya han sido fijadas por el especialista valenciano D. José Luis Regidor.

Para nosotros tiene un interés especial la organización, su disposición es un reflejo de nuestro más importante palacio califal. Si recordamos el Salón Rico de Medina Az-zahara, veremos como aquí se repite en muy modestas proporciones, es curioso que con la poca vida que

tuvo, Medina Az-zahara, tan sólo 43 años, se propagará esta organización tan rápidamente, en toda la arquitectura hispano-musulmana. La constante afluencia de formas abiertas, tuvo mucho éxito entre los conquistadores cristianos y fue empleada en la Andalucía renacentista, (ya que en la época romana se destacaba este interés por los espacios libres, alrededor de los cuales las estancias se agrupan. Pero en la arquitectura hispano-musulmana hay otra concepción), los patios que estaban coordinados al conjunto simétrico, ahora se valen por sí mismos y se crean unidades autónomas gobernadas por ellos, tal es el caso de Medina Az-zahara, que se refleja también en otros monumentos musulmanes.

Aunque se ha dicho que esta casa estaba formada por varias, creemos que es una sola; la restauración tal vez nos reserva algunas sorpresas, pero lo cierto es que hay una sola entrada y la parte trasera está cerrada por edificaciones también antiguas, como es el «Convento de la Encarnación».

En esta casa vivió el Corregidor Zapata, Conde de Barajas, y está situada dentro del núcleo central murado, muy cerca de la Mezquita Mayor, sus organizadores, hombres medievales, debieron encontrar este retiro silencioso y claustral situado al final de la Calleja del Tesorero, una de las callejas más típicas que aún conservan todo el encanto y toda la poesía de la Córdoba Vieja.

Al fondo de la estrecha calleja se abre un gran portalón, comprende la fachada el ancho de la calleja, toda la decoración está concentrada en la portada sobre la cual se superpone otro espacio abierto, el balcón en eje con la puerta; se penetra por una especie de tunel empedrado que debía servir para dar entrada a los carruajes, cubierto por un alfarje restaurado en época posterior, en la pared del fondo una inscripción que dice así: Año 1.569, SI(EN)DO CO(R)EGIDOR EL M(U)Y ILU(USTRE) D. Francisco de Zapata de CISNEROS.

Dicho túnel da paso a través de dos arcos rebajados al primer patio cuadrado, ancho y luminoso; a la derecha habitaciones par la servidumbre, a la izquierda y sur las cuadras, la primera para carruajes y la segunda para caballos, aún se conservan los pesebres, la entrada a la casa señorial al fondo; hacia la derecha un fuente con un pilón de estilo renacimiento. Este frente norte con sus arcos de medio punto peraltados casi isabelinos de las postrimerías del siglo XV, columnas ortogonales de ladrillo y desposiciones, califican a la casa como obra francamente mudéjar. Tiene la casa cuatro niveles, el espacio está pues concebido a saltos, esta es una característica muy del Islam, pero aquí creemos que condicionada por la topografía propia de la ciudad. Hay además en esta planta baja dos pequeños patios empedrados, en uno

de los cuales está la cocina, primitivamente se guisaba en el anafre como los árabes, o en una habitación con un fogón y chimenea de campana como la que encontramos aquí.

Una de las cosas más interesantes es la escalera en dos tramos, que conduce a un segundo patio, más alto que el anterior, es el segundo nivel, y el núcleo principal de la casa. Ya hemos aludido a él al hablar de la organización de esta casa como recuerdo de la de Medina Az-zahara. En primer término una galería o partal y detrás el salón con las saletas a los lados. En la galería o partal, encontramos arcos de ladrillo con su alfiz, al salón se penetra por una serie de arcos de yesería de los cuales creemos que el original es el central. En este salón es interesante destacar el artesonado en el que aún se conservan restos de policromia. A la derecha y a la izquierda de este patio las habitaciones, y algunos vanos que responden al tercer nivel, donde se encuentran una serie de salones, uno de ellos conduce al balcón que da a la calle; en el cuarto nivel algunas estancias siendo la más interesante la Sala de las Pinturas. El muro en que se pintaron está orientado al mediodía. Es de mampostería bastante irregular, sobre un enlucido va la capa de estuco de 5 mm. de espesor que al desprenderse ha dejado las líneas trazadas con cuerda y polvo de yeso. Es un zócalo que conserva menos de las dos terceras partes. El hecho de que estuvieran bajo una espesa capa de encalado confirma su antigüedad. Ellas revelan que la casa fue habitada por una familia de finales del siglo XV.

Las pinturas fueron estudiadas con toda honestidad por mi antecesor D. Samuel de los Santos Jener y nos remitimos a la publicación en los Anales de la Comisión Provincial de Monumentos Histórico Artísticos de Córdoba años 1927-1928.

El artista debió utilizar el procedimiento del cartón, lógico en un tema tan complicado como es el alicatado mudéjar. Los colores empleados son: blanco, negro, ocre-amarillo y rojo, el procedimiento debió ser mezcla de temple y fresco, muy corriente en los pintores de esta época, ya que el fresco propiamente dicho no se utiliza hasta más tarde.

D. Samuel de los Santos que las estudió, se valió para identificarlas de las pinturas del patio de los Muertos de San Isidoro del Campo de Sevilla, vemos la gran influencia que en el desarrollo de la pintura de nuestros primitivos tienen los miniaturistas. Sin embargo esta semejanza, sólo es debida a una corriente de la época y al procedimiento de pinturas que emplearon, pero el pintor Diego López del Patio de los Muertos de Sevilla no es el autor de las pinturas de la casa de Velazquez Bosco, también creemos se pueden comparar con las del Alcázar de Sevilla y con las del Monasterio de la Rabida.

Actualmente se conservan la alegoría de la Caridad, la de la For-

taleza, y la Prudencia de ésta sólo la mitad, mas la debieron partir al construir un tabique. El salón queda cortado por otro tabique, el cual tiene comunicación con la alcoba de la derecha por una puerta con arco escarzano, en esta habitación también quedan restos de pinturas, la alegoría de la Fé en muy mal estado, este resto de pintura es de mano diferente. El ilustre investigador D. José de la Torre, encontró en el oficio 18, protocolo 7, folios 573 y 574, la interesante nota de que D. Antonio de Córdoba, caballero 24, encargó a finales del siglo XV, al pintor Pedro Romana que hiciese una obra de pintura para su casa, la cual sólo realizó el pintor en sus dos terceras partes, dando escritura otorgada al 9 de octubre de 1500, ante el escribano Pedro Fernández. Este pintor es el suegro de Alejo Fernández, que había casado con su hija María. Es también autor del retablo de la Iglesia de Cazorla, fechado en 1481 y otro para el convento de Ecija, fechado en documento en 1490.

En cuanto a Pedro de la Romana era hijo de Alonso Sánchez de Gavira y estuvo casado con Catalina Fernández, según documento fechado en 1498 realizó con Luis Fernández el Retablo de la Parroquia de San Agustín de Córdoba y también el retablo de San Andrés de Espejo.

Queda pues comprobado son obra de Pedro Romana, las pinturas que se hallan en el Salón grande y las del dormitorio de Pedro Fernández.

Debemos felicitarnos por todo lo expuesto, que esta casa haya podido salvarse dándole este contenido de Museo de Artes Populares que servirá para realzar su interés.



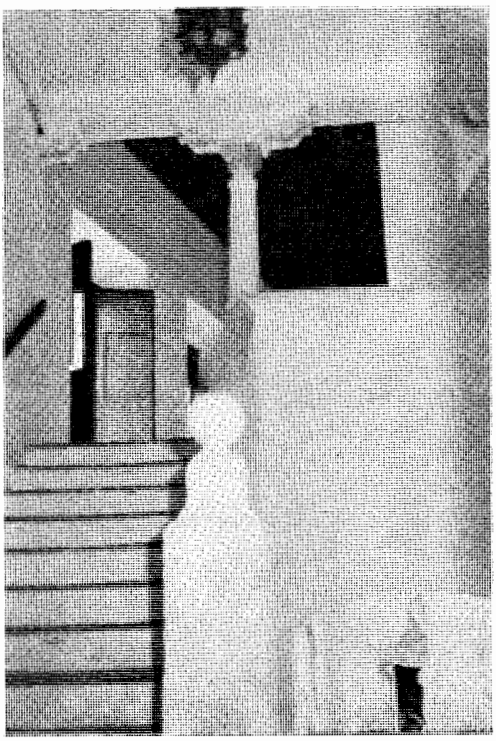
Portada principal y balcón correspondiente al tercer nivel de la casa.



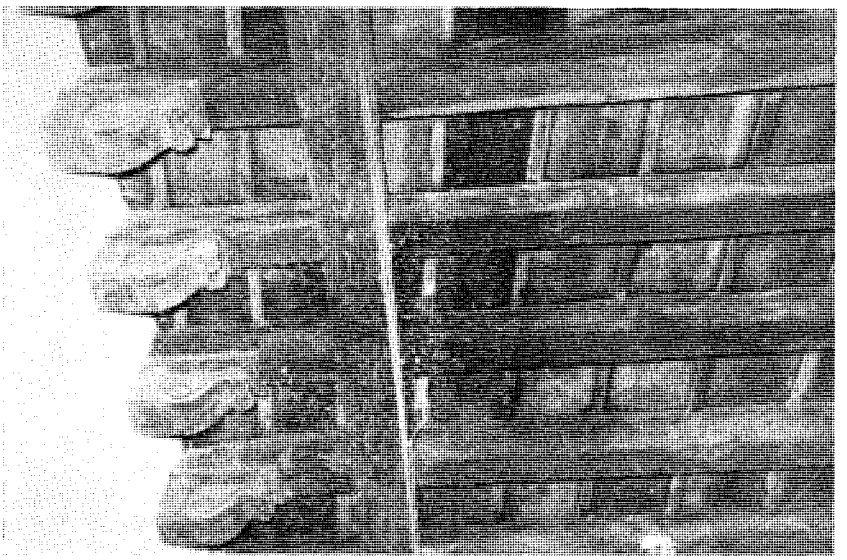
Fachada.



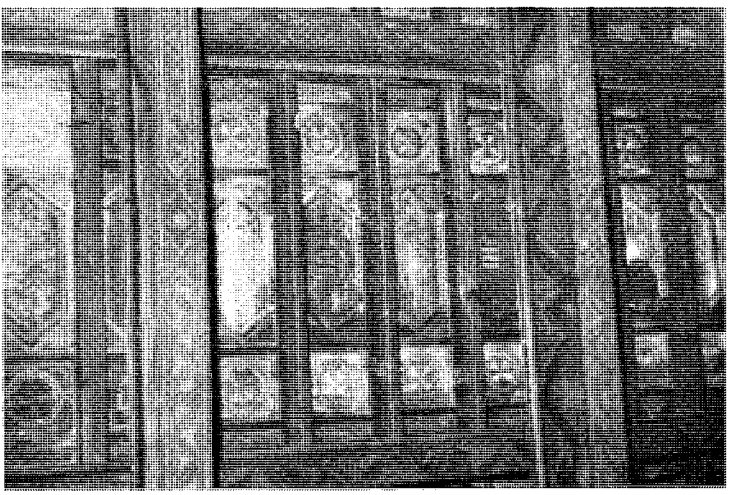
Planta baja. Patio I. Entrada a las habitaciones para la servidumbre.



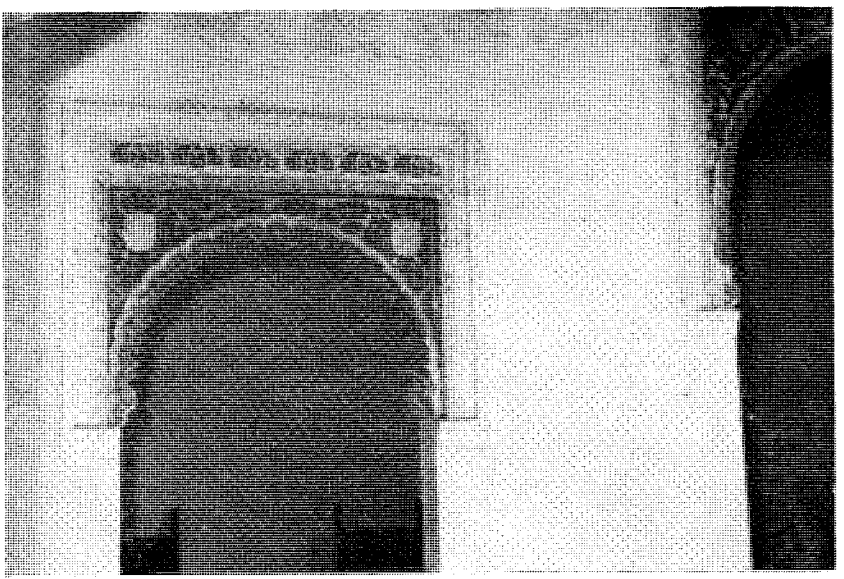
Escalera que pone en comunicación el segundo y el tercer nivel.



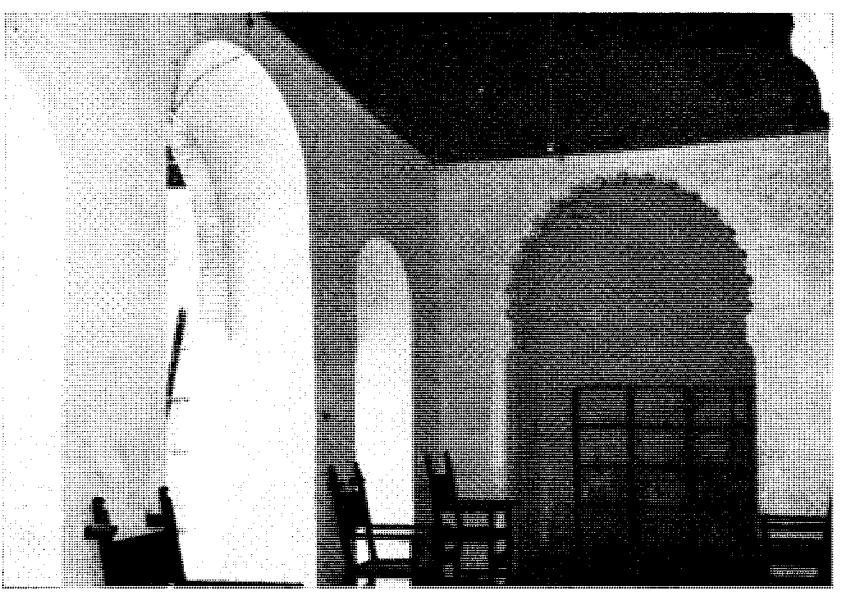
Detalle del alfarge del túnel de entrada.



II nivel. Artesonado policromado del salón.

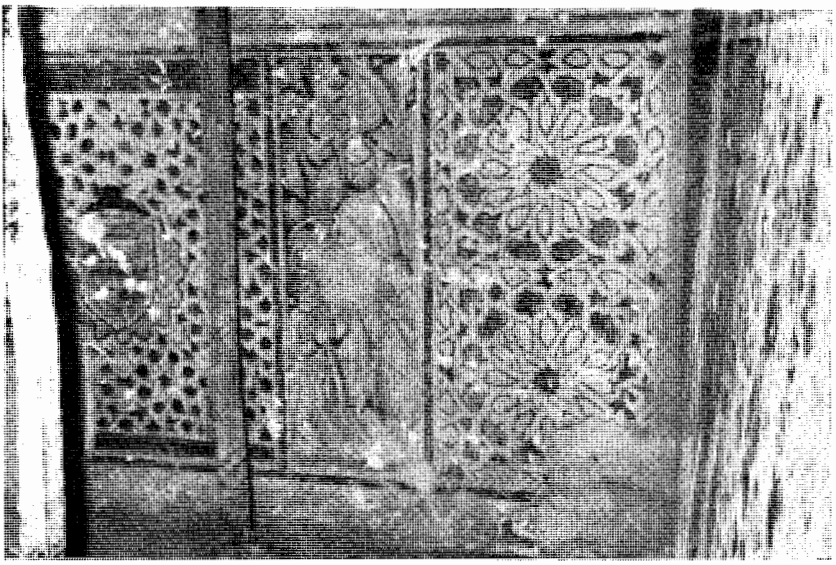


II nivel. Arcos de yesería que dan paso al salón.

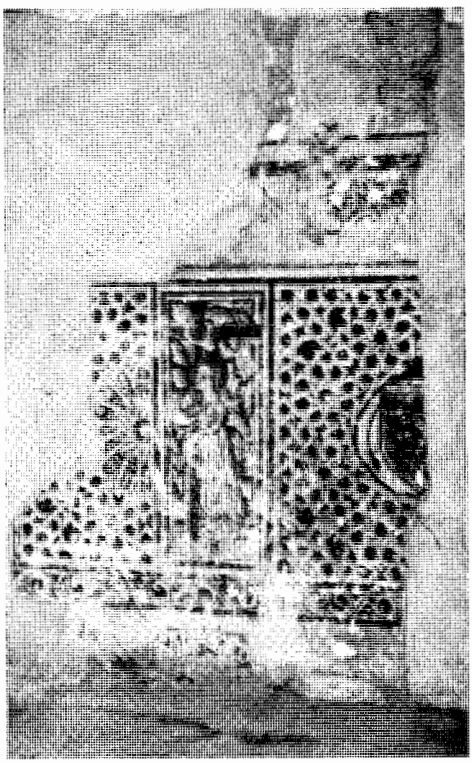


II nivel. Partal.





Pinturas existentes en el cuarto nivel. Finales s. XV.



«La Fe». IV nivel. Pinturas murales en la habitación pequeña.

ACULTURACION Y RECIPROCAUSACION

POR

JULIÁN SAN VALERO

ATINADAMENTE, este II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares fija su atención en el problema de transformación cultural que implica, en el fondo, como muestran las repetidas comunicaciones, un acuerdo de base sobre la aculturación. Este proceso de influencia de una cultura en otra, tal como lo fijan los estudios de la antropología cultural, redondea y completa el viejo tema de difusión en la cultura. Ahora bien, sin precisiones terminológicas que por ahora pueden complicar nuestro trabajo si la voz *acculturation* la traducimos por aculturación, adculturación, interculturación u otra semejante, lo importante a nuestro entender es que la influencia mutua entre las culturas, los préstamos e intercambios de elementos culturales y, sobre todo la aceleración de esta aculturación en nuestro tiempo, como consecuencia de las posibilidades de comunicación, convierten el tema del cambio cultural no ya en el central de este Congreso, sino en el cardinal de la etnología de nuestro tiempo.

Las valiosas sugerencias de otras comunicaciones se han dirigido a una concreción de los problemas y a una determinación de la morfología de la aculturación. No sólo son positivas sino necesarias, y más en nuestro país, porque todo trabajo futuro —y tenemos el futuro abierto ante nuestros estudios— ha de basarse en una clara delimitación metodológica que evite en el campo etnológico las imbricaciones sociológicas, geográficas, políticas, históricas y aun arqueológicas. Tal vez, para ello, convenga fijarse no sólo en la morfología de la aculturación, en que parecerá que señalamos campo para otros «ólogos» —como diría nuestro amigo Kluckhohn—, sino en el proceso por el cual se desarrolla, con lo cual limitaremos el tratamiento a nuestro ámbito antropológico cultural. En efecto, la transformación cultural de una comuni-

dad humana, grande o pequeña, actual o pasada, implica unas transformaciones sociales, políticas, históricas, económicas, etc., que pueden ser tema de investigación desde distintas perspectivas; pero la antropología no debe ser estribo de arbitrismos ni debe ser coartada, en sus precisiones metodológicas y científicas, por los intereses de una aplicación práctica «productiva». Conviene que evitemos, si queremos hacer ciencia etnológica, convertirnos en estudiosos de «mercado», para introducir mercancías materiales, sociales o espirituales.

1. EL CAMBIO CULTURAL Y SU PORQUÉ

El proceso de cambio cultural tiene una mecánica que supone, en primer lugar, el contacto entre dos etnias distintas en su modo de vivir —si fuese igual habría mezcla o cambio social, pero no cultural—, y la apreciación valorativa del diferente modo de vida por los grupos humanos. Esta exhibición de un nuevo modo vital puede ser obra de elementos aislados, como los que Gordon Childe llama *forerunners* (precursores), más o menos pacíficos, grupos compactos que invaden el área geográfica del otro conjunto cultural o la acción del comercio entre áreas vecinas, que ya señaló Julio César como base para una acción bélica futura, en ciertos casos, aunque, por no entender precisamente este problema de aculturación, atribuía tal efecto a que *afeminaba los ánimos.*

En realidad, en la equivocación misma de Julio César hay un poso cultural válido: el comercio, el conocimiento a través del comercio por los galos del mundo romano no los afeminó, pero sí hacía perder cohesión cultural y por ende, social y espiritual, al grupo céltico que al combatir a Roma ya no estaba seguro de que valía la pena morir por una superior manera de vivir. Mecánica similar es la que sirve a la teoría de Toynbee: Cuando una civilización madre pierde su poder creador se desintegra, aparece una minoría dominante que rige por la fuerza y unos proletariados, interno y externo, cobran conciencia de sí mismos y voluntad de vivir independientemente. La lucha de ambas voluntades se resuelve *in artículo mortis* de la vieja civilización con el triunfo del proletariado, cuya secesión inicia una nueva civilización. La «challenge» en estos casos no parte del medio físico sino de la circunstancia humana.

No es momento —ya lo hicimos en otra ocasión— de discutir a Toynbee, cuyo «antropomorfismo» catastrófico arranca de su minusvaloración de la difusión y, por tanto, de la aculturación, que le lleva a buscar otras soluciones. Etnográficamente resulta más sencillo, y a

nuestro entender más aplicable a la vida de los grupos humanos, partir de la consideración de la cultura como un conjunto de soluciones para el vivir cotidiano que, cuando dejan de ser las óptimas o sus usuarios lo creen así, entran en crisis, como explicó Ortega y Gasset. Y según tales crisis sean totales, casi totales o parciales, en cuanto a los elementos culturales afectados o totales, casi totales, parciales o individuales en cuanto a los individuos que cambien, su gravedad social e histórica será muy distinta. No es, naturalmente, lo mismo la difusión de la agricultura, la industrialización o el liberalismo que la adopción de la máquina eléctrica de afeitar, el sin sombrerismo, la navegación a motor o el islamismo. Pero nótese como en todos los casos existe una solución cultural, otra distinta, unos precursores, una crisis y una salida de la crisis, aceptando o no, la nueva solución. La historia —de ahí el error de Toynbee— sólo recoge el triunfo del «proletariado», pero el antropólogo debe estudiar el por qué del fracaso de múltiples «proletariados», ya que siempre corresponde el triunfo a la superioridad cultural.

El hablar de crisis no debe sugerir un cambio catastrófico o extraordinario salvo en casos especiales, ya que normalmente los cambios culturales acaecen en cada momento y en los elementos culturales de entidad muy distinta, que en la mayor parte de los casos son difícilmente detectables, pero que a la larga y en conjunto, acaban cambiando totalmente el aspecto de la cultura. Es como si un río azul recibiese en cada metro de su curso una porción de agua coloreada de rojo; cada vez sería más intenso el color morado. De continuar la aportación coloreada siempre de rojo, rojo acabaría siendo el color de sus aguas. Continuando la metáfora podrían explicarse los casos de transformación interna o externa, completa o parcial, pacífica o catastrófica, lenta o revolucionaria, etc.

Los cambios etnológicos que atraen nuestra atención presentan multitud de casos concretos, pero tal vez en todos ellos quepa observar un proceso parecido y una regularidad de formas, que podríamos fijar así:

A — por *aculturación*, entendiendo por tal el contacto interdifusor entre dos culturas, que puede realizarse y debe estudiarse:

a) por la vía de la *difusión* por la que una cultura no sólo recibe préstamos culturales de otras, sino que a la vez crea los propios, los difunde y sirve de plataforma de lanzamiento desde la cual sus propios hallazgos culturales y los ajenos se transfieren a otras culturas, y

b) por el campo de los valores culturales, que permite y exige a cada cultura modelar una tabla de valores que facilita o impide el proceso de asimilación de los elementos culturales que la difusión pone a su alcance.

La aculturación puede quedar, pues, como el proceso de influencia

cultural que se realiza por contacto entre gentes de cultura diferente; gracias a la posibilidad de difusión se produce la posibilidad de aculturación (que puede estudiarse desde una cultura o desde otra o desde fuera de ambas, en cuyo caso se observa la «interculturación». (Romanización para nuestra cultura; hispanización, para entender la historia romana; romanización-hispanización para entender la historia antigua: Roma culturalmente no es sólo expansión sino integración).

Pero hay otro aspecto, no debido a causas exógenas, que conviene concretar:

B — la *endotransformación,* que puede producirse y de hecho se produce en toda cultura como expresión vital de su propio desarrollo.

a) por medio de *procesos críticos,* en los casos en que, aún sin contactos exteriores, sin «proletariados» externos, las soluciones culturales dejan de serlo por la invención de otras mejores o porque se buscan adrede por cansancio de las antiguas o por espíritu de contradicción contra las generaciones anteriores, y

b) por *reciprocausación,* sobre la que diremos algo más ahora.

2. — LA RECIPROCAUSACION

Con este término, que hemos acuñado, para entendernos en nuestro pensar etnológico, nos referimos a un elemento complejo de transformación interna que existe en toda cultura y que, a mi paracer, puede, de no ser comprendido, provocar daños irreparables en el conjunto cultural. Como la palabra señala queremos analizar y recoger no el fenómeno simple de la causación, una o múltiple, sino el de la causación refleja diríamos: X es causa de Y, pero Y es, a su vez, *recíprocamente,* causa de X. El concepto, que puede tener implicaciones de amplio campo para evitar interpretaciones unívocas de los fenómenos humanos, permite atender, si se entienden a la complejidad de las motivaciones de un complejo cultural o, en caso de estudio, a no llegar a conclusiones apresuradas buscando *la causa* y analizando el elemento cultural como un *efecto,* cuando en algún caso *puede ser causa de lo que se creía su causa,* por este proceso de reciprocausación.

El estudio de una situación económica puede llevarnos a concluir que las transformaciones sociales y espirituales son consecuencia de los cambios experimentados en aquélla. Metodológicamente conviene inquirir si los cambios económicos en vez de ser causa son efecto de una causa social —la presión demográfica, por ejemplo— o de una causa espiritual —como puede ser el invento de una máquina nueva o

una nueva materia—. Pero, además de esta posible equivocidad causal, el tener presente la posibilidad de una reciprocausación debe llevar al etnólogo a inquirir si la inventiva científica que causa un desarrollo económico extraordinario, no se ve afectada a su vez por éste que se convierte en causa de que se desarrolle la ciencia aplicada. Pero como la ciencia aplicada exige una base de ciencia pura, el apoyo a ésta se convierte en un efecto del desarrollo económico y en causa del mismo. Esto es lo que entendemos por reciprocausación.

El concepto puede ser fecundo para el estudio científico de una cultura o de cualquiera de sus elementos, pero, todavía, puede tener otro valor proyectivo futuro, aún sin llegar a la antropología aplicada, en la que habrá de ser concepto imprescindible si se llega a determinar con precisión su funcionamiento actual. Pensamos que, por esta acción reciprocausal de los complejos culturales, conviene que todo estudio etnológico analice los efectos colaterales que cualquier cambio cultural implica; con ello será posible determinar los caminos más transitados por esta acción de reciprocausalidad y será posible tal vez algún día —como pretenden hoy los ecólogos en evitación de males gravísimos para la biosfera y aún para la geosfera por una desatinada explotación— que los ligeramente denominados *efectos secundarios* de una transformación sociocultural se conviertan en un daño básico y primario para una cultura, porque un efecto de reciprocausalidad ha roto el equilibrio entre las partes de dicha cultura.

EVOLUCION DEL INTERES POPULAR POR EL ARTE

POR

FRANCISCO ZUERAS TORRÉNS

ESTA comunicación lleva por título «Evolución del interés popular por el arte». Y ahora pienso que mejor hubiera sido titularla «En torno a la actual indiferencia popular por el arte», puesto que lo que pretendo es glosar en unos brevísimos minutos la transformación de lo que eran entrañables relaciones históricas «arte-pueblo», en el actual divorcio «arte-sociedad», que a mi juicio existe de manera preocupante.

Para situarnos en este presente se me permitirá un rápido análisis histórico, conducente a fijar las posibles causas de la paulatina evolución. Diciendo de entrada que las relaciones entre las artes plásticas y el pueblo fueron estrechas cuando en épocas lejanas —los períodos Románico y Gótico, por ejemplo— el arte tuvo un sentido comunitario, de servicio social.

Tras esto ya se puede decir que el comienzo del divorcio se produjo con la llegada del Renacimiento. Porque si es verdad que el Renacimiento tuvo la virtud de hacer que el artista se elevara del vulgo y tomara conciencia de su dignidad —formando aquella sociedad de pintores y escultores, codo a codo con los intelectuales y los poetas, adquiriendo así la misión superior del arte—, también lo es que aquella especie de frente unido contra el vulgo, por una parte, y por otra la dependencia del príncipe o mecenas y el enredarse en dogmas y teorías artísticas, fueron indudablemente el primer paso hacia el divorcio «arte-sociedad».

El segundo paso llegó con el Romanticismo, al tener que subsistir el artista a expensas de la demanda ejercida por quienes se habían enriquecido con el recién nacido industrialismo, y quedar su figura reducida a un papel puramente ornamental y secundario. Momento en el

que, como refugio y justificación, el artista se vuelve antisocial, se enfrenta con el público e inventa el «arte por el arte».

Naturalmente, el paso final de ese divorcio llega con nuestra sociedad tecnificada. Cuando el artista se hace ferozmente individualista, cuando se consuma la ruptura con lo racional y lo lógico, y cuando el «hombre-masa» se va materializando del todo, haciéndose indiferente a las cosas del espíritu, entregado de lleno a la Religión de la Máquina, afanado solamente en alcanzar el Paraíso del Confort y haciendo bascular su «problemática» entre la diversión y el dinero.

Como resumen de esto se puede decir que la panorámica de esta evolución nos da tres momentos clave. Una Edad Media con arte gremial que produjo obras de marcado carácter explicativo y utilitario, donde los artistas eran servidores leales de la sociedad de su tiempo. Un Renacimiento, con la eclosión de taller individual, el sentido individualista del arte y la aparición del coleccionismo. Y nuestra época, en la que gran parte de sus artistas —individualistas del todo— se sienten insolidarios en gran parte con las preocupaciones de su tiempo, y en la que el arte gira casi siempre en torno a los «entendidos» o personas que han hecho del arte un negocio.

Toda esta evolución ha conducido fatalmente a la actual indiferencia popular por el arte. Porque lo cierto es que hoy las masas populares, y aun otras más elevadas, sienten poco interés por el fenómeno del arte. En esta desconcertante época que nos ha tocado vivir, suenan martilleantes a nuestro alrededor palabras como estas: negocios, presupuestos, dividendos, consejos de administración, por una parte; y por otra: automóvil, fútbol, televisión, erotismo, etc. Un panorama verbal de tecnocracia y publicidad en el que no hay quien sea capaz de colocar en su sitio la palabra «Arte». Donde quiera que se coloque se hallará incómoda, como un añadido más. Y nada digamos si tratamos de colocarla en ese otro escalón más bajo de lo popular —lo rural, lo suburbial—, a vueltas con otras palabras más amargas relacionadas con su problemática de subsistencia.

Y es que el hombre masa actual, que vive en manada, no siente, no puede sentir el más mínimo interés por el arte. Como no lo siente por todo lo que concierne a los grandes problemas del destino —la Filosofía, la Religión, la Política—; indiferencia global que hay que buscarla en esa triste concepción materialista de la vida, que ha inclinado al hombre a no ocuparse más que de sus necesidades y placeres cotidianos. La verdad es que al hombre medio de hoy sólo parece interesarse por la urgencia de sus apetitos, y cuanto sucede fuera de su órbita personal le deja insensible.

No, el arte no interesa al hombre de hoy, salvo a las minorías se-

lectas, claro. Poco a poco lo ha ido estimando menos útil y menos serio. Por el sentido materializado de la moderna sociedad, pero también defraudado, seguramente, por el revuelto juego plástico que nosotros, los artistas y los críticos, le hemos querido meter por los ojos bajo la égida de la abstracción, la deshumanización del arte y el hermetismo plástico. O sea, que buena parte de la culpa de este divorcio «arte-sociedad» la tenemos todos —artistas, críticos, orientadores de galerías—, y, naturalmente, la falta de formación espiritual de esa sociedad a la que no se la ha sabido dotar de defensas para esos peligros de la masificación y el materialismo.

Mi admirado amigo Juan Antonio Gaya Nuño señalaba a este respecto el defecto tradicional de las enseñanzas primaria y secundaria españolas, en la inveterada despreocupación por la educación de la sensibilidad. «El exceso de enseñanza libresca— decía Gaya Nuño— que nos ha raído el gusto por la Filosofía o por la Música. Y por las Artes Plásticas, ya que se ha venido considerando «más formativo» para un niño meterle en la cabeza la tabla de logaritmos que encantarle hablándole de Velázquez».

Y tenía razón Gaya Nuño puesto que no cabe duda que si se cultivase en el niño la sensibilidad artística, paralelamente a como se despierta y educa, por ejemplo, la inteligencia matemática, lo ganaríamos desde la escuela para el apasionante mundo del arte, y le abriríamos posibilidades de felicidad futura. Aunque no fuese más que la posibilidad de ocupar felizmente su ocio, preocupación fundamental —dicen— de la sociedad de consumo.

Desde mi observatorio de crítico de arte he deducido también que, aparte esto de la deficiencia educacional y el materialismo y el consumismo, otra causa del desinterés popular por las artes plásticas hay que buscarla en la aparición y vigencia del Informalismo o Arte Abstracto. Que si bien es verdad que en su arranque, tras la Segunda Guerra Mundial, tuvo fuerza y sinceridad, también lo es que sus seguidores, a lo largo de un cuarto de siglo —convencidos unos, papanatistas otros— con sus enmarañadas teorías, experimentaciones y trucos lo fueron convirtiendo en algo tan enigmático como insoportable.

Y el divorcio «arte-sociedad» se aumentó porque mientras las artes plásticas se hacían así de enigmáticas, enmarañadas y huecas y se alejaban del todo de la realidad, llegaba a su apogeo la más fabulosa máquina de hacer «arte realista»: el cine. Mientras la pintura se obstinaba en expresarse por medio de signos extraños —en los cuales las masas populares tenían que esforzarse inútilmente por encontrar la realidad que necesitaban— el arte cinematográfico les proporcionaba la indiscutible y total satisfacción de reconocerla con toda facilidad.

El hombre medio, la masa popular, a pesar de lo que se ha pretendido, le sigue atribuyendo al arte la función de restituirle la imagen de la realidad en la cual vive, que es la propia y en cuyas fuerzas misteriosas se debate. Y el cine —y luego la televisión— se la dio con largueza, mientras la pintura y la escultura se la negaban rotundamente.

Efectivamente, buena parte de esta indiferencia popular por el arte estriba en la falta de realidad de la plástica, en su falta de argumento como si dijéramos. Una falta de temática, de contenido, que, por cierto, arranca de Goya, ya que luego —Impresionistas, Cubistas, Informalistas, lo mismo da— se fueron desentendiendo de lo que ocurría en la vida. Salvo la excepción de los muralistas mejicanos —último gran intento de pintura social de resonancia colectiva— quizás porque fueron hechas con el corazón a flor de boca.

Así las cosas y dentro de un lógico círculo vicioso, esta indiferencia popular por el arte ha hecho que el artista actual se olvide del hombre medio de hoy, y crea que «triunfar» en arte es sólo cuando es solicitado por el coleccionista y las galerías importantes, que manejan las obras como simple elemento de especulación financiera, prestándose para «triunfar» a hacer un arte al dictado, impuesto por la horrible rueda del consumo. Y por eso, en otro círculo vicioso, para las masas populares de hoy, el arte es algo así como un mundo lejano, cerrado, regido por los «expertos» y los «entendidos», según ritos misteriosos que imagina en el fondo de no sabe qué oficinas.

Seguro que alguien pensará que paralelamente a este «arte-arte», puede haber otro arte, el llamado «arte popular», derivado del concepto que fue elaborado y desarrollado por el Romanticisco. Concepto de «arte popular» que se contrastó con todas las demás clases de arte como fenómeno «natural», opuesto a los fenómenos «artificiales», y con un carácter de anonimato que fue considerado como una prueba de su creación espontánea por una comunidad «misteriosa», sin individualidad ni conciencia.

En este aspecto yo me atrevo a decir que hoy, por desgracia, no existe un «arte popular» así entendido —siempre refiriéndome a las artes plásticas, claro— y menos con la idea que tenemos de creación producto de prácticas familiares gremiales, que se iban transmitiendo sus secretos y vivencias espirituales de generación en generación. Sencillamente porque hoy, la creciente industrialización ha destruido irreversiblemente el «arte popular» para convertirlo en mercancía artesanal, falso e imposible calco de lo que fue. Válido solamente para turistas, el llamado «arte popular» de hoy no es otra cosa que una lenta y progresiva degeneración de unas formas que nacieron en plena li-

bertad y en la entraña del pueblo y sin ideas preconcebidas sobre su posible valor artístico.

En este aspecto de la industrialización del arte, se me ocurre decir que algo que también ha contribuido a esa disociación de las artes y las masas populares es la aparición de la colosal industria de creación de objetos artísticos, fabricados para el consumo en masa, contribuyendo a la pérdida del buen gusto y de la apreciación de la verdadera obra de arte.

En esto hay que buscar también buena parte de la evolución del interés y del gusto popular por el arte. En que en los últimos tiempos se haya hecho un arte de consumo de baja calidad y otro destinado a las llamadas selectas minorías, coleccionistas o «snobs». Cosa lamentable porque un arte que ignore enfáticamente las necesidades de las masas populares y se alabe de ser comprendido por una selecta minoría, abre de par en par, en otro círculo vicioso, las compuertas a todas las inmundicias gráficas. Desde las estampas de calendario y la pornografía comercial hasta el cursi paisaje decadente para ser colocado sobre el tresillo del pisito recién estrenado.

El problema es grande. Y se puso de manifiesto de la manera más descarnada en el Simposio Internacional de Arte Actual, celebrado recientemente en Madrid. Allí se insistió una y otra vez sobre la falta de comunicación del arte en esta época de la superinformación y la maxidifusión, en la que, paradójicamente, todo el mundo se siente solo, incomprendido, deseoso e incapaz de comunicarse con los demás. Y allí se dijeron cosas tan preocupantes como esta: «Estamos pretendiendo hacer un arte de libertad y luego resulta que no nos sirve para comunicar con aquellas gentes a quienes nos interesa llegar, y esto porque se ha producido un peligroso divorcio entre el arte y el sentir popular». O frases tan lapidarias como esta otra: «El arte, en proceso de negación, se acerca a su total desaparición».

Un grave problema, en suma, del que debemos tomar conciencia quienes estamos inmersos en ese mundo del arte, de la cultura toda y de la juventud. Y luchar para crear ese clima de comunicación, de acercamiento popular al arte y viceversa.

Comenzando por desmitificarlo, poniéndolo al alcance de las clases populares. Sacarlo de las salas de exposiciones, por ejemplo, y llevarlo a los centros de reunión o recreo, talleres y fábricas y centros de enseñanza. Y llevarlo a la calle, incluso. Como ya se intentó en Barcelona no hace mucho bajo el título de «Pictorama» —paneles de 8 metros cuadrados, pintados por 50 famosos artistas y colocados en el Paralelo y otras vías—, y que, todo hay que decirlo fue un fracaso por las características extremadamente vanguardistas y enigmáticas de las

obras expuestas. Efectivamente, hay que acercar el arte al hombre de la calle, pero no a través de lo deshumanizado y destructor, de lo hermético y lo ensimismado, sino a través de un arte con contenido y entendible, edificador y compartible.

No obstante, quiero expresar como final mi esperanza en un resurgir del interés popular por el arte. Primero, porque el arte ha de llegar a ser necesario sedante para el hombre de nuestra época, que —aunque él no se de cuenta aún— se va sintiendo insatisfecho de sus logros materiales que no le traen, ni muchos menos, la total felicidad. Necesario tranquilizante para ese hombre de nuestra sociedad, espoleado día a día para llegar más arriba en lo material, en lo consumista, para agotarse en el esfuerzo como un nuevo Sísifo que empujara el fardo de sus ambiciones materiales por la cada vez más pronunciada cuesta de la vida.

Y después, porque superado el hermético y vacío Arte Abstracto, son muchos los artistas preocupados en hacer un arte humanizado y comunicativo. Todo esto —además de ciertas inquietudes de la integración de las artes, la promoción de manifestaciones artísticas y las reformas educativas—, puede aclarar el negro horizonte de hoy y hacer realidad esta esperanzada ilusión mía. Que así sea.

RIQUEZA ARTESANA DE LA ESPAÑA DE HOY

POR

GUADALUPE GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDESALAZAR

ESPAÑA, país privilegiado en tantas cosas, tiene todavía hoy en nuestros días una gran riqueza artesana en producción.

Se trata de una gran riqueza no sólo en calidad sino en cantidad. El estudio de esta artesanía española actual es la tarea a la que llevo dedicada estos cuatro últimos años.

Esta tarea tiene tres fases en su método de trabajo:

1) Inventariarla.

2) Estudiarla.

3) Darla a conocer.

Creo que es muy necesario *inventariarla* por dos motivos:

1.º Este inventario no está hecho. La Obra Sindical de Artesanía tiene unos extensos ficheros pero no están actualizados, no están al día. Yo he consultado muchos de estos ficheros provinciales y se por experiencia propia de estas consultas que los que constan en los ficheros son los poseedores de la Carta de Artesano y esta carta de artesano se empezó a dar en los años 40 en que era muy difícil obtener materias primas y gracias a tener dicha carta era posible o al menos mucho más fácil obtenerlas. Por eso un número grande de aquellos artesanos que obtuvieron esas cartas hoy no se dedican a esos menesteres, han emigrado, e incluso han muerto. Por otra parte los artesanos más jóvenes y muchas veces los mejores en una materia, por no haberse preocupado siquiera de sacar la carta de artesano no constan en los ficheros citados.

2.º Es muy necesario también inventariar la artesanía como si fuera el levantamiento de un acta notarial de lo que todavía existe, ya

que mucha parte de ella está en peligro de muerte en algunos casos y en otros de ahogo por el desarrollo de la producción industrial.

Para lograr las metas que me he propuesto he adoptado un método de trabajo que comprende tres partes:

1) *Documentación en bibliotecas* buscando datos y como no existen muchos libros sobre la materia he tenido que consultar en la Biblioteca Nacional, en las bibliotecas de los distintos institutos del Consejo de Investigaciones o en las bibliotecas especializadas como la del Museo del Pueblo Español, la del Instituto de Dialectología o la del Museo Textil de Tarrasa obras de geografía, de historia, de arte, de folklore, guías de turismo, de economía, de índices de desarrollo económico, etc., con un promedio (redondeado cifras) de 1.500 libros, unos 30 por provincia.

También he consultado libros sobre lo que han sido las diferentes materias en el pasado de España: cerámica, vidrio, metal, madera, cuero, etc., encontrando una bibliografía de unos 200 libros.

2) *Correspondencia* con los alcaldes, secretarios de los ayuntamientos, incluso a veces me he dirigido a párrocos, maestros, cronistas locales, estudiosos de la provincia pidiéndoles datos e informaciones concretas. Poseyendo más de un millar de cartas con datos de primera mano.

3) *Investigación directa* o *trabajo de campo* después de obtenidos todos los datos anteriores con un viaje previamente establecido en horarios, fechas, etc. y la realización de la visita a los talleres artesanos de cada localidad mirando, contemplando, tomando notas, preguntando un cuestionario y elaborando unas fichas. Examinando las diferencias y similitudes y las influencias ejercidas por las diferentes civilizaciones que por ellas pasaron y fueron dejando su poso siempre profundo.

El viaje lo completo con una serie de fotografías de los objetos que se producen y de cómo se producen y con una colección de éllos adquiridos en los propios talleres artesanos, conjunto de elementos que sirven de base a mi trabajo.

He recorrido ya una vez las 50 provincias españolas, haciendo un periplo de más de 150.000 kilómetros, no contando los realizados en avión o en otros medios de transporte y los recorridos por las islas de Canarias y Baleares.

Estoy en este momento realizando una segunda visita a cada provincia, pueblo por pueblo artesano. Y tengo en este momento una colección de 2.000 piezas de artesanía actual. Naturalmente todavía no se trata de un trabajo exhaustivo sino de una visión general de conjunto

y de dar unos datos concretos de los resultados de la investigación realizada hasta ahora:

Primero: un resultado geográfico. Las provincias más artesanas de España son Granada, Toledo, Cáceres y Valencia.

Segundo: un resultado por materias.

CERÁMICA. He encontrado 289 pueblos alfareros. De éllos hay algunos que tienen únicamente un sólo alfar como es por ejemplo el caso de Astudillo en Palencia o de Llamas de Mouro en Oviedo en que queda un sólo alfarero relativamente mayor y que no tiene hijos o al menos hijos que hayan aprendido el oficio, ni oficial ni aprendiz a quien se lo haya enseñado y que por lo tanto está en peligro de desaparición.

Otros pueblos alfareros tienen 3, 5 o más talleres cerámicos y unos cuántos como La Rambla en Córdoba, Jiménez de Jamuz en León, Agost en Alicante o Portillo de Valladolid unos 20. Solamente hay dos que sobrepasan los 50 alfareros. Estos son naturalmente Manises en Valencia y Salvatierra de los Barros en Badajoz. En Manises hay sesenta y tantos talleres de cerámica artística o artesana y hasta doscientos en total de aparatos sanitarios, refractarios, etc. que no nos interesan desde nuestro punto de vista. Salvatierra de los Barros tiene también sesenta y tres talleres. Por lo tanto se puede hablar de unos mil quinientos alfareros en España que no es una cifra demasiado escasa.

¿Quién hace la cerámica? ¿Los hombres o las mujeres? Con gran diferencia los hombres, solamente hay cinco pueblos de mujeres alfareras que son Moveros y Pereruela en Zamora, Mota del Cuervo en Cuenca, y dos en Canarias donde también son mujeres casi siempre las que «cocinan» los cacharros. En las tres localidades citadas en primer lugar las mujeres no tienen torno de pie sino una especie de camilla o mesita giratoria con la que se ayudan pero que no es realmente un torno. Y en Canarias están modelados a mano totalmente.

En cambio hay bastante cantidad de mujeres decoradoras o pintoras en los talleres de cerámica pintada como por ejemplo en Talavera de la Reina o en Manises.

¿Qué objetos se hacen hoy? Se hacen muchas veces los tradicionales y otras veces se crean nuevas formas. Se produce *alfarería sin vidriar* en tres colores: alfarería de color rojo, de color blanco y de color negro. La de color rojo con el color propio de la tierra cocida o con la aplicación de una capa de almagre, la de color blanco aplicando sal al barro antes de tornear las piezas y la de color negro dejando el horno totalmente cerrado para que el humo vaya ennegreciéndolas durante un tiempo bastante largo, incluso de ocho días.

La *alfarería vidriada* con una capa de vidriado plumbífero que si-

gue siendo producido por plomo que se trae de Linares y que da ese color marrón propio de nuestras piezas cerámicas de siempre, o aplicándola uno de los cuatro óxidos que son los típicos también de nuestra alfarería popular que son el de cobalto, el de cobre, el de hierro y el de manganeso y los cuatro colores producidos son el azul, el verde, el amarillo o melado y el parduzco o morado que alternan en élla.

La *cerámica pintada* puede ser bicolor en azul y blanco; en verde y manganeso; en azul y verde; en rosa y blanco, etc., como son aún hoy las cerámicas de Teruel, de Fajalauza y de varios otros lugares. O polícroma de la que no hay tantos centros como pudiera pensarse y entre ellos predominan como más bellos en su producción los de Talavera, Toledo, Manises, La Bisbal y Triana en Sevilla.

¿Cómo se hace? En la mayoría de los casos con tornos de pie no eléctricos, aunque hay algunos que los tienen ya electrificados y con poquísimas excepciones se siguen usando para cocer las piezas los hornos morunos alimentados con leña de monte bajo de retama, romero, etc.

TEXTILES. Telares manuales en producción, no como restos o reliquías sino en uso actual no he encontrado muchos más de 100. De veinte provincias españolas han desaparecido en absoluto y en treinta quedan algunos. La mayor concentración de telares están en las provincias de Lugo, Orense, Granada, Cáceres y Murcia.

Hay más mujeres tejedoras que hombres tejedores. De esos cien talleres visitados, únicamente habrá unos quince de hombres y todos los demás son de mujeres. Pocos hijos o hijas piensan seguir la tradición de sus padres en el oficio, no más allá de diez.

¿Qué se produce hoy en estos telares manuales? *Tejidos de lana o algodón* para colchas, alfombras, faldas de trajes regionales, alforjas y *tejidos de trapos,* llamados según las regiones mantas traperas, retaleras, pingueras y de muchas otras maneras. En cuanto a los tejidos de lana o algodón los más extraordinarios y dignos de ser recordados son los *tejidos alpujarreños* de rayas de colores vivos que pasaron a América y son la base de todos los ponchos, los sarapes, etc.; *las colchas maragatas* hoy usadas como alfombras en dos variedades de «felpa» y de «ojo de perdiz» y siempre en los dos colores característicos de los maragatos: el rojo y el verde; las *colchas de plumas* de gallina o de perdiz que se producen en la provincia de Orense, en las cercanías de Viana del Bollo y que debe ser algo importado de América, por algún «indiano», a Galicia y las *alfombras de lino puro* de Encinasola en la provincia de Huelva, en plena serranía, teñidas con orines. Tienen unos colores muy bellos y muy fijos gracias al amoníaco que contiene que hace que se graben tan profundamente.

Las colchas o mantas de trapos o traperas se hacen por toda España, pero con más perfección, quizás, en Cáceres y Almería.

En *bordados* sigue habiendo las 8 zonas características: *Toledo* en su zona de Lagartera, Oropesa, Navalcán y sus alrededores, aunque realmente hoy se borda por toda la provincia y no solamente en esta zona, y además en las provincias limítrofes de Avila y de Cáceres.

Segovia, en la capital y en los pueblos de casi toda la provincia.

La de *Salamanca* teniendo como centros las zonas de Fuente de San Esteban y la de La Alberca.

La de *Granada* donde por toda la provincia se hacen los bordados en tul.

La de *Zamora* que tiene como centro la localidad de Carbajales de Alba cuyo bordado en lana se ha extendido por muchos otros lugares.

La de *Huelva* con dos focos, uno el de la Sierra de Andévalo donde se produce el llamado «cortadillo» y el de Riotinto y sus alrededores donde aún hay 200 mujeres capaces de bordar mantones de Manila.

La de *Mallorca* que tiene como centro a Artá.

Y por último la de *Canarias* con producción de deshilados y de soles que tienen como centros a Ingenio en Las Palmas, La Orotava en Santa Cruz de Tenerife, Haría en Lanzarote y toda la Isla de La Palma donde más de 1.000 mujeres bordan tapices para una empresa americana.

Encajes de bolillos.

Hay siete zonas donde muchísimas mujeres siguen confeccionándolos que son las tradicionales de siempre: las de la costa y las del interior.

La de *Camariñas,* en La Coruña.

La de la *Costa catalana desde Palamós a Blanes* y algunos otros lugares de Tarragona y de Barcelona.

La de *Huércal-Overa,* en Almería.

La de *Monóvar y Novelda,* en Alicante.

La de *Almagro,* en Ciudad Real.

La de *Acebo,* en Cáceres.

La de *Hinojosa del Valle,* en Badajoz.

MADERA. La *madera* y el *hierro* son aún las dos materias primas más trabajadas por los artesanos españoles. No hay casi localidad de toda la geografía española que no tenga por lo menos un extraordinario carpintero o herrero, pero naturalmente esto no significa que ellos estén consagrados a esta tarea sino que muchas veces en lugar de

forjar rejas o cerraduras artísticas se dedican a arreglar tractores o son mecánicos de coche y en lugar de tallar la madera se dedican a la fabricación de armaduras de puertas para la construcción.

Como la profesión que más abunda entre las mujeres es la de *bordadora*, ya que es una tarea que se puede realizar en el propio domicilio sin necesidad de desplazarse a otro lugar de trabajo y además llevarlo a cabo en horas libres de sus faenas domésticas.

Refiriéndonos concretamente al trabajo de la madera está en franca regresión el *trabajo rústico o rural* de la madera como por ejemplo la fabricación de yugos de bueyes, collerones de mulas, o carros, todo ello debido a la progresiva mecanización del campo y al cambio total de la forma de trabajo en él. Lo mismo que los trabajos a navaja de los pastores o las carracas o matracas.

En cambio está en auge el *trabajo artístico de la madera* o sea la talla, la fabricación de muebles castellanos, la marquetería, la tornería, las miniaturas navales, siendo curioso observar cómo han cambiado también las motivaciones de estos trabajos o sus localizaciones, ya que antes se trabajaba más la madera en las zonas más boscosas y por lo tanto más lluviosas de España como por ejemplo en el Norte y en cambio hoy el trabajo de la madera no responde a estos motivos. Es por ello digno de ser notado cómo hoy los dos lugares de mayor producción de muebles castellanos son los de Sonseca en Toledo donde no existen casi árboles y los de Santillana del Mar y sus alrededores en Santander donde en cambio los tienen más cerca.

Lo mismo pasa con la *cestería* que con la facilidad de transportes ya no se puede hacer aquella división rígida de la materia prima que se usaba en cada zona de la Península, y así por ejemplo el *mimbre* que se produce en la Alcarria, en Cuenca y en Guadalajara no se trabaja casi en esa zona sino en unos lugares muy alejados y con mayor concentración de número de talleres y de artesanos consagrados a este trabajo en Gata de Gorgos de Alicante o en Mogente y Vallada de Valencia o en Villoruela de Salamanca.

La cestería de *castaño* sigue siendo característica del norte y se sigue fabricando en Asturias, Santander, Provincias Vascongadas y también en Baños de Montemayor, de Cáceres distinta y con dibujos de pirograd o.

La cestería o esterería de *esparto* sigue siendo sin embargo propia de lugares secos y se sigue produciendo naturalmente, o por plantación en Albacete y Murcia y trabajándose en Murcia, Jaén y Málaga.

La cestería de *junco y caña* sigue siendo muchas veces privativa de los gitanos y especialmente de los de Andalucía.

La Cestería y sombrerería de *paja de centeno* es propia de Castilla y de las Islas Canarias.

El follado o la *hija de palma* se trabaja hoy en Alicante, y en Canarias y Baleares. El *maíz* en muchos lugares de España así como la *enea o espadaña* pero quizás con una mayor concentración en la Mancha.

METALES. — El metal que más se trabaja aún hoy día entre nosotros es el *hierro*, con más o menos labor de forja o más o menos trabajo en plancha. La forja de hierro artesana ha desaparecido en uno de sus focos tradicionales que era el de Vascongadas. Subsiste sin embargo en Cataluña, en Aragón, y en Castilla especialmente en Toledo así como siguen en auge los hierros populares y gitanos de Córdoba y Granada.

Sigue la fabricación de espadas y armaduras en Toledo. Las navajas en Albacete, las romanas en Madrigueras, las hoces en La Solana de Ciudad Real o los cencerros en Ciudad Rodrigo y Almansa anque todo esto, menos las espadas y armaduras puestas de moda por el turismo, en franca decadencia.

El *cobre* se sigue trabajando a mano y «rebatiendo» en Guadalupe en Córdoba, en Riopar en Albacete, en Graus en Aragón, etc. En los mismos lugares se fabrica también en latón y algo aunque muy poco en bronce.

La *hojalata* en Toledo, en Granada, en Navalcarnero y en Madrid capital, y en varios lugares tradicionales de Cáceres.

La *filigrana en oro o en plata* se sigue fabricando en las provincias de Cáceres y Salamanca vecinas a Portugal de donde procede, y en Córdoba.

CUERO. — La marroquinería manual al menos en parte, se puede encontrar por toda España, pero las zonas donde se acumulan más talleres son las de Valencia, Barcelona, Madrid, provincia de Toledo y la localidad de Ubrique en Cádiz donde hay más de cien talleres.

Un taller de *guarnicionería* hay por lo menos en casi todos de los pueblos españoles pero tienen fama de ser los mejores de todo el país los de los Yébenes en Toledo y los que fabrican los zahones y los botos en Ubeda, en Jaén, Valverde del Camino en Huelva o en Córdoba o Sevilla.

Esa variedad de la guarnicionería que es la *talabartería* y la *albardonería* es propia de Andalucía para adornar las caballerías en fiestas, romerías e incluso para el trabajo diario de mulas y burros. Tiene tres focos en las tres provincias de Málaga, Granada y Córdoba. Dos zonas claramente definidas en Málaga: la de Vélez Málaga y la típica talabar-

tera de Coín, Casarabonella, Alora, Almogia, etc. La de las Alpujarras en Granada y la cercana a Jaén en Córdoba llegando incluso hasta el Andújar jienense.

El *repujado en cuero* y los *cordobanes o guardamecies* tiene todavía tres representantes en Córdoba donde fueron los más famosos, en Zaragoza y algunos otros lugares aunque el mejor taller hoy día está en Madrid.

PINTURAS POPULARES MEXICANAS, DE TEMA RELIGIOSO, Y SOBRE LAMINA DE HOJALATA Y SUS RELACIONES CON LA PINTURA POPULAR ESPAÑOLA

POR

MARÍA CARMEN HUERA CABEZA

EL Museo Etnológico de Barcelona tiene como uno de sus fines primordiales el establecer vínculos directos entre el pueblo español y aquellos pueblos que en un pasado, más o menos cercano, estuvieron unidos por determinados lazos a nuestra propia cultura. De ahí las expediciones realizadas a la América Latina: a Perú en 1963, a Guatemala y América Central en 1965 y a México en 1970.

De estas expediciones una de las más fructíferas, en cuanto a recolección de piezas que permitan dar a conocer en nuestro país las realizaciones de los pueblos americanos, es sin duda la efectuada a México en los últimos meses del pasado año de 1970.

Entre las 1.472 piezas aportadas al Museo por la Expedición mencionada, destaca un corto número de pinturas y ex-votos populares, de carácter religioso, que nos permite apreciar tanto la gracia y espontaneidad de los artistas surgidos del pueblo, como los indudables lazos existentes entre sus producciones y las pinturas análogas creadas en la península ibérica.

Las pinturas populares mexicanas se remontan únicamente a la segunda mitad del s. XVIII, ya que con anterioridad todas las producciones de este tipo eran importadas de España, o realizadas en el propio México por artistas españoles, nunca por indígenas o mestizos.

Esta exclusividad estuvo reglamentada desde 1557 hasta 1686 por las «Ordenanzas de Gremios»; que regulaban el trabajo de los indígenas.

En efecto, los artesanos españoles observaron con disgusto, y ya a los pocos años de la conquista, la rápida adopción que realizaban los artistas indígenas de las técnicas y temas españoles, y de la que ya nos

habla Bernal Díaz del Castillo[1], y debieron presionar a las autoridades que acabaron por promulgar las ya mencionadas ordenanzas, en las que se prohibe la realización de esculturas y pinturas religiosas a indígenas y mestizos, quedando autorizados para hacerlas únicamente los oficiales pintores (españoles o criollos) que hubiesen pasado el correspondiente examen de maestría ante el gremio; por otra parte, se dice textualmente que estos oficiales pintores no pueden «mandar hacer a indios ni a otros pintores retablo de pincel, ni de estofado, ni dorado para vender, sino fuera oficial examinado de ello». Asimismo se especifican los trabajos de tipo artístico a que podían dedicarse los indígenas: «como no hagan pinturas, ni bustos de santos, se les permite que pinten en tablas flores, frutas, animales, pájaros y romanos, y cualesquiera cosas para evitar la irreverencia que causan las malas pinturas de santos».

Estas disposiciones eran realmente rigurosas, habiendo «veedores» especialmente dedicados a que se cumpliesen estos extremos; estos veedores confiscaban y destruían las obras que infringían la ley. No obstante, y aunque, como ya se ha dicho, las ordenanzas estuvieron en vigencia hasta 1686, indudablemente no debieron ser cumplidas nunca a rajatabla, y si bien en las ciudades debió ser difícil el obviar las disposiciones, con toda seguridad en pueblos y aldeas existirían pequeños talleres artesanales en los que los artistas indígenas prosiguieron su labor, que, por más alejada de los centros sometidos a mayor influencia hispánica, fue una expresión auténtica del sentimiento religioso y de la inspiración plástica de los indígenas.

Al suspenderse las mencionadas ordenanzas, se abrieron en México capital buen número de talleres, muchos de los cuales fueron clausurados en los primeros años del s. XVIII por realizarse en ellos representaciones sacras que no estaban de acuerdo con los cánones marcados

[1] Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Conquista de la Nueva España,* Ed. Espasa-Calpe, 1942, Madrid, II vols. Vol. II, capítulo 210, págs 558-559: «Pasemos adelante y digamos como todos los demás indios naturales de estas tierras han deprendido muy bien todos los oficios que hay en Castilla entre nosotros y tienen sus tiendas de los oficios y obreros y ganan de comer a ello, y los plateros de oro y plata, así de martillo como de vaciadizo, son muy extremados oficiales, y ansimismo lapidarios y pintores, y los entalladores hacen tan primas obras con sus sotiles alegras de hierro, especialmente entallan esmeriles y dentro dellos figurados todos los pasos de la Santa Pasión de Nuestro Señor Redentor y Salvador Jesucristo, que si no los hobiese visto no pudiera creer que los indios lo hacían, que se me sinifica a mi juicio que era aquel tan nombrado pintor como fue el muy antiguo Apeles, y de nuestros tiempos que se decían Berruguete y Micael Angel, ni de otro moderno agora nuevamente muy nombrado natural de Burgos, el cual tiene gran fama como Apeles, no harán con sus sotiles pinceles las obras de los esmeriles ni relicarios que hacen tres indios maestros de aquel oficio, mejicanos, que se dicen Andrés de Aquino, y Juan de la Cruz y el «Crespillo».

por el concilio de Trento. No obstante, y según Abelardo Carrillo y Gariel[2], a finales del s. XVIII había en México más de cuarenta talleres artesanales que realizaban una producción masiva de obras menores, de lo que se lamentaban amargamente los miembros de la recién fundada Academia de pintura de San Carlos, que solicitaron del Virrey que interviniese para impedir los dislates de aquellos artistas surgidos del pueblo, e ignorantes de normas y preceptos[3]. A estas lamentaciones, el Fiscal Protector de indios, de quien el Virrey solicitó información, respondió recordando la difícil situación en que quedarían aquellos artesanos si se cerraban sus talleres[4].

Así pues, en los años sucesivos, y muy especialmente en la primera mitad del s. XIX, la pintura popular adquirió una gran difusión, manifestándose en innumerables obrillas de interesantes y curiosas características.

Nos vamos a ocupar aquí del grupo más original de estas obras, a causa de la materia que les sirve de vehículo; es decir, de las pinturas realizadas sobre lámina de hojalata.

La lámina de hojalata fue utilizada como sustituto más barato, y más fácil de obtener, de la lámina de cobre, muy utilizada en España, en el s. XVII, como materia sobre las que se realizaban las pinturas religiosas de tipo popular.

De todos modos, hay que tener en cuenta que la mayor parte de estas pinturas religiosas españolas sobre lámina de cobre no habían sido producidas en España, sino que habían sido importadas de Flandes. Precisamente esta importación había sido determinada en gran

---

[2] Abelardo CARRILLO Y CRESPO, *Imaginería popular Novoespañola*, Ed. Mexicanas, México, D. F. 1950.

[3] A. CARRILLO, op. cit., pág. 40: «Causan horror, Sor Exmo. tantos abusos como produce la ignorancia, en Efigies, Retablos y Públicos Oratorios. No vemos más que nuestra propia deshonra en manos de Indios, Españoles y Negros, que aspiran sin reglas, ni fundamentos a la imitación de los objetos más santos. De aquí es la irreverencia, irrisión y escarnio, y lo que movió al celo de los señores Diocesanos (como se vio en Valencia, Barcelona y Cádiz y otras partes) a mandar promulgar varios edictos dirigidos a echar al fuego semejantes monstruos, enemigos de ambas Magestades; la justa mofa de los estrangeros inteligentes; y el rigoroso móvil de nuestro reverente Ocurso. Si V. S. en uso de las amplias facultades concedidas por la RI. beneficencia en Supremo despacho de 11 de noviembre de 1784, no se dedica a cortar de raíz tanto mal, será el daño irreparable, trascendiendo al Autorizado congreso de esta Respetable Academia de San Carlos.»

[4] A. CARRILLO, op. cit., pág. 41: «... se pulsan graves dificultades en la práctica siendo muy duro el que a tantos infelices como hay, principalmente Indios, sin contar con otra cosa para su subsistencia que lo poco que ganan en hacer estas o las otras pinturas ligeras y de poca dificultad, se les prive de aquel destino, dejándolos a perecer por no estar examinados, o se les precise a examinarse cuando solo ejercen el oficio en cosas de poca monta, y cuando no tienen los miserables, en lo absoluto, con que erogar los costos del exámen.»

parte por la prohibición de que los indígenas mexicanos representasen imágenes sagradas, lo cual creó una extraordinaria demanda de las mismas en España; demanda que al no poder ser satisfecha por los artesanos españoles, obligó a importar masivamente obras flamencas, pintadas sobre lámina de cobre. Estas pinturas llegaban a Cádiz y Sevilla procedentes de Amberes, y desde allí salían directamente hacia América. En su mayoría, estas obras, como bien dice el profesor J. Milicua[5] debían ser copias casi industriales de lienzos de los grandes pintores flamencos. Algunas de estas pinturas y ya hacia finales del s. XVII estaban hechas sobre lámina de hojalata (chapa de hierro, suave, muy delgada, revestida de estaño por ambas caras), y es curioso el hecho, a este respecto, de que en España la hojalata recibiese también el nombre de «hoja de Flandes»[6].

El uso de la hojalata como vehículo de la pintura fue en España muy tardío y se la utilizó sólo para obras menores; sin embargo existe un precedente ilustre de su utilización, ya que Goya la empleó en una serie de pinturas en las que se incluyen «Los saltimbanquis» (Museo del Prado), «El incendio», «El naufragio», «El asalto a la diligencia» (las tres en colecciones particulares); el tamaño de estas pinturas es bastante pequeño (43 × 32, «Los saltimbanquis»).

En México el uso de la hojalata en las pinturas comenzó en el último cuarto del s. XVIII y alcanzó su máximo empleo a mediados del s. XIX.

TEMÁTICA — Las pinturas sobre lámina de hojalata adquiridas por el Museo Etnológico comprenden 4 ex-votos y 12 pinturas. Sus temas son muy variados. La 1.ª representa a la *Santísima Trinidad*; la 2.ª es un tema típicamente mexicano, «*La mano poderosa*», la 3.ª «*El Señor de la Columna*; la 4.ª, 5.ª, 6ª y 7.ª a la Virgen, en sus advocaciones de *Nestra Señora de Ocotlan* (Guadalupe), Nuestra Señora de los Dolores (Guadalupe) y Virgen de la Luz (dos); la octava y novena a *San José*;

---

[5] José MILICUA, *Observatorio de ángeles*, Archivo español de Arte, C. S. I. C., Instituto «Diego Velázquez», núm. 121, Madrid, 1958, pp. 1 a 16, nota 27, pág. 12.

«Ahora bien, al considerar la llegada de cuadros flamencos a nuestro país durante el siglo XVII, los historiadores han solido tener en cuenta exclusivamente la que podíamos llamar *vía de importación noble* (Casa real, col. marqués de Leganés, Almirante de Castilla, etc.) y de que por ella entraron la casi totalidad de las obras maestras de Van Dyck y Rubens··· Algunas de estas obras hallarían camino, seguramente, hacia Andalucía. Pero además existía otra *vía de importación comercial* que condujo desde Amberes a Sevilla y a Cádiz, en gran parte con destino final a América, a centenares de cuadros flamencos, indudablemente de tercer orden y en su mayoría copias casi industriales, pero pregoneras *ad abundantiam* de las maneras rubensianas y vandyckianas.»

[6] Gran Enciclopedia Larousse (Ed. Planeta, Barcelona, 1967-1071, 10 vols.). Véase voz *Hojalata*.

la décima a *San Ramón Nonato*; la onceava a *San Jerónimo*; la doceava a *San Francisco de Paula.* De los ex-votos, tres están dedicados a *San Francisco de Paula,* y el cuarto y más moderno a *Nuestra Señora de Zapopan.*

ESTUDIO DEL REPERTORIO ICONOGRAFICO

El estudio del repertorio iconográfico de estas pinturas nos brinda interesantes y jugosas observaciones.

La núm. 1 representa a la *Santísima Trinidad.* En ella aparecen las tres divinas personas bajo idéntico aspecto, con rostro juvenil, barbado y totalmente inexpresivo; diferenciadas únicamente por sus atributos. Así, el Padre Eterno lleva túnica blanca, levanta la mano derecha en actitud discente, y sostiene un cetro en la izquierda, en el pecho lleva un pequeño sol; el Hijo viste túnica y manto azul y lleva la figura del cordero en el pecho; el Espíritu Santo lleva túnica morada y manto rojo. Las tres figuras están nimbadas con halos triangulares y de ellas emanan rayos de luz que apartan las nubes entre las que revolotean angelillos, tres de los cuales simulan sostener con sus manos a las personas divinas.

Comentario: Este tipo de representación de la Santísima Trinidad, en el que aparecen las tres personas bajo idéntico aspecto, fue tema favorito de la iconografía de las postrimerías del gótico francés (Libro de Horas de Etienne Chevalier, museo de Chantilly) y especialmente de los inicios del renacimiento flamenco. El Concilio de Trento, al regular las representaciones de efigies sagradas, prohibiendo las de provocativa hermosura, y las excesivas desnudeces, prohibió asimismo, y de modo expreso, el figurar a la Santísima Trinidad con tres personas con aspecto juvenil y exactamente iguales.

No obstante, y ya en pleno siglo XIX, se encuentran en México representaciones de la Santísima Trinidad del tipo considerado como herético por la iglesia desde el s. XVI, y que, además, y según se deduce de los catálogos publicados por Museos y colecciones particulares mexicanas, debió ser enormemente popular en aquel país ya que aparece mencionado en numerosas ocasiones. En realidad, esta iconografía trinitaria debió ser un hecho corriente durante los ss. XVI, XVII y XVIII, según se deduce del hecho de que el Tribunal del Santo Oficio de México tuviese que emitir distintas disposiciones recordando la prohibición de realizar este tipo de representaciones[7].

[7] A. CARRILLO, op. cit., pág. 39... «que aunque no sean de dañada lección no conviene que anden por estar pintadas con deformidad o deshonesta y profana-

Por otra parte, sabemos que en España, donde los artistas procuraban respetar escrupulosamente las órdenes conciliares, nunca se pintaron imágenes de la Trinidad bajo tal aspecto

Es pues evidente que este tipo iconográfico era un reflejo de la antigua tradición flamenca, perfectamente explicable en esta proyección mexicana si se tiene en cuenta la ya mencionada corriente de importación de pinturas religiosas sobre lámina de cobre desde Flandes a América, vía España, en todo el s. XVII.

Pintura núm. 2 «La mano poderosa» Descripción: En la parte superior, entre nubes, aparece la genealogía de Cristo; en el centro el Niño Jesús, flanqueado a la derecha por la Virgen y Santa Ana y a la izquierda por San José y San Joaquín. En el centro de la escena, una gran mano con una herida en la palma, de la cual manan siete chorros de sangre que caen sobre un cáliz y en las bocas de siete corderos que simbolizan los siete sacramentos; alrededor los símbolos de la Pasión de Cristo.

Comentario: Este tema iconográfico, muy popular en México durante el siglo XIX, resulta enormemente curioso y de misteriosa procedencia, ya que ni aparece mencionado en los libros clásicos acerca de la iconografía cristiana, ni es propio de la pintura europea. Más bien parece originado por una mezcla de elementos iconográficos procedentes de la pintura flamenca (representación del linaje de Cristo), con otros de origen popular (la mano lacerada de Cristo de cuyas heridas brota la sangre que origina los siete sacramentos y que parece ser una mezcla, a su vez, de otros temas que podríamos denominar «cultos», tales como el del «Cordero de Dios» de cuyo costado mana la sangre que engendra los sacramentos, tal como lo representó Van Eyck en el «Retablo del cordero místico» de la catedral de San Bavón de Gante).

El mismo nombre del tema, «La mano poderosa», tiene, por otra parte, ciertas resonancias primitivas de carácter mágico: la mano aislada del cuerpo, como símbolo de la fuerza del ser poderoso, es tema representado por el hombre desde la prehistoria y que aparece en todos los tiempos y culturas: manos de Fátima, usadas como amuleto por los pueblos musulmanes; puñitos-amuleto del arte popular español, etc., o en el arte «culto» del Renacimiento, la repetición del tema de la mano misteriosa que en el festín del rey Baltasar escribe en la pared las fatídicas palabras.

---

mente; y así conviene recogerlas, y en esto es menester piadosa prudencia, para no andar nimiamente mirando estas pinturas sino contentarse con una ordinaria diligencia y juicio común».

Pintura núm. 3, «El Señor de la Columna», o «La flagelación de Cristo» es su tema. La representación es la tradicional, tanto en la pintura española como en la flamenca: Cristo, desnudo, cubierto tan sólo con el «paño de pureza», aparece atado a una pilastra; un sayón de feroz expresión le coge por el pelo mientras enarbola un zurriago para golpearle. La pintura, de un estilo muy popular e ingenuo, está realizada con minucioso detallismo, que se complace en subrayar el sufrimiento, las heridas sanguinolentas de Cristo, así como la expresión malvada del sayón.

Las pinturas núms. 4-5-6-7 representan a la Virgen en distintas advocaciones: Guadalupe (Nuestra Señora de Ocotlán y Dolorosa) y Nuestra Señora de la Luz).

La primera de ellas, *Nuestra Señora de Ocotlán*, es interesantísima y de bella factura, con curiosos rasgos de gran arcaismo, propios de la pintura mexicana del s. XVIII, como son el uso de detalles dorados, la acumulación de temas de tipo narrativo y las ilustraciones de dichos temas mediante filacterias con inscripciones:

Descripción: La mitad derecha de la pintura está ocupada por la imagen de la Virgen de Ocotlán (Guadalupe), de pie entre nubes, sostenida por angelillos y contra un fondo verde salpicado de florecillas; la Virgen va vestida a usanza de una gran dama del s. XVIII con puños y ligera gorguera de encaje, ricamente enjoyada y con un gran halo dorado que rodea su cabeza. La mitad izquierda del cuadro está ocupada, en su parte superior, por la representación del Santuario de Ocotlán, debajo del cual se lee «Templo de Tlascala»; sobre el templo aparece la Santísima Trinidad; por debajo del templo se ve la figura del indio Juan Diego, vestido a usanza dieciochesca. En los ángulos de la pintura se han representado escudos, el manantial que brotó a los pies de la Virgen y numerosas figurillas. Hay diversas filacterias con inscripciones; una sostenida por un angelillo dice «Gloria yn eselsis Deo... et in terra Pas o...». De la boca de Juan Diego surge otra en la que se lee «Ave Maria Grasia plena»; debajo de la imagen de la Trinidad se lee «Trinidad Santísima». Al pie de la escena hay la inscripción siguiente «V. R. de Nuestra Señora de Ocotlan que se venera en Tlascala Culla ymaguen Sele Aperecio a Juan Diego».

Comentario: La pintura refleja la tradición mexicana de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, en 1531, en un lugar cercano a la ciudad de Tlaxcala, llamado Ocotlán, en el que pronto se construyó uan ermita que en el s. XVIII fue sustituida por uno de los más interesantes y originales monumentos de la arquitectura barroca hispano-mexicana.

En la pintura es evidente la influencia de los mosaicos que se realizaban en México en el s. XVIII y en los que se representaban imágenes religiosas. Estos mocaisos, a modo de retablos, se colocaban sobre el dintel de la puerta de la casa, a veces entre lamparillas de aceite. En ellos, al ser muy difícil el lograr producir la impresión de profundidad, las figuras divinas eran presentadas sobre fondos de follajes, flores, y pequeños animales, y rodeadas de alegorías con filacterias explicativas, todo ello dispuesto en un solo plano.

La pintura es indudablemente la más interesante, desde el punto de vista artístico, de toda la colección, tanto por su ejecución cuidada, como por la hábil y al mismo tiempo ingenua disposición de los motivos.

Las otras tres pinturas con advocaciones de la Virgen son de mucho menor interés. En la núm. 5, la Virgen aparece ricamente vestida y enjoyada, rodeada de una mandorla de estrellas, con una espada de dolor atravesándole el pecho y los símbolos de la Pasión de Cristo en el extremo superior izquierdo; es una pintura popular muy convencional y relamida. En la núm. 6, «Nuestra Señora de la Luz», la Virgen aparece en pie con el Niño en su brazo izquierdo, mientras con el derecho sujeta a un hombre al que libra de caer en la amenazadora boca de un monstruo que simboliza el infierno. El Niño coge flores, o almas, de un cestillo que le ofrece un angel; por encima de las cabezas de Madre e Hijo emergen rayos de luz. La pintura es muy inhábil, convencional y almibarada y está realizada con tonos violentos y poco armonizados. La pintura núm. 7 representa también a «Nuestra Señora de la Luz», esta vez de medio cuerpo, emergiendo entre nubes blancas y coronada por un círculo de rosas y halos de luz. La madre y el Niño van ricamente vestidos y enjoyados. La pintura es ingenua e inhábil, pero con ciertas pretensiones «cultas» que le confieren carácter de cromo de calendario.

Pinturas con imágenes de Santos. — Las pinturas núms. 8 y 9, que representan a San José, son las de menor calidad de todo el conjunto. En realidad, el Santo fue escasamente venerado durante toda la Edad Media y primeras décades del Renacimiento, siendo el Concilio de Trento el que revalorizó su figura. En España, y gracias a Santa Teresa, que le hizo patrono de las carmelitas, fue pronto una imagen muy popular, representada especialmente por los pintores sevillanos, y en particular por Murillo. Precisamente el influjo del estilo pictórico de la escuela sevillana es patente en la pintura núm. 8, en la que San José aparece como un hombre joven con larga cabellera rizada y barba, llevando en una mano la vara florida y sosteniendo en sus brazos al Niño Jesús, que lleva en la mano derecha la cruz de su futura Pasión y en la iz-

quierda una rama de rosal. La pintura es fría e ingenua, pero con cierta corrección.

La pintura núm. 9, en cambio, que representa a San José de medio cuerpo, como un hombre joven de cabellera y barba leonados, con la vara de lirios y sosteniendo en sus brazos a Jesús Niño, es una pintura muy convencional y relamida, un verdadero prototipo del «cromo de calendario», muy dentro de los tipos populares «bonitos» creados a fines del s. XIX; la pintura, en efecto, lleva una inscripción que así lo confirma: «Sr. Sn. José, 99.»

La pintura núm. 10 representa a San Ramón Nonato, según la iconografía tradicional[8]. Al Santo, nacido en Cataluña en 1205, se le denomina «Nonnato», porque su madre murió antes de darle a luz, y se tuvo que practicar la cesárea sobre su cadáver. Ramón fue fraile mercedario, cayó prisionero de piratas berberiscos, que le guardaron como rehén en Argel; sufrió martirio que consistió en perforarle los labios con un hierro candente y en insertar luego un candado, en los agujeros así practicados, para impedirle predicar el Evangelio. Según la leyenda, recibió el Santo Viático de manos del propio Cristo y murió en 1240. A causa de su difícil nacimiento es protector de las mujeres embarazadas, de las comadronas y de los recién nacidos, y se invoca su ayuda en los partos difíciles.

En la pintura, de estilo muy popular e ingenuo, realizada en colores chillones, el Santo aparece como un anciano de barba blanca, con los labios cosidos «para que no cuente lo que pasa en la casa» (ya que en México San Ramón es patrono de las mujeres casadas y ejemplo de la prudencia que debe velar sus acciones) y lleva en las manos la palma del martirio y un ostensorio que recuerda el milagro del viático que a su muerte le llevó el propio Cristo.

La pintura lleva un marco de hojalata repujada y recortada, muy oxidado.

La pintura núm. 11 es extremadamente inhábil, como hecha por un niño muy inexperto. Representa a San Jerónimo haciendo penitencia en el desierto, con un libro abierto ante él, sobre una mesita en la que también hay una calavera y la piedra con la que se flagelaba.

Por fin, la pintura núm. 12 representa a uno de los Santos más venerados en México por sus cualidades de sanador e intercesor, San Francisco de Paula.

Nació el Santo en 1416 en Santa Paola, Calabria, ingresó en la orden franciscana, dentro de la cual fundó la de los minoritas o mínimos, en

[8] Luois REAU, *L'Iconographie de l'Art Chrétien*, P. U. F., París, 1958, 6 vols. (volumen III).

la que a los tres votos franciscanos de castidad, pobreza y obediencia, se añadía el de humildad. Alcanzó fama de taumaturgo, por lo que el rey de Francia, Luis XI, le llamó a su lado en 1482. Permaneció en aquel país durante veintiséis años y allí murió. Entre sus numerosos milagros se cita, aún en Italia, el paso del estrecho de Mesina de pie sobre su manto, la resurrección de un cordero que se habían comido unos obreros y cuya piel y huesos habían arrojado a un horno de cal, la resurrección de una trucha que se había comido un sacerdote; ya en Francia, y gracias a su intercesión, la hija del rey Luis XI, Ana de Beaujeu, que no tenía descendencia desde hacía largos años, dio a luz una niña, Susana de Borbón.

Por todos estos milagros, se invoca a San Francisco de Paula como Santo sanador en casos desesperados y también como remediador de la esterilidad conyugal. En México las muchachas le invocan para lograr la salvación eterna, dinero, y un buen marido, de la siguiente manera:

«San Francisco de Paula,
tres cosas pido:
salvación y dinero,
y un buen marido».

En la pintura aparece representado según la habitual iconografía[9]: vestido de ermitaño, con la capucha puesta, apoyado en un báculo en forma de tau, con el rosario colgado de la cintura y la palabra «charidad», inscrita en un cartucho rodeado de llamas, en un ángulo. En esta ocasión, San Francisco ha sido representado resucitando el cordero que surge de un horno encendido. La palabra «caridad» o «humildad» en un cartucho rodeado de llamas alude al cuarto voto de los mínimos. El estilo de la pintura es bastante torpe e ingenuo y los colores son oscuros y sucios.

Ex-votos: La tradición hispánica de ofrecer ex-votos a la Virgen, a Cristo o a los Santos, como acción de gracias por las mercedes recibidas y previamente solicitadas, adquirió gran raigambre en México, donde aparecen, especialmente desde mediados del pasado siglo, en grandes cantidades y tanto sobre madera, al modo español, como sobre lámina de hojalata, siguiendo el ejemplo de las pinturas religiosas.

En esta colección de pinturas adquirida en México por el Museo Etnológico hay cuatro ex-votos de este tipo; todos ellos fechados. Tres están dedicados a San Francisco de Paula, como Santo sanador, y co-

[9] L. RÉAU, Op. cit., vol. III.

rresponden a las últimas décadas del pasado siglo; el cuarto, dedicado a Nuestra Señora de Zapopan, fue realizado en 1932 y es la más moderna de todas las pinturas sobre hojalata de esta colección, siendo un buen ejemplo de la pervivencia hasta nuestros días de este tipo de pinturas, así como de la práctica de la ofrenda de ex-votos.

El primero de ellos (núm. 13) representa un hombre enfermo en la cama, su esposa, de rodillas, reza ante una imagen de San Francisco de Paula envuelta en nubes blancas. Debajo se lee la siguiente inscripción «Milagro portentoso que obró Sr. Sr. Francisco de Parada (Paula?) en la persona de Rito Peñaflor qe hayandose enfermo de una postema ynboco a Sr. Sr. Franco y le restituyó salud. Agosto 2 de 1869».

El estilo es enormemente inhábil e ingenuo, casi infantil, son curiosos los numerosos errores ortográficos.

El ex-voto núm. 14 representa una pareja ofreciendo sendos cirios a una imagen del Santo cobijada en un templete. Debajo se lee: «José Timoteo y M.ª Jesús Alvarado dedican este en acción de gracia a nuestro P. S. S. Francisco por haberlos librado de un trance forzoso en el Rancho de los Sauces en mes de octubre de 1868». El «artista» que realizó el ex-voto debía ser muy poco experto, ya que la escena parece pintada por un niño de poca edad y los colores son oscuros y sucios.

El ex-voto núm. 15, en cambio, está realizado con sumo cuidado, detallismo y ciertas pretensiones «cultas» no exentas de gracia; los colores son claros y brillantes, habiéndose cuidado incluso los matices y las sombras. Representa a dos mujeres y una niña, arrodilladas, orando ante la imagen de San Francisco de Paula que aparece entre nubes. Debajo hay la siguiente inscripción: «El 13 de mallo de 1870 le aconteció Estanislada Rodriger que haviendose enfermado una Niña de sarampión ce la encomendó a Sr. San Francisco de Paula y juntamente su aguelita y fue rrestablecida de su salud y en gratitud de su maravilla ofrecen este rretablo».

Por fin, la pintura núm. 16 representa un paisaje con montaña al fondo y una casa de labranza con porche porticado en primer término; ante la casa aparece la oferente de rodillas, con el rosario en la mano, rezando ante la imagen de la Virgen de Zapopan que surge entre nubes. La inscripción dice: «Como testimonio de gratitud a la Stma. Virgen de Zapopan, por habérseme permitido volver a andar después de habérseme roto la articulación superior de la pierna derecha a causa de una caída. Hda. de Margaritas, Jal. octubre de 1932» «María Pérez». La pintura, en tonos claros, cuidada y detallista, tiene cierto aire de paisaje de calendario.

CRONOLOGÍA. — Excepto de los cuatro ex-votos y de una de las pinturas, se ignora la fecha exacta del resto de las piezas que integran la

colección estudiada: Los ex-votos, como ya se ha indicado, corresponden al 2 de agosto de 1869, el núm. 13; a octubre de 1868, el núm. 14; al 13 de mayo de 1870, el núm. 15 y al mes de octubre de 1932 el núm. 16. De las pinturas, la núm. 9 lleva la inscripción Sr. Sn. José 99», debe corresponder, pues, a 1899.

De las demás pinturas, y por comparación estilística con los ex-votos y pinturas fechadas del Museo y con los de otros Museos y colecciones, se deduce que deben remontarse a los alrededores de 1870 las pinturas núm. 2 («La mano poderosa»), núm. 3 («El Señor de la columna»), núm. 5 (Virgen de Guadalupe»), núm. 6 y 7 (Nuestra Señora de la Luz), núm. 10 («San Ramón), y núm. 11 (San Jerónimo). La pintura núm. 8 (San José) y la núm. 12 (San Francisco de Paula) son seguramente algo anteriores, tal vez de 1850.

Por fin, la núm. 1 (Santísima Trinidad) podría corresponder al primer cuarto del s. XIX, y la núm. 4 (Nuestra Señora de Ocotlán) es posible que fuera realizada a fines del s. XVIII, según los indicios que ofrecen el uso de motivos dorados, los vestidos de Juan Diego y de la Virgen, según la usanza dieciochesca, e incluso la disposición y tratamiento del tema, propios, según ya se ha dicho, de la azulejería de aquella época.

LOCALIZACION DE LAS PINTURAS

La núm. 1 («Santísima Trinidad») procede de Huexolcingo (Puebla) y fue adquirida en Puebla capital.

La núm. 2 («La mano poderosa») se desconoce el lugar de procedencia, y fue adquirida en México capital.

La núm. 3 («El Señor de la Columna»), procede de Zacatecas y fue adquirida en Guanajuato.

La núm. 4 («Nuestra Señora de Ocotlán»), procede de Ocotlán, donde fue adquirida.

La núm. 5 («Virgen de Guadalupe») se desconoce el lugar de procedencia y fue adquirida en México capital.

La núm. 6 («Nuestra Señora de la Luz»), se desconoce el lugar de procedencia y fue adquirida en Guanajuato.

La núm. 7 («Nuestra Señora de la Luz»), procede de Michoacán y fue adquirida en Pátzcuaro.

La núm. 8 (San José), se desconoce la procedencia, fue adquirida en México capital.



Pintura n.º 1. — «Santísima Trinidad»



Pintura n.º 2 . — «La mano poderosa».



Pintura n.º 4. — «Nuestra Señora de Ocotlán».



Pintura n.° 15. — «Milagro de San Francisco de Paula», ex-voto.

La núm. 9 (San José), procede de Zacatecas, fue adquirida en Guanajuato.

La núm. 10 (San Ramón), se desconoce el lugar de procedencia y fue adquirida en Guanajuato.

La núm. 11 (San Jerónimo), procede de Aguascalientes y fue adquirida en Guanajuato.

La núm. 12 (San Francisco de Paula) se desconoce el lugar de procedencia y fue adquirida en Guanajuato.

El núm. 13 (Ex-voto), se desconoce la procedencia, fue adquirido en Guanajuato.

El núm. 14 (Ex-voto), procede de Rancho de los Sauces, entre Guanajuato y León, y fue adquirido en Guanajuato.

El núm. 15 (Ex-voto), procedencia desconocida, fue adquirido en Guanajuato.

El núm. 16 (Ex-voto), procede de Hacienda de Margaritas, Jalisco, fue adquirido en Zapopán.

DIMENSIONES:

									Núm. Inventario
	Núm.	1 =	Alto	35,7	cm.	ancho	25,4	cm.	223- 89
	Núm.	2 =	»	34,2	»	»	25,5	»	223- 50
	Núm.	3 =	»	35,2	»	»	24,0	»	223-582
	Núm.	4 =	»	35,7	»	»	25,3	»	223-910
	Núm.	5 =	»	36,0	»	»	25,5	»	223- 48
	Núm.	6 =	»	35,6	»	»	25,4	»	223-580
	Núm.	7 =	»	35,7	»	»	25,7	»	223-325
	Núm.	8 =	»	34,7	»	»	25,4	»	223- 49
	Núm.	9 =	»	36,0	»	»	25,7	»	223-581
	Núm.	10 =	»	21,5	»	»	13,7	»	223-578
Marco	Núm.	10 =	»	28,1	»	»	23,0	»	grueso 3,3 cm.
	Núm.	11 =	»	17,6	»	»	12,7	»	223-583
	Núm.	12 =	»	35,1	»	»	25,3	»	223-579
	Núm.	13 =	»	17,3	»	»	24,3	»	223-585
	Núm.	14 =	»	15,2	»	»	26,0	»	223-584
	Núm.	15 =	»	17,8	»	»	25,7	»	223-586
	Núm.	16 =	»	20,6	»	»	26,3	»	223-493

SOBRE ARTE POPULAR VASCO

POR

LUIS-PEDRO PEÑA SANTIAGO

No resulta en modo alguno fácil señalar los límites de lo que conocemos por «Arte Popular Vasco». Si bien existen objetos, e incluso construciones, a las que podríamos aplicar este título por entero, en la mayor parte de los casos, las manifestaciones de artesanía popular se nos presentan mezcladas, o encajadas, con elementos de origen más diverso.

Como citara al comienzo de mi libro «Arte Popular Vasco», las dificultades surgen de la misma manera aunque consideremos por separado tanto la arquitectura civil como la religiosa, pues ambas encierran una variedad tal de elementos (sus formas, materiales, y utilidad) que las consideraciones y las matizaciones no aclararían precismente lo que se trataba de definir. Si a ello añadimos otros temas, como el arte pastoril, agricultura, pesca, o los trabajos de los artesanos (como fabricantes de «zumitzas» ó moldes de queso, de «kaikus», «oporras», y «alaskoas»). Si a ello añadimos los fabricantes de yugos, de bastones, de sillas, de «argizaiolak» ó tablillas de la cera. Trabajos de forja, cestería y sillas de mimbre, etc., etc., la delimitación del «Arte Popular» se complica más y más, en función de zonas de influencia, de técnicas, e incluso de una tradición heredada, cuando no de una evolución dentro de esa misma tradición.

Y es que el arte popular, digamos, en su dimensión, no puede ni debe estar encasillado en moldes fijos. No puede estarlo en cuanto a las formas de trabajo, y ni siquiera en cuanto a los motivos con que frecuentemente se adornan los elementos que consideramos constituyen el fondo de nuestra artesanía popular. Aunque arrancáramos de unos principios lo más simples posibles, y de una temática tenida por popular, siempre el criterio de casa autor escaparía de esa estructura sin duda excesivamente simplificada.

* * *

Cuanto más se considera el tema, más complicado resulta el fijar una definición lo suficientemente clara y precisa, para lo que llamamos «Arte Popular». Y es que, como es natural, y en cada caso, influye la originalidad del artesano, su habilidad, el oficio heredado de padres a hijos, y, sin duda, además del medio en el que se desenvuelve su vida, el lugar donde reside, su proximidad a poblaciones más evolucionadas, y su misma relación con otras regiones. En este último caso nos encontraríamos, y de hecho se encuentran, los artesanos de las zonas navarras lindantes con Aragón, los de Zuberoa por hacer frontera con el Bearn, Alava con Rioja y Burgos, y también Vizcaya, y esta última provincia por su contacto con la montaña de Santander y Burgos. Como es natural, también habría de considerarse la influencia que podría existir, o haber existido, en sentido contrario.

Estas influencias en ambas direcciones, influencia más difícil de determinar cuando objetos y motivos de decoración se extienden por un área mucho más extensa, como sucede en determinados casos con el Pirineo Aragonés, y Pirineo Catalán, e incluso Cordillera Cantábrica, y serranías de Soria, nos hacen pensar en la posibilidad de un lejano parentesco y cultura común, o, al menos, de ciertas semejanzas debidas a modos de vida muy similares, cuando no idénticos.

Como ya indiqué en otra ocasión, las culturas, su evolución, la persistencia de algunas formas, los mismos artesanos, todo ello tiene una estrecha conexión con el origen de nuestro arte popular vasco, pero el llegar a su raíz exige la realización de una serie de trabajos que abarquen el mayor número posible de temas, zonas, valles, y comarcas, con el fin de que su estudio y conclusiones estén avalados por unas bases firmes y serias, y no montadas en el aire de la siempre facil fantasía.

* * *

Y es que la discusión de la originalidad de nuestro arte popular ha llenado páginas y páginas, siendo pocos los que han tratado de situarlo en su justo medio. Pero para el estudioso sí hay una cosa cierta, y es que cuanto más se profundiza en la investigación, más y más se ensancha su campo en cuanto a la similitud, en algunos aspectos, con motivos hallados también en el resto de Europa, tanto en decoración como en objetos mismos, pero especialmente con culturas centro-europeas, e incluso del norte de nuestro continente, sobre todo en elementos de cultura pastoril (tallas en cuerno, y trabajos en madera) de Polonia, Lituania, Hungría, Finlandia, Suecia, Dinamarca, Noruega, Checoslova-

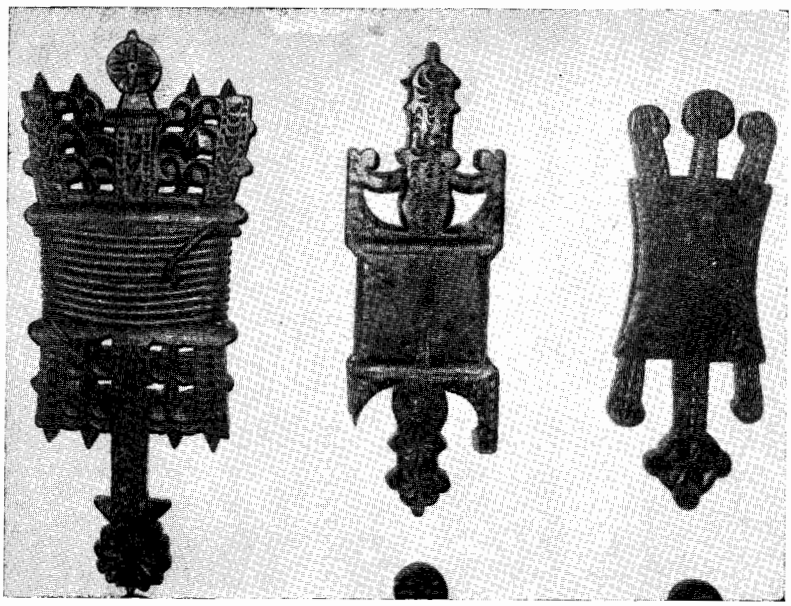


FIG. 1. — «Argizaiolak». Tablas de la cera, que todavía se emplean en las iglesias de Guipúzcoa.

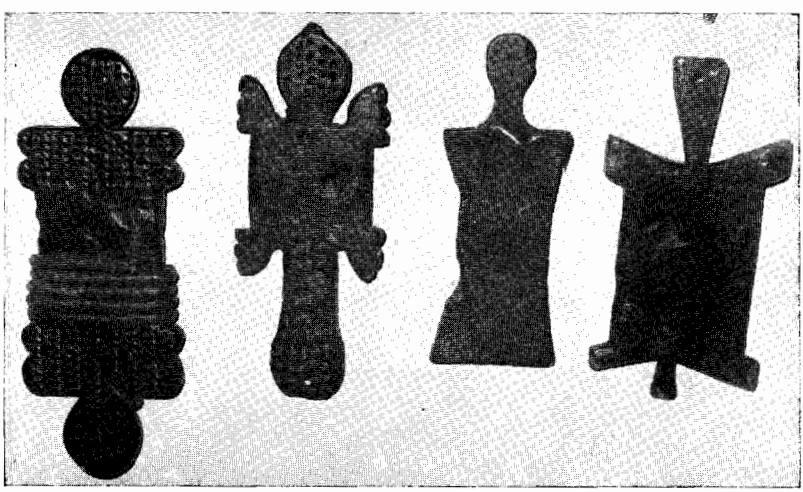


FIG. 2. — «Argizaiolak». Tablas de la cera para dar luz a los antepasados.

quia, Rusia, Rumania, Albania, Yugoslavia, Ucrania, Armenia, sin olvidar países más próximos a nosotros, como Portugal, Francia y el mismo Italia, en especial en su zona norte y Cerdeña.

Y en este punto donde ante lo complejo del problema, llegamos a preguntarnos hasta qué nivel la similitud de tantos trabajos obedece más a una remota relación cultural, que a una resolución de problemas en forma parecida, motivada por una situación similar en cuanto a forma de vida, estado cultural, materias disponibles, e incluso clima. Tal vez la solución del problema se encuentre en buscar un término medio entre ambas situaciones, pero quizá tampoco valdría en todos los casos.

* * *

Los mismos motivos decorativos que vemos adornar nuestras «kutxas» o arcas, nuestras cocinas, estelas, pilas bautismales, dinteles y claves de puertas, ventanas, chimeneas, sillas, cunas, cucharas, vasos de cuerno (kutxarros), yugos, y moldes de quesos (Zumitzas), arguizaiolas, etc., los vemos repetidos en objetos similares de otros pueblos. Pero si bien en casos han obedecido a un origen mágico, con una intención protectora, o reflejado un símbolo astrolático, e incluso la misma figura humana, no podemos menos que reconocer que, en otras ocasiones, habrán sido el resultado del desarrollo de una serie de figuras resueltas con un rudimentario compás, o el sentido artístico e interpretativo del artesano, sin que su consecuencia interviniera ningún factor sujeto a determinadas creencias populares. Pero, moviéndose siempre en el difícil campo de la hipótesis, no debemos dejar de apuntar la posibilidad de que el trabajo geométrico realizado hoy, rutinario, frío, no hubiera llegado hasta el artesano, en su origen, partiendo de un sentido mágico o profiláctico, cuyo significado e intención, se ha ido desgajando a través de los siglos.

* * *

Numerosos símbolos y figuras, que hoy todavía vemos reproducir en las últimas manifestaciones vivas que se conservan del arte popular vasco, las encontramos ya incluso en la prehistoria. La cruz de aspa aparece en trozos de huesos hallados en yacimientos prehistóricos de la Dordoña, en recipientes de asta de reno encontrados en la Grotte des Cottés, en cerámica neolítica, y grabada en la «Pedra da Bollusa», en Galicia, entre otros muchos lugares. La cruz simple, la vemos ya en los cantos de Mas d'Azil (Ariage) y tanto Wernert, como Obermaier, han

llegado a dar a este signo una interpretación antropomórfica. El círculo rematado por una pequeña cruz, la cruz orlada por un círculo (signo alfabetiforme creto-egeo) (según Dechelette), ha sido considerado como un signo solar, en casos ha podido tratarse también de un amuleto cristiano. Para el mismo Aranzadi, la cruz dibujada en esta forma, significaba el sol. La flor de seis pétalos, la swastica múltiple, o sencilla, ha tenido, en tiempos, sin duda, un significado solar, simbolismo que llegó a través de los siglos hasta el mismo arte visigótico, y más tarde pasó al mozárabe y el románico, como lo podemos observar en numerosas pinturas y esculturas, y trabajos en piedra, de los siglos XI y XII.

* * *

En cuanto a la estela, su carácter de representación de la figura humana, simbolismo para algunos autores del difunto, parece estar fuera de toda duda según Colás, Lhande, O'Shea, Frankowski, Barandiarán, Peña Basurto, Laborde, etc., aunque, en casos determinados, otros investigadores defiendan ideas diferentes.

La «argizaiola», la tabla de la cera, por su originalidad de forma, merece ser destacada en esta relación de motivos de nuestro arte popular. Y es que, aunque su forma recuerde la figura del difunto al igual que la estela, élla, lo mismo que la piedra discoídea, recoge además muchos de los signos astrales que hemos citado anteriormente, además de llevar la cerilla encendida, «para dar luz al difunto en la otra vida», como hemos podido recoger, especialmente en personas ancianas de las aldeas de la montaña de Guipúzcoa y Navarra especialmente.

De esa unión de la figura humana y de los símbolos, cabría sacar interesantes consecuencias en un estudio más completo, en el que no deberíamos ceñirnos en su consecuencia final a un sólo y determinado país, sino profundizar cuanto nos fuera posible en esa similitud del objeto, junto con la factura y motivos decorativos que recoge, su significado e interpretación en cada zona, y su posible relación con materiales iguales o similares en otros pueblos. Las formas de vida, e incluso las creencias, no podrían estar ausentes en el sin duda apasionante desarrollo del tema.

* * *

Admitiendo pues, en principio, la similitud, en algunos de sus aspectos, con diversas manifestaciones de artesanía popular de distintas comunidades europeas, en muchos casos, el estilo personal que el ar-

tesano vasco ha dado a algunos de sus objetos (a veces por un sentido práctico, de mayor rendimiento en las faenas que fuera empleado) ha ido creando, con el paso del tiempo, unas formas propias, y es ahí precisamente, en la forma de ver, de dar cuerpo, sentir, interpretar, donde, quizá, tengamos que investigar en busca de la solución de la incógnita planteada.

En nuestros días, ante la veloz desaparición de las formas tradicionales de vida en el país vasco, formas tradicionales algunas de las cuales habían perdurado durante siglos, y que están siendo borradas por el profundo cambio socio-económico que vivimos, constituye una urgente necesidad la labor de recopilación de cuantos datos y testimonios sean posibles de nuestra cultura popular, con el fin de poder dejar a la posteridad los suficientes elementos para un mejor conocimiento de nuestro pasado.

Ha sido dura la labor de estos últimos años, y la seriedad de los trabajos realizados, debe mantenerse en la línea actual, sin caer en teorías fáciles o cómodas, que, en la actualidad, no serían capaces de soportar la menor crítica ante el progreso y mayor conocimiento de la etnología.

EL BORDADO EN LA CATEDRAL DE TARRAGONA

POR

SALVADOR RAMÓN

HA motivado el tratar este tema, la contemplación del pequeño tesoro de piezas bordadas que guarda nuestro museo catedralicio. Mi intención es dar a conocer su existencia y adentrarme un poco en la historia del bordado en nuestra ciudad.

Ante todo hemos de fijar el concepto de bordado, que no es otra cosa que la aplicación, por la labor de la aguja, de una decoración sobre un tejido u otra materia de fondo penetrable, por lo tanto, el bordado difiere fundamentalmente del tejido, de la tapicería o de la alfombra, pues en él es la aguja la que aplica o fija el elemento de la decoración, que pueden ser hilos, retales, perlas gemas u otros elementos, sobre un fondo independiente y previamente hecho. El soporte de la decoración bordada ha de ser una materia penetrable, generalmente un tejido, pero puede también darse sobre cuero, paja e incluso papel.

Lo que en un principio fue solaz de damas y religiosas, con el explendor de la alta Edad Media, pasó a ser una verdadera artesanía, que podríamos llamar arte menor, practicada por maestros bordadores de renombrada fama, disputados por reyes y magnates, pero sobretodo por los prelados, que les contrataban para enriquecer los ornamentos de sus capillas y catedrales. Su obra es la imitación, con el hilo, de la obra de los grandes pintores, y crea otras similares, incluso con sus fondos estofados.

El bordado en Cataluña tiene su máximo explendor durante el período gótico y su apogeo, como el de la pintura catalana, termina con el siglo XV, por esto las catedrales y monasterios de la Tarraconense, fuera de raras excepciones como Poblet por los legados de los Duques

de Cardona, no poseen el tesoro de ornamentos de los siglos XVI y XVII de las catedrales del centro y sur de la Península.

Con todo esta artesanía subsiste y quizá se hace más popular. Con más pobreza de recursos sabe encontrar nuevas técnicas para no desmerecer de las suntuosas obras pretéritas y a veces usa partes de las mismas intercalándolas en la nueva obra, consiguiendo con esto una simbiosis magnífica de gran efecto ornamental.

He tenido interés en conocer los artífices de estas maravillas, pero las noticias que he encontrado son bastante tardías, de principios del siglo XV, sacadas del libro de cuentas de la Fábrica y Sacristía de la Catedral de Tarragona.

En 1425 FRANCISCO CLAR Maestro bordador trabaja en arreglos de ropas de la sacristía. Su obra fue importante ya que en pago recibe por una parte 36 florines y por otra 27 libras y 2 sueldos[1].

En 1452 trabaja para el cabildo ANTONIO SADURNÍ bordador, natural y vecino de Barcelona[2], hijo del bordador Miguel Sadurní oriundo de Montblanch, fue autor del célebre frontal de S. Jorge de la Diputación de Barcelona, a quien podríamos llamar el Bernardo Martorell del bordado catalán. Periódicamente, hasta 1493, recibe encargos del cabildo y en estas obras le ayuda su hermano Francisco[3]. Hace ternos, casullas, frontales y obras de reparación de los ornamentos antiguos. No hemos podido identificar ninguna de sus obras.

En 1452 es JUAN CORTÉS bordador de Barcelona, que entre otras obras repara los ornamentos del Cardenal Ram «que estaven menjats per les rates»[4], «comido por las ratas».

En estas fechas, 1453, JUAN DE BOSCO, maestro bordador, trabaja en Tarragona en una obra encargada por un particular, seguramente por el canónigo Jaime Soler. Para su trabajo, a cargo del cabildo disponen una dependencia de la catedral, incluso abriendo una ventana, se le paga la estancia, las candelas de sebo para trabajar de noche y lo aprovecha el canónigo obrero para reparar ornamentos de la sacristía[5].

En 1472 trabaja el maestro bordador JUAN DE MARONA[6] y en 1475 un bordador mallorquín que no he podido identificar[7].

---

[1] Archivo de la Catedral de Tarragona. Libro de cuentas de la Fábrica y Sacristía. Tom. 1.°, Cuaderno suelto núm. 313, fol. 11 y fol. 12.

[2] J. F. RAFOLS, Diccionario Biográfico de Artistas de Cataluña. Barcelona, 1951. Tom. 3.°, pág. 6. A. C. T. Libro de la Fábrica. Tom. 1.°, fols. 42, 249, 301 v, 319.

[3] J. F. RAFOLS, Diccionario Biográfico de Artistas de Cataluña. Barcelona, 1951. Tom. 3.°, pág. 6. A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 42.

[4] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, Cuaderno suelto fols. 4 y 15.

[5] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, Cuaderno suelto fols. 4 v. y 9 v.

[6] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 179.

[7] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 193.

En 1482 encontramos a un sacerdote que es maestro bordador, JUAN ROSELL[8], quien trabaja en nuestra ciudad hasta principios de 1500.

Durante este tiempo aparecen facturas pagadas a «bordadors que pasan de ventura» y trabajan en la confección y reparación de bordados; hay uno que llega a trabajar seis meses seguidos. Se les pagaba no sólo el jornal sino también la manutención y pupilage[9].

En 1494 aparece una mujer «la castellana bordadora»[10] que realiza obras de reparación y lo más curioso es que como bordadora es la única que aparece, no así las costureras que son nombradas muchas, incluso alguna con el título de costurera del cabildo.

En 1494 es el maestro SIMÓ bordador de Barcelona que hace capas y arreglos para la sacristía de la Catedral[11].

En 1499 GARCI PONT «brodador e il.luminador»[12] hace varias obras para la sacristía a razón de 3 sueldos el jornal. Murió antes de haberlo cobrado todo y el canónigo obrero en las cuentas de 1500 consigna: «Pagui un jubileu per la anima de mestre Garci Pont bordador al qual eren deguts la resta de compte»[12].

En 1499 es VICENTE ARMENGOL, bordador de Barcelona, cuyas obras para la catedral de Vich aún se conservan, quien borda para la catedral de Tarragona varias capas y frontales. Los encargos se repiten hasta 1506[13].

En 1503 SALVADOR BANUS, bordador de Barcelona, borda unas capas de «xamelot»[14].

En 1506 trabaja en nuestra ciudad JUAN DE MORÓS, maestro bordador[15].

En 1507 es notable la obra del bordador castellano SEBASTIÁN PÁEZ DE VEGAS[16], que repara la casi totalidad de los ornamentos de la sacristía. Es interesante uno de sus albaranes en que nombra cada uno de los ornamentos reparados, su procedencia y composición de los mismos[16].

En 1510 encargan al maestro SIMO PETIT, bordador de Barcelona, la confección de unas capas de terciopelo blanco bordadas[17].

---

[8] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 240, 249, 249 v., 250 v., 292, 292 v., 300, 302 v. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 8.
[9] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 105, 230 y 238.
[10] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 331.
[11] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 344 y 355.
[12] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 391. Ibídem. Tom. 2.°, fol. 34.
[13] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 392. Ibídem. Tom. 2.°, fols. 7, 19, 96.
[14] A. C. T. Libro de ábrica. Tom. 2.°, fol. 52
[15] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 93.
[16] A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 110.
[17] A. C. T. Libro deFábrica. Tom. 2.°, fol. 167.

En 1513 FRANCISCO MARSAL, bordador, habitante de Tarragona, recibe el encargo del canónigo tesorero Luis Bages de bordar dos capas de terciopelo por valor de 60 libras. El se encarga de preparar la casulla mortuoria con la que es enterrado el Arzobispo don Alfonso de Aragón, poniendo en élla las perlas que faltaban. Continúa trabajando por encargo del cabildo hasta su muerte acaecida en 1519 y recibe la última paga de su trabajo su viuda doña Juana[18].

En 1515 el Arzobispo don Pedro de Cardona trae no sólo su propio tapicero sino también su bordador, el maestro PEDRO VÁZQUEZ, algunas de cuyas obras aún perduran[19].

En 1524 un bordador de Lérida, DURANT, hace las cabezas bordadas de la Virgen y el Niño del estandarte de Ntra. Sra. y también le encargan una de las muchas reparaciones del tapiz del arzobispo Heredia, llamado de la Buena Vida[20].

En 1535 trabaja para el cabildo el maestro bordador ALONSO GAVINALES[21]. Sólo tenemos noticias de las reparaciones que hace.

En 1539 conocemos la existencia del maestro de bordados ALONSO ALÓS[22].

En 1540 un tal ROBERTO, maestro bordador, hace los flecos y borda las armas de Sta. Tecla en un antiguo tapiz de satén morisco «e altres structures de blanc»[23].

En 1546 es nombrado bordador oficial del cabildo MIGUEL MANAGUERA, maestro bordador, pero las relaciones con el cabildo empeoraron de tal modo, que en 1554 quitan a Managuera el trabajo encomendado y resuelven que no se le de ningún encargo más[24].

En 1554 entra en escena JERÓNIMO POL, bordador, seguramente de origen francés, que asienta sus reales en Tarragona hasta su muerte, ocurrida en 1596. Es nombrado bordador oficial del cabildo, bedel y portero del claustro, cargos que conserva hasta su muerte o sea durante 42 años[25].

En 1565 toda una familia de bordadores pasa a trabajar en Tarragona. El cabildo alquila para ellos una casa en las escaleras de la Seo propiedad de Antonio Virgili, les suministra paja y candelas de sebo

---

18 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 191, 195, 217, 225, 226, 238, 243.
19 A. C. T. Actas Capitulares. Acta del 14 de noviembre de 1520, fol. 29.
20 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 286 v., 287 v., 307.
21 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 318, 326.
22 SANS CAPDEVILA, *La Seu de Tarragona*. Barcelona, 1938, pág. 129.
23 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 346.
24 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 376 y 386. Actas Capitulares de 20 de junio de 1554, fol. 87.
25 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 422, 428, 468, 474, 527, 537, 619, 646, 663. Actas Capitulares de 6 de octubre de 1561 y 18 de octubre de 1596.

para, como dice el albarán, «vetllar en la feina». Sus nombres son BERTRÁN DE PAU[26], ANTONIO DE PAU[27], éste con su esposa y su sobrino. Su obra dura hasta 1571.

En 1595 aparece DOMINGO FUSTER, natural y vecino de Vimbodí, que borda unas capas y casullas para la Seo de Lérida y unos paramentos para la cofradía del Carmen de Valls. Obra suya son una capa y los medallones de un frontal procedente de Vimbodí bordados en oro al matiz[28].

En 1596 encontramos a ALONSO MÉNDEZ, maestro bordador, cuya obra más importante es una capa y un gremial de difuntos con algunas figuras y estrellas bordado en plata. Trabaja para el cabildo hasta 1599[29].

De 1600 a 1605 trabaja en Tarragona el bordador VICENTE COLLADO[30].

DIEGO MÉNDEZ, tal vez hijo de Alfonso Méndez, empieza a trabajar para el cabildo a partir de 1619 hasta 1622. Obra suya identificada son los escudos del Arzobispo Tarés de las colgaduras de terciopelo y otros del mismo estilo con las armas de Sta. Tecla[31].

En 1621 aparece un albarán a nombre de JUAN MONTALT, bordador, que hace un paño funeral[32].

En 1660 un pasamanero, SERAPIO FERRER, borda un paño funeral[33].

Hasta 1721 no encontramos referencias de ningún bordador. En dicha fecha aparece JOAQUÍN MONTLLOR, bordador oficial del cabildo, conocido solamente por unas facturas de remiendos de banderas y alfombras[34].

No debe extrañar que en las cuentas de la Sacristía sólo se consignen los remiendos y algún trabajo esporádico, ya que la riqueza de ornamentos de la Catedral provenía de las donaciones de los prelados, canónigos y ciudadanos y por lo tanto los contratos y facturas obrarían en poder de los donantes.

Podemos pues establecer la siguiente estadística: En el siglo XV encontramos 15 bordadores. En el siglo XVI también 15. En el siglo XVII 3 y en el siglo XVII tan sólo uno. Durante el siglo XIX los legados de canónigos y arzobispos son encargados en talleres especializados o a la labor de las religiosas, ignorándose la procedencia por la causa antes expresada.

---

26 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 464 y 469.
27 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 464, 474, 475, 479, 480, 483, 492, 496.
28 J. F. RAFOLS, *Diccionario Biográfico de Artistas de Cataluña.* Barcelona, 1951.
29 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 672, 692, 702.
30 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 3.°, fols. 14 v., 37.
31 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 3.°, fols. 143, 146, 163, 165, 170, 171, 175.
32 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 166 v.
33 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 124.
34 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 6.°, fols. 29 v., 143 v., 184.

Con los documentos que se conservan intento confeccionar un inventario, ciertamente incompleto, de los ornamentos bordados que en el decurso de los siglos ha tenido la catedral de Tarragona.

SIGLO XIV

Del legado del Paborde don Gerardo de Rocabertí († 1341):
Un terno con sus armas bordadas[35].
Un frontal de altar verde con sus armas bordadas[36].

Del legado del patriarca don Juan de Aragón († 1334):
Un terno de brocado de oro con fondo azul bordado en sedas[37].
Pontifical de telas moriscas bordado en oro[38].
Banderas con sus armas bordadas[39].

Del legado del arzobispo don Arnaldo Cescomes († 1346)[40]:
Dos frontales de altar bordados.
Frontal carmesí con imágenes bordadas.
Terno carmesí bordado.
Dos capas negras con bordes bordados en oro e imágenes.
Tres capas pluviales con sus bordes bordados en oro e imágenes.
Casulla con imágenes bordadas.
Un collar de amito con imágenes bordadas y perlas.

Del legado de don Pedro Clasquerí Arzobispo († 1380):
Pontifical de damasquino bordado en oro[41].
Terno de terciopelo morado bordado en oro[42].

Del legado de la noble doña Alamanda de Queralt († 1382):
Frontal blanco de brocado de oro con imágenes y sus armas bordadas[43].
Gremial bordado[44].

De diferentes legados:
Frontal de tejido de oro con imágenes bordadas[45].

---

35 A. TOMÁS, *El Culto y la Liturgia en la Catedral de Tarragona.* Tarragona, 1963. página 205.
36 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 197. A. TOMÁS, Ob. cit., pág. 207.
37 A. TOMÁS, Ob. cit., pág. 212. A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 4.
38 A. C. T. Libro de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 109.
39 A. TOMÁS, Ob. cit., pág. 212.
40 J. RÍUS, *L'Inventari dels béns d'Arnau Cescomes Arquebisbe de Tarragona.* Estudis Universitaris Catalans. Volum XV. Barcelona, 1930, pág. 235 y siguientes.
41 A. TOMÁS, Ob. cit., pág. 204.
42 A. C. T. Libro de Fábrica, Tom. 2.°, fol. 108.
43 A .C .T. Libro de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 19, 21, 103. A. TOMÁS, Ob. cit., pág. 212.
44 A. C. T. Libro. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 21.
45 A. TOMÁS, Ob. cit., págs. 206 y 213.

Frontal de tejido de oro con la imagen de S. Fructuoso bordada[46].
Frontal con grifos bordados[47].
Frontal con grifos que tienen un velo en la boca[48].
Frontal de brocado de oro con fondo azul y animales bordados[49].
Pluvial con imágenes bordadas[50].
Capa bordada del canónigo Arnaldo de Montrodón († 1330)[51].
Toalla bordada con sedas de colores[52].

SIGLO XV

Legado del arzobispo don Pedro de Çagarriga († 1418):
Dos frontales bordados, blanco y encarnado[53].
Dos pontificales de brocado, blanco y encarnado[54].

Legado del arzobispo don Dalmacio Mur († 1454):
Pontifical bordado[55].
Casulla y capa de brocado carmesí bordadas[56].

Legado del cardenal don Domingo Ram (1445):
Terno bordado con escudos e imágenes[57].
Casulla de brocado con cenefa de terciopelo verde bordada[58].
Capa bordada del Hospitalero Antonio Vallmoll († 1424)[59].
Capa con imágenes bordadas del Tesorero Arnau Ramón (†1439)[60].
Dos capas blancas bordadas del Arcediano Guillermo Antolí († 1446)[61].
Dos capas bordadas del Arcediano Narciso Struch († 1452)[62].

---

46 A. Tomás, Ob. cit., pág. 205.
47 A. Tomás, Ob. cit., pág. 206.
48 A. Tomás, Ob. cit., pág. 214.
49 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 103 v. A. Tomás, Ob. cit., pág. 204.
50 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°. fol. 7 v. A. Tomás, Ob. cit., pág. 212.
51 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 391 y Tom. 2.°, fol, 7.
52 A. Tomás, Ob. cit., pág. 207.
53 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 116.
54 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 103 y Tom. 2.°, fol. 121.
55 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 197
56 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fols. 197 y 171.
57 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 4.
58 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 171.
59 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 109
60 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 4 y Tom. 2.°, fol. 109.
61 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 103, 249. Tom. 2.°, fol. 109.
62 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 42. Tom. 2.°, fol. 109.

Capa bordada (1451) del Prior Guillermo Çamaso valorada en 1520 en 100 ducados[63].

Capa bordada del Sacristán Juan Vidal († 1470)[64].

Capa bordada del canónigo Felipe Salmunia († 1480)[65].

Capa de brocado imperial bordada del Chantre Juan Ferre de Busquets († 1491)[66].

Casulla bordada del Arcediano Juan Ram († 1497)[67].

Terno con estrellas bordadas[68].

Capa con pájaros bordados[69].

Cuatro capas llamadas de Jerusalén, de gran riqueza por sus bordados[70].

Capa bordada por Antonio Sadurní[71].

Capa con flores de lis bordadas[72].

Terno de sedas moriscas bordado[73].

Casulla bordada por Antonio Sadurní[74].

Palio con ángeles bordados para la procesión de Corpus[75].

Toalla con ramos de oro bordados[76].

Dos toallas de seda bordadas traídas de Almería[77].

Frontal de telas moriscas bordado por el maestro Simó en 1495[78].

Frontal de tela de oro con 15 imágenes bordadas llamado «dels Goigs»[79].

Frontal con la imagen de San Miguel, el dragón y escudos bordados en oro[80].

Frontal blanco con leones bordados[81].

---

63 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 84 v. Tom. 2.°, fol. 109. Actas Capitulares 14 de noviembre de 1520, fol. 29.
64 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 109.
65 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 33
66 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fils. 204, 250. Tom. 2.°, fols. 238, 474.
67 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 164.
68 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fols. 292, 293.
69 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 42.
70 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 42.
71 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 249
72 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 293.
73 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 301.
74 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 319.
75 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 104.
76 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 334.
77 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 320.
78 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 344
79 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 302.
80 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 75
81 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 193.



Casulla s. XV. Detalle. (Museo Diocesano. Tarragona)



Casulla. Detalle. (Museo Diocesano. Tarragona)



Casulla s. xv. (Museo Diocesano. Tarragona)





Vida de San Luis, obispo de Tolosa. Detalles del Frontal de la Catedral. Tarragona.

Frontal de terciopelo carmesí con imágenes del canónigo Campaner († 1498)[82].
Paño con letras bordadas[83].
Paño de seda con seis animales bordados en oro[84].
Cota blanca con hojas y estrellas bordadas para paramentos de albas[85].

SIGLO XVI

Del legado del arzobispo Alfonso de Aragón († 1514):
Una casulla bordada[86].

Del legado del arzobispo don Pedro de Cardona († 1530):
Un pontifical de tafetán carmesí bordado en oro[87].
Terno blanco bordado[88].
Una capa bordada[89].

Del legado del cardenal Cervantes († 1575):
Un pontifical de brocado bordado en Roma[90].
Capa pluvial bordada[91].
Frontal con su escudo bordado en oro[92].

Del legado del arzobispo Antonio Agustín († 1585):
Un pontifical bordado[93].

Del legado del arzobispo Terés († 1603):
Pontifical bordado por Vicente Collado[94].
Terno con figuras bordadas del Chantre Pedro Ferrer de Busquets († 1538)[95].
Pluvial con personajes bordados[96].
Frontal con ángeles bordados[97].

---

[82] S. Ramón y F. Ricomá, *El Necrologi de la Seu de Tarragona.* Miscelánea Hisrica Catalana. Abadía de Poblet, 1970, pág. 359.
[83] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 180 v.
[84] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 180 v.
[85] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 108.
[86] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 195.
[87] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 463.
[88] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol . 456.
[89] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 422, 456.
[90] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 278, 516.
[91] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fil. 197.
[92] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol« 197.
[93] A. C. T. Lib .de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 609, 645. Tom. 3.°, fols. 14, 197.
[94] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fols. 30, 37.
[95] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fols. 464, 468.
[96] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 249.
[97] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 7 v.

Casulla bordada por Juan Rossell[98].
Capa pluvial bordada del Arcediano Soldevilla († 1502)[99].
Capa de brocado con San Miguel bordado en la capilla[100].
Dos capas de terciopelo bordadas por Francisco Marsal en 1513[101].
Capa con rosas de oro bordadas[102].
Dos capas de «xamelot» bordadas por Salvador Banús en 1503[103].
Capa de terciopelo blanco bordada por Simó Petit en 1510[104].
Capa de brocado azul bordada[105].
Capa blanca con alcachofas bordadas[106].
Capa con imágenes bordada por Vicente Armengol en 1500[107].
Capa con ramos bordados en oro[108].
Dos toallas con ángeles bordados[109].
Una toalla de brocado bordada por Francisco Marsal[110].
Dos toallas de tela morisca bordadas por Francisco Marsal en 1516[111].

SIGLO XVII

Del legado del arzobispo don Juan Vich y Manrique († 1611):
Un frontal carmesí bordado con perlas engastadas[112].
Pontifical bordado[113].
Del legado de don Juan de Moncada († 1622):
Una casulla bordada muy rica[114].
Del legado del arzobispo Espinosa († 1679):
Un terno bordado blanco[115].

---

98 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 8.
99 A. C .T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 672. Tom. 3.°, fol. 146.
100 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 5.°, fol. 31
101 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 145.
102 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 191.
103 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 692.
104 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 52
105 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 492
106 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 507.
107 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 96.
108 A. C. T. Lib. de Fábrica .Tom. 2.°, fol. 109.
109 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 33.
110 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 217.
111 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 217.
112 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 171.
113 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fols. 96, 191.
114 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 110. Actas Capitulares 9 de mayo 1614.
115 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 176.

Del legado del arzobispo Sanchiz († 1694):
Un pontifical bordado[116].
Del legado del arzobispo Llinás († 1710):
Un pontifical blanco de espolín bordado[117].
Un pontifical morado con sus armas bordadas en oro[118].
Del Arcediano Luis Doms († 1626):
Dos capas bordadas[119].
Un dosel blanco con la imagen de la Virgen bordada[120].
Un paño funeral bordado por Serapio Ferrer[121].
Un gremial de difuntos con figuras y estrellas bordadas por Alonso Méndez[122].
Un paño funeral bordado con las armas de don Diego Girón de Rebolledo[123].

SIGLO XVIII

Legado del arzobispo Isidoro Bertrán (1719):
Un pontifical bordado[124].
Un paño funeral con cruces y calaveras[125].

Es interesante notar que en algunas pinturas de paredes y retablos de la catedral tarraconense se reproducen algunos de los ornamentos bordados que hemos inventariado. Así el arzobispo don Pedro Clasquerí está representado vistiendo una casulla con pájaros bordados y en el Libro de la Sacristía encontramos ornamentos «de obra de ocells»[126]. En la última escena de la vida de Sta. Tecla de nuestro retablo mayor, obra de Pere Joan, acabado en 1433, se representa al arzobispo rodeado de capitulares recibiendo el Santo Brazo de la Patrona. Cada canónigo lleva una capa distinta y por los restos de la policromía pueden identificarse algunas de las descritas en los documentos.

También es interesante la manera como eran adornadas las albas

116 A. C .T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 72
117 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 6.°, fol. 143.
118 A. C. T. Inventario de 1922.
119 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 197.
120 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 197.
121 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 4.°, fol. 124.
122 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol, 692.
123 A. C. T. Inventario de 1922.
124 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 6.°, fol. 96.
125 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 6.°, fols. 8 y 9.
126 A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 42.

con los llamados «paramentos», que eran unos rectángulos de telas ricas y bordadas cosidas en el centro de la orla inferior, tanto en la parte anterior como la posterior de la vestidura y otros más pequeños en las bocamangas. A veces no eran bordados exprofeso sino simplemente retales de ornamentos antiguos, vestidos o telas exóticas y vistosas: «He pagats XXX sous a un jove de Cerdanya per una cota larga ab manegues largues de seda blanca ab fullatges e ab stels blancs de la qual cota en a fet paraments a tots los quatre camis dels scolans de la fraria e altres coses de la sacristia...»[127]. «Dos canes e un plam de setí de bruges vermell per los paraments dels camis dels scolans»[128].

La delicadeza de los materiales y el frecuente uso de los ornamentos hacía necesaria la continua reparación de los mismos, cosa que podemos ver por las cuentas de la sacristía y cuando eran retirados por inservibles o se aprovechaban como retales para reparar otros o se quemaban para aprovechar la plata, así en el cabildo del 12 de noviembre de 1540 se toma el acuerdo de quemar los ornamentos viejos de la sacristía para aprovechar la plata. En 1624 el canónigo Obrero entre las obras que ha hecho, reseña: «Se han cremat los endrajos de roba que se ha podrit a la sacristia»[129]. Por su interés transcribo la noticia del libro de cuentas de la Sacristía correspondiente al año 1705: «Regonexent que faltava en la Sacristia major un tern de domás vermell y los pocs medis que tenia esta administració per entrar en lo empenyo de ferlo, se resolgué ab resolució capitular, presa als 21 de juny de 1704 que el Dr. Pedro de Vidal administrador en lo corrent any per mort de Mn. Joan Puig canonge penitencier recollits tots los medis desperdiciats de la Sacristia de robas de or y plata vellas e inutils y de or y plata lo que es trobas y no fes servey. En forsa de la dita resolució se arreplegaren diferents y varios trosos de espolín de or y plata inutils y vells y entre ells dos dalmatiques y gremial del tern ques deya de Mur que per no ser posible apedaçarles se trosegaren. Entre altres coses se trobá un collaret de spolín molt ric y guarnit de perles molt menudes aljofars que pesaren catorse argentos. Dels dits espolins vells ques trobaren cremantlos se tragueren en rills setanta onsas y un quart de plata que molta part era de tan inferior estimació que asegurayan els argenters que casi no arrivava a la marca. Se desferen també uns cuadrets tan vells y bruts que nos coneixia de que eren, estaven ab guarnicions de or y plata, ésta pesá dinou onses y tres quarts, tenian també cinc perlas prou bonas pero de poca estimació per vellas y pedras de diferents colors pero de ningun aprecio.

[127] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 1.°, fol. 108.
[128] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 2.°, fol. 260.
[129] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 3.°, fol. 197.

Se vengueren catorce argentos de aljofar a Agustí Remiendo argenter de Tarragona a 12 lliures onça, total 10 lliures y 10 sous.

A Jaume Morera argenter de Barcelona 77 onces de plata de rells a 28 sous onça, total 118 lliures y 3 sous.

Al mateix Jaume Morera 19 onces y mitja de plata vella de les guarnicions dels quadrets a 28 sous onça, total 27 lliures y 6 sous.

Se vengueren a Morera les dos onces y tres quarts de or ques tragueren dels quadrets a 21 lliura la onsa, total 57 lliures y 5 diners.

Al dit Morera les cinc perles ques tragueren dels quadrets a tres rals de vuit, total 4 lliures y 4 sous»[130].

Por esta nota sabemos cómo acabó el pontifical del arzobispo don Dalmacio de Mur y el rico collar del amito del arzobispo don Arnaldo Cescomes y probablemente unas cubiertas de misal. Ya en tiempos más modernos, hasta la creación del Museo Diocesano, la venta a los anticuarios, fue lo que despojó a nuestra Catedral de algunos ornamentos de inestimable valor.

Hoy, gracias al Museo Diocesano, se conserva una rica colección de bordados, tanto de ornamentos litúrgicos como de piezas populares, desde el siglo XIII a nuestros días.

De esta colección destacan las siguientes piezas:

Mitra procedente del sepulcro del arzobispo don Bernardo de Olivella († 1287) bordada en oro sobre fondo de seda blanca. En la parte anterior está representado el martirio de San Esteban con la Dextera Dei que parte la leyenda en dos líneas «Sanctus Stephanus». En la parte posterior está representado el martirio de San Lorenzo, esta parte está en muy mal estado.

Dos guantes de seda blanca labrada a punto con una aplicación en cada uno, de seda encarnada bordada en seda al codelillo con una mano bendiciente y la inscripción «DEXTERA DEI». El bordado del otro es un cordero nimbado con cruz y banderola y la inscripción «AGNUS DEI». Ambos guantes proceden del mismo sepulcro.

Frontal del altar mayor bordado con sedas de colores con cuatro escenas de la vida de San Luis obispo de Tolosa de finales del XIV principios del XV. El fondo está bordado a basta larga e incrustadas las figuras bordadas previamente al matiz.

Dos tapices hechos de fragmentos de telas y bordados de capas pluviales. En el centro de cada tapiz hay un escudo bordado en oro sobre fondo de raso carmesí con las armas del arzobispo don Pedro de Cardona bordado por Vázquez en 1525. Uno de los escudetes de capa pluvial que lo adorna lleva bordado el escudo del Cardenal Ram

[130] A. C. T. Lib. de Fábrica. Tom. 5.°, fol. 162.

(† 1444). Cada tapiz está compuesto por dos bordes de capa a cada estremidad y dos centrales que enmarcan tres compartimientos, el del centro adornado con el escudo de Cardona y los otros dos con una capilla pluvial cada uno. Son peregrinas las descripciones que de ellos han dado los historiadores y también de su procedencia. Su origen no es otro que aprovechar unas telas de brocado carmesí de gran riqueza y unos restos de capas pluviales de la sacristía de la catedral.
En una de estas capas hay los misterios de la vida de la Virgen y en otra la vida de Santa María Magdalena. En las orlas de las otras dos capas hay apóstoles y santos enmarcados por doseletes.

Casulla de brocado carmesí con escenas de la pasión bordadas en sedas sobre fondo de oro, siglo XV.

Casulla de brocado de oro con apóstoles enmarcados por doseletes siglo XV.

Frontal de terciopelo granate con cuatro apóstoles bordados a gran realce, está centrado por la Santa Cruz con dos escudos a cada lado; en uno hay un per y en otro una campana. Fue donación del canónigo Jaime Campaner († 1498). En la parte superior hay la inscripción «NOS AUTEM OPORTET GLORIARI IN CRUCE».

Casulla del arzobispo don Pedro de Cardona bordada por Pedro Vázquez con cordoncito de oro y flores de seda sobre fondo de raso blanco y en el borde un escudo a gran relieve. Hay otra igual sobre raso carmesí, siglo XVI.

Capa bordada por Domingo Fuster con el Nacimiento en la capilla bordada al oro forrado y aplicaciones de terciopelos de colores, siglo XVI.

Casulla de raso carmesí bordada al oro matizado con diversos santos; siglo XVI.

Frontal procedente del Monasterio de Scala Dei bordado en oro a gran realce con el escudo central de la Casa de Aragón y los dos escudos del monasterio que son una escala cimada por una cruz.

Puño de camisa de lino bordado con cadenilla de oro. Procede de una tumba del monasterio de Poblet.

Puño de camisa de lino de la misma procedencia bordado con seda de color marrón a punto de cruz.

Casulla de terciopelo granate bordada en sedas y oro de finales del siglo XVI.

Paño funeral del canónigo don Diego Girón de Rebolledo († 1682).

Capilla de terciopelo carmesí bordada en plata.

Frontal bordado a punto de tapicería con un medallón central rodeado de tema floral con la venida del Espíritu Santo.

Cubrecáliz y frontal bordado en plata y seda amarilla aplicada aprovechando unos fragmentos de bordados antiguos. Son del siglo XVIII.

Frontal del arzobispo Llinás († 1710) bordado en oro.

Vestido de Niño Jesús, de seda morada, bordado con sedas de colores.

Cortinilla de sagrario de damasco encarnado, bordada con abalorios blancos, amarillos, rojos y verdes.

Paño funeral bordado en plata con calaveras y escudos.

Casulla bordada en oro y sedas de estilo recocó.

Vestido de Virgen bordado con lentejuelas. Bordado muy popular en el campo de Tarragona a finales del siglo XVIII. Hay también unos mantones de señora y vestiditos de Niño Jesús del mismo estilo.

Pontifical de raso carmesí bordado en oro, confeccionado en 1816.

Pontifical de raso negro bordado en oro, del mismo estilo que el anterior, data de 1854.

Pontifical de terciopelo azul con bordados en oro de gran realce, data de 1870.

Pontifical de raso carmesí con bordados de sedas sobre fondo de oro imitando el bordado renacentista, data de 1878.

Pendón del rosario de finales del siglo XIX, bordado con sedas de colores y las caras pintadas.

Mitra del obispo auxiliar don Manuel Borrás († 1936), bordada en 1934 con sedas de colores y oro sobre fondo blanco con imágenes bordadas al matiz.

Hago mención, solamente, de las piezas que he juzgado de más interés en espera de la publicación del catálogo del museo.

LA ALFARERIA DE COYOTEPEC (MEXICO)

POR

NATACHA SESEÑA

La llegada de los españoles a México en 1519 supuso el final de la cultura mesoamericana de más de mil quinientos años de antigüedad. Los conquistadores quedaron deslumbrados ante Tenochtitlan —la «Venecia mexicana»— pero no dudaron en destruirla y apoderarse de las riquezas materiales que ofrecía lo que consideraron bárbara civilización. Sin embargo hay testimonios de Bernal Díaz del Castillo, e incluso del mismo Hernán Cortés, que hablan del grado de nivel cultural que los nativos habían alcanzado. Los mercados de Tenochtitlan, a los que acudían más de sesenta mil personas diariamente, y donde se exponían toda clase de objetos fueron fuente de asombro de los españoles[1]. Al lado del oro, la plata, las plumas, podían contemplarse piezas de artesanía que los indios usaban en sus ceremonias religiosas, en su vestido y ornato y en su vida diaria. Hoy también, el visitante extranjero sigue asombrándose ante la extraordinaria riqueza, belleza y brillantez que ofrece México en el importante —y con frecuencia descuidado— campo de las artes populares. Pocos países pueden equipararse a él en este aspecto e incluso, en algún ejemplo concreto, como el de la cerámica, presenta características de excepción por su variedad de formas, colores y técnicas. Los «tianguis» —mercados— mexicanos actuales son un testimonio lleno de color de como el pueblo conserva unas tradiciones que plasman en miles de objetos y utensilios.

Cualquier arte popular actual está en estrecha relación con dos factores fundamentales. Por un lado, la existencia de una tradición cul-

[1] SEJOURNÉ, LAURETTE: *Pensamiento y Religión en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México 1964, págs. 7-11.

tural y artesanal, y por otro, el grado de desarrollo tecnológico y económico del país donde se produce. La tradición artesanal mexicana es un hecho, y un hecho, además, con tres raíces que no hacen más que enriquecerla: la raíz nativa de origen pre-cortesiano, de una importancia y pujanza inigualables; la aportación española (y no olvidemos que España llevó a México el barroco que, si ya en la metrópoli tuvo carácter popular, iba allí a acentuar ese carácteer, sobre todo en las artes decorativas); y por fin la aportación oriental llegada a través de las mercancías que arribaban en la Nao de la China que periódicamente atracaba en el puerto de Acapulco.

En cuanto al otro factor explicativo para la riqueza de un arte popular, es decir el desarrollo económico de la nación, México presenta todavía síntomas que hacen suponer que la industria no absorberá a corto plazo completamente una mano de obra que de manera secular y, dentro de una economía casera, rural y comunitaria, se dedica a la fabricación de toda clase de objetos. Pueden ser objetos de uso doméstico: cerámica y cestería; vestido o adorno: jorongos, rebozos, huipiles, joyas; o de fin religioso: ex-votos de varias materias, pequeñas imágenes, etc.

En la actualidad, sin embargo, muchos de los fabricantes de esos objetos se ven influidos por el fenómeno turístico, de gran importancia en México, y adulteran o transforman sus artesanías tradicionales, en busca del mercado que proporciona el turismo.

De entre los innumerables centros alfareros de México —más de quinientos— cuyo estudio, todavía sin hacer, desbordaría los límites de una comunicación, estudiaré aquí la producción de uno de los centros que visité en junio de 1970, y que juzgo de interés. Se trata de la alfarería de Coyotepec, estado de Oaxaca.

Coyotepec significa «lugar de coyotes». El nombre ha permanecido aunque con el añadido colonial de San Bartolo de Coyotepec, si bien es la voz nativa la usada normalmente.

La producción de Coyotepec presenta las siguientes características generales: alfarería de color negro bruñido; fabricación en manos de mujeres; uso de técnicas primitivas, evidenciadas, sobre todo, en la ausencia de torno; régimen comunal para la extracción de la arcilla; elaboración de piezas destinadas al tipo de vida rural del pueblo o de la comarca, y hoy —¡cómo no!— adulteración de la labor tradicional en busca del mercado turístico.

Los datos que a continuación expongo son fruto de mi visita al alfar de doña Rosa, la alfarera más anciana de la localidad.

PROCESO DE FABRICACION

El *barro* es extraído de un cerro cercano y, como he dicho, la obtención de él y su acarreo se realiza de forma comunitaria, siendo los hombres los encargados de esta tarea. La tierra es grisácea, casi negra, y al llegar al alfar se pone a remojo en un *estanque,* donde permanece ocho días. Cuando la pasta está *de punto,* se la pisa en un *petate,* esterilla tejida con hoja de palma. Después de pisado el barro se amasa *dejándolo listo para trabajar.*

Se forman *pilones,* es decir pellas de barro en forma de cilindro con punta redondeada. La alfarera coge un pilón y lo *moquetea* en su base plana, es decir le da golpes con el puño cerrado hasta hacer un hueco lo suficientemente grande para meter en él el puño izquierdo. (Fig. 1.) Con la mano derecha, da palmetazos al mismo tiempo que lo hace girar consiguiendo así el embrión de la vasija. En este momento usará del primitivo artilugio que le proporciona una mínima fuerza centrífuga. (Fig. 2.)

No se trata de un torno ni en sus fases más primitivas conocidas en la antigüedad[2], o las muy rudimentarias ruedas asturianas actuales de Faro y Ceceda[3], ni tampoco las ruedas de cruces de Moveros y Pereruela (Zamora)[4] o de Mota del Cuervo (Cuenca)[5]. El ingenio usado en Coyotepec consiste simplemente en un plato de arcilla cocida de forma cóncava, de 17 cms. de diámetro, que gira sobre otro del mismo tamaño de forma convexa. En realidad se trata de dos platos colocados en el suelo cuyos remates cóncavo-convexo se rozan, lo cual permite un pequeño giro. La vasija, ya *moquetada,* se coloca sobre el platillo y entonces se le va dando la forma deseada, ayudándose de una *media luna,* de barro cocido, con la que se adelgazan las paredes de la pieza. (Figs. 3 y 4.) A continuación, se le pone a secar hasta que *macize,* durante un día. (Lo descrito hasta ahora es el proceso para la fabricación de un cántaro, la forma más tradicional y corriente de Coyotepec).

Después de ese día de secado, la alfarera *hace la boca,* para lo cual forma un macarrón de arcilla y lo pega al cuerpo del cántaro, usando

---

[2] *A History of Technology,* Oxford 1957, vols. I y II.

[3] PÉREZ VIDAL, J.: *Dos ruedas asturianas de alfarero,* sep. de Revista de Etnografía núm. 22, Junta Distrital do Porto.

[4] CORTÉS VÁZQUEZ, L.: *Alfarería femenina en Moveros. Zamora.* «Zephyrus» IX-1, Salamanca 1958.

[5] SESEÑA, N.: *La alfarería de Mota del Cuervo,* en «Revista de Dialectología y Tradiciones populares», XXIII, Madrid 1967.

del urdido, mientras el platillo gira. Con un *cuero* suaviza y alisa la boca del cántaro. (Figs. 5 y 6.) Pasa otro día y, valiéndose de un *aro* —rectángulo metálico curvado— *adelgaza* la vasija, es decir elimina, raspando, las huellas de los dedos. Una vez terminada la vasija, la envuelve en papel o plástico y la pone a secar durante cinco días. Después de este tiempo se procede al bruñido de la pieza que le dará el terminado característico de la alfarería de Coyotepec. Esto se logra frotando la vasija con una piedra de cuarzo hasta *hacerlo brillante,* palabras expresivas del resultado de la operación que consigue que el negro quede muy acentuado y lustroso. También con el cuarzo graba la estilizada decoración que presentan algunas piezas, y que consiste en temas florales y de pájaros. (Fig. 7.)

La vasija ya pulida y decorada se deja secar en *pura sombra dentro del cuarto* durante quince días, al cabo de los cuales ya está lista para ser cocida. Antes de meterla al horno, la colocan al sol para que se caliente a fin de que la diferencia de temperatura no quiebre a la vasija.

El horno es subterráneo y tiene forma circular. Los cacharros se depositan bajo el nivel del suelo, y por unas escaleras se baja a la *chimenea,* es decir la caldera. El horno se caliente con *encina y jarilla,* que se encuentran en las proximidades del pueblo. La cochura dura diez horas, dejando el horno cerrado durante un día al cabo del cual se procede a la descarga de los cacharros. Las vasijas se limpian de hollín con un trapo y se las lava con agua y jabón.

PIEZAS FABRICADAS

Las vasijas tradicionales de San Bartolo de Coyotepec son las siguientes:

Cántaro: de cuerpo casi esférico, sin asas y cuello exvasado. (Fig. 8).

Cántaro para mezcal: de forma ovoide y cuello exvasado. Destinado a contener mezcal, bebida obtenida de la planta del magüey.

Cántaro con dos asas: de forma de cantimplora que se cuelga con una cuerda o *mecate.*

Actualmente esta producción tradicional se ha modificado por la introducción de piezas nuevas. Las tradicionales se siguen haciendo aunque de tamaño más pequeño, casi en miniatura (Fig. 9); además se fabrican silbatos en forma de sirenas y animales; placas representando a la Virgen de la Soledad, patrona de Oaxaca; lámparas agujereadas a imitación «sui generis» de una pieza pre-cortesiana encontrada en el palacio funerario de Mitla... y un sin fin de vasijas *inventadas,* propias para que el turista se las lleve como «souvenir». (Fig. 10).



FIG. 1.



FIG. 2.



FIG. 3.



FIG. 4.



FIG. 5.



FIG. 6.



FIG. 7.



FIG. 8.

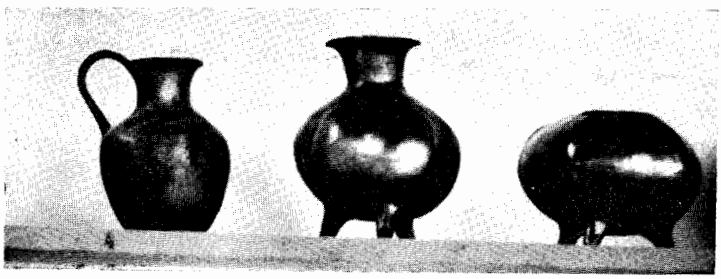


FIG. 9.

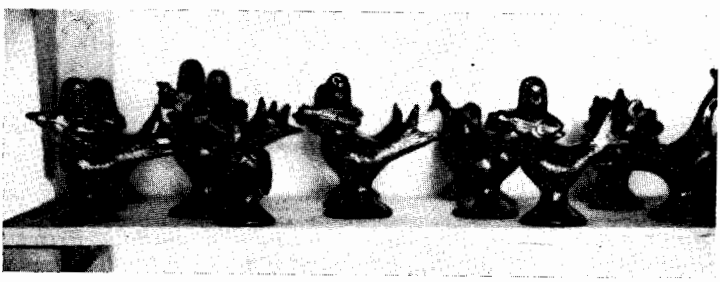


FIG. 10.

LA ALFARERIA SEPTENTRIONAL ESPAÑOLA Y SU DECADENCIA

POR

JOSÉ PÉREZ VIDAL

La cerámica del norte de la Península presenta los mismos rasgos característicos que, poco más o menos, se aprecian en todas las demás manifestaciones de la cultura septentrional. De ellos sobresale principalmente la concurrencia de abundantes rastros de etapas culturales arcaicas y logros técnicos muy modernos y progresivos; un tenaz arraigo de las tradiciones junto a un espíritu abierto y una gran porosidad para asimilar novedades. A este rasgo fundamental, se puede añadir el de una limitación muy visible del quehacer cerámico en toda la zona.

Arcaísmo y modernidad no suelen coincidir, sin embargo, en los mismos lugares del territorio estudiado; se encuentran, más bien, separados. Las expresiones de una actividad refinada e innovadora han surgido, por lo común, en la faja litoral, dentro de ámbitos urbanos y como resultado de influencias ampliamente progresistas, y se han desarrollado ajustándose casi siempre a técnicas y gustos extraños. Por el contrario, la persistencia de los modos y los gustos tradicionales se ha mostrado más tenaz y constante en el interior, lejos ya de la acción modernizadora de los puertos.

El desarrollo de las actividades cerámicas ha sido bastante limitado, tanto en el nivel artístico y elevado como en el tradicional. Las fábricas de loza esmerada y elegante fundadas en época moderna —siglos XVIII-XIX— nacieron al calor de una política económica general, que concedía facilidades para la introducción de procedimientos y gustos foráneos. Y sin llegar a adquirir una suficiente firmeza y estabilidad, se extinguieron como consecuencia, principalmente, de factores también de tipo económico y político. Aquí hacemos mención de estas industrias sólo para formar idea del conjunto, pero no se les dedica-

rá especial atención, porque se hallan situadas fuera de los límites de la industria popular, única que constituye el objeto de esta comunicación. Por la misma razón, prescindimos también de la gran industria cerámica actual, totalmente mecanizada.

La limitación que la alfarería tradicional ha mostrado también en las provincias septentrionales ha dependido, en cambio, de causas muy complejas, entre las cuales ocupan un lugar destacado las etnográficas. La base física, sobre todo la alta humedad del clima, ha sido causa de que no se haya sentido con tanta viveza como en las regiones secas y cálidas la necesidad de recipientes para acarrear agua y conservarla a una temperatura agradable. La vida rudimentaria de los antiguos pueblos del norte de la Península, en la que tiene su raiz y principio la vida tradicional posterior, era, por otra parte, muy poco exigente. La tosca cerámica, ceñida a las necesidades más imprescindibles del hogar, que aparece ya en el neolítico, es obra exclusivamente de mujeres. La elemental industria era incompatible con la vida inquieta de los hombres, dedicados principalmente a realizar incursiones hacia el sur. Las vasijas de barro han experimentado, además, los efectos limitadores de una gran concurrencia de recipientes de madera y de cuerno, mucho más antiguos y casi naturales. El mismo alto grado de humedad, a que me refería antes, ha determinado una gran abundancia de arbolado y, por consiguiente, de buenas maderas, fundamento de una antiquísima industria de vasijas, que ha sobrevivido hasta hoy. Por si fueran todavía pocos los factores que han frenado en las húmedas provincias norteñas la expansión de la cerámica, queda otro de bastante importancia, sin apartarnos aún de los de carácter físico; nos referimos a la abundancia de yacimientos de metales, como el estaño y el hierro, aptos para la fabricación de recipientes. De estaño, la plata de los pobres, se han labrado numerosas vasijas, y muy característicos del norte son también los recipientes de hierro colado; recuérdense los potes de Galicia y de Asturias.

Todos estos factores que se acaban de señalar no explican totalmente, a pesar de su importancia, la limitación del desarrollo alfarero en las regiones septentrionales. Pocas veces un solo tipo de causas es suficiente para dar lugar a un fenómeno de la clase del que examinamos. Los acontecimientos históricos merecen en este caso ser tenidos también en cuenta. Al norte llegó ya en forma muy débil la influencia de los pueblos que más contribuyeron a la transformación de la cerámica peninsular. Precisamente el pueblo al que se debe la mayor de estas contribuciones —el árabe— apenas dejó huellas culturales en estas tierras del norte, las más distantes de sus bases de partida, y donde su estancia fue muy poco duradera.

LA REGION VASCO-NAVARRA

El país vasco presenta muy acentuadas las características generales de las regiones del Norte respecto de la producción alfarera. Su densa población, influida poderosamente, en un ámbito estrecho, por el mar de un lado y por la montaña, con el hierro y la madera, de otro, no es raro que haya orientado su vida hacia actividades determinadas por esos factores: la navegación, la construcción naval, las ferrerías. Los quehaceres tradicionales que se hallan al margen de esas presiones del ambiente aparecen en la región muy poco desarrollados.

La escasez de actividades alfareras es mucho mayor en las provincias menores y litorales que en las interiores y más extensas. En Vizcaya y Guipúzcoa la carencia de documentación es casi absoluta. Son las provincias en que, por el contrario, se ha dedicado mayor atención al mar y al laboreo del hierro. Todo lo que se ha escrito, que es bien poco, acerca de su producción cerámica, se refiere a la fábrica de Busturia y a la casa de Misericordia de Bilbao, en Vizcaya, y a la fábrica de porcelana de Pasajes, en Guipúzcoa. Y las tres industrias, aunque tienen derivaciones populares, se salen por la alta condición de sus productos, del marco de la alfarería tradicional.

Como centro alfarero de tipo plenamente popular en la provincia de Guipúzcoa puede anotarse Cegama, ya cerca del límite sur. En tiempos de Madoz funcionaban allí dos fábricas de loza ordinaria, las cuales no se desenvolvían de modo muy satisfactorio a causa de los crecidos gastos de transporte y de los elevados aranceles. Hace pocos años trabajaba todavía un alfar en la localidad.

En Vizcaya encontramos un caso paralelo. La única población que ha contado con alfarerías verdaderamente populares de cierta importancia, Orduña, se encuentra también en el límite meridional. Es más, esta localidad, que a mediados del siglo pasado tenía cuatro alfares de vidriado ordinario, si administrativamente depende de Vizcaya, geográficamente pertenece a Alava; se encuentra ya en las puertas de Castilla, y tan clara ha sido esta condición limítrofe, que ha tenido incluso aduana.

A medida que se baja hacia el sur y se desciende de las peñas de Aizgorri y Udala, Amboto y Urquiona a las tierras que se remansan en la llanura alavesa, y desde los Pirineos occidentales a la ribera navarra del Ebro, el número de alfares va aumentando de modo notable. Esta progresión y acrecentamiento no deben ser explicados, en su totalidad, por razones constitutivas de un estrecho determinismo; pero no pueden dejar de ser tomados en consideración los cambios de todo orden

que se producen entre el Norte y el Sur de Alava y Navarra. En el aspecto físico, se pasa de la humedad y el abundante arbolado a la aridez; de la piedra a la arcilla; en la cultura material, de las sólidas, amplias y espaciadas casas de piedra, a las pequeñas viviendas de tapial, adobe o ladrillo que forman los pueblos apretados de la Ribera. Por último, desde el punto de vista histórico, se advierte un debilitamiento de las influencias nórdicas, como consecuencia de claros contactos con Castilla y con Levante. En relación con las actividades cerámicas que ahora nos interesan, resulta sobre todo muy clara la acción de las técnicas y gustos mediterráneos, que ascienden por el valle del Ebro como una penetrante cuña.

El centro alfarero más septentrional de la provincia de Alava se halla en Llodio, cuyo valle tiene por fondo una llanura arcillosa que proporciona materia prima excelente y abundante. Al NO. de Vitoria ha habido alfares en el término de Zuya, de los cuales el último cesó de trabajar antes de 1936 en Amézaga. Al NE. también hubo alfareros en Ullíbarri-Gamboa.

En la capital de la provincia, la industria del barro existía por lo menos desde el último tercio del siglo XVIII y sus actividades se prolongaron hasta finales del XIX. Las casas de Peñalva, Porat y Bruno Martínez eran conocidas hacia 1850 en todo el país vascongado.

Al E. de la provincia, dentro de la zona de influencia de Salvatierra, han trabajado hasta nuestros tiempos alfarerías, de tradición también bastante lejana, en Galarreta, Eguino y Narvaja. A mediados del siglo pasado Eguino tenía un alfar y Galarreta cuatro. La actividad alfarera cesó en Galarreta hace unos cincuenta años. En Narvaja aún existe un alfar, pero ha tenido que abandonar en gran medida la fabricación de las piezas tradicionales, ya poco solicitadas, y dedicarse a otras menos populares —paragüeros, ánforas... «y toda clase de encargos»— para prolongar su actividad.

En la misma villa de Salvatierra se han producido «ejemplares llenos de poesía y de interés local», en opinión de Artíñano. Hoy existe en ella una moderna industria de cerámica.

Por último, al SE. de Vitoria, se encuentra un grupo de pueblos de gran tradición alfarera: Hijona, Eguileta, Herenchum y Ullíbarri de los Olleros, que hasta en el nombre pregona su producción. Con relación a los alfares de estos pueblos y a los de la capital, se ha conservado un autorizado testimonio del último tercio del siglo XVIII: «Aunque comunmente —se dice— en todas estas fábricas cuanto se trabaja es de clase ordinaria e inferior, no por eso dejan de hacerse algunas piezas finas, cuando se presenta motivo, en las de la ciudad de Vitoria». La

loza de estos pueblos, no sólo era vendida en los centros de producción, sino también en lugares muy distantes de ellos.

En Navarra ha debido de haber tantos o más centros alfareros que en Alava. Sólo en la Ribera tudelana, el año 1817 existían 10 industrias del barro, entre alfarerías y tejerías, y a fines del siglo, en 1888, esas industrias se habían elevado a 14; las favorecía «la abundancia de arcilla de buena calidad». Sin embargo, carecemos de datos de la mayoría, cuya actividad ha sido desvanecida y eclipsada por la de los centros más sobresalientes e importantes, como Lumbier, Pamplona, Estella.

Lumbier ha sido, tanto por el volumen de su producción como por su continuidad, uno de los focos alfareros más notables de la región que venimos estudiando. A mediados del siglo pasado contaba con 24 alfarerías, y la situación de esta industria, la única de la histórica villa, se hallaba estabilizada. Su producción, que era entonces, como siempre, de vasijas ordinarias, aunque de buena calidad, disfrutaba de mucha aceptación en la capital de la provincia. Este buen crédito se mantuvo hasta nuestros días y le ganó a Lumbier en buen puesto entre las localidades productoras de la modesta, y no por eso menos interesante, cacharrería popular.

Desgraciadamente todas las actividades alfareras cesaron en Lumbier hace dos años. En los últimos tiempos, a medida que disminuía la demanda de utensilios domésticos de barro, los alfares incrementaron la producción de macetas, que eran adquiridas principalmente para los viveros. Sin este recurso, la industria habría terminado unos años antes.

Al contrario de las piezas que hacían en Lumbier, las que se fabricaron en Pamplona y en Estella eran de loza semifina, aunque no de muy buena calidad.

En Pamplona, donde ya existía una fábrica de cerámica en tiempos de los Reyes Católicos, merecen principal mención las denominadas Fábrica de Talavera (1787) y Nueva Talavera (1851-1871). Las piezas se recubrían de esmalte y se decoraban con temas de Talavera y de Manises. Ainaud reconoce que esta loza pamplonesa, aunque era un producto fino, tenía un «sabor popular».

Este carácter se muestra mucho más acentuado, según todas las noticias, en la cerámica antigua de Estella. La condición de ciudad mercado que tiene este centro alfarero ha permitido sostener todavía su interesante industria.

SANTANDER

Los centros cerámicos de la provincia de Santander presentan una distribución geográfica análoga a los de las otras provincias septentrio-

nales: unas fábricas de loza fina próximas al litoral, y algunos alfares de productos ordinarios, por lo general, en el interior.

Los afanes ilustrados y progresistas del siglo XVIII favorecieron la fundación de dos fábricas de cerámica de la primera clase —una en Isla y otra en Posadorios—, pero ninguna de las dos alcanzó muy sólido desenvolvimiento. En 1773, cuando la fábrica de Isla suspendió sus actividades, dos de sus oficiales trataron de fundar otras en Noja y en el mismo lugar de Posadorios ya citado, pero, a lo que parece, tampoco tuvieron mucho éxito.

Algo más tarde debió de fundarse la fábrica de loza de Galizano, que estuvo en actividad hasta fines del siglo XIX. Madoz dice que fabricaba «loza imitada a la de Valencia».

De tipo popular fueron otros talleres, que, por igual tiempo que la fábrica de Galizano o algo después, funcionaron en la misma zona de Transmiera. García Lomas recuerda la fama de los olleros trasmieranos.

En el extremo occidental de la provincia, y también en la zona costera, funcionaba asimismo a mediados del siglo pasado una alfarería en el Coto de Estrada, ayuntamiento de Val de San Vicente.

Los otros alfares han estado asentados en Mascuerras y, aún más al interior, en el Valle de Cabuérniga y en Perrozo. Los de este último lugar, en el partido de Potes, dejaron de funcionar, según parece, hace mucho tiempo; los de Cabuérniga, estuvieron en producción hasta 1947, poco más o menos; y los de Mascuerras hasta algunos años después.

Los olleros de Cos, en este ayuntamiento de Mascuerras, fueron los últimos en abandonar el barro y el torno, y, por esto, resulta natural que sean de los que se conservan más datos y recuerdos.

ASTURIAS

La producción cerámica asturiana ha sido bastante variada y copiosa; ha comprendido desde los cacharros más ordinarios, hechos por procedimientos muy primitivos, hasta la loza fina, estampada, de gusto inglés.

En 1798 había una fábrica de loza pedernal y otra de loza fina en Poja. De loza ordinaria funcionaban varias en Oviedo, Avilés, Navia, Cangas de Onís. Veinticinco años más tarde continúa la producción de loza fina en Poja. A mediados del siglo pasado ya no se menciona. De las fábricas de Oviedo no se tiene buena información. La más importante se hallaba patrocinada por el conde de Toreno.

Las alfarerías de Cangas de Onís se hallaban en la propia villa y en

sus alrededores. Algunas trabajaron hasta fin del siglo último; otras hasta el primer cuarto del actual. Se conservan noticias de las de El Sedu (Soto de Dego), la del Pozo de los Lobos (Cangas de Onís), la de Cangas de Arriba, la de La Estrada (Corao) y la de Miyares en Tornín.

En la imposibilidad de exponer las noticias referentes a todos estos alfares, resumiré como muestra, sólo lo que se sabe acerca de uno: el del Sedu. Se encontraba establecido, a la izquierda del Sella, en el sitio de El Sedu de Soto de Dego, dentro de la parroquia de Cangas de Onís. Fabricaba tazas, platos, escudillas, etc., de color blanco y castaño oscuro; la decoración era muy sencilla: casi siempre unos dibujos de color azul.

Esta alfarería cerró sus puertas el año 1924, pero su imagen y la de su dueño, el maestro Manuel Rodríguez Alvarez, han perdurado en el cuadro *El Alfarero* del pintor cangués don José Ramón Zaragoza y Fernández-Pando.

En la actualidad no existe ningún taller alfarero en el término de Cangas de Onís.

La fábrica de Avilés, que menciona el censo de 1799, no sé si habrá sido una verdadera fábrica. Es posible que el censo se refiriese a los alfares de Miranda, situados en el término de Avilés, y que entonces tenían un notable desarrollo.

Los centros alfareros populares de que se conocen datos más antiguos en Asturias son este de Miranda, precisamente, y el de Ceceda. Nos los ha dejado Jovellanos en sus diarios íntimos, y constituyen una excelente prueba del espíritu curioso, amplio y moderno del gran asturiano. Las alfarerías de Ceceda ya se hallaban en grave decadencia a mediados del siglo pasado; las de Miranda, al parecer, estuvieron en actividad hasta fines del siglo.

Otro centro alfarero asturiano de fuerte carácter popular ha sido Faro, lugar perteneciente a la parroquia de Limames. Con ruedas de mano trabajaban el barro a mediados del siglo pasado unas cuarenta personas. La industria empieza a decaer en nuestro siglo, y en 1933 ya no quedaban en el lugar sino cuatro alfareros. Hoy sólo queda un alfar, pero su dueño, don José Vega Suárez, que estuvo por Talavera durante la Guerra Civil, ha mejorado notablemente la técnica y, aparte de piezas tradicionales, produce otras, más de acuerdo con los gustos y necesidades actuales.

Excepcional es también la supervivencia de uno de los alfares de Llamas del Mouro, una aldea de Cangas del Narcea, de gran tradición alfarera. Su loza negra sigue teniendo alguna demanda, pero, igual que en Faro, la producción tradicional se ha modernizado, imitando piezas de anuncios y revistas.

GALICIA

En Galicia, a fines del siglo XVIII, había, según Larruga, 177 fábricas, «todas de barro ordinario y vidriado», aunque también todas de muy poca importancia. Algunas tal vez no tuvieran ni local, ni personal propios; quizá se limitasen, como las asturianas de Ceceda a una rueda instalada al amparo de un hórreo, en la que un agricultor, doblado de alfarero temporalmente, trabajase cuando no había faena en los campos.

Desde entonces los alfares gallegos se han ido reduciendo, como en todas partes. Los productos cerámicos forasteros, principalmente los castellanos y catalanes, han venido desplazando poco a poco a los tradicionales de la región. La gran industria cerámica ha adquirido, en cambio, un importantísimo desarrollo, al favor de la abundancia de caolín, que ya en el siglo pasado sirvió de base a la gran fábrica de Sargadelos.

En la provincia de Lugo, el núcleo principal de la alfarería popular ha estado situado en el partido de la capital, y lo han constituido una interesante serie de pequeños centros alfareros. De éstos, unos han pertenecido al ayuntamiento de Lugo —la feligresía de San Vicente de Pías y la aldea de Tirimol— y otros al de Otero del Rey, las feligresías de San Juan de Silva Rey, Santiago de Gayoso y Santa María de Vicente, unos y otros colindantes. Siguen trabajando los alfares de Tirimol y los de Bonge, principalmente, aunque, sobre todo estos últimos, han tenido que abandonar en parte la producción tradicional, para fabricar, como otros que ya se han visto, piezas menos populares, pero más vendibles como recuerdo turístico.

Al norte de la provincia, cerca de Sargadelos, Mondoñedo, con gran tradición alfarera, es hoy seguramente el centro más importante de la industria; produce incluso piezas de cierto valor artístico, dentro de la tradición popular.

En la jurisdicción de Villalba, hubo a mediados del siglo pasado una fábrica de loza. Se hallaba establecida en el lugar de Felgueiras, perteneciente a San Simón de la Cuesta.

Por último, deben anotarse los alfares de la zona de Monforte, que todavía continúan activos.

En la provincia de la Coruña, hubo alfares durante el siglo pasado en el puertecito de Santa Cruz, al E. de la bahía de La Coruña; en el lugar de Outeiro, a orillas de la ría del Ferrol; en Betanzos; en Laracha, del partido de Carballo.

A este partido pertenece asimismo el ayuntamiento de Malpica, en el que se encuentra Buño, pueblo que tiene en la región amplia y añeja fama por sus talleres alfareros. Y que, como la mayoría de los alfares supervivientes que vamos viendo, debe la prolongación de su vida a la fabricación de hórreos en miniatura, ceniceros, juegos de café, de cerveza; esto es, de piezas nada tradicionales. A pesar de esta adaptación a los nuevos rumbos de la demanda, la decadencia es incontenible. Unos alfareros emigran y otros entran a trabajar en la cerámica «El Progreso», una gran fábrica de ladrillos. ¡Qué significativo el título!

En la provincia de Pontevedra, funcionaban, a medias del siglo XIX, varios alfares en San Miguel de Catoira, partido de Caldas de Reyes; en San Ginés Bamio y en Sangenjo. Los de San Ginés estuvieron en actividad hasta 1940. Más al sur, junto a la ría de Vigo, trabajaba una fábrica de loza basta en San Pedro Cesantes, feligresía de Redondela Y por último existía otra fábrica de loza ordinaria en La Guardia. En esta misma zona fronteriza había habido antes otra fábrica en Tuy, que a pesar de haber durado poco, había dado mucho que hacer en las oficinas públicas.

Orense, según los datos que poseo, ha sido la provincia más rica en alfares de toda Galicia. Hace recordar un poco la mayor abundancia alfarera de Navarra respecto al resto del país vasco-navarro. En Navarra y en Orense, provincias interiores, la influencia marítima,predominante en el resto de sus respectivas regiones, decrece grandemente y deja paso a otros influjos. Las condiciones generales que al principio se indicaron como propias de la zona septentrional, experimentan en ambas provincias variaciones muy sensibles, que, en su mayoría, favorecen el desarrollo de la cerámica.

El núcleo alfarero más importante se encuentra en la llanura de Maceda, y de él han alcanzado bastante renombre los talleres de Tioira y Niñodaguia, que continuan trabajando. Los de Tioira producen una loza de un característico color pardo oscuro. Los de Niñodaguia, a pesar de su proximidad, disponen de un barro de color blanquecino, que desde principios del siglo pasado, por lo menos, recubren de barniz. Lo que no sabemos es si ya entonces sus productos tenían el bello color amarillo que luego los distinguió. Después de la Guerra Civil, esta loza se ha alterado, por influencias extrañas, en general, de mal gusto.

Al NE. de la capital, se halla otro centro alfarero en la parroquia de San Ciprián de Covas, junto al río Miño. La industria ha dado nombre, y cierto renombre en la comarca, al lugar de Lañoá das Olas, que es donde principalmente se ha ejercido.

En el mismo ayuntamiento de Pereiro de Aguiar, a que pertenece Covas, se encuentra la parroquia de San Pedro de Triós, en la que

durante la primera mitad de la pasada centuria hubo una actividad alfarera de cierta importancia.

Los demás centros alfareros han sido mucho más modestos. Al O. de la provincia han existido alfares en el término de Castelle, a orillas del río Arnoja, en las tierras altas del concejo de Castrelo de Miño; en el término de Lovios; y arriba, por el NO., en Ponte Irijo. Al E., han funcionado en la parroquia de Santa Cristina de Caldesiños, entre los ríos Bibey y Camba, y en Portomourisco, a orillas del Xares. Y, por último, al S., merece ser citado por sus alfares, Oimbra, que ha tenido una producción alfarera variada. De todos estos alfares, excepto de los de Castrelo de Miño, Ponte Irijo y Oimbra, consta que se hallaban activos en la primera mitad del siglo pasado. En los alfares de Castrelo de Miño, Castelle, Caldesiños, Lovios, Ponte Irijo y Oimbra se continuó trabajando hasta nuestros días.

LA VAJILLA DE USO COTIDIANO Y POPULAR EN LA EDAD MEDIA, A TRAVES DE LA ICONOGRAFIA ARTISTICA

POR

VIOLETA MONTOLIU SOLER y FELIPE MARÍA GARÍN ORTIZ DE TARANCO

EL estudio del señor Olivar Daydí sobre la cerámica en Valencia y Cataluña durante el siglo XIII[1], fírmemente respaldado por una amplia documentación custodiada en el Archivo General del Reino de Valencia y en el Histórico-Notarial de Barcelona, nos presenta una visión de lo que fue la vajilla medieval no sólo en las citadas regiones, sino en toda España, puesto que así lo confirman las fuentes iconográficas. Los utensilios de cocina y piezas de vajilla que aparecen en los inventarios y pinturas de la Alta Edad Media, se elaboran de ordinario con maderas poco duras (olmo y haya) y aún con pino o roble, empleándose para los objetos más pequeños el boj y el brezo.

Tales objetos fueron, con los de estaño o latón, los habituales en el ajuar de la casa medieval europea. El inicio de la sustitución de la madera por la loza, para la elaboración de las piezas de vajilla y de ciertos otros enseres domésticos, no fue muy anterior al siglo XIV y, a pesar del creciente auge de la cerámica, puede afirmarse que, durante todo el siglo XIV y XV, los ejemplares fabricados en madera no dejaron de figurar en las mesas ni en las cocinas. Los inventarios en Valencia y Cataluña de los siglos XIV y XV mencionan, ocasionalmente, ejemplares de madera enriquecidos con decoración policromada o entallada, y que, a causa de su exotismo o singularidad debían guardarse en «candelers», cajas o alacenas, casi siempre dentro de estuches especiales.

Gudiol, en su estudio sobre la vajilla[2] permite completar, con ayu-

[1] OLIVAR DAYDI: *La Vajilla de madera y la Cerámica de uso en Valencia y Cataluña durante el siglo XIII, según los inventarios de la época.* C. S. I. C. Valencia 1950.

[2] GUDIOL, J.: *La vaxella de fusta durant lo segle XIII.* «1er Congreso de Historia de la Corono de Aragon». Barcelona 1913.

da de las representaciones pictóricas, un cuadro esquemático de esta vajilla, y de cuyo conjunto se observa que el servicio de mesa elaborado en madera, tuvo durante el siglo XIV idéntica composición que la de cerámica, la cual, hasta mediados del siglo XV hubo de conservar esa misma simplicidad. Las piezas que aparecen en las representaciones iconográficas estudiadas en el presente trabajo pueden clasificarse en el siguiente grupo:

—escudillas: utilizadas para servir caldos.
—tallador: plato o disco donde se trinchaba o comía el asado.
—servidora: plato grande o fuente destinada a servir manjares.
—anaps o greals: copas anchas, con pie o base, más o menos adornadas.
—tazas: destinadas a servir las bebidas, análogas a las escudillas, pero de menor tamaño. (Lámina 1). Las había excepcionalmente de vidrio[3].

Por otro lado, se elaboraban en madera de entre los enseres de cocina, barreños, lebrillos, pozales y morteros; estos últimos solían ser hasta la primera mitad del siglo XIV más numerosos que los de piedra, y en cuanto a los mazos de almirez, su número era muy crecido. (Lámina 2).

La vajilla de madera fue durante toda la Edad Media la más generalizada en los hogares humildes, y en las casas opulentas coexiste con la de plata, en algunos casos con ausencia total de la de loza. Esta, llamada «obra de terra» se halla en los inventarios y en las representaciones reseñadas con gran variedad, de las que las carentes de barniz se utilizaban en general como vinajeras o aceiteras, cántaros, lebrillos, etc. Las piezas de vajilla representadas en loza pertenecen a los mismos tipos elaborados en madera[4].

Las operaciones y técnicas que integraban la fabricación de esta cerámica se han podido conocer por referencias documentales de contratos, pero sobre todo porque la llamada «fabricación ordinaria» de una alfarería tan tradicional como la valenciana sigue unos procedimientos que apenas han variado desde la Edad Media. Las tierras elegidas para la elaboración de las pastas eran arcillas mezcladas con creta en la proporción de nueve partes de la primera por una de la segunda que, una vez mezcladas, se trituraban en terrones y se tamizaban con una oriba espesa, echando después el polvo en una balsa, depósito artificial construido al descubierto, en donde se vertía juntamente agua hasta formar un barro muy líquido que se removía con

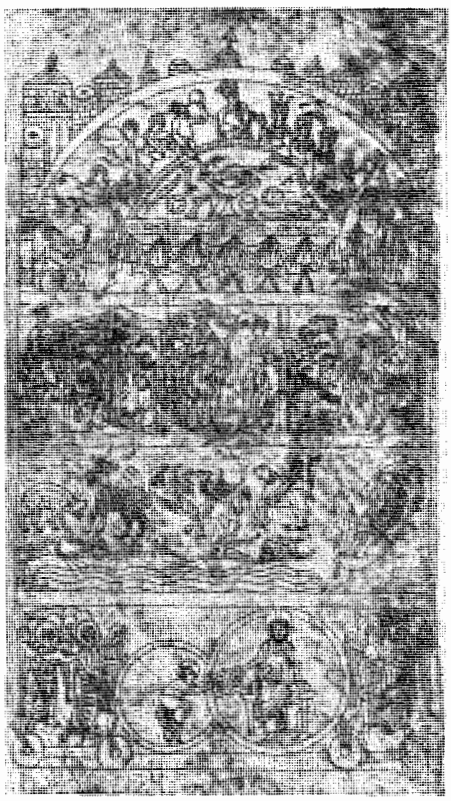
[3] Año 1348, Murviedro. Notario J. Domingo. Protocolo de Inventario del inventario de los bienes de Johan de Berbegal (folio 48 v.): «una taça de vidre ab son calger». OLIVAR DAYDI, Op. cit., pág. 32.
[4] OLIVAR DAYDI: Op. cit., pág. 40.



LÁM. 1. — Completo repertorio de vajilla: platos y fuentes de metal, cuchillos, jarros y copas, estas últimas de cristal. (Escuela de Burgos: Banquete de Bodas. San Esteban de Burgos).



LÁM. 2. — Ramón Mur: Nacimiento de la Virgen. Detalle. (Colección Mateu. Barcelona).



LÁM. 3. — En la parte superior vajilla de uso: cuchillos, copas, cuencos y «ampollas». (Anónimo: Biblia de Farfa. Biblioteca Nacional. Madrid).

los pies desnudos; esta balsa comunicaba con otra, adonde pasaba el barro para su decantación paulatina; transcurrido algún tiempo, y para que fuese endureciéndose el barro y alcanzase plasticidad, se extraía el agua de las capas superiores. Tal proceso, que aún se practica, duraba tres o cuatro meses, y la capa de yeso no debía alcanzar más de diez a quince metros de espesor.

El barro sedimentado se cortaba en pellas que eran adheridas a una pared enlucida de yeso y a continuación se golpeaban para darles plasticidad y poder ser moldeadas por el torno, instrumento compuesto por una falda o rueda, accionada con el pie, que hacía girar el árbol sobre la piedra de base, con lo cual se moldea; una vez puesta a secar, se forma la parte inferior de las piezas y se retocan las imperfecciones, tras de lo cual se procede a la primera cochura, o bizcochado, en el horno.

El horno constaba de una parte inferior excavada para introducir la leña, la cual penetra en la parte anterior o caldera; la parte posterior se compone de un primer piso en donde se sitúan las vasijas que han de sufrir la primera cochura, o bizcochado, y otro superior, en donde se sitúan para la segunda cochura. Una vez pasado esto, se procedía a la decoración, realizada generalmente por mujeres, las cuales fabricaban los utensilios por sí mismas, siendo generalmente pinceles fabricados con pelos de macho cabrío. formando un penacho de pelos largos entre los que destacan otros más cortos, con el fin de que no se aglomere el colorante.

Para obtener el colorante se empleaban variadas técnicas, heredadas de la antigüedad romana. En los primeros siglos medievales se utilizaba preferentemente el amarillo de variada gama, color que daba el barro por transparencia al ser barnizado con silicato alcalino mezclado con potasio; el verde negruzco o amoratado se obtenía por el empleo de la limonita, resultando tanto más intenso cuanto mayor era la cantidad de manganeso que la limonita pudiese llevar en su mezcla natural; el azul turquí se obtenía por medio del contacto de trozos de cobre con orujos de uva. Hacia el siglo XIII cambian algunas formas de la decoración, aumentando la gama cromática con el verde, producto de la colocación de trapos impregnados en vinagre entre algunas planchas de cobre o simplemente rociando las planchas con vinagre caliente. Ya hacia fines del período medieval, el azul se conseguía con óxido de cobalto mezclado con harina, que formaba el silicato de cobalto.

Una vez terminada la decoración, se recubría la cerámica con barniz, para cocerla después por segunda vez o «de fino». En la Alta Edad Media el barniz se hacía a base de galena, sustituida después por el

uso del plomo puro oxidado. Este óxido, unido a arena o sal común y cocido como una cochura de loza, se vitrificaba formando un cuerpo compacto. Hacia el siglo XII, entre otros avances de la técnica cerámica, se le añade el estaño, con lo que se consigue una gran opacidad y destacadas blancuras en las superficies barnizadas; la mezcla se hacía en la proporción de 60 partes de plomo, 10 de arena y una y media, o dos, de estaño.

El choque entre la civilización del Levante español, basada en características románicas y bizantinas, y la extraña, venida con las invasiones de Oriente, produce una enorme variedad de técnicas de cerámica que, al trasplantar los conocimientos medievales, pueden clasificarse atendiendo a los adornos incisos o en relieve con que se cubrían las superficies de la cerámica ya torneada o a la perfección de la cubierta coloreada o vítrea. La composición de arcillas y los perfiles (jarros de alto gollete, pico pequeño y panza esférica, cuencos con pequeñas asas y platos para viandas siguen siendo los mismos[5].

Todos los objetos cerámicos que aparecen en las fuentes iconográficas están sin decorar, a excepción de la serie de jarroncitos con azucenas que suelen decorar la estancia en donde se representa la escena de la Anunciación a la Virgen. Estos, por su cronología y características, participan de la técnica practicada en Paterna o Manises, presentando decoración floral en azul sobre fondo blanco.

La técnica del vidrio, sin embargo, es más antigua si cabe pues ya se conocía en el año 2500 antes de Cristo, en Egipto y Mesopotamia, siendo utilizado tradicionalmente, y durante siglos, como material básico uno de estos tres elementos: piedra, cuarzo o esteatita. La sustancia vitrificable se obtenía mezclando el polvo de estos materiales y cociéndolo in situ; cuando el material vítrico se aplicó igualmente a los metales, recibió el nombre de esmaltado. Los sistemas generales empleados en la fabricación de utensilios de vidrio fueron siempre los mismos: fundiendo el material y, cuando está caliente y viscoso, moldearlo o soplarlo aunque también pulverizarlo cuando está frío y sólido. Los objetos resultantes eran vidrios solos, puros, sin ninguna aleación de otro material, aunque podía utilizarse otra sustancia o esencia molida.

San Isidoro, al recoger en sus «Etimologías» la tradición de Plinio, nos dice que los materiales ingredientes eran arena, nitrum de Egipto, arenisma y «magenes lapis» (tal vez piedra caliza magnésica), apenas nombrando los colorantes. Todos los textos medievales recogen la

[5] GONZÁLEZ MARTÍ: *Cerámica del Levante Español. Siglos medievales. Loza.* Editorial Labor Barcelona 1944.

tradición de 1500 años de antigüedad sin aportar ninguna modificación. Por el texto del monje Teófilo, podemos rastrear el tipo de horno empleado para la obtención de útiles vítreos así como conocer la descripción de los viejos hornos medievales para la primera cocción y también la segunda, para el templado y el enfriado[6]. Estos hornos se componían de tres elementos: caldera, cámara y horno templado. Las herramientas del vidriero eran siempre de un género muy primitivo y es probable que sus tipos y variedades hayan cambiado poco en el transcurso del tiempo. Las principales herramientas eran la cerbatana de hierro y una varilla, también de hierro, que se aplicaba sobre los objetos ya formados para facilidad de manipulación. Otras herramientas eran las pinzas, el punzón y varias tijeras para recortar los bordes. El material empleado para los moldes era generalmente la arcilla, aunque también se empleaba el cobre, el bronce y el hierro, como hoy en día.

Las técnicas de manufactura apenas han variado con los siglos. Probablemente la más antigua sea la del molde: cuando el vidrio está caliente toma forma del crisol, por lo cual, la inmensa mayoría de los objetos de vidrio de la Antigüedad, están hechos por el método de introducir el vidrio viscoso en moldes de arcilla. Después del siglo I de nuestra era, parece que empezó a utilizarse con preferencia el sistema del soplado, técnica verdaderamente revolucionaria. No se sabe exactamente cuándo, ni por qué grupo de trabajadores o artesanos, fue inventado este proceso, aunque parece ser que fue en Siria, en el siglo I después de Cristo; el método, herramientas y proceso es el mismo que el actual[7].

El resultado del estudio de las fuentes iconográficas coinciden con el estudio hecho por Gudiol sobre los vidrios catalanes, en donde prueba arqueológicamente que, aparte de las pequeñas ampollas encontradas en lugares de enterramiento, no han sido hallados restos de vidrio en los primeros siglos medievales. Estas ampollas son pequeños ejemplares soplados, de pasta verdosa llena de burbujas e hilos, irregulares y de técnica muy deficiente. Puede que en Alicante, Tortosa y Valencia coexistiesen centros de producción importantes pues, según San Isidoro, las cenizas alcalinas de estos lugares, así como las arcillas refractarias eran famosas en el país.

Durante el agitado período comprendido entre el 800 y 1300 los objetos de vidrio que aparecen son siempre de carácter utilitario. Este

[6] El texto de Teófilo coincide con la representación de dicho horno en un manuscrito italiano de 1023. SINGER, HOLLYMARD-HALL, WILLIAMS. A Hystory of Technology. The Mediterranean Civilizations and the Middles Ages. c. 700 B. C.

[7] GUDIOL: *Los vidrios catalanes*. Barcelona 1935, pág. 27.

hecho hace pensar en que las primeras instalaciones vidrieras españolas debían ser caseras y rudimentarias, lo cual corrobora Gudiol citando un documento de 1189 por el que se le concedía a «Guillermo Vidriero» las ortigas que necesitaba y que crecían espontáamente en el Monasterio de Poblet y que se utilizaban en la fabricación del vidrio[8].

Los documentos son siempre poco explícitos y cuando citan casualmente un objeto de vidrio dan referencia de que sólo sirven para confirmar su uso utilitario. En las representaciones pictóricas y en los inventarios se encuentran a menudo imágenes de lámparas, generalmente suspendidas indivualmente, y los únicos restos que se ofrecen son las ampollas, vasos y copas de vidrio que en total pueden esquematizarse del siguiente modo (Lámina 3):

—ampolla, pequeño vaso panzudo;
—ánfora, jarro de vidrio;
—barral, vasija de gran capacidad;
—cetra, setry, satries, nombres que especifican la diferencia entre los jarros de uno o varios picos.
—pipa, especie de pistero con largo piso empleado para dar de comer a los enfermos;
—tazas, vasos y copas, todos del mismo tipo.

En el siglo XV aparecen los mismos objetos con algunas variantes y otros nuevos parecidos a la vajilla de cerámica como: platos y servidoras ya de vidrio.

La pasta de estos vidrios medievales es muy semejante a los de la época romana tardía: forma imperfecta y llena de burbujas, hilos y núcleos mal fundidos; la coloración, verdosa o rojiza no presenta trazas de haber sido clarificada con bióxido de manganeso; las paredes son gruesas y de sección irregular, dando origen a una semiopacidad y a una calidad oleosa; la dureza sin embargo es superior a la de los vidrios romanos. Las formas son muy primarias, reduciéndose a panzas esféricas y cuellos largos cilíndricos, pies de postre, copas, escudillas, jarros y lámparas suspendidas. Algunas veces estos objetos presentan claramente su calidad de vidrio por la transparencia o su contenido. En general siempre se dibujan con una simple silueta, no pudiciendo distinguirse bien si se trata de vidrio, madera o cerámica.

Ya en los siglos XIV y XV también los restos hallados demuestran que los vidrieros españoles conocían mucho mejor el arte de la fabricación y coloración, pues ya aparecen objetos de gran tamaño y de uso corriente, en cocinas, bodegas y boticas; tienen una coloración producida por las impurezas de las arenas, de paredes gruesas y pasta

[8] Idem, pág. 49.

bien difundida, sin burbujas; es el tipo que en los inventarios estudiados por Gudiol se denominan «de mercader».

Los objetos del servicio de mesa eran más finos, de paredes más delgadas y de un vidrio transparente, de pasta bien depurada, pero llena de burbujillas, con coloración azul. En las formas se advierten perfiles más alargados, vasos más grandes, asas y adornos soldados, aunque las formas generalmente son las que habitualmente ofrece el soplado: formas cilíndrimas, peraltadas y cónicas. Antes del siglo xv no hay ningún resto de esmalte en los vidrios.

CURIOSA FORMA DE TRANSPORTE DE BARRO PARA LAS ALFARERIAS DE LAS ISLAS DE AZORES

POR

EDUINO BORGES GARCÍA

NUEVE son las islas del Archipiélago de Azores. Islas Atlánticas, situadas a unos 1.400 kilómetros al Occidente del Cabo de Roca, que es el sitio más occidental del continente europeo.

Estas islas fueron descubiertas por los marinos del infante don Enrique, en el año de 1432, cuando buscaban nuevas tierras, dilatando el Reino de Portugal.

En tres de estas islas existe todavía alfarería popular: San Miguel (157.000 habitantes en 1940), Santa María (8.000 habitantes en 1940) y Terceira (53.000 habitantes).

En las islas de Graciosa y de Fayal, se fabrican solamente ladrillos y teja de calidad inferior.

Las arcillas son pobres, poco plásticas. Las mejores son provenientes de la isla de Santa María, una de las más pequeñas y desfavorecidas de la Naturaleza.

En esta isla de Santa María, trabajaban, en el verano de 1970, dos alfarerías que utilizaban barro local.. Este barro de Santa María es, como se ha dicho, el mejor de todo el Archipiélago.. Desde época muy remota se exporta, sobre todo para San Miguel y Terceira.

En San Miguel y Terceira, este barro es amasado en el estado «puro» o meclado con otras arcillas locales, siempre muy poco plásticas.

La industria es poble, la mano de obra se paga casi miserablemente: ¿dónde se podrá *reducir los costes* para poder competir con la floreciente industria de los plásticos?

La alfarería de Santa María decae de año en año, pero la exportación del barro continúa representado para la Isla un cierto volumen económico.

El transporte se hace en el «barco da Vila», desde tiempos inme-

moriales. El «barco da Vila» es una embarcación muy característica porque representa la caravela portuguesa de los tiempos de los descubrimientos; con algunas modificaciones, ha persistido hasta hoy.

El barro es transportado en las bodegas del «barco da Vila», bajo una «presentación comercial» muy curiosa y adaptada a las circunstancias: bajo la forma de *bolas* (pelotas).

La preparación de las *bolas,* destinadas a la exportación, es una de las técnicas más curiosas y típicas de esta tan antigua industria extractiva. El obrero trabaja en el barrero, en el interior de una cueva vertical, con cerca de un metro de profundidad. Trabaja con una azada en el interior del hueco. Con la azada, de lámina estrecha, cava una porción de barro de la pared de la cueva. Sentado en el suelo, o en un trozo de piedra, tiene delante otra piedra con una concavidad hemisférica de unos diez centímetros de diámetro. Coje una cierta porción de barro que lanza y bate y roda de encuentro a la dicha concavidad, hasta que gane la forma esférica (bola). Cuando la pelota se queda formada, el obrero la hecha en el suelo, que se queda a un metro, por encima del hueco.

Si el tiempo se queda muy seco, entonces hay que mojar el barro, al final de la tarde del día anterior. El transporte del agua se hace en latas grandes. Es una operación muy dura para los obreros. Igual era costumbre mojar el barro seco para hacer las *bolas.* Para eso el agua se mantenía en un pequeño hueco abierto cerca y con el fondo llano para que se quedase impermeable.

El barro (en bolas) es, desde aquí, transportado para la Vila do Porto, en los lomos de los burros, en grandes alforjas (ceirões). En Vila do Porto, o bien es entregado en las alfarerías locales, o sigue, en el «barco da Vila» para las otras islas de Azores.

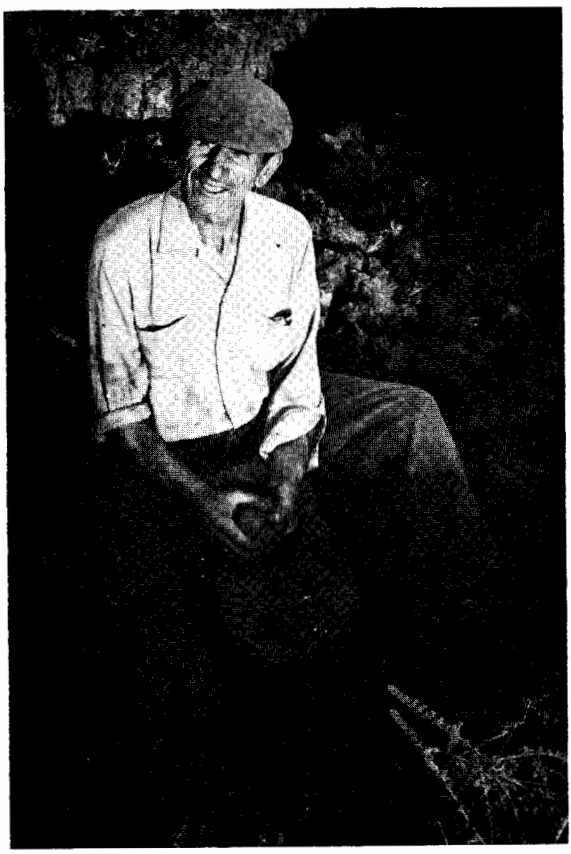
En el comercio de barro las cantidades de *bolas* tenían, antiguamente, unas designaciones características:

20	pares de bolas	1/2	talha
1/2	talha	1	carro
40	pares de bolas	1	talha
400	bolas	1	caminho

Desconozco en Portugal continental cualquier forma semejante de presentación de barro destinado al transporte o venta.

¿Y en España? ¿Podrán decirme se conocen barro en *bolas* destinado a las alfarerías?

¿La piedra con el hueco hemisférico, es también conocida? ¿Tendrá algún parentesco con los huecos tan corrientes en los sitios prehistóricos de nuestra Península?



Obrero de la isla de Santa María preparando las *bolas* de barro.

TERRACOTA DE CASTULO

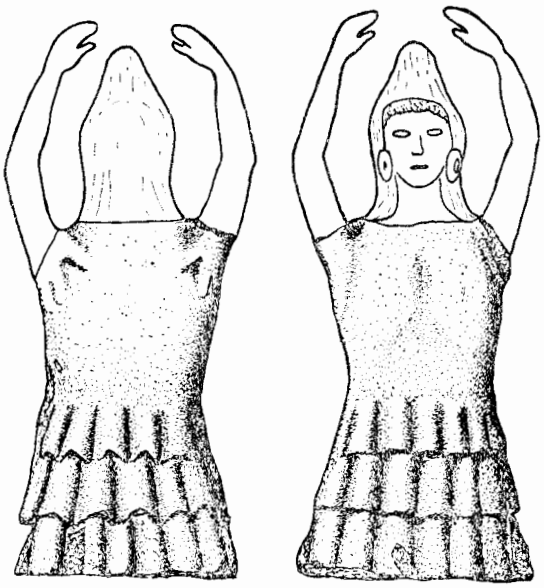
POR

RAFAEL CONTRERAS DE LA PAZ

ENTRE la colección de terracotas que guarda el Museo Arqueológico de Linares, si no la mejor pues en ellas hay una del siglo II d.J.C. de muy buena factura que representa una figura femenina en busto, y otra, igualmente representativa de una mujer, que por su tipo de peinado puede fecharse en el siglo I d. J. C., hallada recientemente en el transcurso de las excavaciones de Cástulo en la campaña de 1971, destaca por su gracia, significado y vestimenta, una pequeña figura que traemos a este Congreso de Costumbres y Artes Populares de Córdoba.

Se trata de una terracota de estas dimensiones: Altura, seis cms. medida desde la base al arranque del cuello ya que carece de éste y de la cabeza. El perímetro de la base es de ocho cms. El contorno del pecho, seis cms. La figura, como acaba de indicarse, no tiene cuello ni cabeza, por rotura antigua. Carece igualmente de pies, pero ya no por rotura sino de fábrica. Las piernas las tiene cubiertas por el vestido, lo más característico de esta figurilla, al que ampliamente nos referiremos después. No tiene brazos, igualmente por rotura, pero la posición de los mismos debía ser sin duda en alto, como si la figura se hallara en actitud de baile, como se evidencia con los restos del antebrazo que aún conserva parte de su arranque. Los senos están ligeramente insinuados, comprimidos por la parte superior del traje. El color de la terracota es blanco, algo amarillento. Su cocción es buena. Posiblemente estuviera policromada, pero no se advierten restos de ello. (Figs. 1 y 2.) Fue hallada en Cástulo en el transcurso de 1969 por el guarda oficial de dicha ciudad don Bartolomé Lanzas Cañas, y se exhibe, como va dicho, en vitrina dedicada a terracotas de tipo ibérico e hispano-romanas.

Como se indicó, lo más característico de esta figura, que representa



FIGS. 1 y 2. — Terracota de Cástulo. Brazos y cabeza figurados.

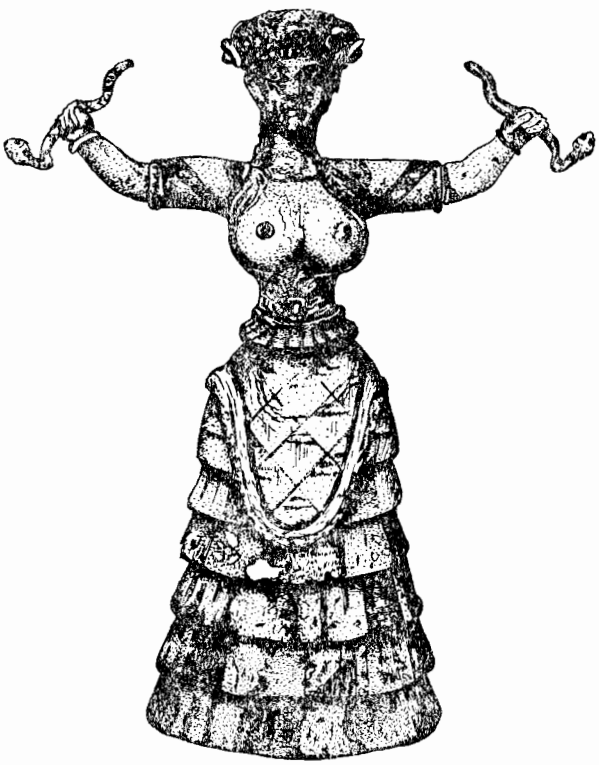


FIG. 3. — Gran diosa de las serpientes. Terracota de Creta. Museo de Candía.

sin duda a una mujer, es su vestido y la actitud de sus brazos. El primero es un traje femenino de hechura muy singular, compuesto de dos partes claramente diferenciadas: Una, superior, que le llega hasta algo más abajo de la cintura, ciñe senos, cintura y parte de la cadera. La inferior está compuesta de una serie de volantes que arrancan de la parte alta de la nalga y le llegan hasta los pies, de los que carece adrede, siguiendo una tradición que se inicia en las terracotas cretenses y chipriotas, continuase en las griegas y permanece en obras salidas de talleres helenísticos y romanos. Los volantes se alinean en tres franjas paralelas, sobrepuestas de arriba a abajo, pero cada una de ellas a su vez está formada por pequeños volantes en forma de «tegulae», es decir independientes entre sí. El número de estos volantes es diecisiete en el frente, otros diecisiete en lo que es la espalda y seis en los costados, lo que hace un total de cuarenta volantes.

El traje se continua en su parte alta en las mangas, abullonadas, con inserción acampanada en forma de pétalos de lirio invertido en número de cinco cada manga, que se conservan muy bien en ambos brazos.

Otra singularidad de la terracota de Cástulo es la posición de los brazos, alzados sin duda en su postura original. En lo que puede haber discrepancia es que los tuviera o ligeramente flexionados como se ha representado en la figura 2, o extendidos en su totalidad, como también es posible, pero en todo caso levantados por encima de la cabeza, la cual se ha figurado en el dibujo como las cabecitas ibéricas de los bronces del santuario de Despeñaperros, teniendo en cuenta que nuestra terracota llevaría adornada la cabeza con un tocado más o menos similar al del dibujo, como se evidencia por la rotura en la base del cuello, pues éste no podía abarcar todo el campo de la fractura ya que resultaría un cuello desproporcionado. Lo probable, pues, es que el campo de la fractura lo llenase el cuello y un tocado en forma de velo o peineta, o ambas prendas conjuntas como se representa en tantas figuras ibéricas (Despeñaperros, Cerro de los Santos, vasos de Liria, etc.).

Descrita la figura veamos sus precedentes y el significado de esta singular terracota castulonense.

Los primeros los hallamos en las terracotas cretenses que se guardan en el Museo de Candía, muy especialmente la gran diosa de las serpientes (Fig. 3). Creta creó los tipos, y la tradición se continúa en todo el Mediterráneo, especialmente en Grecia, el mundo helenístico y a lo largo de todo el Imperio romano, si bien, por regla general, en éste las terracotas tienen carácter funerario y no mágico o religioso como en sus antecedentes minóicos.

Por lo que a nuestra figura respecta, la similitud con el prototipo de la diosa de las serpientes cretense se manifiesta especialmente en el vestido: ambas figuras femeninas visten traje ceñido en la parte superior del cuerpo que remata en falda de volantes. Discrepan no obstante, que en la cretense éstos forman bandas circulares, continuas y paralelas en número de ocho, mientras que en la de Cástulo son sólo tres las bandas, pero sobre todo, que en la diosa los volantes son continuos mientras que en la segunda son discontinuos, acanalados y sobrepuestos unos a otros en forma de «tejadillo». Carece igualmente la de Cástulo del delantal con que se adorna, sobrepuesto, la figura cretense.

La posición de los brazos igualmente es distinta en ambas terracotas. En la de Creta los antebrazos están extendidos en forma de cruz y los brazos ligeramente flexionados cuyas ambas manos sostienen una serpiente. No sabemos qué posición tendrían los brazos en la figura del Museo de Linares, pero sí la de los antebrazos, alzados, como va dicho, por encima de la cabeza y paralelos a ella. Los brazos propiamente dichos estarían en una de estas dos posturas lógicas: o extendidos hacia arriba en su totalidad, o flexionados ligeramente formando un pequeño arco a modo de paréntesis cuyo centro sería la cabeza. No sabemos qué posición tuvieran las manos, ni qué sostendrían éstas o si estarían libres. No sería aventurado suponer pudieran empuñar unas *crusmata baeticae* o castañuelas andaluzas, a las que más adelante nos referiremos.

Elemento común a ambas figuras es su carencia de pies, como queriendo subrayar que la falda cubre la totalidad de los mismos. En todo caso, la ausencia de éllos, sirve para que el remate de la falda se utilice como peana para sostener ambas figuras y sus similares.

Por lo que respecta al significado de la pieza, sin duda lo más interesante de ella, creemos viene determinada por el traje mismo, y, sobre todo, por la posición de los brazos, ya estuvieren extendidos en su totalidad o ligeramente flexionados. En todo caso, conjugando el traje avolantado con la actitud de los brazos y la ausencia total de cualquier signo que confiera a la figura de Cástulo carácter religioso o mágico (p. ej., en la de Creta los senos descubiertos, propios de la Gran Madre; el delantal, característico de sus sacerdotisas, aparte el significado ptónico de las serpientes que porta la misma), la conclusión a que llegamos es que se trata de la representación de una bailarina, y su vestido antecedente muy claro y significativo de los trajes de faralaes o volantes con que se visten las andaluzas actuales para sus fiestas y bailes típicos, cuyo origen —de éstos— tuvieron sus raíces y tradición en las célebres bailarinas gaditanas (*puellae gaditanae*), que de tiempos

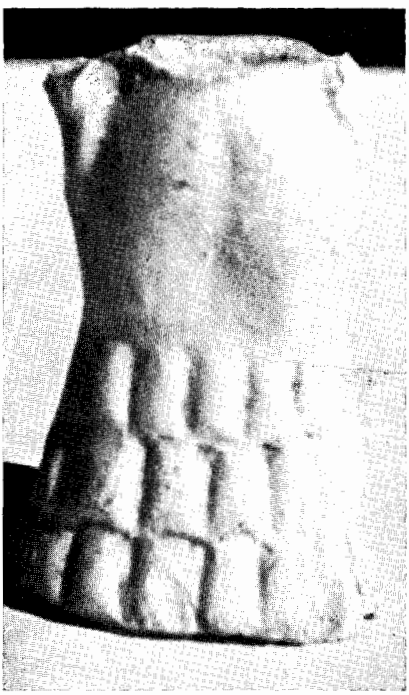


FIG. 1. — Terracota de Cástulo.
Museo de Linares.

inmemoriales ibero-fenicios y tartéssicos, muy anteriores desde luego a los de la conquista de Hispania por Roma, inician sus cadencias y ritmos, sus danzas y canciones plenas de sensualidad y gracia, continúanse durante todo el Imperio, no desaparecen en la Edad Media, para, acrecentándose en la España musulmana, llegar hasta nuestros días ocupando lugar preeminente en nuestro folklore.

Estas bailarinas gaditanas, «mercancía triste y alegre —como las califica García y Bellido— de muchachas dotadas de la rara conjunción de gracia, belleza y actitudes excepcionales para el baile y el canto, debían producirse abundamentemente en toda la Bética, aunque se originaran en la vetusta *Gades* (Cádiz), de donde tomaron el nombre»[1].

La literatura latina de los siglos I y II d. J. C. nos ofrece generosas referencias a estas danzarinas andaluzas. Posidonios (en Estrabón), Juvenal, Estacio, y, sobre todos, nuestro compatriota el festivo Marcial, han dejado abundantes testimonios literarios de estas bailarinas, que danzaban al son de las castañuelas béticas (*baetica crusmata*) con movimientos lascivos y sensuales que las hicieron famosas, al punto de ser indispensables en cualquier festín de la Roma de los Césares. Inclusive conocemos el nombre de una de estas muchachas, Teletusa de Gades, que al decir de Marcial era «*experta en adoptar posturas lascivas al son de las castañuelas béticas y en danzar según los ritmos de Gades, capaz de devolver el vigor a los miembros del viejo Pelias y de abrasar al marido de Hécuba junto a la misma pira funeraria de Héctor*» (Mart. VI, 71), o aquella otra, anónima esta vez, que «*tanto temblor en el movimiento de sus caderas y tan acariciadoramente se manifiesta, que hasta el castísimo Hipólito perdería su serenidad*» (Mart. XIV, 203). A pesar de todo, hombres «castos» había en esta Roma sensual y desenfadada, proclive a la *dolce vita* que diríamos hoy, que no se complacían con la presencia de estas muchachas gaditanas, ni les gustaban sus bailes ni canciones. A un tal Turiano, al que Marcial invita a comer en su casa, le previene que «*el dueño de la casa* —el propio bilbilitano— *no te leerá un grueso volumen, ni bailarinas de la disoluta Gades moverán ante tí, en larga comenzón de placer, sus caderas lascivas en rebuscados estremecimientos*»; o Juvenal, el amigo de Marcial, que advierte a un comensal «*quizás esperes que alguna gaditana aparezca cantando canciones lascivas... Sin embargo, mi casa no tolera ni paga estas frivolidades*» (Iu. Sat. XII, 162). Por el contrario, un contemporáneo de estos vates festivos y satíricos, Septicio Claro, dejó de asistir a un banquete que le ofrecía Plinio el Joven yéndose a

[1] A. García y Bellido: *La península Ibérica en los comienzos de su historia*, páginas 418 y ss.

casa de otro amigo, porque al ágape del adusto sobrino del célebre naturalista, no asistirían bailarinas gaditanas por las que Sep. Claro sentía fuerte inclinación (Plinio Min. Epist. I, 15).

Hemos revisado detenidamente todos los textos relativos a las *puellae gaditanae* y en ninguno de ellos hemos hallado la menor alusión a las prendas que usaran estas muchachas para exhibir ante su público sus bailes y canciones. Ni siquiera en Marcial, tan prolijo en detalles de toda índole, inclusive en la descripción de actitudes, vestimenta, afeites, peinados, etc. utilizados tanto por mujeres como por hombres, hemos podido rastrear la más mínima alusión a la clase de trajes que utilizaran las danzarinas gaditanas en los momentos de su actuación. Tampoco hemos hallado nada en las pinturas de vasos ibéricos, ni en las descripciones de danzas populares en Estrabón. La ausencia de esta clase de figuras en los vasos ibéricos, obedece sin duda a que las danzas que en algunos se representan son colectivas, no individuales como debía ser lo característico de los bailes de las danzarinas gaditanas como lo son hoy, por regla general, los de sus continuadoras andaluzas. En todo caso, conjugando los precedentes cretenses y minóicos y su clara influencia en lo mediterráneo occidental cuales las danzas y las fiestas taúricas; los indudables precedentes literarios que nos hablan de «bailarinas» y el acompañarse estas de castañuelas; el traje mismo de la terracota de Cástulo y su clara posición de los brazos en su original perdidos por rotura, llegamos a la conclusión que la representación de la figura del Museo de Linares es la de una bailarina que viste traje de volantes o faralaes.

Nota curiosa de estas profesionales del canto y la danza, es que, como en la actualidad, recibían sus enseñanzas de «maestros de baile y canto», que a su vez las explotaban. «*Te estimas Cecilio* —escribe Marcial—, *como hombre de espíritu. No hay tal, puedes creerme. ¿Pues qué eres?... como un impúdico maestro de danza de Gades...*» (Quod de Gades improbus magister) (Mart. I, 41).

NOTAS SOBRE LAS VIVIENDAS Y OBJETOS CASEROS DE LA TARRAGONA DEL S. XV

POR

F. JAVIER RICOMA

A los hombres de nuestro tiempo nos es fácil poder contemplar y a la vez tener idea clara de cómo eran los grandes edificios de los siglos pasados, tales como templos, palacios, casas comunales y otras construcciones similares, ya que se han conservado hasta nuestros días. Pero pocos son los testimonios que nos quedan del tipo de vivienda habitada por las gentes del pueblo las cuales daban la fisonomía a las ciudades. Principalmente esto sucede en las que, como Tarragona, han sufrido a lo largo de su historia diversas destrucciones. Por una parte este tipo de casa es la menos documentada; por otra es la que retrata mejor la vida real y es la obra arquitectónica que refleja mejor la manera de ser del pueblo. Es obra de todos, es arte popular salido de la misma vida.

Hemos hecho este estudio basándonos en los inventarios de bienes muebles de tres personajes pertenecientes a distintos estamentos de la ciudad de Tarragona, a saber: un notario, un zapatero y un farmacéutico.

Ante la dificultad de poder encontrar en estado original, casas del siglo XV, debemos acudir a las descripciones, que de su distribución interior hacían los escribanos de los notarios al relacionar los diferentes objetos que se hallaban en las estancias.

Generalmente las casas de la Tarragona del siglo XV, estaban construidas en su planta baja con sillería y a partir de la planta primera con mampostería rebocada con cal; la cobertura se hacía a base de teja árabe.

La primera casa que estudiaremos pertenecía a Pedro Çabater no-

tario tarraconense fallecido en el año 1439[1]. Su esposa Tecla, usufructuaria de la casa y los bienes del difunto, mandó hacer inventario el día 30 de marzo del mismo año.

La casa estaba situada en la calle «dels pintors», hoy de La Nao y consta de 14 dependencias distribuidas en dos plantas. En la baja se encontraban: el ingreso, un establo, la bodega para guardar el vino y una despensa o almacén en donde tenían el aceite. Como puede verse eran las dependencias auxiliares de la casa. Una escalera comunicaba con el primer piso o planta noble en donde hallamos el vestíbulo, la cocina, el horno y obrador para hecer el pan, el comedor, una sala grande que daba entrada a dos habitaciones, el escritorio o biblioteca y dos habitaciones situadas al final de la escalera que tenían salida a una galería.

En la bodega encontramos un barril lleno de vino griego (malvasía), otro con un vino preparado llamado «mistela» y otro con vino blanco llamado «dors», probablemente preparado y cuya denominación actual ignoramos. Igualmente hallamos una «caixeta per tenir diners per la taverna», lo cual nos hace suponer que el propietario expendía vino.

En el rellano de la escalera había un retablo en el que estaba pintada la imagen de San Cristóbal.

En el comedor aparecen una mesa grande con sus bancos correspondientes, una alfombra de esparto y un gran candelabro colgado del techo. Adornan sus paredes dos tapices o reposteros de lana verde con adornos encarnados, una tela pintada con muchas historias y un retablo en el que está pintado un «Ecce Homo». Un banco-arcón, cuatro candelabros de sobremesa, dos tableros de jugar a damas y diferentes utensilios que servían a la dueña de la casa para hilar.

En la cocina, además de los objetos propios, había un alambique de cobre. Al lado de la cocina figuran un pequeño obrador con el horno para cocer el pan.

En la habitación grande o dormitorio, encontramos una cama con sus accesorios, cuatro cofres llenos de ropa, un banco con dos cajones en los que guardaban en uno avellanas y nueces, en el otro almendras, un cofre con adornos de hierro para llevar libros, una tabla de ajedrez con sus piezas, tres achones de cera con el escudo de la ciudad y un cofrecillo rojo en el que guardaban joyas entre las que son dignas de mención: unos dientes de delfín incrustados en soporte de plata, guarnecidos de coral, un anillo de oro con un zafiro azul y unos rosarios grandes de coral.

[1] Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona (A. H. A. T.). Archivo Notarial de Tarragona. Manual Notarial núm. 1.218, fol. 36 r., 51 v.

En otra de las habitaciones tenían un armario en el que guardaban la vajilla. Adornaban sus paredes dos tapices. Igualmente encontramos legumbres y frutos secos.

En la otra habitación tenían una cama con sus accesorios, una alfombra valenciana de esparto con dibujos blancos y negros, un cofre en donde guardaban una vajilla de plata, unos lentes con su estuche y 1.566 sueldos.

En las habitaciones situadas al final de la escalera encontramos en una, la cama, un escritorio y un candelabro clavado en la pared; en la otra, una cama, una cuna y dos mesas plegables. De una de esas habitaciones se salía a una galería en donde estaba el gallinero con cinco gallinas, un gallo y diez pollitos con su clueca.

Finalmente en el escritorio con su biblioteca con 84 libros manuscritos. Unos en papel y otros en pergamino con cubiertas de piel o tela. Una mesa escritorio con un tintero de plomo, otro de madera damasquinada, cinco pares de lentes, unos evangelios de notario con cubiertas de brocado, un banco para estudiar y otro para dormir, una silla plegable. En las paredes un espejo, un retablo con los meses del año, una tela pintada en la que se representa la Anunciación y la Natividad y un pequeño retablo con la Virgen y el Niño Jesús.

El segundo tipo de vivienda estudiado ofrece la particularidad de que el inquilino tenía un negocio de zapatos «en la botiga de la casa a on tenen la sabateria»[2].

No consta el nombre de quien hizo redactar el inventario. Lleva solamente este título: «Inventarium factum de bonis que fuerunt honorabilis domine Francisce uxor quondam honorabilis Bernardi Jofre civis Tarracone».

Fue confeccionado el día 8 de enero de 1509. La casa estaba situada en la plaza de las Coles, al pie de las escaleras de la catedral.

Parece que sólo tenía una planta ya que no se menciona ni la escalera ni las habitaciones más altas u otro piso como suele ocurrir en otros inventarios.

Al lado de la entrada estaban situadas la tienda de los zapatos, la bodega y una despensa o habitación para guardar alimentos, tales como harina, pesca salada, queso y ajos. Hallamos también el obrador, que llaman pastador. La cocina con una cámara anexa, la sala a la cual comunicaban dos habitaciones una con ventana que da a la calle, la otra interior a modo de alcoba.

---

[2] A. H. A. T. Archivo Notarial de Tarragona. Manual Notarail núm. 1.220, folio 1 r., 8 v.

En la tienda de zapatos había los siguientes objetos: un banco obrador de zapatero, en el que habían pedazos de cuero, patrones para cortar zapatos, y el cuchillo para cortar cuero; colgada de una viga encontramos dieciocho pares de pantuflas; los zapatos para la venta se exponían en un banco con tres estantes y en un armario decorado con la señal de Sta. Tecla y los símbolos de los cuatro evangelistas.

En la bodega, cosa curiosa, guardaba ochenta pares de hormas para hacer zapatos, entre grandes y pequeñas y dos botas de vino.

En la entrada tres jarras aceiteras, dos bancos de madera con estantes y cuatro balanzas de hierro.

En el obrador para hacer el pan había una artesa con su cubierta. Una linterna de hierro y tres garbillos o cribas una de ellas con el tamiz de seda.

En la sala utilizada como comedor, hallamos una mesa vieja con su banco en no muy buen estado, dos sillas jamugas, cuatro taburetes, un aparador con dos armarios, un cofre con trapos y una mesa redonda. De la pared colgaba un tapiz de lana bordado y en el centro de la habitación pendía del techo un candil de seis brazos.

En la habitación que da a la calle aparece una cama con sus cortinajes, un cofre en el que había un disfraz para representación de entremeses y unas almarrajas. Las paredes estaban adornadas con diferentes cuadros en los que se representaba un «Ecce-Homo», una Verónica y una capillita de la Virgen y una imagen de San Sebastián. En dos estantes se guardaban seis libros.

En la recámara de la sala había otro dormitorio con una cama, dos cofres, una capillita de S. Sebastián, dos capillitas más con la Virgen y otra con el misterio de la Anunciación. Dos corazas y una ballesta.

En la cocina: un fogón de latón, un perfumador de cobre repujado y los utensilios necesarios para cocinar.

En la habitación aneja a la cocina había también una cama, dos arcas vacías, un toldo para resguardarse del sol, un banco para vender pan en la puerta y una silla de niño.

Interesantísimo es el inventario de los bienes del farmacéutico Pedro Lacera, que se formuló el día 7 de septiembre de 1440, a instancias de su viuda Juana[3]; más que por la distribución de la casa, nueve habitaciones, lo es por la variedad de los objetos que se hallan en estas dependencias.

La casa estaba situada en la calle Mayor, la más importante de la ciudad en aquel tiempo y se componía de dos plantas. En la baja es-

[3] A. H. A. T. Archino Notarial de Tarragona. Manual Notarial núm. 1.218 folio 111 r., 129 v.

taba situada la farmacia, el obrador, la bodega y las habitaciones principales de la vivienda, sala dormitorio y escritorio. En el piso superior sólo había una habitación para huéspedes y otra para los criados.

Veamos los objetos que aparecen en las distintas dependencias. En el obrador o rebotica: un mortero de cobre grande y tres pequeños, nueve bandejas de latón, doce tarros damasquinos o de reflejos, 62 tarros conteniendo diferentes medicamentos, 47 cajas con polvos y especies y 31 tarros de vidrio además de perolas y todos los utensilios necesarios para la faricación de velas y cirios.

Entre los medicamentos interesantes citaré: la «carne de nomia», aromas de nardo, «electrum», polvos de coral, «maiz de dragón», grasa de gato y un fármaco llamado «la letitia galeni».

En la botica: dos bandejas, dos balanzas grandes con sus pesas de hierro, 38 libras de candelas para las lámparas de la catedral y 16 libras de cirios. Un barril conteniendo 40 litros de aguarrás, 87 botellas conteniendo diferentes medicamentos como: agua de melisa, vino de granadas, agua de azaar, agua de borrajas, jarabe de regaliz y jarabe de pomelo, 15 tarros con ungüentos tan peregrinos como sebo de conejos, grasa de serpiente, aceite de mandrágora y aceite de escorpiones, un barrilito de aceite de nardos y otro con aceite de linaza. Un centenar de saquitos conteniendo manzanilla, murtra y otras hierbas medicinales. Tres alambiques y diferentes perolas y calderos de cobre.

En la bodega, seis quintales de miel, cinco botas de vino y tres barriles con vino griego o malvasia.

En las habitaciones principales aparecen una mesa grande, dos sillas de barbero, dos sillas plegables y dos bancos-arcones, jarros, cántaros de cobre, una mesilla, un tapiz estropeado y una mesa para preparar la cera.

En el dormitorio, una cama con tres colchones y cuatro cortinajes negros con el escudo pintado del señor, un armario, un banco-arcón, un tapiz con dibujos de perros, un juego de cartas, un cofre valenciano y un cofrecillo conteniendo media onza de perlas pequeñas, dos zafiros, cinco granates y un pedazo de aloé. Otro cofre valenciano conteniendo ropa y otro pequeño en el que guardaban dos copas y tres cucharas de plata.

En el escritorio o biblioteca guardaba dos grandes libros, uno de cuentas y otro de recetas de médico. En una estantería había doce libros casi todos de medicina y piedad. Encontramos también un estuche de madera lleno de panes de oro, dos docenas de hojas de estaño, una caja conteniendo confites de azúcar y otras con confituras de membrillo y de diferentes frutas. Una coraza forrada de tela y tres ballestas, finalmente el guardapolvo del farmacéutico hecho de tela azul.

En el rellano de la escalera que conducía al piso superior, guardábanse en un armario cuatro docenas de botellines de vidrio sin especificar su contenido.

En la habitación de los huéspedes, una cama con todo lo necesario y una mesa.

En la habitación de los mozos o dependientes había un jergón lleno de paja y un colchón en mal estado, en un rincón se encontraban tres serpentines de alambique.

Causa estrañeza que en casa de este boticario que proveía precisamente de cera a la catedral, no se halle inventariada ninguna imagen ni pintura religiosa.

EVOLUCION DE LA VIDA COTIDIANA EN EL PENEDES

POR

JOSÉ MARÍA MASACHS BOLET

EL MEDIO NATURAL

La formación geológica del Penedés presenta dos pliegues anticlinales y uno sinclinal. De los anticlinales, uno corresponde a la cordillera de la costa y es continuación del infracretácico de Garraf y el otro, que es triásico, a la cordillera del interior que separa al mioceno de nuestra comarca del eoceno de la Segarra.

El sinclinal está situado entre los dos anticlinales y forma la depresión pre-litoral, que es un largo pasillo entre las dos citadas formaciones montañosas. Esta depresión fue formada en la era terciaria a consecuencia del hundimiento del llamado macizo catalán, que en una extensión de unos doscientos kilómetros de largo y una anchura media de veinte, ocuparon las aguas del mediterráneo, hasta que en una posterior regresión del nivel del mismo, puso en descubierto los depósitos de arcillas grises o amarillas que corresponden al mioceno marino, sore los que descansan las capas de pontiense y los aluviones cuaternarios o actuales, que forman las mejores áreas de cultivo.

Una descripción muy acertada del Penedés, es la de Pedro Blasi, que en su obra «Les Terres Catalanes» dice, «no puede considerarse país de montaña, ni que es llanura, ni una cuenca, pero tiene un amplio sector central con apariencias de penillanura. En el Penedés estricto se suceden pequeños llanos, superficies onduladas y algunos valles; las colinas y montañas van creciendo al aproximarse a la periferia más accidentada».

En cuanto al clima, según la clasificación de Martonne, el Penedés se puede incluir en la Zona IV o sea de clima templado con invierno marcado, pero en conjunto dentro de la influencia mediterránea, con cuatro meses fríos, escasa primavera y verano o otoño normales.

La media pluviométrica de unos 550-600 litros anuales por metro cuadrado hacen que su hidrografía sea pobre. Dos ríos, el Foix y el Noya recogen, en sus respectivas cuencas, las aguas de infinidad de torrentes y rieras la mayoría de las cuales únicamente llevan agua en invierno o cuando llueve.

La vegetación expontánea que cubre las sierras del Penedés es la típica del clima mediterráneo, escasa en las formaciones cretácicas del litoral y más abundante en las sierras del interior, por la mejor calidad de sus tierras y mayor frecuencia de las lluvias.

La acción del hombre sobre la naturaleza ha sido, en el transcurso de los siglos, una de las características más destacadas de la comarca, en la que apenas se puede encontrar un lugar en la que su mano no haya producido profundas transformaciones, que han llegado incluso a determinar variaciones climáticas, que han afectado especialmente a su pluviometría, ya que para la paulatina puesta en cultivo de las tierras le ha sido preciso nivelarlas abancalando los montes, abrir zanjas y pozos, construir diques y acequias, sanear tierras pantanosas, talar bosques, trazar caminos y en fin toda una inacabable serie de trabajos que cambiaron la fisonomía del país, de forma que lo que sería un paisaje de bosques de encinas, robles y pinos apenas roto por los torrentes y ríos, algunos yermos y los antiguos caminos romanos, se ha llegado a crear una imagen predominantemente agrícola, en la que, el cultivo de la viña alternando con los de cereales, es únicamente interrumpido por los pueblos y masías que, con una densidad no conseguida en ninguna otra comarca catalana, salpican el paisaje rompiendo su monotonía.

La cantidad de jornales y el valor que esta transformación representa es incalculable y el esfuerzo humano, que no ha recibido en ningún momento ayuda alguna, es digno de ser destacado y sólo puede explicarse conociendo que fue realizado en un ambiente presidido por la sobriedad y el trabajo, en el que participaron, sin distinción de edad ni sexo, todos los miembros de la familia, en sucesivas generaciones.

LA POBLACION

El Penedés que fue, durante el alto y bajo imperio, en los primeros siglos de nuestra era, una comarca considerablemente poblada, con una vía principal que lo atravesaba y una importante red de caminos secundarios, verdaderas rutas de penetración para el comercio y relaciones humanas, quedó después de la invasión árabe del siglo VIII y su posterior reconquista, prácticamente desierto. La tierra era en su

mayor parte inculta e invadida por la vegetación expontánea, es decir improductiva.

Por este motivo los nobles que habían intervenido en la reconquista, con los ejércitos francos o con los de los condes independientes y habían obtenido como premio a sus servicios, feudos y señoríos se vieron obligados, para su defensa o para exigir sus derechos, a levantar castillos y fortificaciones o restaurar los existentes y conceder libertades y franquicias que estimularan la venida de gentes de otras regiones.

Son numerosos los documentos conocidos en que se otorga «Qué sie franc dost, et de cavalcada, et de servens, et de totes quisties, et terços, et taylles reyals et veynals que els homes de la sua senyoria fan».

Castillos y franquicias fueron pues los principales factores aglutinantes de las nuevas poblaciones, que más tarde, las que alcanzan un cierto desarrollo urbano, se encuentran en parecidas circunstancias, siendo preciso que, para su normal desenvolvimiento, los jurados o consejos municipales otorguen también franquicias para los bienes inmuebles durante un tiempo determinado para el establecimiento de pequeñas industrias o talleres artesanos «a condició de tenir ací obrador del seu ofici durant dotze anys. A mes los Jurats li deixen 100 sous per a comprar una casa».

Del proceso evolutivo de la población del Penedés no tenemos datos concretos hasta que en el año 1359 el rey Pedro III el Ceremonioso, IV de Aragón, dispone la confección del «fogatje» o censo de Cataluña. Es el primer documento oficial que nos da una idea bastante precisa de la comarca y su población en el siglo XIV, con la particularidad de que junto con el número de hogares o «fochs» (familias) que tienen las diferentes entidades de población, que entre villas, pueblos, masías y castillos en total llegan a 150, expresa el dominio jurisdiccional a que pertenecían; real, baronal, de ciudadano, alodial (aloers e franchers), monacales y de la iglesia.

Este censo o «fogatje» da para el Penedés una población de unos 75.000 habitantes con 18.000 viviendas en uso y si tenemos en cuenta los posibles errores motivados por las precarias comunicaciones, analfabetismo, práctica burocrática y el recelo de la gente ede aquel tiempo ante la primera estadística de este tipo, bien por causas militares o fiscales, debemos considerar esta cifra con ciertas reservas o únicamente como aproximada a lo que sería realmente.

En los sucesivos censos de 1376 y 1378, se aprecia un fuerte descenso demográfico, consecuencia de la peste negra (1368) y a la gran mortalidad infantil del bienio 1362-63.

En el siglo siguiente los rebrotes epidémicos se van sucediendo en intervalos de diez años, limitando el potencial biológico del país, siendo el levantamiento contra Juan II y la expulsión de los judíos en 1492 factores a considerar en la decadencia de la población, que se refleja en el censo de 1497 con un descenso que llega al 40 por cien en relación con la población censada en 1359.

En la primera mitad del siglo XVI se inicia una lenta recuperación que ya se aprecia en el censo de 1515, continuando en el de 1553.

Después, en todo lo que queda de este siglo y el siguiente no se conoce ningún dato oficial que nos indique la evolución experimentada en la población, hasta que en el censo de 1717, primero que se efectúa por individuos en vez de familias, nos encontramos con un aumento del 50 por cien en relación con el de 1553.

Jordi Nadal y Emili Giralt de unos estudios efectuados en diferentes archivos parroquiales de la comarca han publicado unos interesantes datos referentes a este crecimiento, que vienen a cubrir la falta de noticias oficiales, en los que vemos que en el municipio de Creixell, de 1576 a 1625 la media de crecimiento anual fue de 3,5 individuos; de 1626 a 1660 de 0,66 y de 1661 a 1700 fue de 1,5. Atribuyendo esta tendencia favorable del aumento de la población a una fuerte inmigración que procedente del mediodía de Francia repobló nuestras tierras.

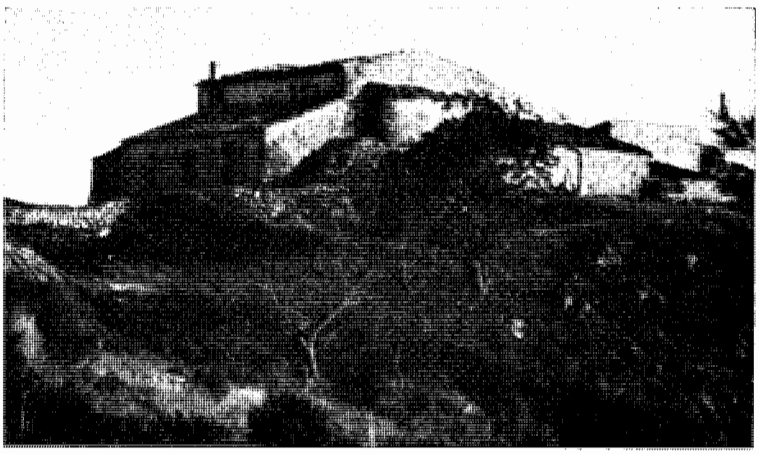
En los registros de matrimonios celebrados en esta misma población en el período 1576-1625, sobre un total de 114, hay 14 maridos franceses, lo que representa un 13,3 por cien, mientras que en Vilafranca, capital de la comarca, en el primer cuarto del siglo XVII de 500 matrimonios 84 lo fueron de maridos de aquella procedencia, con lo que el porcentaje se eleva al 16,8 por cien, lo que indica la importancia que revistió la inmigración francesa en la recuperación demográfica del Penedés.

El siglo XVIII transcurre con la misma tendencia favorable y la comarca prospera bajo el influjo de los precios en alza de los productos agrícolas, que la industrialización europea provoca, así como a la libertad de comercio decretada por Carlos III en 1778.

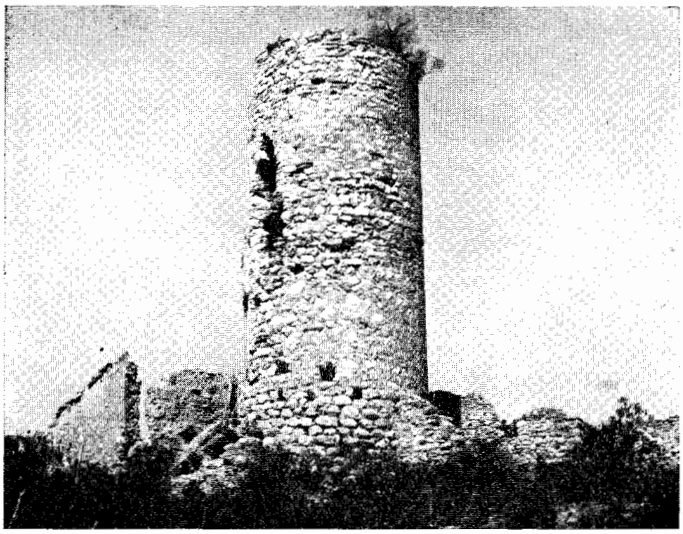
En el siglo XIX, la guerra de la independencia y el conjunto de circunstancias climatológicas adversas que, en 1812, con la pérdida total de las cosechas termina con una falta absoluta de alimentos y el consiguiente aumento de la mortalidad, que nuevamente supera a los nacimientos, pero hacia la mitad del nuevecientos se inicia nuevamente una recuperación que ya no cesa y que es en el último cuarto del pasado siglo del orden del 6,8 por cien y del 18,2 en los primeros 50 años del actual.



«Planta un cep, allí aón quep».
La dedicación al cultivo de la viña, hizo aprovechar todos los espacios útiles y hasta de algunos no útiles.



Una constante permanente en la comarca es la adaptación de la casa al terreno. La viña ha influido en su situación y distribución, ya que para la construcción de lagares y bodegas se elegía un terreno en desnivel. En la fotografía puede verse adosado en la parte trasera y en su punto más elevado, el lagar.



«CAN PASCUAL», Castellvi de la Marca.
Las «masies» construidas inmediatamente después de la reconquista se situaron en lugares estratégicos y sobre el conjunto de edificaciones dominaban aún los elementos puramente defensivos.



Una pila o depósito de piedra, del siglo XIV, para la colada de ceniza. A pesar del grueso de sus paredes se empotraba en el interior de los muros de la cocina al objeto de conservar más tiempo la temperatura del agua.

LA AGRICULTURA

La agricultura ha sido y es aún en la actualidad la principal actividad económica del Penedés, con la particularidad de que ya en el siglo XII o antes aparece asociada a pequeñas industrias de molinería que, con atajadizos de piedras y ramas, aprovechan la fuerza hidráulica en las riberas del Foix, Noya y sus afluentes, que después se extiende a actividades textiles, papeleras y alguna que otra forja, sin perder el carácter agrícola de sus propietarios, que tienen por costumbre destacar esta cualidad poniendo en su firma a continuación de su apellido, payés.

Al persistir en la comarca el cultivo de la vid, olivo y cereales, la tradición clásica, especialmente la romana, ha llegado hasta nuestro tiempo en la mayoría de los trabajos culturales, costumbres y creencias y ha influido de un modo considerable en muchos actos de la vida cotidiana, en la estructura de la sociedad y la familia.

Torres y Bages destaca en el agricultor de la comarca su «fidelitat a la tradició», siendo su dedicación a la viña y al vino y el aprovechamiento de todos los espacios útiles y hasta de algunos no útiles una manifestación perenne de esta cualidad,

«Planta un cep
allí aon quep.»

y esto es lo que hicieron en el Penedés las pasadas generaciones de agricultores, sin entretenerse a pensar si su cultivo resultaría económico. Plantaban siguiendo una costumbre, una tradición, como también lo eran la pervivencia de ritos y fiestas que, más o menos cristianizados, se van sucediendo a lo largo de los ciclos vegetativos o en la recolección.

El payés que después de la reconquista se establece en el Panadés obtiene, en inmejorables condiciones económicas y sociales, el dominio útil de la tierra, sobre la que edifica en propiedad su vivienda, modesta en un principio, pero a la que luego irá añadiendo dependencias según sus posibilidades o necesidades de sus cultivos.

Aparte de la casa y una pequeña extensión de tierra a su alrededor, generalmente gravada por un censo, la mayoría de la gente campesina ha conseguido la nuda propiedad de la que cultiva en pocas ocasiones, lo que no se puede atribuir a una falta de interés por su parte, sino a la descapitalización que por un motivo u otro ha pesado siempre sobre el sector agrícola.

De ello nos da una idea muy clara los numerosos documentos de préstamo de los siglos XIV y XV que existen en diferentes archivos de la comarca, en los que siempre intervienen comerciantes judíos o moriscos, que acaparaban casi con carácter de monopolio la vida económica rural, y a los que acudía el atribulado payés que se encontraba muchas veces no sólo sin dinero, sino sin las semillas necesarias para la siembra, como da ha entender el siguiente documento:

«P. Canela de Jerriols i R. Canela de sa Canela, cada un insolidum, us devem a vós Fátima, sarraïna que fou de Bernat de Conesa, 7 migeries i una quartera d'ordi bo, a pagar per Santa Maria d'Agost. Es per via de prestec... fiança... etc.».

Otro factor negativo ha sido el escaso precio que siempre han alcanzado los productos agrícolas, ya que cuando por cualquier circunstancia éstos han subido, una corriente vivificadora ha alegrado al campo y con ello la vida del payés, que ha reparado su casa, añdaiendo nuevas dependencias e incluso comprando alguna que otra pieza de tierra. Los archivos notariales son el registro más seguro de los períodos óptimos para el agricultor.

Los diferentes sistemas por los que ha ido pasando la administración de la tierra; censos, arrendamiento, rebassa morta, cultivo directo y aparcería reflejan con bastante exactitud, dentro lo que representa la división de la propiedad, la evolución socio-económico de la agricultura en el Penedés.

El establecimiento a censo facilitó el repoblamiento de la comarca en su época, pero cayó en desuso por el desfase entre capital y pensión de la cosa cedida y el continuo aumento de ésta.

También el arrendamiento presentaba sus inconvenientes, tanto para una parte como para otra, ya que mientras tanto el arrendatario se quejaba de que el sistema le impedía efectuar plantaciones y mejoras en los cultivos, el arrendador reprochaba al arrendatario de que en los últimos años de vigencia del contrato tendía a agotar el terreno, dejándolo esquilmado al término del período de concesión.

Además presentaba el inconveniente del precio, por la dificultad de señalarlo de antemano a una cosa tan variable en cantidad, clase y precio como son los productos agrícolas, con las alternativas de cosechas buenas, regulares o malas.

En los siglos XVII y XVIII se generaliza en toda la comarca el llamado contrato de «rabassa morta» o de primeras cepas, que tenía por principal objeto el cultivo de la viña, aunque no se excluían otros cultivos secundarios.

Se instituyó tomando por base la obligación del payés de roturar un terreno yermo y plantarlo de viña, entregando, cuando ésta entraba

en producción, una parte de los frutos al propietario. La duración de los contratos era de mientras subsistiesen dos terceras partes de las cepas o en su defecto un número determinado de años, 40 o 50.

En virtud de este contrato o por este sistema se roturaron todas las tierras yermas del Penedés, se talaron considerables extensiones de bosques y se cubrió toda la tierra aprovechable de cepas que producían ingentes cantidades de vinos de buena clase, pero por la questión de si la «rabassa» era redimible capitalizando la parte de frutos que correspondía al propietario como si se tratase de un censo enfitéutico, surgió el conflicto que no acertó a solucionar la administración, pero sí la filoxera al destruir la totalidad de la viña.

A causa de este conflicto, antes de la invasión filoxérica e inmediatamente después de ésta, al iniciarse la replantación de las viñas a base de vid americana, muchas fincas del Penedés se llevaban en explotación directa, sino en su totalidad, en la mayor parte de su extensión, pero el aumento de la mano de obra que supone el cultivo de la vid americana, el ininterrumpido aumento de los salarios, supeditados siempre a los que paga la industria y además la escasez de jornaleros, por la emigración de la gente del campo a los grandes núcleos de población, fue determinando paulatinamente la disminución del cultivo directo que se sustituyó por la aparcería, que es todavía en la actualidad el contrato mediante el cual se cultivan la mayor parte de las tierras de la comarca. En este contrato, más equitativo que el arrendamiento, participa el propietario, lo mismo que el cultivador de los azares del rendimiento, bueno o malo de la cosecha, y precio de los productos obtenidos preveiéndose su partición de acuerdo con las aportaciones de cada uno.

El absentismo ha sido en todo tiempo prácticamente inexistente, ya que en todas las modalidades contractuales antes referidas, a excepción de los establecimientos a censo, la participación del propietario en la explotación de la tierra es considerable ya que además de su aportación de la propiedad contribuye en parte de las faenas de la recolección, plantación, abonos, mejoras, etc.

Esta colaboración o entente entre propietario y cultivador a pesar de los motivos de fricción que en el transcurso del tiempo han ido surgiendo, por cuestiones más económicas que sociales, ha sido uno de los principales factores en la conservación de las tradiciones seculares. Uno de los capítulos obligados en todo contrato cuyo fin sea el cultivo de la tierra es el que señala que ésta se trabajará

«Al us i costum del bon pagés»

y naturalmente estos usos y costumbres no son otros que los heredados por la tradición de las culturas clásicas.

Esta tradición se manifiesta no sólo como ya hemos dicho, en el estricto cultivo de las diferentes especies sino también en numerosas ceremonias y ritos que más o menos evolucionados han llegado hasta nuestros días.

En las diferentes labores que requiere la viña, especialmente en la vendimia, es donde más se puso de manifiesto la pervivencia de antiguas costumbres.

Una de ellas, que todavía se observaba a principios de este siglo, era de que en las comidas de los vendimiadores no faltase la carne de cabra o mejor de macho cabrío, «boc» en catalán. En el refranero hay diversas alusiones a esta costumbre como:

«Verema sense cabra,
com nuvia sense arrecada.»

«En tota veremada,
la carn de boc es estimada.»

«Pel veremar, la cabra s'ha de matar.»

seguramente esta costumbre tenía un origen muy remoto y puede identificarse con ciertas creencias griegas que imaginaban a la divinidad agraria Dionysos en forma de cabra o con Baco, versión latina del mismo Dios que también se representaba en forma mixta de hombre y cabra. Cabe recordar que en los ritos paganos se comía la representación carnal del dios.

Las canciones, juegos y bailes con que se amenizaba el trabajo y en especial al término de la jornada eran también un claro exponente de esta tradición.

En muchos pueblos del Penedés en estos bailes de fin de jornada, en los que intervenían todos los vendimiadores, se bailaba el «ball figater» danza en círculo o «ball rodo» en el que los danzantes llevaban un racimo en la mano izquierda.

Más importantes eran los bailes del último día de la vendimia en los que tomaba parte todo el pueblo. Estos bailes eran similares o los mismos que se bailaban cada día, salvo en algunos lugares que para esta jornada tenían unos determinados.

En algunos pueblos del alto Penedés finalizaba la vendimia con el solemne transporte, en un carruaje adornado, de la última portadera, alrededor del cual tenía lugar un baile, de claro signo pagano llamado «ball de la portadora» en el que las mujeres tenían liertad de escoger a los bailadores, que se veían obligados a aceptar por la fuerza ya que en caso contrario tenían derecho a desnudarlos completamente. Las jóvenes en dicho día se adornaban con hojas de vid y se tocaban con granos de uvas. En otros pueblos era común el «ball dels veremadors», mientras que en otros además de estos bailes se elegía rey y reina de la vendimia y se efectuaba un desfile con los carros bien adornados,

uno de los cuales era el que llevaba al elegido rey, que iba sentado o mejor montado sobre un tonel.

De todos estos bailes y fiestas, que alcanzaron su máximo esplendor durante los siglos XVII y XVIII, apenas queda nada en la actualidad, únicamente un baile, como los demás del año, pero que quizá aún titulan «ball del most» por costumbre o en recuerdo de los antiguos. También se celebra la fiesta de la vendimia, pero aunque seguramente le alienta el mismo espíritu, ya no tiene nada que ver con las fiestas antes citadas.

En general, todas las prácticas y costumbres que acompañaron al cultivo de la vida, cereales, plantas textiles y especialmente sus rotaciones vienen impuestas por la extrema autarquía con que se desarrolla la vida campesina. La idea de producir para él, por lo menos de todo un poco no concluía con los alimentos, sino que se hacía extensiva a la fabricación de tejidos y confección del vestuario y también en materiales para la construcción como tejas, ladrillos, yeso y cal.

Sobre la variedad de cultivos que imponía esta autarquía a ultranza nos informa el doctor Manuel Barba en una memoria leída en abril de 1787 en la Real Academia de Ciencias Naturales de Barcelona en la que nos dice de las diferentes formas de cultivo del trigo, avena y cebada y de que segados estos cereales se siembra mijo, maíz y judías y en el descanso que se da a las tierras de pan llevar, habas, garbanzos, eros y lentejas y añade «después de estas cosechas es muy considerable la de cáñamo, que se siembra en el mes de abril en tierra bien labrada y abonada con estiércol y hormigueros Es muy varia su calidad según la diversidad de terrenos y agua con que se riega y cura. En algunas partes tiene la fibra suave y delgada como el lino, en otras en más áspera y fuerte. La pelusa de liebre y conejo que dejan por inútil los sombrereros es el mejor abono para el cáñamo. El lino se cultiva en poca cantidad y no produce tanto beneficio como el cáñamo», y volviendo a la viña continúa «a las viñas no se les da por lo regular otro abonado que las labores. Conocen nuestros labradores que de plantar las viñas de una especie de uvas resultaría más igualdad de madurez, pero al mismo tiempo saben que los años favorables a una especie es perjudicial a otra».

Esta variopinta agricultura de minicultivos, de autarquía económica, cerrada a toda novedad, de que nos habla el doctor Barba, estaba tan arraigada en la mentalidad del payés que todavía en el siglo siguiente, en plena industrialización del país, apenas había cambiado y tuvo que ser la gran crisis agraria del 1888-1900 ocasionada por la invasión de la filoxera para que se produjera no una lenta evolución, como habría sido lo normal, sino una fuerte mutación que arrastra

consigo numerosos aspectos de la vida y costumbres rurales y cuyos efectos se observan ya a principios de siglo con una clara tendencia del agricultor hacia la especialización.

Desde entonces la producción del Penedés se racionaliza, quedando limitada, aparte de la viña, a su necesaria rotación cereal-leguminosa y aún en la viña, su cultivo sufre cambios tan fundamentales en todo su ciclo vegetativo que en muchos lugares no resulta económico, abandonándose a la vegetación expontánea cerca de 40.000 Ha. de terrenos que se habían cultivado con la viña indígena. En cuanto a los otros cereales de verano y plantas textiles que menciona el referido académico, son completamente desconocidos del agricultor actual.

LA VIVIENDA

La casa en el núcleo urbano o masía en el campo, en la que muchos quieren ver una continuación de la «villae» romana, carece en el Penedés de la grandiosidad que alcanza en otras comarcas, especialmente en las del nortee de Cataluña. Se sitúa en un principio en la proximidad de un castillo o fortificación o en un lugar adecuado para su defensa, generalmente en pequeñas agrupaciones, con elementos constructivos comunes, que dan la sensación de que se trata de una sola edificación, pero a medida que el país se va pacificando se abandonan estas primitivas viviendas, como los propios castillos, por otras levantadas en los fertiles llanos y a ser posible en el centro de la explotación,

> «Casa en la que visques, vinya de la que beguir i terres les que tu et vegis»

dice un refrán que define acertadamente el pensamiento y preferencias de nuestra gente en todas las épocas.

En la construcción de la vivienda no ha existido nunca un plan premeditado no todas están cortadas por un mismo patrón. No obstante una constante permanente es su adaptación al terreno y su funcionalidad que hace suprimir todos los detalles superfluos. También el principal cultivo de la región, la viña, ha influido en su situación y distribución, ya que para la construcción de lagares y bodegas se escogía un terreno en desnivel, al objeto de situar en la parte alta el muelle de descarga y el «trepitjador» e inmediatamente debajo, el celler o bodega con lo que se obtenía la caída por gravedad del mosto a los toneles mediante un canalón de ladrillo o de piedra o por otro vacíado en un tronco de pino.

La planta de la mayoría de estas casas es muy simple; su parte baja

está ocupada por la entrada a la que en un lado está la cocina y en el otro el comedor y en el fondo, el establo y la bodega. También de la entrada parte la escalera de acceso al piso superior donde se hallan los dormitorios. Algunas tienen desván. En dependencias aparte hay corrales, conejeros y gallineros. Adosado a la parte trasera hay el lagar y en la cocina junto al hogar, el horno para cocer el pan y un depósito o pila de piedra o de cerámica para la colada de ceniza.

Ya hemos destacado la tendencia a formar pequeñas agrupaciones o barriadas, esta tendencia, en cierto modo impuesta por las circunstancias por que atraviesa la comarca, prosigue aún después de su pacificación, pero ya a finales del siglo XV, terminada la guerra civil, se emprende la construcción de casas aisladas que llega a su apogeo en el siglo XVIII con el alza que experimentan los productos agrícolas.

EL MOBILIARIO

Tiene las mismas características de sencillez y funcionalidad que distinguen a la vivienda. En varios minuciosos inventarios notariales pertenecientes a distintas generaciones de una misma familia aparecen invariablemente descritos los siguientes muebles, enseres y herramientas.

EN LA PLANTA BAJA

En la entrada: Cuatro azadas anchas, otras cuatro estrechas, dos azadones (cavachs), dos legones (magalls), tres instrumentos de labranza, llamados vulgarmente arpiats, seis hachas (destrals), tres loyas (fangas), dos aradas con sus rejas (rellas), otras dos rejas y un banco.

En la cocina: Un surtido de platos y ollas, un escaño (escó), con su mesa un banco, tres sartenes de alambre (aram), dos calderas también de alambre, dos marmitas igualmente ede alambre, unas tenazas (molls) de hierro, una pala así mismo de hierro, para el fuego, unos caramillares (clamástics), unos llavens (llevans), unas parrillas de hierro, unas tostaderas (torradores) también de hierro, un mortero de piedra con su mano de madera, un calderón de alambre y cuatro candiles de hierro, una amasadera (pastera) con cedazo y pasaderas dentro, una arca muy vieja que contiene dentro salvado (segó), y las palas y tabla (post) para poner el pan.

En el comedor: Una mesa de nogal, dos bancos con respaldo y una silla de brazos.

EN EL PRIMER PISO

En la sala: Un armario que contiene dentro seis sábanas de cáñamo (brí) de tres piernas, tres bánovas, dos frazadas de tallerucas, dos sobrecamas de indiana, seis camisas, dos toallas, doce servilletas de hilo y algodón, seis manteles de cáñamo y seis paños de mano. Doce sillas pintadas, una mesa, dos cuadros pequeños colgados en la pared y un reloj con su caja correspondiente.

En el cuarto llamado del detrás: Un lecho de tablas y bancos, con jergón, un colchón, dos sábanas de estopa de dos piernas, dos consolas y una silla.

En otro cuarto llamado del frente (devant): Un lecho de tablas y bancos con jergón, un colchón de lana, una arca y una cómoda que contienen la ropa de porte del matrimonio, y dos sillas.

Este es, en líneas generales, el mobiliario de una familia de tipo medio del Penedés, que, con pocas variaciones, ha llegado hasta el siglo XIX ya que de hecho, en la vida rural, que es la de que hacemos principalmente referencia, únicamente se adquiría o encargaba la construcción de algún mueble con motivo de una boda, en la que era obligado, aún en las familias más modestas, estrenar el dormitorio, en cuya construcción se empleaba madera noble del país, olivo o nogal; se acostumbraba a pagarse a medias por los contrayentes y se reducía al lecho de tablas y bancos, un par de sillas y en pocos casos un armario.

El ajuar de la novia se guradaba en una simple caja de madera pintada que luego fue evolucionando hasta llegar a las artísticas arcas historiadas «caixes de nuvia» de los siglos XVI y XVII con preciosas tallas y adornos, policromadas o con marquetería las más tardías ya que después se van sustituyendo por las «calaixeres» o consolas, moda que perdura hasta el presente siglo.

LABORES DOMESTICAS

Además de los trabajos propios que, según la fórmula, podríamos llamar sacramental, son del «us i costum del bon pages» hay toda una serie de actividades y labores que se van sucediendo en el curso del año y en los que toma parte toda la familia, según sus posibilidades y que teniendo por marco la casa, nos informan del quehacer diario y de la evolución del ambiente en que se originan.

La mujer, «la mestressa vella» o la «jova» es el centro sobre el que gira toda la vida de la familia y sus actividades en las que, cuando conviven juntas, es difícil el acuerdo, especialmente si la vieja es a la vez «pubilla».

«Sogra i nora, quan l'una riu, l'altre plora» o también «Disputes de sogra i nora, porten l'infern avans d'hora» dicen unos expresivos refranes de una situación de difícil arreglo. En muchas ocasiones lo fue la oportunidad de que la mujer joven se prestara a la cría del hijo de otro matrimonio. El hecho de ser nodriza de un niño de buena casa en cierto modo le independizaba de su marido y suegros dando lugar a que el tiempo con su paso inexorable fuera limando asperezas.

Esta costumbre, que perduró muchos siglos, tiene su origen en antiguas servidumbres feudales, que denuncian los delegados de los remensas en el capítulo siete del proyecto de concordia de 1462 que titularon «Que la muller del pagés no ha de leixar son fill sen llet per elletar lo fill del senyor» y que en el régimen de libertad establecido en el Penedés había derivado a una prestación remunerada aunque a veces a costa de penosos sacrificios.

Un documento de 1337 así lo expresa:

«Ramon de Clariana, llogo a vos, noble Alamanda de Queralt, d'avui fins a dos anys a la meva muller Guillemona com a dida per a criar la vostra filla Gueraua. Habitará a casa vostra i fará tot alló que li manarán que sigui licit i honrat, bo i honest i tot alló que correspont a una bona dida. I vós li donareu, per la soldada i pel treball dels dos anys dits, 50 sous i la vida i cada any un vestit, es a dir capa, cota i gonella. I dit Ramon, feu homenatje amb jurament sobre els cuatre Evangelis, rebut per Guerau de Claret de que mentre la seva muller s'estará a la casa dita per dida, no tindrá amb ella cap contacte carnal».

Aparte de estas disputas, generalmente sin transcendencia, correspondían a la mujer, además de la administración y cuidado de la familia, el hilado y tejido de las fibras textiles, la confección y repaso de la ropa de uso, su lavado y blanqueado con la lenta colada de ceniza, el amasado de pan, la cría de las aves de corral y pequeña ganadería y su colaboración con el hombre en los trabajos de recolección y en especial en la siembra.

Esta compleja función de la mujer en la vida doméstica llegó a ser una obsesión para nuestros antepasados de forma que el refranero está lleno de alusiones que, en uno u otro sentido, destacan esta labor.

«La dòna que fila, menja i va bonica el diumenge».

«Dòna guarda el teler, que porta diner».

«La dòna de sa casa, en un dia renta, fà el menjar i pasta».

El que fue Obispo de Vic, doctor Torres y Bages (nacido en el Penedés), recoge otro aspecto fundamental de la administración femenina, el ahorro, cuando cuenta: «Una vella pubilla de la nostra terra, ja difunta, a qui coneguerem i estimarem molt, formulava la regla de govern per fer casa dien; comprar sempre i mai vendre».

La temprana incorporación al trabajo cotidiano de los hijos, potencializaba los recursos económicos de la familia y permitía, en muchas ocasiones, ahorrar lo suficiente para satisfacerles sus derechos legitimarios sin tocar el patrimonio solariego que, sin estar vinculado obligatoriamente, solía pasar íntegro al «hereu» y aún a veces añadir alguna cantidad en metálico «en aumento de cuanto se le dio por sus derechos legitimarios y parte de esponsalicio en sus capitulaciones matrimoniales».

Así dicen los actos de últimas voluntades, en los que los padres descargan su conciencia, ya que ellos son los primeros que reconocen que las valoraciones legitimarias no son otra cosa que un fraude que cometen a sus segundones en beneficio del «hereu» y de la continuidad del linaje. Así se hicieron las grandes heredades, orgullo de nuestro campo.

La institución del «hereu» sobre todo cuando además ha ido acompañada de un ahorro a ultranza, conseguido tanto en la tenacidad en el trabajo, como en una extrema sobriedad en la comida y una severa administración en todos conceptos, de la que se dice,

«Val tant el que estalvia la dòna com el que guanya el marit»

sin otro objeto que conservar intacto el solar pairal, ha tenido, tiene y tendrá sus críticas, muchas de ellas muy acertadas. Por otra parte ha sido una constante que se ha mantenido vigente a través de los siglos en los diferentes estamentos que forman la sociedad campesina y urbana de la comarca, aunque parece que en la actualidad hay una cierta tendencia a suprimirla o por lo menos, atenuarla. Puede influir en ello, sin duda alguna, el poco interés que en las actuales generaciones despierta el cultivo de la tierra.

La sobriedad de la vida cotidiana se refleja también en la celebración de los festejos de carácter general. La mujer del Penedés, el ama de casa, es enemiga de las fiestas, lo que no quiere decir que cuando ha tenido invitados, no le ha gustado quedar bien.

Otro aspecto de este espíritu es la cariñosa conservación que en todas las épocas ha hecho del ajuar, especialmente de las ropas de llevar y de las de uso doméstico. En las antiguas escrituras de capítulos matrimoniales, ceremonia obligada en el pre-matrimonio se especificaba con todo detalle la cantidad, calidad y color de los vestidos así como de la ropa blanca. Este ajuar, tejido en lino y cáñamo y confeccio-

nado exclusivamente en las casas por la interesada, ayudada por su madre y demás familiares femeninos, solía no sólo ser suficiente para la vida del matrimonio, sino que quedaban muchas piezas por estrenar a su defunción. Todavía hoy existen en los armarios de muchas casas de campo una buena cantidad de sábanas y manteles de pasadas generaciones que no se han usado nunca.

En otro orden de cosas, la confección del ajuar llenaba un considerable espacio en la vida de la futura esposa, que comprendían largas horas de hilar, tejer y bordar, horas de esperanzas e ilusiones y también de discusiones familiares, ya que el ajuar era el principal punto de negociación para concertar la boda.

La indumentaria femenina del ajuar está sujeta, cómo no, a los caprichos de la moda. No sería muy abundante, pero sí de elevado coste en la baja edad media en que se acostumbraba a legarla en los testamentos. En uno de 1310 encontramos que «Berengária, lega a su hermano para su esposa «cuandam capam meam viridem catabriatam» una capa verde catabriada y en otro de 1317 se lee «G. consort de D. Llobet, llega a sa filla Cerverona, una capa roja, una cota blava, una altra de roja, una de fustany, un sobrecap de llenç, un salvacós vermey y una tunica blava amb dos parells de manegas».

Este vestuario de los siglos XIII y XIV tenía todavia muchas prendas que recordaban las formas del bajo imperio especialmente su holgura y colorido ya que tanto la capa como la cota aparecen siempre en toda una gamma de colores llamativos.

El atuendo masculino era más reducido y se componía exclusivamente de camisa, túnica, también de colores vivos, gramalla y calzones.

Con el paso del tiempo, en la indumentaria, las prendas de llevar van ciñéndose más al cuerpo y tomando los nombres actuales. En el siglo XVI, desaparece la túnica, la cota y la toca o «sobrecap», se convierte en la graciosa capucha blanca, el traje pierde colorido, pero gana en suntuosidad, que realzan los bordados y encajes, llegando sin más variaciones que las impuestas por la moda al siglo pasado con un dominio absoluto del color negro, que da a la mujer un aspecto áspero y severo, sin concesiones de ninguna clase.

En una escritura de capítulos matrimoniales del año 1839 hay la siguiente reseña del atuendo femenino: «un vestit de seda negra, un altre d'escot negra, altre vestid, les faldilles de cotó d'indiana de França i lo gipó de paño, altre vestit, les faldilles de cotó i lo gipó de vellut de cotó negra».

En el traje masculino la innovación más importante es el pantalón

largo, que se va introduciendo en la comarca después de la revolución francesa.

LAS RELACIONES HUMANAS

Las ferias y mercados fueron durante la baja edad media y hasta casi nuestros tiempos, además de una manifestación comercial de primer orden, un motivo de relación, de encuentros, de información y sobre todo de juegos y diversiones.

La asistencia a ferias y mercados era, en los primeros siglos del segundo milenio, necesaria. Generalmente en aquellos tiempos había pocas poblaciones permanentemente abastecidas, donde pudiera hallarse a todas horas, los productos necesarios para la alimentación de la familia. Corrientemente el payés procuraba producir de todo un poco, pero aún así las necesidades de una casa son tan complejas, que ha menudo tenía que acudir a la compra de artículos que no podía obtener de otra forma. Además no había otros canales de acercamiento del productor al consumo, que el tratante, que acudía a esta manifestaciones primitivas del comercio.

El primer mercado del que se tiene noticia en el Penedés es en el siglo XI el de La Granada, población cercana al lugar donde se cruza la Vía Augusta con los más importantes caminos secundarios, entre ellos la «Estrada Mercadera».

Este mercado coexistió durante algún tiempo con el de Vilafranca, capital y corte de la veguería, que luego lo absorvió completamente, influyendo probablemente en ello la existencia en esta población de un importante núcleo judío, dedicado al comercio.

Las ferias que eran de mayor duración, 3 o 4 días, tenían las mismas características comerciales de los mercados, pero según la época de su celebración estaban dedicadas a alguna especialidad y además eran motivo de festejos y diversiones de las que carecían los mercados.

En algunos antiguos recibos o documentos de caja podemos ver los gastos que ocasionaban en las arcas municipales los festejos de las ferias: «Candeles i antorxes, 5 sous», que debían ser para las iluminaciones extraordinarias. La cantidad destinada para bailes y conciertos era ya más importante «Loguer dels jotglars per los quatre dies que sonaren, 8 lliures, 18 sous» y no debía tratarse de una orquesta organizada como las que se formaron más tarde sino músicos contratados independientemente, por lo menos así parece indicarlo otro asiento que dice: «Cercar johglars pel Penedés, 5 sous». También se programaban

carreras a pie y tiro con ballesta con premio de «un magnific parell d'oques de Mora».

Además en las tabernas y hostales se jugaba a los dados, «resca», «altilena», «moneret breu», «rifa» y en las eras a «tirar conills».

Estos juegos tuvieron que prohibirse, seguramente por que causaban serios quebrantos a las economías familiares. Un edicto del Veguer nos dice:

«Si alguna persona del poble e foraster juga o presta per algún d'aquestos jocs, sigui en public, sigui d'amagat, pagara 20 sous i si algú de la Vila permet jugar a casa seva, pagará tambe 20 sous de ban».

Mercados y Ferias, que se distribuyeron por todos los pueblos y villas de la comarca, cumplieron durante casi un milenio dos funciones fundamentales, una economía de acercamiento del productor al consumo y otra social de fomentar las relaciones humanas en el área de su influencia, incorporándose por derecho propio en la vida cotidiana de las gentes, cuyas actividades quedaban subordinadas a la asistencia semanal o quincenal del mercado o la más espaciada de la feria.

Las fiestas mayores tuvieron también en el capítulo de las relaciones humanas, especialmente entre las familiares, una importancia decisiva, que ahora con la facilidad de los medios de transporte han perdido.

En estas fiestas, más que el carácter religioso, probablemente impuesto sobre costumbres paganas, de honrar a tal santo o santa, antiguos patronos del lugar, que al payés de la comarca, materialista nato y acostumbrado a vivir en contacto íntimo con la naturaleza, no le dicen nada, encuentra no obstante unas cosas que son de su agrado; los pequeños extraordinarios en las comidas y la reunión de todos los hijos salidos de la casa, con sus esposas y nietos.

Antiguamente y por este motivo la fiesta mayor era esperada y sus preparativos empezaban con la antelación suficiente para que llegado el día no faltara nada. Era la época en que se reponían los útiles de cocina, platos, vasos, tazas, etc, rotos durante el año, se adecentaba la casa en la que se efectuaba una limpieza a fondo y se discutía cada día la forma de alojar a los invitados.

Festejos aparte, estos días eran aprovechados para el inicio de noviazgos, concertación de matrimonios y visitas a las antiguas amistades.

Las fiestas mayores, que en el ambiente agrario apenas han cambiado, en las poblaciones importantes han evolucionado hacia manifestaciones de gran espectáculo en los que se mezcla lo religioso con lo folklórico, deportivo o artístico, pero en las que la participación del

pueblo es cada vez más escasa, limitándose la mayoría de las veces a las de ser un mero espectador de unas cosas que, ni le desagradan, ni le entusiasman, simplemente le entretienen.

De las antiguas fiestas mayores, además de los llamados bailes de «sociedad», han quedado en algunos pueblos unos grupos de danzas, mixtos o masculinos, que ejecutan los conocidos bailes de palos, aros y cintas tan frecuentes en toda la cultura mediterránea y las comparsas de diablos, moixeganga, cotoninas, panderos, figataires, etc., así como los gigantes y cabezudos y representaciones de fieras como el Drac, precioso ejemplar del siglo XV, que aún se exhibe en las fiestas de Vilafranca.

No sucedió lo mismo con las representaciones de autos sacramentales que se perdieron definitivamente ya en el siglo pasado, así como con el popular «ball de Serrallonga», parodia escenificada de la vida del célebre bandido de las Guillerías, que con tanto éxito se representaba por las calles y plazas de los pueblos del Penedés.

Otros motivos de relación los proporcionaron los «aplecs», que también en su tiempo tuvieron su importancia, en este sentido. Descartado su índole de tipo religioso o romería, que tiene en otros lugares, en el Penedés sólo cabe considerarlos como lugar de diversión de la gente y en especial de esparcimiento de los que viven en los núcleos urbanos. No obstante hay que reconocer que el Penedés no ha sido zona de renombrados «aplecs» y que éstos no se han distinguido ni por su pervivencia en las costumbres ni por la atracción de grandes masas.

LA MEDICINA POPULAR

Otro aspecto a considerar en la vida cotidiana es el de la conservación de la salud o la lucha contra la enfermedad, ya que en el Penedés, como hemos visto en las notas demográficas, las sucesivas epidemias habían reducido considerablemente la población alcanzada después de la reconquista.

Ello creó una fuerte obsesión por la medicina casera, por las virtudes de ciertas plantas y animales y ciertas prácticas, mezcla de magia y religión fueron incorporadas al habitual quehacer doméstico.

Naturàlmente, las personas de más edad, por sus conocimientos y experiencia, con preferencia las mujeres, eran las que ejercían estas funciones en la familia, que comprendían desde la recogida de hierbas al diagnóstico y curación de los «mals donats» o enfermedades por conjuros o brujerías, a que tan aficionados estaban nuestros abuelos, ya que sólo bastaba una mirada para que una persona enfermara o

muriera, para quedar «ullprès» o «malmirat» como se decía, o también el tener un «aire» o estar «espatllat» otras enfermedades indefinibles, que aún se diagnostican en la actualidad y se curan por curiosos procedimientos transmitidos de generación en generación, que la brevedad de este trabajo no me permite describir.

También, por tradición, se conocían una serie de signo (averanys) que, como el aullar de un perro, el canto de un buho, el crujido de una puerta, etc., según la forma con que se producían indicaban la próxima curación o muerte del enfermo.

La recolección de hierbas tenía su importancia y debía efectuarse en días determinados. Para algunas especies era necesario algún requisito especial, generalmente relacionado con la luna o los astros, o murmurar unas palabras mágicas en el momento de cogerlas, así como en su preparación o al usarse, si se querían obtener los efectos deseados.

Algunas de estas hierbas servían también para la elaboración de los licores caseros a los que, como país vitivinícola, estaban muy aficionados nuestros payeses, lo que todavía es válido en la actualidad.

Cada casa tenía su fórmula secreta para la fabricación de la clásica «ratafia» o «ratasia», que de las dos formas era conocido este licor, fórmula que no sólo comprendía la clase y cantidad del aguardiente y demás ingredientes que entraban en su composición, sino otros de carácter mítico como puede serlo el día de su elaboración o los que tenía que permanecer a «sol i serena» y alguna que otra oración a determinado personaje más o menos celestial.

CONCLUSION

Toda esta diversidad de costumbres, labores y creencias, muchas de ellas de origen muy antiguo, estaban fuertemente arraigadas en el modo de ser y pensar de nuestras gentes y tuvieron durante casi un milenio una lenta evolución, perviviendo en el quehacer diario mientras el denominador común de la vida rural fue la autarquía económica, pero cuando se inicia la tendencia alcista de los productos agrícolas promovida por el librecambio y la apertura de los mercados americanos y el payés, rompiendo viejos moldes, se inclina por una economía de mercado, haciendo de la viña su cultivo casi exclusivo, paulatinamente van desapareciendo las costumbres relacionadas directa o indirectamente con los cultivos que se abandonan, que luego arrastran a otras que nada tienen que ver con las labores agrícolas.

Finalmente la invasión de la filoxera, 1888 en el Penedés, promueve una renovación total de las estructuras y sistemas de cultivo, que aca-

ba con el abandono de una considerable extensión de terrenos que, por su situación en zonas marginales, no hacen rentable su explotación.

Este abandono comporta también el de muchas viviendas aisladas e incluso algunas barriadas o pedanías como Celma, Montagut, Jafra, etc., que prosigue durante el presente siglo y se acentúa después de la guerra civil con el abandono de las barriadas de Marmellar, Pollina, Orpinell, Can Feixes y les Llambardes, además de numerosas masías aisladas, sobre todo las situadas en zonas montañosas o mal comunicadas, que en poco tiempo las inclemencias de la naturaleza, con la ayuda de la mano despiada del hombre, convierten en un montón de ruinas, recuerdo de unas pasadas generaciones de laboriosos agricultores, cuyas técnicas y costumbres se pierden ya en las brumas de la historia.

COSTUMBRES LUDICO - ENTOMOLOGICAS DEL NIÑO EN GALICIA

POR

FERMÍN BOUZA BREY Y TRILLO

La enorme difusión de los modernos aparatos televisores y radiotransmisores; la abundancia de tocadiscos y de proyectores cinematográficos, aun en apartados lugares de la geografía rural, lleva consigo la concentración de la infancia en lugares cerrados, de variada concurrencia, con el consiguiente apartamiento de la naturaleza que, en la aldea, constituía el campo de acción de la niñez. Ahora solamente tiene ésta contacto con aquélla en los momentos en que algún obligado oficio, como el de pastor, leñador o ayudante de agricultor, le impongan la permanencia en tal medio.

Esta disminución de contacto con el agro lleva consigo el abandono y subsiguiente olvido de costumbres y de prácticas en el ámbito de Galicia y creemos que en los demás países agrícolas. De entre tales dedicaciones infantiles destaca por su singular encanto la relativa al folklore entomológico, o sea a los juegos, creencias y formulillas que los niños dedican a ciertos insectos de su predilección. El peligro de desaparición de dicho aspecto del folklore gallego se acrecienta cada día no solo por lo expresado sino porque también los mismos insectos, aun aquellos que aportan beneficios al campo, desaparecen víctimas de los actuales métodos para atacar las plagas agrícolas, ya que los insecticidas al ser aplicados no distinguen entre los insectos que extinguen vgr. a los maléficos pulgones, como son los coccinélidos, de los otros que destruyen las plantas, causando grandes perjuicios al hombre, como es el escarabajo que ataca a ese gran alimento que es la patata.

Los insectos a los cuales dedica sus preferencias la infancia en Galicia son tres, principalmente: la *Coccinella septempunctata*, la *Mantis religiosa* y el *Lucanus cervus*, coleópteros el primero y el tercero y ortóptero el segundo. A ellos ha de agregarse el grillo campestre o grillo

conocido como más vulgar por el canto producido por su élitros, que no es dable confundir con el grillo cebollero (*Grillotalpa grillotalpa*), terrorífico destructor de productos hortícolas y odiado por los niños que lo matan inexorablemente si lo encuentran. Del grillo campestre no hemos de ocuparnos, pues es tanta la atención que de la grey infantil merece en Galicia que haría falta un volumen para exponer todo cuanto a los juegos y costumbres infantiles relativas al grillo del campo se refiere. Trataremos brevemente de los otros referidos insectos tan solo.

La *Coccinella* es aquella bellísima joya viva y minúscula, de color rojo brillante, como un rubí cubierto de motas o puntitos negros, los cuales pueden ser siete (la más vulgar y bella), cinco, diez o quince. Este animalito es respetado por el niño que la encuentra sobre las plantas, especialmente posada en las mimbreras cuyos pulgones exterminan, pues se le ha hecho creer a la niñez gallega por los ancianos que comete pecado grave quien lo mata. Es conocida la *Coccinella* en toda la Península Ibérica por diversos nombres y en Galicia, al igual que en otros lugares, para que le sea guardado respeto, sin duda, se le imponen, como a las personas, nombres de Santos o se les asigna a algún Santo o cargo respetable, así, en lengua gallega, Mariquiña, Xohaniña, Rei-rei y muchos más que hemos recogido en diversos trabajos, semejantes tales nombres a los de *Catalina, Vaquita de San Antón,* etc., con que se le denomina en diversos puntos de España, Portugal y América. En Galicia tiene también una función adivinatoria referida al lugar del casamiento del que la interroga, vgr.:

Rei, rei, ¿onde me eu casarei?

Y hacia donde vuele el insecto, aquél es el lugar de donde vendrá la persona con quien se casará el inquisidor.

Pero la formulilla empleada más comúnmente en el juego también más corriente es aquella que se dice al tiempo que se coloca el insecto sobre la palma o el dorso de la mano:

Xoaniña de Dios,
cóntame os dedos e vaite con Dios.

o también ésta, con grandes variantes:

Xoaniña, voa, voa,
que che hei de dar pan de broa.

La *Mantis* es un insecto largo y delgado, fino como una paja o un hilo grueso en la mayor parte de su cuerpo, salvo en el abdómen en que se dilata un poco más; de color más o menos verde o amarillento

según el mimetismo al adaptarse al medio campestre en que se mueva. Se halla provisto de dos largas patas delanteras características con las que se procura sus provisiones y con las cuales adopta posiciones que el pueblo entiende piadosas, al levantarlas al cielo en actitud orante o cree domésticas al moverlas agilmente en posturas diversas. Ello influye para que se le den multitud de nombres que también hemos recogido en varios artículos, como *Teresa, Santa Teresa, Rezadora,* etc.

Y según se entienda que deba orar o que deba trabajar, así se le hostiga con un palito diciéndole:

Teresa, reza, reza,
mentras o crego pon a mesa (para decir misa).

o bien, se le ordena:

Patarresa,
pon a mesa (para comer).

Este insecto hace nido mediante una materia que se solidifica rápidamente al contacto del aire, tan pronto como lo expele de su abdomen, cuyo nido para sus huevas es empleado en la medicina popular gallega para remedio curativo del ganado vacuno.

Por otra parte los entomólogos adjudican a este insecto terribles costumbres para con sus congéneres, hasta el punto de comerse viva la hembra al macho durante el acto de la cópula.

Finalmente, el *Lucanus cervus* es el insecto de mayor tamaño que se cría en los campos gallegos, con magníficos ejemplares que pueden alcanzar una longitud de ocho y hasta diez centímetros. Su color castaño oscuro se abrillanta como si estuviese barnizado, especialmente en la cabeza ancha provista de dos cuernos con candiles que son movibles y que actúan a modo de tenazas, ya para sujetar las presas, ya para defenderse. La semejanza de esta cornamenta con la del ciervo es la que da origen al nombre científico y al popular castellano de «ciervo volante», pues en Galicia, entre los catorce o quince nombres que de él hemos recogido y tenemos en vías de publicación, figuran los que le equiparan a otros animales dotados de cuernos, pero no al ciervo, y así uno de los más corrientes es *vaca-loura* («vaca dorada»), denominación ésta que reparte su popularidad con la de *escorna-boi* («buey que ataca con los cuernos»), en donde se le apareja con los bóvidos, mientras que en el de *cabra-loura* se le recuerda la semejanza con los cápridos.

El calificarle de dorado cuando lo cierto es que su caparazón es oscura, según hemos dicho, deriva de que cuando vuela descubre un par de bellos élitros amarillentos que, al reflejo solar, brillan como

si fuesen de oro. Vive en los bosques de robles, adonde van a buscarlos los muchachos y aún los mayores, para jugar con ellos los primeros y para extraerle la interesante cabeza los segundos, porque en la superstición de Galicia desempeña esta cabeza un gran papel, por entender el pueblo que da suerte a quien la posea, y las mujeres la portan frecuentemente en sus bolsillos y las madres provistan a los hijos que entran en el servicio militar de uno de estos talismanes, metiendo entre su ropa la cabeza bicorne de nuestro insecto.

Los niños juegan con este hermoso insecto, inofensivo apesar de la fortaleza de sus cuernos, de varias maneras, siendo las principales dos: prendiéndole de una pata con un hilo y echándole a volar, de suerte que le vuelven a recojer a su antojo; y haciéndole tirar de un carrito confeccionado también por los chicos. Esta persecución hace que en los últimos tiempos, en los que también se hizo mucha corta de robles (*quercus robur*), que es el medio arbóreo en que habitan, según hemos dicho, escasee el insecto, de cuyo aprecio en algunos países podemos darnos idea si consideramos que en el territorio alemás está totalmente prohibida su captura para impedir su desaparición.

Al cortar nuestras notas limitándolas a lo más sobresaliente y prescindir de su paralelismo con otros países de España y Portugal, así como de las demás naciones europeas de análogas tradiciones entomológicas, solamente añadiremos, como apreciación final, la sospecha vehemente de que en estas férvidas dedicaciones de la infancia gallega a ciertos insectos, se conserva, al igual que entre los antiguos germanos, el resabio de un viejo culto a alguna deidad que se consideró encarnada en ellos, cuyo nombre y circunstancias no nos es dable alcanzar.

NOVIAZGO, MATRIMONIO Y NACIMIENTO EN LA RIBAGORZA

POR

JOSÉ EDUARDO PALACIO NACENTA

LA RIBAGORZA

Es la Ribagorza una característica región del NE. de la provincia de Huesca, que limita al N. con Francia, al E. con el Valle de Arán y el Noguera Ribagorzana, al W. con el río Esera, que la separa de Sobrarbe, y al S. con la comarca de la Litera (Monzón, Tamarite de Litera y San Esteban de Litera). Está recorrida de N. a S. por los ríos Esera e Isábena, que le sirven, además de fuente de riqueza, de vía de comunicación. Se distinguen en ella dos unidades claramente diferenciadas: La montaña, donde sus escasos moradores viven dedicados a actividades silvo-pastoriles y cultivos de autoconsumo y el somontano, de cultivo promiscuo en el secano (vid, olivo, cereales) y regadío en menor proporción. El habitat es rural, pequeños núcleos emplazados en los valles y no distantes unos de otros, sufriendo todos en la actualidad un fuerte éxodo rural. Hasta hace poco, Benabarre, cabeza de partido, ostentaba la capitalidad, aunque siempre Graus le ha competido con ventaja en importancia, dado su carácter de más comercial centro comarcal[1].

La unidad histórica Ribagorza no coincide con la étnica-geográfica, ya que tanto en la montaña como en el somontano existen unas características diferenciadoras de ambas, que a su vez son comunes con sus paralelas vecinas, como sucede con Sobrarbe.

[1] Principales pueblos que forman la Ribagorza: Benasque, Sahún, Sesué, Villanova, Chía, Castejón de Sos, Bisaurri, Castanesa, Montanuy, Las Paules, Seira, Neril, Espés, Bonanza, Campo, Calvera, Torre la Ribera, Beranuy, Santorens, Merli, Serraduy, La Puebla de Roda, Santa Liestra, Roda de Isábena, Perarrúa, La Puebla de Fantova, Cajigar, Laguarres, Lascuarre, Castigaleu, Graus, Capella, Secastilla, La Puebla de Castro, Tolva, Aguinaliu, Gabasa, Benabarre, Torres del Obispo, Olvena, Fonz, Estada, Estadilla, etc.

El noviazgo, matrimonio y nacimiento son acontecimientos clave en la vida del hombre, en consecuencia no es de extrañar que éste los haya revestido de unos caracteres propios que en muchos casos han tomado fuerza de costumbre. Veamos cómo se desarrollaban en la Ribagorza.

Para su estudio hemos utilizado el método encuesta basado en el cuestionario del P. Barandiarán[2], la colaboración de don Arcadio de Larrea, desde aquí agradecida y en algunas ideas nuestras que sirvieron para su confección. El muestreo se hizo con 50 personas de distintos pueblos a los que considerábamos clave por sus conocimientos; de edad comprendida entre los 55 y los 90 años, de ellos fueron encuestados más mujeres que hombres, en una relación de 2/3. La época que abarca este estudio es difícil de precisar pues, incluido el primer tercio de nuestro siglo, se pierde en los tiempos de los padres de nuestros encuestados y aún hay algunas referencias anteriores cuya antigüedad no se precisa.

NOVIAZGO

El noviazgo comenzaba tarde, no antes de los 24-25 años, especialmente en el hombre. Influía en que así fuera el servicio militar; se consideraba que un hombre no debía casar hasta que no lo hubiese cumplido.

Diversos eran los lugares en los que se solían encontrar los mozos y mozas para iniciar las relaciones y su conocimiento. El más usual y fácil era el baile de los domingos; en todos los pueblos, por pequeños que fuesen, excepto en la montaña, existía baile las tardes de los domingos y días festivos (los instrumentos eran guitarras, alguna bandurria y poco más), a él raramente concurrían los de otros pueblos; en el monte pastando el ganado, sobre todo en la montaña, era también fácil el encuentro. Mucha importancia tenían las romerías y fiestas en los santuarios y ermitas que tenía cada pueblo, siendo más importantes para iniciar el conocimiento entre los jóvenes de distintos pueblos los que por su fama tenían un carácter comarcal; los padres con sus hijos, previamente citados, comenzaban a «tratar» del matrimonio de éstos. La Virgen del Pueyo en Barbastro, la Carrodilla en Estadilla, Torreciudad en Bolturiana, San Saturnín en la Puebla de Roda, Santa Marina en Ascaso, San Román en la Puebla de Castro, etc., eran algunos de éstos. Otros lugares de conocimiento lo constituían las ferias, sobre todo la que se celebraba en Graus para San Miguel, ya hemos ha-

[2] BARANDIARÁN, J. Miguel: *Cuestionario para un estudio etnológico del pueblo vasco*. Grupo de Ciencias Naturales Aranzadi. San Sebastián 1963.

blado de su carácter comarcal. Las hogueras de la Noche de San Juan, Santa Bárbara, San Antonio Abad. Las rifas como la de San Antonio Abad, donde las dos tortas mejos presentadas eran adquiridas por los mozos y mozas respectivamente mediante puja y que luego comían en común[3]; las reuniones nocturnas de la Pascua, que comenzaban con conversaciones triviales, mientras las mozas hacían media, y que terminaban jugando a prendas (pueblos de la montaña); el pórtico de la iglesia a la salida del rosario en Liri, Benasque y Serrate; las fuentes, lavadero (en Calvera se encontraban en la fuente «Fustera»)[4]; los porches de la plaza al atardecer, como en Graus y Benabarre, eran otros tantos lugares de encuentro.

Algunos días los mozos y mozas se divertían con juegos como el de «damas y caballeros» de la víspera de los Reyes Magos, en Calvera y Serrate[5]; se colocaba en pucheros los nombres de mozos y mozas y los oficios de ambos para luego sacarlos en parejas, era obligación de los coincidentes bailar en la tarde del día de Reyes. En Calvera y la Puebla de Roda, la noche de la víspera de San Juan se colocaba en un vaso agua, una yema de huevo y una lagartija, a las doce en punto se dibujaba la mano del prometido sobre el líquido cuajado (sólo se sabía si el novio iba a ser labrador o no)[6]. En Liri, Villanova, Benasque, y montaña en general, donde había muy pocos días de bailes, se practicaba los días festivos el juego de las «birlas» con sus dificultades de «las tres de la primó», «tirá el soleu» y el juego de «a amagá»[7]. Otras veces tratan de adivinar si se casarán y el novio que corresponderá por las margaritas; si serán rubios o morenos, por las cartas (sotas y reyes), etc.

Los mozos, durante la noche de los sábados y vísperas de fiesta, solían rondar a las mozas cantando alguna albada, pero lo ordinario eran jotas como ésta:

Dos columnas de «alibastro»
hechas con arquitectura
sostienen el «moleficio»
de tu «polida» hermosura[8].

En la Noche de San Juan iban recorriendo fuentes hasta hacer el número de siete.

---

3 Según Natividad Bestreguí, vive en Graus.
4 Enterado por José Barrabés, de Calvera.
5 Según Pilar Castell, de Serrate.
6 Contado por María Niguero, que vive en Graus.
7 Según nos comunicó José María Suils Iglesias, de Liri.
8 Contado por José Palacio, de Graus.

Cuando un mozo o moza se gustaban, los modos de conseguir su enamoramiento, o simplemente para tener novio o novia, eran diversos. Los había de tipo religioso, como ruegos a santos de especial devoción, ofrecimiento de velas a San Antonio Abad, promesas, etc. Otras veces se hacían consultas de tipo adivinatorio, como en la Puebla de Castro a «la Macaria»[9]. También «picar» a la parte contraria, sobre todo cuando las relaciones estaban comenzadas; los medios eran distintos: el abuelo hacía correr por el pueblo la voz de que a su nieta la iba a casar con tal o con cual en vez de con quien deseaba; publicar la «dote», convenientemente aumentada, que le iba a dar; una vez que han arreglado el matrimonio de sus hijos, si éstos no se gustaban, los padres buscaban un mozo o moza que hiciera de intercesor, siempre en público, sobre todo en el baile de los domingos, el cual, bailando con uno de ellos «pica» al que debe ser el interesado.

Cualquiera de los dos iniciaba las relaciones, pero generalmente era al hombre al que correspondía cuando se juntaban los grupos de amigos y amigas en el baile de los domingos, o bien en la calle, cuando ambos grupos se cruzaban, deteniéndose a charlar, pues era imprescindible que se hallasen en grupo en el momento del encuentro, luego los dejarán solos tras una breve conversación. En Barbastro existía la creencia de que el hombre no podía iniciar las relaciones hasta que no abarcara con los brazos extendidos la estatua yacente de San Balandrán en el Monasterio de la Virgen del Pueyo. También se tenía como condición indispensable en la chica saberse cortar las uñas de la mano derecha, amasar en casa y hacer una buena colada. En Serrate los mozos iban a coger manzanas o peras y la chica escogía a aquel que traía las mejores.

El noviazgo duraba como mínimo tres o cuatro años y la declaración propiamente dicha no tenía lugar hasta poco antes de hacer la petición de mano. Era de palabra, delante de los padres de ambos, y contestando con un sí a frases como estas: «irez ben», «te gusta la moceta»; con tal motivo algunas veces se entregaba una pulsera barata, como sucedía en la Puebla de Castro, medallas o «santocristos» en Liri.

Hasta este momento las relaciones habían sido sobre todo, a través de la fuente en el momento en que las chicas iban a buscar agua con su cántaro y los chicos a abrevar; eran varios los viajes que aquéllas hacían al atardecer. Cuando estaban bastante formalizadas, las novias salían sobre las nueve de la noche, después de cenar; allí las esperaban los respectivos novios, guardando entre sí una distancia prudencial, a

[9] «La Macaria», no vive actualmente.

la vuelta de la fuente se encontraban; estas citas se celebraban solamente los jueves y sábados en la Puebla de Castro[10].

Cuando el noviazgo estaba más formalizado tenían derecho a cortejar en el portal de la casa.

Las relaciones se valoraban mucho; en caso de ruptura era difícil que la chica encontrara un nuevo novio. Las que en tal situación se encontraban eran objeto de bromas y chanzas en fiestas y reuniones; se les decía «te quedarás pá vestí santos», «te pondrás monja». A los solterones de edad avanzada, se les llamaba en general «tión», «crestón» en la Puebla de Castro, «maciellos» en Graus. Otras bromas consistían en fingir matrimonio y cohabitación entre ellos. Estas relaciones, si se tenían a espaldas de los padres, los novios se las ingeniaban para relacionarse sin ser descubiertos, un medio era depositarse cartas en un determinado lugar (agujero generalmente), y se dice que a la vuelta a casa, calzarse las alpargatas al revés, cuando había nevado, para que no sospechasen de su visita.

Mutua obligación era no bailar con otro, lo contrario suponía romper las relaciones. Así mismo se rompían por calumnias o simplemente hablar con otro en la calle cuando ya estaban muy formalizadas, ni siquiera deben asomarse a la ventana cuando pasa un mozo.

Se iniciaban las relaciones sobre todo en primavera e invierno y los matrimonios más frecuentes eran entre personas del mismo pueblo, abundando los tenidos entre primos hermanos. Cuando uno de ellos era del pueblo vecino, frecuentemente daban lugar a querellas entre los mozos; estos noviazgos solían realizarse cuando ambos eran de edad avanzada o de difícil casamiento en su pueblo.

En la montaña el cortejeo se hacía desde el balcón la moza y a la puerta el mozo si las familias eran distinguidas y los dos en la puerta en caso contrario; pero en ambos casos, hasta la víspera de la boda, no conocía el novio su futura casa por dentro; estas relaciones eran muchas veces de tal forma escondidas que cuando el público conocía el noviazgo, ya estaba muy cerca la boda. Cuando festejan en la cocina la boda es cosa hecha, son los últimos momentos del noviazgo.

Petición de mano

Lo frecuente es que los padres arreglen el matrimonio de sus hijos sin contar con la voluntad de éstos. Momento importante dentro de este arreglo es el de la petición de mano, llamada «el ajuste». Lo

[10] Esto nos dijo Mariano Serena, de La Puebla de Castro.

hacían los padres de ambos con la presencia de los novios, sujetos pasivos del acontecimiento. Comenzaban hablando de un tema cualquiera, para pasar luego a tratar de la dote de aquel que fuera a heredar (fuera el novio o la novia).

Intervenía el «aponderador» si alguno de los dos cónyuges no era del pueblo donde se realizaba la boda. Este lo era casi «ex-oficio», dado que solía acudir a muchas de las peticiones de mano por sus cualidades de ensalzador y poder de convicción.

También existían en los pueblos «casamenteros», hombres o mujeres que se dedicaban a buscar consorte a los mozos y mozas, hablando por las casas e intrigando; tales fueron Concha la del Rubio, en la Puebla de Castro, Román en la Puebla de Roda, éste cobraba un Qm. de aceite por boda realizada; generalmente no cobraban, aunque siempre la familia favorecida les agradecía sus servicios con obsequios.

El novio, una vez hecha la petición de mano, no viene obligado a ninguna prestación ni servicio con respecto a la familia de la novia, a no ser que él vaya a ser heredero, en cuyo caso ayudará a las faenas agrícolas o domésticas.

En la discusión del «ajuste» se trataba a cerca de todo lo que el que iba a heredar aportaría a su nueva casa, hasta los detalles más mínimos. La cuantía dependía de la capacidad económica de la familia. La cantidad en metálico, en onzas, y la harina, el colchón, las sábanas, el vestido, aceite, etc., eran tratados hasta el detalle, de tal forma que se dejaba la boda por no llegar a un acuerdo a cerca de un caíz de trigo, un quintal de aceite, una combinación, un par de alpargatas, etc., En estos casos intervenía el «hombre bueno», que procuraba llegasen a un acuerdo. En la montaña, en este ajuste intervenía el albacea. Es ahora cuando se hace la elección de heredero. Lo celebraban con un refrigerio. Si la boda se dejaba y los novios continuaban siéndolo, los padres procuraban hacerles la vida imposible, se enemistaban las familias y la chica era por todos mal vista.

Los novios no se intercambiaban regalos, o si lo hacían, éstos eran pobres y escasos, tortas y en general cosas comestibles.

Las relaciones del novio con el resto de los jóvenes solían ser escasas, sobre todo cuando la chica era heredera y guapa u otro la pretendía; éstos no le dejan entrar en el baile o entretenerse delante de la casa de la moza; tiene que ir a visitarla al anochecer, etc. El novio pretende agradar al resto de los mozos, pero sólo le será posible si entre ellos tiene algún primo hermano o algún familiar lo suficientemente rico en el pueblo para forzar la voluntad de aquéllos.

Con las chicas no podrá detenerse a hablar y con el saludo será

suficiente. Cuando el novio no es del pueblo y además está enfrentado con los mozos, las burlas de éstos aumentan, recayendo sobre la casa de la novia; le solían untar la puerta con «morgas» (suelos de aceite) o con excrementos, colgar un burro muerto en el portal, tocarle con un embudo por la noche diciendo por ej.: «¿Qué comerás?», «¿dónde irás?», «chicos, sabeis una cosa, que se casa fulano con la rabosa».

Estas bromas las tiene que reparar la parte interesada de la novia. Cuando el novio es forastero tiene que pagar una merienda antes de casarse y siempre contribuir al baile de los domingos.

Capitulaciones matrimoniales

Si en el ajuste llegaban a un acuerdo iban ante el notario, o éste se trasladaba al pueblo o al final de su límite jurisdiccional; es el momento de las capitulaciones. Se han hecho muchas en el monte, por ejemplo en las carrascas de la sierra de Salisnas de Hoz[11].

A veces, aunque antes no se hubiesen puesto de acuerdo en cosas pequeñas, igual acudían al notario, con la esperanza de que allí lo harían; éste se convertía en otro «hombre bueno». Se llevaba cada parte un testigo, se ratificaba la dote que tenían que aportar, la que tenía que dar a cada uno de sus hermanos cuando éstos se casaban. Esta se constituía con los bienes raíces y adquiridos. Ese día se fijaba el de la boda. Las familias celebraban las capitulaciones con una boda. En Graus se comía ese día en Casa Juan de la Venta[12].

Con esta ocasión se hacían regalos de mayor importancia: en la montaña se regalaban doblones para la boda, nunca vestido; en la zona meridional se regalaban vestido y zapatos.

Hechas las capitulaciones el novio tenía derecho a festejar en la cocina.

Si los que se casaban eran «solteros», así llamados los no herederos, no son dotados, su misión es formar un nuevo hogar para lo cual él irá siempre a jornal. La entrega de la dote se hacía el día de la boda, sólo ante dos testigos, la parte en metálico se podía entregar durante dos o tres años después de la boda. No se usaba ningún documento escrito, confiando en el valor de la palabra dada.

Si el contrato, una vez realizado se rompe, la única indemnización que se exige es que el gasto de las capitulaciones lo tiene que pagar aquella parte que se deja.

---

[11] Contado por Cristina Nacenta, de Salinas de Hoz.
[12] Según Antonio de Baldomera, que vive en Graus.

En el caso de que él «la haya deshonrado» le hacen la vida imposible, e incluso en algún caso le han llegado a dar muerte. Lo suele evitar huyendo a Francia.

Amonestaciones

Se proclamaban en la iglesia durante tres domingos seguidos o en uno sólo por los tres, de viva voz y según lo prescrito por la Iglesia. En muchos pueblos los novios no asistían a la misa de la amonestación. Con tal ocasión los vecinos solían decir: «ya le han roto una costilla a fulano».

Si con motivo de la amonestación se presentaba un antiguo novio y hacía correr la voz de que ya antes «él había estado con ella» surgían disputas violentas entre los amigos de ambos, que podrían tener graves consecuencias.

Antes de la primera amonestación los novios comunicaban a los familiares y amigos la futura boda y con tal motivo les invitaban. Si la invitación se hacía después de la primera amonestación se entendía que era por quedar bien y no asistían a la boda. Antes de la tercera les decían dónde y el día de la boda. En la montaña la invitación no se hacía hasta dos o tres días antes de la boda, de este modo se les cogía sin la ropa adecuada preparada y no solían asistir. En la primera amonestación se obsequiaba a los familiares y amigos con torta y vino. En Nerín se disparaba un trabucazo al pronunciarse la tercera amonestación.

Los padrinos de la boda solían ser de la familia o los que lo habían sido en el bautizo (en la montaña) y en alguna ocasión el cacique del pueblo, como en la Puebla de Castro, que regalaba la comida del día de la boda; en estos casos los regalos eran productos agropecuarios.

En la preparación del ajuar de la novia intervenían las amigas si era buena la amistad que las unía en ese momento, pues no era raro que se rompiera por razón del novio, en este caso intervenía la madre. La exposición de los diversos ajuares del pueblo tenían mucho de picadillo.

Los regalos que se hacían entre sí los novios eran: la camisa de la boda por parte de la novia al novio y el vestido y alianzas por parte del novio a la novia.

En víspera de la boda se hacía la despedida de soltero. En algunos pueblos se invitaba a todos los solteros y solteras. Consistía en una cena a base de conejo, gallina o cordero con poncho y luego, baile;

en otros sólo asistían los chicos y por tanto no había baile. El lugar de reunión era o la casa del novio o aquella en la que tenían costumbre de reunirse los jóvenes. Nunca se ha hecho despedida de soltera.

MATRIMONIO

El día de la boda solía ser el sábado, nunca el martes ni el viernes, o el Jueves Santo en la montaña, porque así durante el parto no tenían dolores.

La iglesia donde se casaban era la del pueblo si los dos eran del mismo, si no la del de la novia. En el primer caso se reunían los invitados en la casa de la que lo fueran; desde allí, en algunos lugares, iba el novio a buscar a la novia en su casa, en otros se reunían ambos en la plaza del pueblo, desde donde marchaban hacia la iglesia, primero la novia con sus compañeras, llamadas «mairalesas», luego el novio con sus dos acompañantes o «espaderos» que le entregaban la novia. Cuando la novia era de otro pueblo se trasladan todos al de ésta, iba primero la ropa o dote de la boda, luego el novio, al que seguía el acompañante o «espadero», los padres y la boda en general. Las monturas se llevaban primorosamente ajaezadas, adornadas con mantas de cuadros; al llegar no podían comer nada hasta que no vieran a la novia, en su lugar los presentaban las viejas, luego las chicas y por fin la novia.

Ese día la novia solía vestir de negro, era uno de los pocos vestidos que se estrenaba, con el delantero adornado de lacitos, llevaba peineta y mantilla; el novio, traje de paño negro.

Al vestirse la novia, las amigas procuraban tocarle las medias y estirárselas por la creencias de que así iban a encontrar novio, esto sucedía por ej. en la Puebla de Castro.

El trayecto casa-iglesia no se adornaba, se trasladaban a pie.

Al pronunciar el «sí», en la puerta de la iglesia se disparaba un trabucazo en Calvera y pueblos limítrofes; en Castarlenas se le colocaba al novio dos pesetas de plata en el bolsillo para darle suerte[13]. Los invitados pasaban a darles la enhorabuena en la iglesia; a la salida se les vitoreaba y en el atrio o puerta se invitaba a torta y vino, comenzando por el párroco. En el trayecto de regreso los mozos cantaban la boda» y la chiquillería contestaba «echad, echad, si no la novia se morirá»; a lo que los espaderos repartían peladillas.

Las mozas intentaban cortar trocitos del lazo de la novia o coger-

[13] Presenciado por Antonio Laplana, de La Puebla de Castro.

le la mantilla en Serrate, creyendo que la primera que lo hiciera se casaría.

La comida de bodas se celebraba en el domicilio de la novia, y si éste no reunía condiciones en la del novio o familiares. Se disponían mesas en distintas salas, todo dependía del número de invitados y categoría de la boda. En las que el cacique pagaba la boda, se celebraba en su casa, en este caso los novios tenían que aportar el pan, el vino y el aceite y los vecinos vajillas, mesas y sillas.

Junto a los novios se sentaban los padres, excepto cuando era el cacique el que invitaba, en cuyo caso le correspondía a él; muy cerca se sentaba el párroco, que servía a los novios.

Los platos de la boda solían ser tres: casi siempre sopa, garbanzos (se decía llevas traje de comer garbanzos como signo de distinción) y carne (de cordero guisada, o asada, y pollo); de postre almendras garrapiñadas o tostadas, tortas de aceite, mostillo, sequillos y rosquillas. Para beber, vino añejo de falsa, anis y coñac. El tabaco unas veces lo daba el padrino y otras el novio o familiares, eran «cuarteleros o perreros». En la montaña no se tomaban licores ni se fumaba en la mesa, era tenido a gran deshonrra el emborracharse; el cura, durante la comida, recitaba el responso de San Antonio Abad. En algunos pueblos, Bárcabo, Suelves, etc., había en las casas un jarrito que, lleno de vino, se pasaba a los comensales y que debían beber totalmente[14].

La comida la preparaban las guisanderas de cada pueblo. Siempre había alguna que destacar, como la abuela de Toyás en la Puebla de Castro, La mesa la servían las amigas de la novia.

Se vitoreaba a los novios y se hacía que se besaran públicamente. La novia obsequiaba a cada moza con un trocito de lazo de su vestido.

Después de la comida se corría la rosca (tarta en forma de rosca). Consistía en que chicos y chicas se la disputaban a la carrera; el que la ganaba la repartía entre todos a la hora del baile o en la cena.

A veces en la comida se leía el ajuste, sobre todo en la montaña; otras, la dueña de llaves, «la mandada», mostraba a los asistentes el ajuar, monedas, etc. La primera parte de la dote se debía entregar durante la comida.

En algunos casos el novio se llevaba a la novia «manifestada» (especie de rapto) o porque iba a tener una criatura o simplemente para que la dejaran casar cuando era contra la voluntad de los padres; debía intervenir de conciliador una parte interesada que arreglaba la boda.

Por la tarde o después de cenar, en verano, tenía lugar el baile

[14] Una de estas jarras nos enseñó José María Canudo, de Suelves.

de bodas; lo comenzaba la novia bailando con el padrino. El número de invitados solía ser doble por parte de la novia. En la montaña los novios no asistían al baile.

Al baile no les era posible asistir a los que se desplazaban a acompañar al novio al pueblo de la novia, lo mismo les sucedía cuando era la novia la que se desplazaba para ir a heredar a otro pueblo.

El baile era ocasión para conocerse mozos y mozas, así como para que los padres comenzaran a planear sus arreglos, era el «de una boda sale otra».

La cena tenía casi tanta importancia como la comida.

La cama de los novios era centro de atracción especial, se preparaba convenientemente, solían encargarse las amigas, y luego los mozos se la «arreglaban» colocándoles esquilas colgadas, calderos viejos, gaseosas de papel en el orinal, haciéndoles la petaca, disparándosela para que cuando se fuesen a acostar se les cayera, hormigas «repeten» o crines desmenuzadas entre las sábanas, simientes de espinacas, etc. En la montaña se les ponía dos colchones de lana de «moltón».

Una vez acostados se les visitaba llevándoles a cada uno una taza de caldo de gallina, con una pata (el muslo) dentro, se les daba a beber en primer lugar a la novia; tenía como virtualidad el darles fuerza y ánimo; también se les llevaban otros alimentos, como chocolates con judías sin cocer dentro, postres. Los novios procuraban evitarse estos momentos marchándose a dormir a otro lugar, pero en tal caso, cuando se les descubría las bromas aumentaban de tono. Sobre las tres de la mañana se les cantaba albadas.

La tornaboda era la vuelta al pueblo de los que habían ido a acompañar a alguno de los novios; al llegar comían o cenaban en casa del que habían ido a llevar, terminando así el festejo.

Cuando se casaba alguien principal y no invitaba a todos los mozos a la boda, les solía dar una merienda o lifara antes de celebrarse aquélla.

El mayor número de bodas se celebraba después de la recolección. En Graus coincidía con la celebración de ferias y fiestas durante el mes de septiembre. La primavera era también época de casamientos.

Terminado el baile se conducía a los novios a su nueva habitación, dejándoles un rato solos, el novio tenía mucho cuidado de cerrar bien la puerta.

El abuelo de la casa, o en su defecto el padre, presentaba al nuevo heredero los animales de la cuadra; lo mismo hacía la abuela o madre con la nueva joven y los del corral.

Al día siguiente se visitaba el cementerio si algunos de los padres era difunto; se les mandaba celebrar misas.

Cuando se casaba un viudo, éste debía pagar una merienda a los mozos del pueblo; lo normal era que se negara, lo que daba lugar a que se le organizase una «cencerrada esquillada»; se recogían esquilas, calderos viejos, latas, etc. se ataban a una cuerda y arrastrándolos por la calle no se les dejaba dormir, se le pintaba la puerta con «morgas», se le hacían enramadas, etc. y así seguían hasta que accedía a pagar la merienda[15].

Si desde el primer momento la pagaba no había esquillada.

Cuando existía una unión libre, los hijos de ésta era frecuente que se hicieran desaparecer; morían de hambre, o colocados en un canasto se abandonaban junto a la puerta de una casa que los podía criar.

NACIMIENTOS

Para conseguir la fecundidad normalmente se recurría a que la mujer cambiara de aguas y para la esterilidad a «dar mal a una canasta de huevos», adivinos, dar durante mucho tiempo el pecho al último hijo tenido, etc.

La mujer, durante su embarazo tenía una serie de prohibiciones tales como hacer el mondongo durante la matacía del cerdo (no podía tocar la sangre ni hacer morcillas o tortetas), tocar las «melsas» (el bazo) de los animales (si el niño nacía con alguna anormalidad se le atribuía a esto), hacer ajiaceite (se enredaba el niño durante el embarazo), beber agua fría, comer nueces, coser a máquina e hilar, colgar una cesta de lo alto, ir en caballería, tomar vinagre ni cosas ácidas, «libianos» (el pulmón). Se le debía complacer en todos sus deseos, porque si no repercutía en el niño físicamente.

El comportamiento del marido durante el embarazo es distinto según lugares, pues mientras en unos, montaña, es de gran respeto, en otros hace uso más intensamente del acto conyugal.

Por diversos medios se procuraba acertar el sexo del que iba a nacer, si la embarazada tenía tendencia a echar en primer lugar el pie derecho, por ej. al subir una escalera, el que naciera sería varón, si el izquierdo, hembra; también se valían de la luna, si el primero que ha nacido ha sido varón y lo ha hecho en creciente, el parto siguiente será una hembra, si nace en menguante serán iguales; por el volumen de la criatura en el vientre de la madre, si alto será niño, si bajo niña; si la esposa en su embarazo ensancha sus caderas, la que nace-

[15] Según Ramona Monclús, que vive actualmente en Barbastro.

rá será niña; colocando una paletilla (la escápula) de conejo vertical en medio de las brasas, si con el calor se abre la que nacerá será hembra, si no abre, varón; también se adivinaba por medio de una llave; si la madre tenía la cara manchada le nacerá un niño.

Para que el parto fuera feliz se acudía a San Ramón de Roda.

Las mujeres cuando paren
acuden a San Ramón
pero no se acuerdan d'el
cuando están en la función

En algunos lugares llevaban atados alrededor del pie cordones bendecidos el día del santo y pasados por su imagen. En general se creía que para que la criatura fuera fuerte y sana la madre había de trabajar abundante y fuertemente: amasar el pan, llevar pesos en la cabeza; en la montaña todos los dían debían andar como unos 5 kilómetros, procurando que el pie ni pisara igual («escobrizo») para que la placenta se desarrollara.

Para que el parto fuese rápido en Roda se untaba el vientre de la parturienta con aceite obtenido de escorpiones. La madre debía haber tomado miel durante el embarazo para que el futuro niño tuviera buen genio.

En Ballabriga, mediante una flor colocada en el agua de un vaso adivinan la hora del parto, coincidía con su apertura.

A los niños se les hacía creer que se les compraba, generalmente en Barcelona, se les enseñaba alguna caja o recipiente donde se les decía habían venido; en la montaña, del Pico Gallinero, del «portet de Castanesa», de Campo o traídos por un águila.

Para mitigar los dolores del parto se recurría a dar a la parturienta sopas de ajo sazonadas con pimienta picante.

Asistían al parto las vecinas presididas por la experimentada. El marido asistía, otras veces no. La parturienta era colocada sobre unas tablas, sujetándola la «práctica» por las rodillas y manteniéndoselas abiertas, mientras las vecinas la sujetaban por los brazos (Puebla de Castro); o se la colocaba arrodillada en el suelo encima de una manta. La experimentada, después de tirar del recién nacido, lo recogía y colocaba sobre una tabla; en Liri lo colocaban en una piedra hueca; se le daban palmadas para que comenzase a llorar y le pasaban el dedo por la boca para sacarle el «telo» (excusado faríngeo). El marido no podía cohabitar durante cuarenta días.

Para caldear la habitación se quemaba alcohol, el brasero no podía ser utilizado por su carácter tóxico. Sobre la parturienta se po-

nían cordones de San Ramón Nonato, como el que tenían en casa Bernarda de la Puebla de Castro.

Medios utilizados para evitar las hemorragias eran: colocar una llave grande junto a la parturienta en Roda, los calzoncillos viejos y la ropa sucia del marido entre sus piernas en Merli; una piedra agujereada y atada con un hilo de lana alrededor del cuello en Ballabriga; los testículos de un zorro, para esto cazado, en una bolsa de tela y colgada ésta del cuello de la que daba a luz en Castrosit. Se creía que la suciedad preservaba de la hemorragia, por esto los paños usados debían ser sucios y viejos. En Espés también colocaban la reliquia de San Ramón.

Cuando se tenía retención placentaria se les ataba unas alpargatas viejas del cordón umbilical y se les hacía saltar, pasear, subir escaleras, etc. hasta que se desprendía; o las tomaba hacia sí el marido y apretándolas las levantaba en alto para luego soltarlas de golpe contra el suelo; o ataban una botella al cordón umbilical[16].

La placenta y secundinas se las enterraba en el huerto de la casa, regándolas con un cubo de agua para que la madre no tuviera sed después del parto y sí leche abundante[17]. Otras veces se enterraban debajo de una cuba de vino o en un hoyo hecho en la bodega colocándoles una gran piedra encima para que los bichos no las pudieran tocar.

El cordón umbilical se cortaba a cuatro dedos del ambligo, «ya sea pobre, ya sea rico»; se envolvía en unas gasas y colocaba junto al ombligo del niño entre las vendas que lo fajaban; luego era cuidadosamente guardado, dándoselo al mozo cuando iba al servicio militar, para que tuviera suerte. Para que el resto se secara y cayese se untaba con el aceite del candil, se le aplicaba carcoma de madera y «flor de órgano». Al crío se le vendaba la cabeza para que no se le abriera y darle forma, se le tiraba de la nariz con el mismo fin y se le tenía fajado durante siete meses.

Cuando el niño tenía irritación de piel se le curaba aplicándole el polvo de la carcoma de la madera.

El primer alimento del niño es una taza de agua de anis «para que tirase las preguntas» (meconio). El alimento de la parturienta era durante unos cuantos días caldo de gallina y de huesos de jamón tomados en la cama, donde permanecía al menos una semana. Estos eran los obsequios que recibía de las vecinas cuando la iban a visitar.

Al recién nacido se le alimentaba por primera vez con la leche de la última que había tenido un parto en el pueblo. En un paño de hilo

[16] Referido por D. Hermenegildo Gasa Nadal, practicante de La Puebla de Roda.
[17] Dicho por Asunción Monclús, de Suelves.

se colocaba azúcar y atado en forma de chupete se le daba al niño. Para que la leche de la madre fluyera abundante comenzaba tetándosela el padre y la madre mojaba con saliva el pezón. Esta procuraba no enfriarse ni disgustarse ya que si no cesaba el fluyo de su leche; antes de dar el pecho debía tomar siempre alimento y estar tranquila. No podía tomar cosas fuertes. En la montaña, sin saberlo el marido y para que no se le deformaran los pechos, la madre le daba leche de vaca en vez de la propia con una botella bajo la axila.

Cuando el niño padecía infección o estreñimiento se le curaba cambiándole de leche; si eran los oídos u ojos los enfermos se le aplicaban unas gotas de leche de la madre.

Es general la creencia sobre las culebras que maman, por esto si una mujer dejaba de tener leche se atribuía a una culebra que se la había tetado mientras al niño le daba la cola. En Calvera se cuenta que el niño, consecuencia de no estar alimentado, pasaba la noche llorando hasta que mediante harina puesta en el suelo descubrieron la culebra y la mataron, dejando desde entonces de llorar. Las mujeres no se pueden sentar en el campo porque las culebras las adormecen y tetan su leche; esto se evitaba llevando un poco de azufre en el bolsillo.

El destete no se provocaba hasta que el niño tenía por lo menos tres años. Para lograrlo se untaba el pezón con ajo, sal, miel amasada con ajenjo, o colocando lana de oveja negra para que se asustara el niño. La madre tomaba para que dejara de fluir la leche, agua de avena, un purgante salino o se colgaba una llave o peine del cuello sobre la espalda, que tocara su pecho.

Al niño se le daban sopas de ajo, aceite y vino. La leche que le quedaba a la madre se le extraía con «tiradera». Las primeras uñas y cabellos los debía cortar una chica o chico, según sea niña o niño, que cante muy bien, debajo de un rosal o en el repostre[18].

Para dejar de ser estéril se recurría por lo general a santos como San Román de Roda, ermitas, penitencias, se tomaban también hierbas. Para abortar se tomaba agua de «hierba de ruda».

Hasta aquí nuestro pequeño estudio. Sirvan estas notas para darnos cuenta un poco de cómo era la vida de algunos de nuestros hombres de los valles pirenaicos.

[18] Nos lo atestigua así Irene Barrabés, que reside actualmente en Graus.

EL CUCLILLO EN LA TRADICION ASTURIANA

POR

J. L. PÉREZ DE CASTRO

LOS NOMBRES

EL cuclillo común propiamente tal, o *cuculus canorus* de Linneo, es un ave insectívora, trepadora y emigrante, de la familia de los cucúlidos (dim. del latín cuculelus)[1]. Tiene aproximadamente el tamaño de una tórtola y presenta un bonito plumaje pardo y pinto en el que predomina el color gris. Célebre por sus costumbres, singularmente por el uniforme y machacón canto del macho, expresado en el refrán español «El cuclillo, sólo tiene un estribillo» (MK, 13.939): Su «Cu-cú, cu-cú...», de sones átonos, breves y enervantes, como los califica Flavio Gonçalves (GS, 332), y que dio base a Tomás de Iriarte para componer su *fábula literaria* «La abeja y el cuclillo» censurándolo por que la «variedad es requisito indispensable en las obras de gusto.»

El pueblo lo rodea de peculiaridades tales que dejó honda huella en la tradición y le hicieron objeto de reiteradas investigaciones[2].

De su importancia en la cultura popular asturiana es un buen

[1] V. GARCÍA DE DIEGO *(Diccionario etimológico español e hispánico.* Madrid 1954, páginas 20* y 706, ref. 2008) lo deriva de *cuculus* sobre *cuculelus;* etimología que rechaza J. Corominas *(Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* Madrid 1954, I, 962) considerándola onomatopéyica. Pero como señala FG, 244, aquélla aparece documentada por Menéndez Pidal, en *El Cuco,* del marqués de Santillana. García de Diego (GD, 400 y 401) acepta también, naturalmente, las formas onomatopéyicas; pero sólo para las derivadas de KUK.

[2] Véase BUFFÓN: *Historia Natural de las aves, IV.* En «Obras completas de...». Tomo XI, Madrid 1848, págs. 28 a 57. — LESSÓN, Mr. P.: *Complementos.* Tomo IX a las «Obras completas de Buffón», tomo XXVI, Madrid, 1849, págs. 63 y ss. *El libro de las aves de España.* Madrid, 1972, págs. 120 y 121.

ejemplo, y por simple bien expresivo, las variadas formas dialectales con que se le nombra en la región. Una minoría procede de la onomatopeya directa del canto del pájaro; como sucede en las voces estudiadas por García de Diego (GD, 400 y 401). De este tipo tenemos: CUCO (AF, 67) que en AV, 369 se registra también como «bonito, gracioso»[3], y CUCU: voz que se usa asimismo «para divertir a los niños de teta» (VB, 135). La diversión consiste —aunque VB no lo diga—, en que la madre coge en brazos al niño, y otra persona se coloca por detrás de aquélla, asomando la cabeza por encima de uno de los hombros de la madre, diciendo: «Cu-cú!» y cuando el niño vuelve la cabeza hacia ese lado, la que le cuquea la cambia para el contrario volviendo a repetir: Cu-cú...; y así sucesivamente. En este vaivén el niño sorprende alguna vez a quien le incita, y ello le hace reir muy entusiasmado[4]. Se emplea asimismo en la frase: AL CUCU RABUCU, equivalente a 'dando volteretas'[5] y fue el nombre de un semanario satírico, semiorgano de los Sindicatos Católicos Agrícolas, que se comenzó a pubicar en Oviedo el 30 de mayo de 1909; el cual nos trae al recuerdo una revista catalana titulada también EL CUCUT, que gozaba de muy buenas ilustraciones.

La mayoría de sus nombres proceden de la forma onomatopéyica seguida de sufijo; tales: CUQUICHU (NM, 223); CUQUIECHU (RL, 145); CUQUIETSU (RL, 63 y 257, y MU). CUQUIETSO (MM, 99; RC, 205 y RO, 57); CUQUIELLO (AV, 370); CUQUIELLU (CE, 160 y DC, 309 quien recoge también *cuquiella*; FA, 86; GO, 220; LL, 23 MA, 181 y RA, 39) CUQUIEYU (AL, 25) y CUQUELLO (AF, 68). Con dichas formas sufijadas se determinan ciertos productos; así: *manzanas de cuquiello* o *pan de cuquiello* 'excrecencias que producen los robles' (MM, 99) y *calzones de cuquiello* 'cierta flor silvestre' de color morado, que se encuentra en los prados en primavera (MM, 99 y NM, 223). LAVERDE RUIZ en sus *Apuntes lexicográficos sobre una rama del dialecto asturiano* define las *man-*

[3] Salvo esta referencia no se han registrado por ahora en Asturias más significados figurados, como en otras regiones, donde existen: Para *cuclillo,* la del marido a quien su mujer le es infiel (Cf. GS, 332 y la explicación de CA, 266) y para *cuco:* Los de 'pulido, bonito, mono, taimado, ladino, astuto, malcontento, tahur, etcétera', así como la frase *hacer el cuco:* burlarse de una persona, o lucrarse a cuenta de los demás. En Andújar, según J. C. de Torres Martínez (*Lexico de la caza de la perdiz con reclamo,* en RD, 1968, págs. 333 y 338) se denomina *cuco* a la perdiz, al reclamo de la perdiz —*cuquilero* es el cazador de perdiz con reclamo— y al 'pájaro que come y no canta'.

[4] En Asturias tiene la misma explicación y ceremonia con que Sergio HERNÁNDEZ DE SOTO *(Juegos infantiles de Extremadura.* En la «Biblioteca de las tradiciones populares», tomo II. Sevilla 1884, págs. 119 y 120) lo recogió en Zafra, con la única variante de las palabras.

[5] Lo tomo de GO, 424 y la recogió también RODRIGO GROSSI: *Breve estudio de un bable central. El de Meres.* En «Archivum», Universidad de Oviedo, tomo XII, 1962, pág. 457.

zanas de cuquiellu como la goma de los guindos, cerezos y otros árboles parecidos. Se utiliza la frase *facé lo que'l cuquiellu,* para significar que se oye; pero no se ve (CL, 321).

Tanto unos nombres como otros se emplean también en cariñoso diminutivo, aplicado familiarmente a los niños. En Luarca es usual que el abuelo llame a su nieto «Cuquin» y en Figueras (Castropol) que la madre diga a su hijo de cuna: «Ay el meo cuquelin», «Que dice el meo cuquelin», y otras frases similares.

Las mismas voces utilizadas en Asturias para nombrar al cuclillo, se emplean en algunas áreas leonesas para la abubilla, según la excerpta de J. Pérez Gómez (RD, 1963, t. XIX, 421, 424-426, 430 y 431).

Como excepción se le denomina BARBIELLU (LA, 139); MARBIELLU (CE, 261) MARMIETSU (RG, 206 y más raramente PECU la cual si en Colunga se utiliza como onomatopeya del sapo (VB, 349), en Teverga se usa para el cuclillo como forma procedente del cuento acerca de la ignorancia de dicho pájaro del que se dice que no conocía más que la P y la Q, por lo cual su padre le castigó a trabajar uncido con el buey (FG, 243). Derivado de esa leyenda[6] nos encontramos en el folklore de Caso con que para comparar irónicamente el progreso escolar de algún niño, se dice: «Ya sabe tanto como el cuquiellu, ya sabe la «p» y la «q» (AR, 419). Y en general «de las gentes poco listas, se acostumbra a decir esta expresión:

— Esi deprenderá lo que el cuquiellu: la «p» y la «q» y nada mas... y es que su canto se interpreta así:

— Pecú!...! Pecu...!

pero también: ¡Cucú!» (CA, 264).

Cabal, prosigue: «Mas no puede decirse del cuclillo que no aprendió por torpeza... Esta frase «Ser un cuco» demuestra por el contrario que puede comparársele con Lepe» (CA, 264); lo cual ya no es exacto, porque se puede ser muy listo o muy vivo, y ser muy torpe para aprender lo escolar.

En la geografía el cuclillo dejó su huella, sin duda por su abundancia, en el nombre de la parroquia de SANTA MARINA DE LOS CUQUIELLOS, sita sobre una colina del concejo de Siero, lindando con las de Tiñana, Hevia y Riaño. Y de su impacto en la toponimia menor, sirva de ejemplo: PEÑA EL CUCO, en Salas[7]. Existen además diversos lugares

[6] A. GARCÍA LOMAS: *El lenguaje popular en las montañas de Santander,* 1922, página 124, recoge esta misma leyenda. Y Gerardo LÓPEZ DE GUERREÑU *(La vida infantil de la montaña alavesa.* En RD, 1960, tomo XVI, pág. 156) facilita la variante de que el cuco fue un niño desaplicado que no aprendió en la escuela más que cu··· cu··· Por eso fue convertido en pájaro».

[7] M. Antonio ARIAS: *Toponimia menor del concejo de Salas.* En BI, tomo XL, página 255.

unidos al cuclillo por fuerte tradición; así: En Villar de Zuepos (Miranda) se dice: «En Belmonte, la ponte; en Fadiello, el cuquiello, en Vigaña la lagaña; y en San Esteban todo lo que queda» (CN 263, y 264). En Llanes: «En Mazucu [Mazuco], canta el cuco». Y en Cangas de Narcea: «En Prediello, se siente el cuquiello (CN, 265).

En la onomástica se conocen personas y familias por «Cuco» o «la casa del cuco» y en Luarca existió una mujer apoderada «La Cuca»[8], una embarcación de pesca llamada «Cuco» y un bote, allá por los años veinte, bautizado «Cuquiellu».

LA MIGRACION

Como ave esencialmente migratoria la caracteriza en el área del gallego asturiano, el dicho:

«El cuco y a rolla (tórtola)
y el parpayear; (codorniz)
son as tres aves,
que pasan el mar» (AF, 67 y FF., 111)

del cual existe en Villaoril, esta variante:

«El cuco, el rulo y el parpayegar,
son las tres aves que cruzan el mar» (CL, 112).

Y lo suele hacer, según el refrán del mismo Villaoril, con la llegada de la primavera: «Entre marzo y abril, tres avechuchas pasan el mar:

El cuco, el rulo y el perpellegal (CL, 157).

En los Oscos también se señala la primavera como la época de llegada del cuclillo: «Entre marzo y abril, sal el cuco del cubil;

---

[8] Aquí el apodo nada tiene que ver con las «cucas» madrileñas; es decir ciertas señoras, generalmente viudas, que tenían casas clandestinas de juego. De ellas existen bastantes referencias en la literatura romántica, y se ocupa detalladamente Pérez Escrich, en su novela autobiográfica «El frac azul», que describe la vida madrileña hacia 1850.

Cuca en la lexicografía de Velez-Rubio (Almería), significa una variedad de paloma (Carmen MUÑOZ RENEDO: *Estudio lexicográfico sobre la región de Velez-Rubio.* En RD, 1963, tomo XIX, pág. 398). Y en la asturiana, es según RA, 39: 'el balagar o pabellon que se hace con las cañas del maíz para que se seque', y según DC, 308: 'cucaracha' y se extiende a 'chinche, pulga'. *Cuco* como apodo figura en la novela de Ali Bey Ben Aly: *Galimatías. Formado con las aventuras de Pelayo de Repelao* (a) *Cuco, vecino de les Asturies d'Uvieu, tal como las contó a un moro tetuaní.* Oviedo, 1922.

El sobrenombre de *Cuco* en Asturias no hemos podido averiguar que se aplicase, como en Galicia, al hombre sin hijos, el cual lo lleva en el lugar hasta que se muere, en que pasa el apodo a otro, o tiene descendencia.

ou morreu, ou non quier vir»[9]

y lo mismo da a entender la propia ave en Casomera de Aller:

—Si entre mayo [sic, por marzo] o abril non vengo,
cuntaime muerto, o al Rey sirviendo» (RG, 205)[10]

lo que confirma el refranero: «Si el cuquiellu non vien, ente marzo y abril, ye qu'el cuquiellu morrió o el rey va morir» (CL, 268) refrán que tiene, según Hernán Núñez, su correspondencia en italiano: «A di tre de abril, el cuco ha de venir, si el non vien a li otto, o preso o morto».

En Asturias se señala para la llegada del cuclillo la misma fecha que en Italia, con la sola diferencia de un par de días de retraso: «El dia cinco d'abril el cuco tien que venir, y si non vien, novedá tien» (CN, 260); pues para entonces se da ya por terminado el invierno. En ese mismo día: «El dia cinco d'abril, sal el osu del osil; la lloba del llobil, la cigüeña de durmir y les vaques de collera; ya ta'l inviernu fuera» (CN, 260). Pero como, naturalmente, puede retrasarse la primavera, un refrán más cauto dice: «El veinticinco d'abril, sal el osu del osil, y les vaques de collera; si hay buena primavera»[11].

El refranero español es aún más precavido, y sólo admite el hecho consumado: «Cuando el cuco llega, entonces es primavera; si el cuco aún no llegó, es que la primavera no comenzó» (MK, 52.310); pero la paremiografía asturiana no lo admite por cierto, si el cuclillo canta antes de las fechas indicadas. «Cuquiellu marciellu, trai la ñeve tres del capiellu» (CL, 89) y «Cuando 'l cuquiellu canta antes de abril; está 'l inviernu por venir»[12] concepto que se aplica también al sapo —animal vinculado al cuclillo— y así se dice: «El sapu que canta an-

---

[9] L. Castañón: *Segundo apéndice al refranero asturiano.* En BI, abril de 1965, número LIV, pág. 87. Da variantes de dicho refrán en otras áreas españolas SM. Sospechamos que por su relación con la misma época del cuclillo, sea por lo que se llama *cuquillizos* a los 'corderos de abril o mayo', según S. Blanco Piñán: *Vocabulario asturiano de la parroquia de Meré (Llanes).* En BI, 1970, núm. 71, pág. 523. Voz que ya había recogido Fernando Fernández Rosete (*El tiu Xuan. Costumbres asturianas.* Sama de Langreo, 1909, pág. 15) en esta variante en boca de Taresa: «Que val esi mamero, que paez un *corderu cuquillesu*, o un gatu agostiegu», para quien «cuquillesu» era todo 'animal que nace tardíamente con relación a los demás'. Se refiere o aplica principalmente a los corderos nacidos de últimos de marzo en adelante»; según referencia tomada oralmente del autor por Antonio G. Oliveros y registrada así por éste en su vocabulario de bable inédito.

[10] Luciano Castañón lo sitúa en paralelo con estos dos refranes: «Si el ocho de abril no me oís, por muerto me requerís», y «cuando abril está empezando, el cuco viene cantando» (CL, 270).

Las variantes del folklore gallego, pueden verse en RE, 186.

[11] L. Castañón: *Los meses en el refranero asturiano.* En RD, 1962, tomo XVIII, página 402.

[12] O. Armayor González: *Del refranero de Caso.* En BI, 1965, núm. LVI, 52.

tes d'abril, ya se volverá al cubil» indicando que volverá a nevar y por ello tendrá que guarecerse de nuevo (CN, 263).

Esta misma idea popular de tener al cuclillo por nuncio de la primavera, aparece incorporada a la literatura culta por Alejandro Casona, quien en «La barca sin pescador», pone en boca de Estela:» ...y esas noches interminables de dieciocho horas, desde las primeras nieves, hasta el canto del cuclillo» (CJ, I, 878) y lo dice porque «el canto del cuco anuncia el buen tiempo» (CJ, I, 1.015). Y en «La Farsa del cornudo apaleado» cuando Egano pregunta como canta el cuco, Beatriz le responde sin titubear: «Como un primer dia de primavera» (CJ, II, 559).

Así fue recogido también por otros poetas asturianos:

«Pues el canto del cuco significa,
que acaba de llegar la primavera»[13]

como cantó D. Paco de la Vega, O:

«hasta que cúque el cuquiellu
la güelta de la primavera»

como dijo Fernández Flórez[13].

La presencia del cuclillo y su canto[14] indican además al labriego que ha llegado la época de la siembra; singularmente en Sofrefoz de Ponga, donde dicen: «Si canta'l cuquiellu, siembra aunque sea con capiellu» porque cuando el cuco llega a ese pueblo, dada su situación, ya es tarde para sembrar; de ahí que haya que hacerlo aunque sea con mal tiempo (CN, 275).

También esta concepción popular[14 b] fue incorporada por los poetas asturianos a sus versos:

«Zingaro del azul, ave romera
que viene en primavera a mi quintana;
dice la hora de la sementera,
mientras se rompe en oros la mañana» (CB, 83)

---

[13] Francisco DE LA VEGA: *Georgica*. En «Nostalgia», Madrid 1945, pág. 107.

[13] Francisco FERNÁNDEZ FLÓREZ: *La olla asturiana*. Madrid, 1874, pág. 95.

[14 b] Véanse a este respecto los refranes recogidos por Rodríguez Marín: «Cuando nace la flor en el espino, canta el cuclillo», y «En tiempo del cogulo por la mañana blando y por la tarde duro», que es igual al de «En tiempo del cuco a la mañana mojado y a la noche enjuto» (MK, refs. 4.406 a 4.408), del que recogimos una versión catalana en El Panadés.

o en estos otros:

«al labriego han llegado
del cuclillo las notas:
El maiz irá al surco,
que ha sonado la hora» (SA, 76)

y es que su canto indica además buen tiempo para tal siembra: «Canta'l cuquiellu? Agua pa'l maiz» (CL, 57).

En Asturias el cuclillo «tiene como reinos suyos los castañeros cercanos» (CD, 166); pues como señala SM. no tolera cofrades en su feudo, de aquí el refrán: «Más libre que el cuco». Dado su carácter «arisco y cerrado» (SM), aprovecha la espesura de la linde de los pinares, donde no le vean, para cantar; pero también aparece algunas mañanas «entre los pomares, en las higueras» (CD, 32) y en las cerezales[15] de los huertos; pues es notoria su afición a comerse las cerezas. De ello da fe este romance:

«Yo soy un probe cuquiellu / que voy pel mundu cantando;
paso el inviernu en Sevilla / y en Asturias el verano.
Me fui a Cangues de Onis / por ser pueblu muy temprano,
subíme a una cerezal / y ponxime no mal alto,
salió un vieyin de so casa / con la cayada en la mano:
—: ¡Valgate Dios, mió cuquiellu! / y si non, válgate el diablo,
cuatro ramos de cerezas / comiste el año pasado,
si me comes otros cuatro / queda Cangues despoblado»[16]

y «en cuanto pica las primeras cerezas, se vá» (CD, 167).

Se va de Asturias temprano, a últimos de junio: «Per San Xuan marcha el cuquietchu y vien el tabán [tábano] (CL, 240); pues para entonces ya se suele oir el canto del tábano. Aunque Rato registra el mes de julio como el de partida del cuclillo (RA, 39), lo más tradicional es que «el dia de San Pedro se vá el cuco y se lleva en el pico una cereza y hay quien dice que una espiga» (CA, 268 y 269). En Mieres se fija la marcha del cuclillo para el salto de maiz, y se conoce, en el valle de Luna, que está preparando su viaje en cuanto aparecen por las callejas las hojas del avellano enrolladas, a lo que llaman «el fatu del cuquiellu»; especie de tarjeta de despedida.

[15] Sobre el cerezo en Asturias, véase F. Señas Encinas: *Reseña histórica de la agricultura en Asturias*. En BI, núm. XLIV, 540.

[16] A. de Llano: *Esfoyaza de cantares asturianos*. Oviedo 1924, p. 192, núm. 993.

Alfonso Camín condensó en su verso florido la emigración del «Cuquellín del Rey»:

«Y el ave romera,
juglar en amores,
flor de sementera
de los labradores,
irá hacia otra era
y en la madrugada
dirá a otra mocina
la misma tonada.
Rizará su fina
cola de abanico.
Sin quitar la hoja
de la áurea panoja,
irá hacia otras tierras
de sol y de guerras,
llevando una roja
cereza en el pico» (CB, 158)

En otras regiones, sin embargo, se marcha en el mes de julio, de ahí el refrán: *San Benito* (de Nursia o sea el 21 de marzo) *le trae y San Benito* (de Angers, el 15 de julio) *le lleva.* Y en otras áreas peninsulares y europeas, prolonga su estancia hasta el otoño, como expresa la vieja canción inglesa copiada por SM.

SUS CUALIDADES

Se vá de Asturias a últimos de junio principios de julio —como en Galicia (RE, 186) y en Portugal (GS, 333)—, pero no sin antes dejar hecha una de las faenas que más le caracterizan: la de poner el huevo en nido ajeno. Cabal, citando a Aeliano[17], dice que «ya los griegos le pintaban acechando la ocasión de que esas aves salieran para irles a meter huevos *espureos* entre los huevos legítimos y ya aseguraban de él que sólo realizaba tal hazaña entre los huevos ajenos parecidos a los suyos, como los de paloma o los de alondra...» (CA, 264).

Desde entonces y aún hasta hoy, lo cierto es que en Asturias por tal hecho, goza fama de ser «el animal más vago de la creación, así como el más perverso; pues por no querer hacer su nido, ni alimentar a sus hijos, pone los huevos la hembra en nido ajeno, mientras que

[17] AELIANO: *Peri loon Biblia.* París 1858, 49.

el macho entretiene o espanta a los pájaros que le criaron a sus hijos, y por tal hacer enfermaron por el cansancio de alimentar al pájaro que asesinará a sus pequeños» (LL, 23). Respecto a su holgazanería es bien expresivo este dialogismo entre la mirla y el cuclillo, recogido por mí en La Veguía (Tapia de Casariego). Le dice la «merba»:

—: «Teño alí ua cosecha de trigo;
viras axudarme a mayarlo?

y le responde el cuco:

—: «Si chove, xa non mayas.
Si fay calor, a min el calor faime mal,
y si ta un día nublo, teño que ir cucar».

En cuanto a lo de poner el huevo en nido ajeno, en Caso el pueblo asegura que el nido preferido por el cuclillo para depositar sus huevos es el de *raitán* y que cuando la cría del cuco va adquiriendo fuerza se come a la del *raitán* e incluso a los padres. Si bien, Oliva Armayor aclara que lo que sucede «es que el *cuquiellu* se va apoderando de la comida que el *raitán* trae para sus hijos y termina por hacerse el dueño del nido y por echarlos, si es que no se han muerto antes de hambre» (AR. 419). Y en Roces, se afirma que el nido ajeno preferido por el cuco para la puesta de sus huevos, entre la hierba larga, lo es el de «vircharchar»: especie de herrerillo. Camín, que presenció varias veces la escena, nos la cuenta con pelos y señales: «Allí dejó el cuco el huevo mezclado con los del «vircharchar , aprovechando la ausencia del pájaro dueño, y partió volando a la lejanía. ¡Ya sabe el cuco, donde pone el huevo! Si lo abandonase en el nido de otros pájaros más avisados, como el «ñervato» celoso de sus crías, a buen seguro que lo echaría fuera, no admitiendo en su casa un cuerpo extraño y menos un futuro huésped sin ningún parentesco con la familia. Pero el «vircharchar» es un pájaro manso, pacienzudo, cuyo varón parece haber nacido para rodrigón y la hembra para nodriza o ama de llaves. No solamente se dedica a cubrir el huevo del cuco y a darle calor, sino que abandona a los suyos. No nacen sus hijos, y nace el cuco, arrellanándose sobre los huevos, ya podridos, del «vircharchar».

«En los primeros días crece el cuco desmesuradamente. Está siempre con el pico abierto, su garganta es grande y amarilla; sus alones sin plumas son muy cortos, su trasero es mayor que el de un pollo de algunas semanas; su hambre es terrible. Se pasa el día con la boca abierta y los ojos ciegos. Los padrastros sudan la gota gorda acarreando comida para aquel monstruo que pide más y más, no cabe en el

nido y lo destartala. Gran trabajo el de los «vircharchares»! Y gran amor que no agradece el cuco que dejó el huevo, ni ha de agradecerles el hijo! En unos cuantos días ya está crecido, abre los ojos, echa la pluma, pierde aquella pesadez de niño de cuna, abre las alas y también se vá. Los padrastros desconsolados se quejan al pie del nido y ese año no forman más hogar ni familia. No siempre le dan tiempo al cuco a volar. Unas veces los agarramos nosotros y otras el gato» (CD, 167).

Estas cualidades las apreció el pueblo asturiano (RA, 39) y las condensó en el cancionero. El de Figueras, al igual que el de Galicia (Cf. RE, 187) y el de otras áreas (CA, 264), dice:

«Soy de la opinión del cuco
paxaro que nunca anía;
pon el huevo en nío ajeno
y outro páxaro lo cría».

Castañón, recogió esta variante:

«Ye del parecer del cuco,
páxaro que nunca anida,
pon el güevu 'n nido axenu
y otru páxaro lu cria» (CL, 309)

y Oliva Armayor, esta otra:

«Seo de la opinión del cucu,
paxaru que nunca anida;
pon el güevu 'n nieru ayenu,
y otro páxaru lo cria» (AR, 419).

Camín también incorporó a sus versos estas cualidades del cuclillo:

«Pájaro de una vida aventurera,
nuncio de amor en la moza aldeana,
deja sus hijos en extraña era
y sigue el vuelo a otra región lejana» (CB, 83)

Camín, gran observador, como acabamos de ver, dice también que «el cuco es pájaro bohemio, un viajero de nuevos climas, alegre, gozoso de vivir, sin tiempo para formar nido y sin tiempo para el amor. Ama de paso, como Don Juan, los antiguos juglares y los soldados que van o vienen a Flandes» (CA, 167).

En Mieres se cree que el cuco —sin duda por su parecido con el gavilán— se transforma por el invierno en ave rapaz.

Frente a estas cualidades negativas del cuclillo, que son las apreciadas por el pueblo asturiano, no podemos dejar de recordar «...aquella sugestiva *Conversación de Goethe con Eckerman* sobre la vida y milagros del cuclillo; el cual, lejos de ser, como se figura todo el mundo, un pájaro pícaro, que acecha la ocasión para depositar sus huevos en el nido ajeno, como un descuidero de baja estofa, no sólo coloca públicamente, altivamente, como el feudal que otorga un gran honor al feudatario, sino que encima, es aclamado y escoltado con sus hijos ya adultos, hasta el nido solariego propio. ¡En vez de la leyenda negra de la cuquería, la áurea leyenda de la Señoría![17 b].

ORACULO DE AMOR

Recordemos, con Jesús Taboada[18], que uno de los más viejos oráculos en el mundo clásico es el *augurium ex avibus*, por lo que tanto los griegos como los romanos «hallaban vaticinios por medio de las aves».

En Asturias, como en los demás países donde el cuclillo reina, se le considera como ave adivinadora porque «el cuco es ave muy sabia y que lo sabe todo» (GI, 252) dado que, según la creencia popular, nunca muere y es siempre el mismo que todos los años canta en el mismo bosque[19].

Por este don y por su carácter fálico (GS, 333), le consultan generalmente las mozas en flor de la aldea «cuando la edad y el alma se lo pide» —como diría Cabal— llenas de inquietud por su matrimonio, para saber si se casarán o cuantos años les «guarda el porvenir de soltería»; dado que se casen. Las rapazas, en cuanto oyen cantar al cuclillo, van hacia él, aprovechan una pausa entre dos cantos, y le preguntan en alta voz, recitando en son interrogante alguna de

---

17 b Cristóbal DE CASTRO, en «La Rebelión de Heine (Ensayo crítico). Introito raro y curioso (El Ruiseñor del cuclillo)» de su «Ensayo crítico» a la «Selección de su obra lírica y versión directa del alemán por José Fuentes Muñiz Ruiz, de *Heinrich Heine.* Madrid, 1947; comentando el libro de José María Ríos (José Fuentes M. Ruiz): *El cuclillo canta.* Madrid, 1945, págs. 9 y 10. En la pág. 10 alude a otras cualidades del cuclillo: «... el cuclillo que como duende, corretea, diablea, bulle y rebulle, sube y baja, se asoma y se oculta, jugando al escondite en la caja de un reloj mágico».

18 J. TABOADA: *Folklore de Verín.* En RD, 1959, tomo XV, pág. 299 y lo repite en su obra de igual título. Orense 1961, pág. 84.

19 Hacen notar esta circunstancia y por ello que el cuco debe de haberlo visto todo y todo lo sabe; GUBERNATIS: *Mithologie zoologique,* II, 247 y James HARDY: *Popular history of the cuckoo.* Cfr. GI, 252 y 253.

estas fórmulas asonantadas; que son muy similares en todos los países[20], y en Asturias van, desde la muy simple:

«—: Cuquellín del Rey.
¿Contos anos en casarme tardarey?» (AF, 68)

a estas otras más corrientes y completas:

En Barres (Castropol):

—: Cuco, recuco
rabo d'escoba.
¿Contos anos me das
d'aqui a mía boda? (PE, 136)

y la misma; pero comenzando «Cuco de mayo», se repite en El Franco (FF, 110).

En Figueras:

—: Cuco, cuquelo,
rabo d'escoba,
dime cuantos anos hay
d'aqui a mía boda. (PE, 136)

En Serandinas:

—: Cuquello,
rabo d'escoba,
¿Contos anos me das,
pra faer a mía boda? (AF, 68)

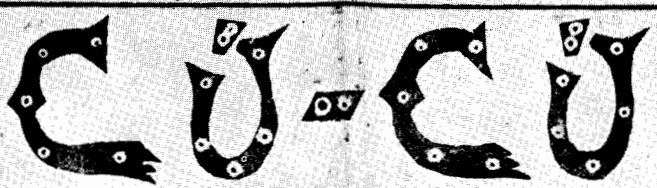
---

[20] Compárense con las que dan Cibele, 57 y 58; Leite, I, 146 y 147; Swaison, 116; Grim, III, 677 y Thorpe, II, 196, en Francia, Italia, Portugal, Inglaterra, Alemania y países escandinavos; según afirma F. CARRERA Y DÍAZ: *El celtismo cántabro astur*. Llanes 1927, pág. 42, núm. 2. — Sobre las de Bretaña vid. Paúl SEBILLOT: *Traditions et superstitions de la haute Bretagne*. París 1882, y sobre Alemania, GRIMM: *Deutsche mytologie*, publ. por Hugo Mayer, II, 563, según citas que facilita CA, 285.

Con respecto a España se encuentran abundantes variantes en FC, 243. El mismo Angel R. Fernández y González, facilita otras leonesas en *Los argüellos, léxico rural y toponimia*. Santander 1966, pág. 54.

Para Galicia J. Taboada: ob. cit.; V. Risco (RE, 188); Laureano PRIETO: *Vida del individuo. Tierra de la Gudiña*. Orense, en RD, 1947, tomo III, 570 y 571, y A. Fraguas (RF, 234). — En Portugal, vid. Flavio Gonçalves (GI, 333) y Revista Lusitana. Lisboa 1900, págs. 106 y 149.

Año I OVIEDO: 30 de Mayo de 1909



SEMANARIO SATIRICO

Semi-órgano de los Sindicatos Católicos Agrícolas

Oviedo, 30 de Mayo de 1909 *Número suelto, 10 céntimos*

No se devuelven los originales | Redacción y Administración, Argüelles, 4, 3.º | La correspondencia al Director

En Cabranes:

—: Cuquiellu, marbiellu[21]
barbiques d'escoba.
¿Cuantos años falten
pa la mió boda? (CE, 261)

En Caravia y en Ribadesella:

—: Cuquiellu, barbiellu,
barbes de escoba.
¿Cuantos años hay
de aquí a la mío boda? (LA, 139)

En Felechosa:

—: Marmietsu,
paliquin d'escoba.
¿Cuántos años me das
pa la mió boda?

o esta variante:

—: Marmietsu,
güeyus de formiento,
¿Cuántos años me das
pal mió casamiento? (RG, 206)

Y para que el cuclillo sea generoso en la predicción, se le suele invocar comenzando la fórmula con un cariñoso diminutivo:

—: Cuquin, cuquietsu,
rabo d'escoba.
¿Cuantos años faltan
pa la miá boda? (RO, 57)

[21] En otra fórmula del mismo Cabranes, recogida por José Antonio MASES: (*Historia del concejo de Cabranes*. La Habana 1959, 80) aparece esta palabra con la «b» trocada por una «c»; es decir, marciellu; expresión que nos parece más correcta por su alusión al mes de marzo; pues existen fórmulas que indican el mes tales las recogidas por FF, 110: «cuco de mayo···» que se corresponde con la de Portugal: «Cuco de maio,/cuco de Aveiro··· (Revista Lusitana. Tradiçoes populares do Minho. Lisboa, 1900, 49). En la propia Asturias tenemos la confirmación en el refrán: «Cuquiellu marciellu···» ya comentado.

En Proaza:

—: Cuquitin del Rey,
rabiquin d'escoba.
¿Cuantos años falten[22]
d'aqui a la mia boda? (GI, 251)

En Ceceda de Nava:

—: Cuquiellin del Rey,
rabiquin d'escoba.
¿Cuantos años falten
de aqui a la mió boda? (LA, 140)

e igual dicen la de Roces (CD, 32 y 166), la del Sella (DA, 152) y la de Luarca, sólo que ésta comienza «Cuquelin...» y cambia en el último verso «de aquí a la», por «pa la»...

Luego de recitada, las rapazas esperan a que el cuclillo travieso les responda cantando su «canción de bienandanza para los noviazgos y los casorios, que todas las mozas casaderas oían con gran placer» (CD, 32) Cu-cú, cu-cú... y la consultante va tomando cada sílaba de la serie por un año, de manera que tantas veces como el pájaro la repita, tantos serán los años de soltería que le faltan a ella para casarse. A unas, dice Aurelio de Llano, «les parecen muchos los años que les cantó; a otras las parecen pocos; y en ocasiones ni pocos ni muchos porque el cuco no responde. Entonces, le vuelven a preguntar:...» (LA, 140). En este caso, Díaz Caneja da a entender (DA, 152) —mas acaso sea licencia literaria suya; pues nadie más lo registró así— que se repite la fórmula comenzando por los dos últimos versos; es decir:

—: ¿Cuantos años falten
para la mió boda,
Cuquellin del Rey...
rabiquín d'escoba? (DA, 152).

Y «según conteste o se calle, encanta o desencanta a las mozas; pues según esté de humor, se queda cantando, abre la cola en abanico, o levanta el vuelo» (CD, 166). Y si la serie de *cu-cú* «son pocos, alegran a la moza, y si son muchos la desesperan. El cuclillo tiene también sus respuestas ambiguas, como los augures romanos; cuando no contesta a la consulta ¿Es por que la moza no se casará nunca, o por que

[22] Esta misma fórmula, sin indicación de área local de procedencia, y sustituyendo la palabra «falten» por «hay» la registra para Asturias E. CASAS GASPAR: Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte. Madrid 1947, pág. 98.

se casará dentro del año?»[23]. La respuesta a este interrogante, que se plantea también Díaz Caneja (DA, 152) «es que el que provoca el agüero, no se casará nunca» (GR, 251).

Existe también otra variante de interrogar al cuclillo, en torno al amor, y es la que recoge esta fórmula de Luarca:

—: Cuquelin del Rey,
rabiquín de gochu,
dime cuantas veces
me quier el mio mozu»

y la rapaza llena de ilusión, espera a poder contar muchas veces.

REPERCUSIONES LITERARIAS

El tema precedente está tan arraigado aún hoy día en la tradición asturiana, que ha sido recogido por los escritores de la región en sus versos y en sus narraciones, en tal grado, que sólo aportaremos, como botón de muestra, alguno de los fragmentos que mejor tipifican el hecho folklórico.

Así, Cándido Sánchez, termina su poema: *La Voz del cuco*:

«... ... ...
(¡Ay, cuclillo del rey...
ay, el palo de escoba...!
Fui contando... Seguidas
doce fueron sus notas:
pasaré doce años
esperando mi boda» (SA, 77)

Alfonso Camín, termina también *El Cuco*, del que ya hemos transcrito anteriormente otras estrofas, con estas:

«El cuco canta en el castaño hueco,
y ella responde y el azul bendice
si el ave calla al responder el eco.
¡Y la rapaza se estremece toda,
cuando el silencio del cuclillo dice
que pronto se ha de celebrar su boda!» (CB, 83).

Y como un poema era poco para un poeta tan conocedor del folklore

[23] R. Jove y Bravo: *Mitos y supersticiones de Asturias*. En «Asturias», tomo II, Gijón, 1897, pág. 154.

regional, como lo es Camín, aún le dedicó el titulado *Cuquellín del Rey*; al que corresponden los siguientes fragmentos:

La moza aldeana,
factura holandesa,
salud de manzana;
... ...

Bajo la orbayada,
todo huele a flores
y a hierba mojada.
La moza ha escuchado
muy de madrugada
la canción del cuco;
y el rostro ha asomado
por el ventanuco:
«Cuquellin del rey,
rabiquin de escoba,
¿Cuantos años faltan
para la mio boda?.
... ...

El cuco remoza
la flauta panida
y la moza tiene
la cara encendida:
«Cuquellin del rey
... ...»

¡Malhaya el viajero
que enciende pasiones
y quema el romero
de los corazones!
El pájaro errante
volverá a cantar
su canción fragante
sobre el castañar.
¡Pero la doncella,
mas blanca y mas bella
que espuma en el mar;
no irá con el velo
de novia al altar!

* * *

¡Y aun espera, espera
que llegue otro año
y otra sementera
y que el cuco huraño
de cola rizada,
cante en el castaño
la misma tonada!
Que apenas despunta
el alba vestida
de lirios tempranos,
vuela la pregunta,
trémula y florida,
sobre los manzanos:
«Cuquellin del Rey,
... ... (CB, 157 a 163)

Celso Amieva, también ha dedicado entre sus poemas uno al *Cuco cuquiello...*:

Cuquiello en el bosque,
cantando las horas.
Las está contando
la niña pastora.
... ...
Cuco, si me caso
cáseme enseguida.
Pasito muy paso
ya pasa mi vida.
A la vera, vera
de la mar florida,
una noche entera
la antorcha encendida
en mi casamiento
vibraré transida
oyendo tu acento
que a amores convida.
Cuco, cuquiello,
rabiquin de escoba:
Cuantos años faltan
para la mi boda?.
El cuco, que canta
como años las horas.

Dormida en la cuenta
la niña pastora.
Donde canta el cuco?
Allá en Lataú?
Allá en San Antonio?
—: Cu ... cú ...cu ... cú ...(Ap, 85 y 86)

Cuando Alejandro Casona quiso reunir la esencia de lo asturiano en su poema: «Folklore de Asturias. Encanto de luna y agua», incluido en «La Flauta del sapo», lo hizo recreando la fusión de dos canciones populares. En el «la rana soltera y sola, / desnuda al borde del agua», enamorada del sapo, interroga al «cuco, cuclillo / rabiquín de escoba», cuántos años le faltan para su boda con aquél. Y el cuco que «afila la voz / y el pico contra las ramas», le habló

«... desde el árbol:
—Rana pelona,
fofa y buchona.
Si quieres maridar
rana pelona,
chata y fondona,
habrás de saber cantar.
Cantar y bailar,
y llevar la luna
del agua en tu ajuar». (CJ, 59 y 60)

Nada encontró Casona que pudiese significar mejor el amor en Asturias que el cantar del cuclillo, y de ahí que lo haya utilizado con frecuencia en sus obras. Adela Palacio lo comenta (PA, 161) en «Otra vez el diablo» la segunda comedia de Casona, la Infantina, aparece en la escena IV de la Jornada I (CJ, I353) salmodiando la fórmula casamentera: «Cuco, cuclillo...» y Cascabel, el bufón, que había subido a un árbol para imitar al cuco, canta como el pájaro hasta siete veces; que la Infantina fue contando, y pareciéndole muchas, «pues siete años es mucha espera para su impaciencia» (PA, 165 y 166), muéstrase indignada hacia el bufón: «¡Ah cruel, me estás matando! ¡Por Dios, basta, basta, ya!» (CJ, 353). En «Los árboles mueren de pie!», «el cuco del amor» aparece de nuevo en la canción que Mauricio tiene que improvisar para la Abuela (CJ, I, 1015) y lo registra también en «La Farsa del cornudo apaleado», escenificación del cuento LXXVII del *Decamerón*, junto al silbido del sapo (PA, 761 y CJ, II, 556 y 559). En «Flor de leyendas» lo utiliza igualmente en «El anillo de Sakuntala». Cuando ésta se va a casa de su esposo «el cuclillo del bosque cantó diciéndole adios» (CJ, I, 86).

De entre la prosa de los narradores no debemos de omitir la escena relatada por Díaz Caneja, de las dos mozas que lavaban en el remanso con afán, y al oír cantar al cuclillo le consultaron sobre los años de su boda. Para la mozona cantó tres veces, pero para la compañera «el cuclillo que predice el destino de las mozas en flor, había callado». Esta volvió a consultarle y «el cuclillo no quiso responder, y la que primero consultó al oráculo rió con estrépito, golpeando la ropa contra las piedras del río». «¿La rapaza de voz desolada y macarena, casaría dentro del año? ¿No casaría nunca? El Sella se reía de tanta ingenuidad» (DA, 152).

ORACULO DE LA MUERTE

La mayoría de los autores que trataron del cuclillo como oráculo de boda, lo registraron también como adivinador de los años de vida del consultante.

En Asturias, Cabal afirma que «el cuclillo —igual que la coruẍa— en su calidad de dios que solicitaba víctimas, también augura la muerte y sabe de las personas con quienes se tropieza por el mundo el tiempo que han de vivir» (CA, 266). Y aunque nunca hemos oído que al cuco se le atribuyan, como a la lechuza, el solicitar víctimas, sí que, generalmente por los niños, se le consulte sobre los años de vida que le quedan a la persona que lo interrogue en tal sentido. Prueba de ello es que, aún se encuentran fórmulas para consultarle sobre este fin, idénticas a las recogidas para averiguar los años de soltería; si bien en mucha menor proporción que aquéllas. Las que conocemos de Asturias, dicen así:

En el Valín (Castropol):

—Cuco, cuquelo,
rabo d'estelo.
¿Cuántos anos faltan
pa'l meu enterro? (PE, 136).

En Figueras:

—Cuco, cuquelo,
rabo d'escabelo,
dime cuántos anos hay
d'aquì al meu enterro (PE, 136).

En el Franco:

—Cuco de mayo
rabo de anguila.
¿Contos anos me das
d'aquì a mía vida? (FF, 110).

En Serandinas:

—Cuquello, cuquello.
¿Contos anos hay,
d'aquì al meu interro? (AF, 68).

Y esta otra:

—Cuquello,
rabo d'estello.
¿Contos anos me das
d'aquì al meu enterro? (AF, 68).

En Proaza:

—Cuco rey, cuco rey,
¿contos anos vivirey? (GI, 252).

fórmula igual a la registrada en Galicia por RE, 188 y a la recogida por SM.

En otras áreas astures es muy usual la siguiente:

—Cuquiellu,
rau de perru.
¿Cuántos años hay
d'aquì al mió entierru...?[24].

En todas estas fórmulas, al igual que en las aplicadas para consultar los años de soltería, existe —como señaló Fernández González (FG, 243)— un «elemento constante» con el que, al invocar al cuclillo, se caracteriza su finosomía; tales los de «*paliquin d'escoba, barbiques d'escoba, barbines d'escoba, rabo d'escoba, rabiquìn d'escoba,* y ya en menor número los de *rabo d'estello, rabo d'anguila, rau de perro, rabo d'escabelo, rabiquín de gochu.* Prescindiendo del rabo, que es sin duda el elemento más sobresaliente, se fijó el pueblo en los ojos, llamándole *güeyus de formientu*, o en su condición, y se le llama *del Rey*,

[24] B. VIGÓN: *Juegos y rimas infantiles recogidos en los concejos de Villaviciosa, Colunga y Caravia.* Villaviciosa 1895, 144.

de la Reina, etc., elementos que, con las mismas fórmulas, son también constantes e idénticas a las de otras regiones[25].

Como oráculo de la muerte fue asimismo incorporado el cuclillo a la literatura regional; pero también en mucho menor número que como oráculo del amor. Al punto de que sólo Celso Amieva, le dedicó en tal sentido estas estrofas

Cuquiello de entierros
cuquiello de bodas,
dime si tu canto
es por mi persona;
si es para mi entierro
allá en Lataú
o es para mi boda
allá en San Antonio.
—Cu... cú..., cu... cú...
Cuco, cuando muera,
muera yo de amores
allá en la espesura
de verdes alcores.
Del bosque a la vera
los enterradores
me den sepultura
cubierta de flores.
Encante en mi sueño
los alrededores
tu voz de beleño,
reloj de pastores. (AP, 85 y 86.)

LA SUPERSTICION

Por ese don adivinatorio de la muerte, ya vimos cómo Cabal equiparaba al cuclillo con la lechuza, y por lo mismo llegó a decir de él que «en ocasiones, suele ser de mal agüero» (CA, 266), autorizando tales conclusiones en el cantar popular, recogido por Canella:

[25] En otras áreas españolas aparecen: flor de oliva, flor de escoba, barbas de escoba, barbas de hierro, rabuco de escoba, rabo de zorra, rabo de ánguila, rabilargo, cuco rey. Angel R. Fernández y González facilita de tierras leonesas (en *Los argüellos. Léxico rural y toponimia.* Santander, 1966, pág. 54) las de rabo de escoba, rabo de cuyar y barbas de tomillo, debido ésta a la rima exigida por el verso inicial: Cucu, cuculillo,/...

«Si el cuquiellu y la coruẍa
ẍiblen en la mió quintana,
per acaboseme el fuelgú,
non tengo de ẍintar gana...»[26]

y que para nosotros, más que por ser el cuclillo solicitador de víctimas como ave de mal agüero, tiene relación con la creencia de que «cuando por primera vez se oye el canto del cuco, no debe de tenerse hambre, porque si así sucede, el año será malo para la persona a quien tal acontezca (GR, 251 y 252) lo que el propio Cabal concreta en que se pasará con ganas de comer todo el resto del año (CA, 268). Por este motivo es por el que en Sarria (Lugo) desean oírle después de almorzar (FR, 234).

Cabal recoge la creencia de que quien se encuentra sin dinero cuando le oye por vez primera (CA, 268), será cebo de algún mal. Por el contrario, no siendo la vez primera que se le oye, el canto del cuclillo anuncia buena suerte y que se recibirá dinero pronto. En tal sentido existe en Luarca este refrán:

«Si el cuco canta, la bolsa guarda.
Si el cuco vien, la bolsa tien».

y aún recogió Cabal el siguiente cuento titulado *El cuquiellu*:

«Jacinto el de la Barriosa y Pepín de Sopereda dejaron de sallar...

—¿Oiste Chinto?

—¡El cucú...!

Y era el cucú, no había duda; estaba en la pumarada, y decía así: ¡Cu... cú...! ¡Cu... cú...!

El canto significaba buena suerte para uno de los dos mozos, y empezaron enseguida a disputar:

—Cuquiellò para mí, Chinto, porque voy a recibir dinero de Cuba...

—¿De onde, né? ¡Si cuquiellò pa mí...!

—¡Ay rapaz; tu yes bobu o faiste...!

—¡El que ye bobu yes tú, así me salve Dios!

Y continuó la disputa, cada vez más enconada; y para evitar a la aldea una catástrofe, Jacinto y Pepín determinaron marchar a Oviedo y consultar con un abogado de renombre para cuál de los dos cantara el cuclillo. Y vieron al abogado; y éste tendió la mano y dijo así:

—¡A ver; apúrranme ustedes tres duros cada uno!

Se los apurrieron y continuó:

—¿De manera que usted piensa que cantó para usted?

[26] F. CANELLA: *Cantares*, en «Poesías selectas en dialecto asturiano... publicadas por el Excmo. Sr. D. José Caveda. Oviedo, 1887, pág. 256.

—Sí, señor; y tan seguro como que ahora ye de día; porque tábamos sallando, y de repente paeciome a mí...

—¡Y usted Chinto, qué responde?

—¡Que no haga caso, señor! Que cuquiellò pa mí, tan cierto como hay Dios... Verá usté cómo fue la cosa, pa que se haga cargu...

Y el abogado cortó la zalagarda:

—Pues bueno; fíjense ustedes: efectivamente, el cuquiellu anunciaba dinero; pero no para usted, ni para usted, sino para mí.

Y se guardó los seis duros en el bolsillo.

Jacinto el de la Barriosa y Pepín de Sopereda se volvieron a su casa cabizbajos, y de repente se detuvo Pepín y confesó:

—¿Pos sabes lo que arreparo? Que el abogau tenía razón: ¡porque el pico del cuquiellu apuntaba pa Ovieo! »[27].

Desde luego que oír cantar al cuclillo por vez primera, suele ser de mal agüero, aún en otras naciones[28], pero no al punto de equipararsele con la lechuza y de que ese agüero consista en que solicite víctimas, como pregón de la muerte, cual sucede con aquélla. En Asturias al menos no lo hemos podido registrar así.

En Barres, parroquia del concejo de Castropol, se cree que el cuclillo arranca el pelo a las mujeres que le remedan en su canto (PE, 136) y cuando alguna lo efectúa, al decir:

—¡Cu — cú...!

Contesta el pájaro:

—Tapa el cú[29].

A lo que se le responde:

—Tápalo tú[30].

---

[27] C. CABAL: *Del folklore de Asturias Cuentos, leyendas y tradiciones.* Madrid, s/a, págs. 90 y 91. En la nota 9 a dicho cuento (págs. 212 y 213) alude a la existencia de diversas variantes y significados del mismo, tanto en la literatura nacional como extranjera. Otra versión asturiana del mismo cuento fue recogida también por Aurelio de Llano (*Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral.* Madrid, 1925, págs. 165-166: «Para quién cantó el cuco») y reproducida de éste en «La Biblioteca», Castropol, enero-febrero: 1934, pág. 13.

[28] J. LOPES DIAS: *Etnografia da Beira.* VII volume. Lisboa 1948, pág. 254, recoge la creencia de que «Quem ouve o cuco cantar pela primeira vez, deve espojar-se (revolcarse), para nao ter maleitas» (fiebres).

[29] En Galicia aparece la frase «tapa cú» en boca del cuclillo (FR, 234) para advertir, por parte del pájaro, la presencia de la lluvia. Y Manuel FERNÁNDEZ COSTAS: (*Juegos infantiles en la comarca de Tuy.* En RD, 1952, tomo VIII, pág. 676) señala que cuando los niños despreocupadamente hacen sus necesidades, les dice el cuco: ¡Cu-cú/tapa ó c...!

[30] Facilitamos este dialogismo en PE, 136; pero por un error no fue colocado

dialogismo que se utiliza para significar que cada uno hace de su capa un sayo.

En Luarca existe la creencia de que «Nenu que trae el cuquiellu, cria bien, y llega a vieyu».

EL JUEGO DEL CUQUIELLU

Con este nombre encontramos en el concejo de Valdés, un juego que forma parte de la serie de los de saltar y parar, cuya ceremonia es como sigue:

Se echan las suertes con la fórmula precedente de juego de «echar chinas»[31], y una vez que se pone de puente o «burro» el muchacho al que le tocó, cada uno de los otros va saltando por encima de él con sólo apoyar las manos en su espalda y sin tocarle con las piernas entreabiertas; pues de lo contrario pasaría a reemplazarle. Cada niño que salta, va repitiendo uno de los siguientes versos, por el orden en que les toque:

El cuquiellu,
da la una,
y trae fortuna.
Da las dos,
en el reló.
Da las tres
y non lo ves.
Da las cuatro
y salta el gatu.
Da las cinco
y da otro brinco.
Da las seis,
... ...
... ...

y así continúa hasta las doce horas, con variantes en el consonante o asonante, que el recitador no nos pudo completar.

---

en la debida forma dialogada con que ahora lo reproducimos. Creemos que en la misma forma debe de colocarse esta:

—Cucu...
—Guarda no lo lo seas tú!

bien similar; que facilitan Hernán Núñez en su *Refranero Español* y el maestro Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otros*. Madrid 1906, pág. 363.

[31] Véase J. L. PÉREZ DE CASTRO: *Los precedentes de juego en el folklore infantil figuerense*. En RD, 1956, tomo XII, págs. 463 y ss.

Terminados los versos se ponen todos los que saltaron moviéndose en torno y a cierta distancia del que hizo de puente y éste, incorporándose, les tira con algún objeto o corre tras de ellos, y al que toca o agarra, ese pasará a ocupar su lugar como puente o «burro», comenzando de nuevo el juego[32].

Con ceremonia similar, se van recitando también estos otros:

El cuquelin da la hora,
le pega con el picu roba
la curuẍa ye una bruẍa,
y el cuquelin espatuẍa.

pero aquí, al recitar cada verso, se le hace al niño que está agachado de «burro», alguna cosa, como clavarle los puños, darle una patada al saltar, etc., para terminar, finalizados los versos, como en el anterior[33].

Tales versos nos traen al recuerdo un tema, el del cucú y el tiempo, con los relojes de cucú, del que en Asturias no hemos podido encontrar más referencias que una de Camín al «reloj de cuquiellu»[34]. Así como tampoco hemos encontrado composiciones musicales dedicadas o inspiradas en el cuclillo, como ocurre con las de Schumann, Haind, Schulwasek, Off y otros.

Por el contrario en el cancionero infantil se registra con cierta frecuencia la rima que comienza:

«Cucú, cantaba la rana,
cucú, debajo del agua,
cucú, pasó un caballero,
cucú, de capa y sombrero,
cucú, pasó una señora,
cucú, con rabo de escoba»[35]

---

[32] De este juego encontramos en Asturias abundancia de variantes comenzando por los versos: «A la una, anda la mula...». Lo recoge Braulio VIGÓN: Ob. cit. en la nota 24, tirada exenta de los artículos publicados en «La Opinión de Villaviciosa». La variante lo fue en el artículo del 9 de enero de 1934. — Hay otra en A. DE LLANO: Ob. cit., en la nota 16, págs. 271 y 272.

La ceremonia puede verse en V. SERRA BOLDÚ: *Folklore infantil.* En «Folklore y costumbres de España». Tomo II, Barcelona 1931, págs. 576 y 577. Da otra ceremonia distinta, para la misma fórmula, M. CURIEL MERCHAN: *Juegos infantiles de Extremadura,* en RD, I, 1944, págs. 167. 168 y 171. Sobre el origen y variantes del juego, véase *España,* por Espasa Calpe, pág. 468.

[33] A esta fórmula se aplica generalmente la ceremonia que recoge Curiel Merchan, loc. cit.

[34] A. CAMÍN: *La pregonada* (Novela). Madrid 1932, pág. 88

[35] En Figueras, a donde pertenece la fórmula transcrita, este último verso alterna con el de «Cucú, con traje de cola». Otras variantes asturianas pueden verse en Aurelio de Llano (*Esfoyaza de cantares.* Oviedo, 1924, pág. 212, núm. 1.029) quien

que se canta sentado al niño sobre las rodillas, y teniéndole sujeto por las manos, se le arrulla moviéndole de arriba a abajo.

* * *

Podemos afirmar con Cabal que en Asturias, el cuclillo, es el «animal que guarda su prestigio de los tiempos mitológicos de modo más completo y general» (CA, 263) y es común que se le considere como algo sagrado y se encuentre convertido en «una especie de totem» (SM).

> En *Figueiras* de Asturias, bajo el cerezo del huerto de mi casa, sobre el que suele posarse a cantar el cuclillo; en plena primavera de 1971.

ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFIA

AF: ACEVEDO, B. y FERNÁNDEZ, M.: *Vocabulario del bable de Occidente.* Madrid, 1932.
AL: ALVAREZ y FERNÁNDEZ CAÑEDO, J.: *El habla popular y la cultura popular de Cabrales.* Madrid 1963.
AP: [ALVAREZ POSADA, J. M.], Celso AMIEVA: *Cuco cuquiello,* en «Los Poemas de Llanes». México 1955.
AR: ARMAYOR, OLIVA: *La metáfora y la fauna de Caso.* En BI, 1962, núm. XLVII.
AV: AVELLO CASIELLES, G.: *Estudio comparativo del vocabulario del concejo de Pravia.* En «Archivum» Universidad de Oviedo, 1969, tomo XIX.
BI: Boletín del Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo.
CA: CABAL, S.: *La mitología asturiana. Los dioses de la vida.* Madrid, 1925.
El capítulo dedicado al *cuclillo* fue reproducido parcialmente en «Asturias», 1913-1963. Bodas de Oro sociales del Centro Asturiano de Buenos Aires, año XLIII, febrero, 1963, núm. 467 de dicha revista (edición extraordinaria dedicada con carácter de Libro de Oro al cincuentenario de la fundación social), págs. 239 y 240.
CB: CAMÍN, A:: *De la Asturias simbólica y nuevos poemas.* Madrid 1925.
CD: Idem: *Entre manzanos. (Niñez por duros caminos).* México 1952.
CE: CANELLADA, M. J.: *El bable de Cabranes.* Madrid 1944.
CJ: CASONA, A.: Obras completas. Edit. Aguilar. Tomo I, Madrid 1969. Tomo II, Madrid 1967.
CL: CASTAÑÓN, L.: *Refranero asturiano.* Oviedo 1962.
CN: Idem: *Refranero. Apéndice.* En BI, agosto de 1963, núm. XLIX.
DA: DÍAZ CANEJA, J.: *Paisajes de Reconquista.* Madrid 1926.
DC: DÍAZ CASTAÑÓN, M.ª del C.: *El bable del Cabo Peñas.* Oviedo 1966.
FA: FERNÁNDEZ, J. A.: *El habla de Sisterna.* Madrid 1960.
FF: FERNÁNDEZ y FERNÁNDEZ, M.: *El Franco y su concejo.* Luarca 1898.

---

recoge como paralelismo la versión dada por Rodríguez Marín: *Cantares,* I, 176. Puede completarse la nota con las facilitadas por Carlos María de Vallejo: *Los maderos de San Juan. Glosario de rondas y canciones infantiles.* Valencia, pág. 97 y por Monserrate Deliz: *Renadio del cantar folklórico de Puerto Rico.* Madrid, 1952, pág. 118. El propio Aurelio de Llano (Ob. cit.), facilita otras fórmulas asturianas del juego de escondite en las que se invoca a la *Cuca* (pág. 225, núm. 1.068) y al *cucu* (pág. 226, núm. 1.071).

FG: FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R.: *El habla y la cultura popular de Oseja de Sajambre.* Oviedo 1959.
FR: FRAGUAS FRAGUAS, A.: *Algunos dichos y creencias acerca de los animales.* En Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Camara Municipal de Santo Tirso, de 10 a 18 de Julho de 1963. Vol. III, 3 secçao. Lisboa 1965.
GD: GARCÍA DE DIEGO, V.: *Diccionario de voces naturales.* Madrid 1968.
GO: GARCÍA OLIVEROS, A.: *Diccionario bable de la rima.* Oviedo 1947.
GR: GINER ARIVAU, L. [Eugenio DE OLAVARRÍA Y HUARTE]: *Contribución al folklore de Asturias. Folklore de Proaza.* Notas y apuntes recogidos y ordenados por... En la «Biblioteca de las Tradiciones populares españolas». Tomo VIII. Madrid 1886.
GS: GONÇALVES, F.: *Assobios Onomatopaicos dos barristas de Barcelos.* En RD, 1951, VIII.
LA: LLANO, A. de: *Del folklore de Asturias. Mitos, supersticiones y costumbres.* Madrid 1922.
LL: LLUZA, Xulín de: *Primer diccionario de la lengua asturiana.* Oviedo 1970.
MA: MARTÍNEZ ALVAREZ, J.: *Bable y castellano en el concejo de Oviedo.* En «Archivum». Universidad de Oviedo, 1968, tomo XVII.
MK: MARTÍNEZ KLEISER, L.: *Refranero general ideológico español.* Madrid 1953.
MM: MENÉNDEZ GARCÍA, M.: *El cuarto de los valles. (Un habla del occidente asturiano).* Tomo II, Oviedo 1965.
MU: MUNTHE, Ake W.: *Anteckningar om folkmalet i en track af vestra asturien.* Upsala 1887.
NM: NEIRA MARTÍNEZ, J.: *El habla de Lena.* Oviedo 1955.
PA: PALACIO, Adela: *Presencia de Asturias en la obra de Alejandro Casona.* En BI, 1963, núm. XLVIII.
PE: PÉREZ DE CASTRO, J. L.: *Dialogismos en el refranero asturiano.* En RD, 1963, tomo XIX.
RA: RATO DE ARGÜELLES, A.: *Vocabulario de las palabras y frases bables que se hablaron antiguamente y de las que hoy se hablan en el Principado de Asturias.* Madrid 1892.
RD: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. C. S. I. C. Madrid.
RE: RISCO, V.: *Creencias Gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales.* En RD, 1947, tomo III.
RG: RODRÍGUEZ CASTELLANO, L.: *La variedad dialectal del Alto Aller.* Oviedo 1952.
RL: Idem: *Aspectos del bable occidental.* Oviedo 1954.
RO: Idem: *Contribución al vocabulario del bable occidental.* Oviedo 1957.
SA: SÁNCHEZ, Cándido: *La voz del cuco.* En «Remanso Infantil». Oviedo 1952.
SM: SANTAMARINA, Luys: *El Cuco.* En «Leguas», Barcelona, marzo-abril, 1971, p. 5.
VB: VIGÓN, B.: *Vocabulario dialectológico del concejo de Colunga.* Madrid 1955.

LOS PESCADORES DE EL PALMAR (VALENCIA)

POR

CONCEPCIÓN LÓPEZ SINISTERRA

EL Palmar era una isla deshabitada de la Albufera de Valencia, donde se ponían a secar los palmitos que luego se empleaban para hacer escobas y a esto es posible que deba su nombre. Actualmente ha quedado unida a tierra firme por una carretera.

Los pescadores la utilizaban como lugar de concentración, cuando salían a pescar, pero poco a poco sus familias se fueron estableciendo allí. Aún se puede hablar con hijos de pescadores de más de setenta años de edad, nacidos en el barrio de Ruzafa de Valencia y bautizados en la iglesia parroquial de San Valero, que acabaron trasladándose a la isla definitivamente.

Después de pasar la semana pescando, antes de que El Palmar se poblara, regresaban los sábados a sus casas para reunirse con sus familias, hasta el lunes en que volvían a la Albufera. Sus mujeres se encargaban de vender en el mercado la pesca, que ellos les mandaban todos los días.

La barca que transportaba el pescado, después de dejarlo en el canal de Pinedo, donde lo recogía una tartana para distribuirlo entre las pescadoras, anunciaba su llegada a El Palmar haciendo sonar una caracola.

Don Rafael Marco Caballer nos ha enseñado una petaca que conserva que tiene más de ciento cincuenta años de antigüedad: Su gran tamaño se debe a la necesidad de aprovisionarse abundantemente de tabaco, para que no les faltara mientras permanecían dedicados a la pesca.

Solían levantarse a las cinco de la madrugada, casi nunca desayunaban, a veces tomaban café, leche, o ambas cosas mezcladas con sopas de pan en un jarrito y nunca almorzaban. Cuando iban a comer,

montaban en las márgenes de las acequias, a las que llaman «mòtes», un trípode de hierro que sujetaba unos ganchos en los que se colgaba un puchero. Encendían el fuego con paja y cañas, principalmente con «rastroll» (paja más gruesa por ser de la parte inferior del tallo próximo a la raíz). Su comida hecha por ellos, pues todos los pescadores saben guisar, consistía igual que la cena, en un solo plato sin fruta acompañado de vino; la dieta variaba entre arroz «en fesòls y naps» (con habichuelas y nabos), arroz con pescado, arroz con col, anguila maresa, «tenca» (carpa), «all y pebre» y paella.

También comían ratas de agua de la Albufera, que son de grato sabor al paladar, porque se alimentan de arroz. Ultimamente han dejado de hacerlo a causa de la gran cantidad de insecticidas que tiran a los arrozales que rodean al lago y que las ha convertido en perjudiciales para la salud.

Esta deficiente alimentación tal vez explicaría su estatura media baja que ya han empezado a superar.

Los hijos no podían ir a la escuela porque sus padres necesitaban su ayuda y como consecuencia una mayoría eran analfabetos. Esta situación ha ido cambiando; algunos de los que tienen a sus hijos estudiando en la Universidad o desempeñando puestos importantes, recuerdan con gratitud a un gran maestro que tuvieron en El Palmar y al que deben gran parte de lo que son.

Don Vicente Marco Bru, conocido por *Potacá* (se desconoce su significado), de 74 años de edad, recuerda que los niños trabajaban de sol a sol por 6 reales diarios, en la pesca, en el arroz o llevando capazos de tierra durante todo el día, para aumentar la tierra cultivable en la Albufera.

Los pescadores, en los ratos de ocio, competían en fuerza con sus amigos con un garrote, con el brazo, con el dedo, o en subir y bajar más rápidamente un árbol, hasta simulaban reñir; a esto le llamaban «case».

También jugaban al «canut», a la «ralleta» y a «chapes», entre otros juegos.

El «canut» es un pedazo de caña de unos 10 centímetros de alto por 3 de ancho, que se planta en el suelo con monedas encima, una por cada jugador; cuando circulaban se ponían monedas de 10 céntimos de cobre (*chavos*). Es conveniente que haya una pared detrás para que no escapen las monedas al tirarlas. Alrededor del «canut» se traza un círculo en el suelo y los jugadores se separan de él, para tirar, unos 4 ó 5 metros; el primero es el que acierta si una moneda caerá cara o cruz, o si al tirar sobre una raya trazada en el suelo, su moneda es la que más se aproxima a la raya; este orden lo seguirán también sus

compañeros de juego. Cada jugador tira dos monedas seguidas; la primera procura que caiga cerca del canuto y la segunda que lo derribe; si lo consigue, ganará siempre que las monedas que sostenía el canuto al caer, queden más próximas a la que él tiró primero, que al canuto; si ocurre lo contrario pierde.

El juego de la «ralleta» consiste en tirar cada uno de los jugadores una moneda, desde una raya, sin pisarla, que se traza a 3 metros de distancia de una pared, a ésta tratan de acercar las monedas, el que logra mayor proximidad al muro, recoge todas las que están en el suelo, las lanza al aire y se lleva las que han caído cara o cruz, según hubiera elegido previamente. También se puede apostar sobre el número de caras o cruces que van a salir. El último jugador no tira: recoge las monedas que quedan.

Jugar a «chapes» es muy sencillo, todo se reduce a acertar si éstas al caer quedarán cara o cruz.

Aunque tuvieran mal tiempo, los pescadores no faltaban nunca a su trabajo, la necesidad les apremiaba. La pesca era su único medio de subsistencia, luego la compartieron con la agricultura, principalmente con el cultivo del arroz.

Sobre El Palmar soplan los vientos de «ponent» que procede del oeste; tramuntana del norte, frío y considerado el peor; «lleveig» del sureste; «llevant» del noroeste, perjudicial para el campo; «coster» del suroeste y «tabaló» intermedio entre el «coster» y el «ponent» pero más fresco que este último.

La Albufera perteneció al rey don Jaime I desde que conquistó Valencia el 9 de octubre de 1238; éste, por privilegio dado en Morella el 21 de enero de 1250, permitió la pesca en el lago a cambio de pagar la quinta parte de lo pescado.

Las comunidades de pescadores de El Palmar, Catarroja y Silla tienen derecho a pescar en la Albufera y este derecho es transmisible de padres a hijos.

La comunidad de pescadores de El Palmar tenía un libro que está en vías de recuperación, donde constan las marcas que distinguían a cada pescador y las cuotas que pagaban; éstos, por ser analfabetos, reconocían con más facilidad la hoja donde se registraba su marca y lo que iban abonando, para poder participar en el sorteo de «redolines» (puestos de pesca), que se celebraba igual que ahora, el segundo domingo de julio.

La pesca en «redolines» se efectúa en puestos fijos, donde pueden pescar uno o varios pescadores, según la aptitud del lugar. La relación de «redolines», para el año 1970-1971, es de 223 puestos. Este tipo de pesca sólo lo practican los pescadores de la Comunidad de El Pal-

mar porque las Comunidades de Silla y Catarroja no tienen puestos fijos.

Hay dos tipos de «redolines»: de «bestesa» y de «cops». Los de «bestesa» pueden ser «cap-avant» cuando el «cap» se adhiere a tierra firme, del lado este de la Albufera y «cap-en terra» los localizados en la orilla sur y «mates» (islitas) centrales del lago.

Los de «cops» están emplazados en canales y acequias.

La temporada de pesca en ambos tipos de «redolines» comienza el 1 de octubre y termina el último día de febrero, excepto en los lindantes con las golas (desagües) de «Puchol», «Perelló» y «Sequía del Olivero» que finaliza el treinta y uno de marzo.

Para «calar una cala» se toma como referencia el pico de Madrona, que sirve de guía para situar los puestos de pesca. El primer día de la temporada se clavan las estacas y las cañas, que son como el esqueleto, y al día siguiente se echan al agua las redes denominadas paraderas o «alars» cuya misión es encauzar las anguilas hacia las nasas. Los tipos de nasas empleados son los «mornells secs» y la «mornella» (variante de la anterior).

Normalmente los fenómenos atmosféricos (viento, lluvia, tormenta, etc.) favorecen la pesca de las anguilas, agitando las aguas y removiendo el cieno, esto las turba y les impide distinguir los obstáculos engañosos que encuentran en su camino.

Las anguilas constituyen una de las principales riquezas de la Albufera; son muy apreciadas por la cocina regional, entrando como principal ingrediente en el típico «all y pebre». Su excelente calidad las ha hecho participar en el mercado internacional; se exportan a Italia, que desde hace muchos años tiene la exclusiva.

La pesca de angulas no tiene tradición, se realiza en las golas con el «monot parat», colocándolo a unos 25 metros de la confluencia con las aguas del mar, y con el «salabre» rastrillando por la orilla de la playa en todo lo ancho de la gola. Las mejores capturas se hacen en noches de luna en cuarto menguante y en nublado con viento flojo de Levante. Ultimamente ha dejado de practicarse, pues debido a la contaminación de las aguas de la Albufera, su entrada casi ha llegado a ser nula.

Para pescar la carpa («tenca») prácticamente no existe veda, pues aunque el «tir de trasmall», «mornell de peix» y «monrellot» tienen épocas de prohibición, el «monot» puede usarse durante todo el año. Aisladamente y en su concepción más sencilla se utilizan las redes denominadas «tir plà» con malla que oscila entre los 25 y 35 milímetros de luz.

La carpa ya no se pesca por no tener aceptación en el mercado.

Las nasas, denominadas «mornell sec» y «monot de cuina», empleadas en el invierno en los «redolines», pueden usarse aisladas para pescar carpas, anguilas lisas e incluso lubinas. Las verdaderas nasas aisladas son el «monot» y el «mornell de peix»; el primero se aplica a las carpas, secundariamente a las lisas y lubinas y de modo accidental a anguilas de gran tamaño; tiene una malla de 15 milímetros de luz; el segundo, conocido además con el nombre de «petardo» se utiliza en la pesca de lisas principalmente y algo menos en la de carpas.

También se emplea la modalidad llamada «cel» para la pesca de lubinas. Para ello se coloca la red «alar» o «paradera» horizontalmente, en el fondo del «redolí» de la «Sequia del Olivero», de manera que roce con el fango y sujeta a unas estacas por medio de cuerdas que tiene en los extremos; como sobresale por la parte delantera 25 centímetros del nivel del agua, cuando la lubinas están sobre la red sólo hay que levantar la parte trasera para que queden atrapadas. El «cel» se usa durante los meses de diciembre, enero y febrero y sólo en el «redolí» antes citado.

Las lisas («llises») y lubinas («llobarros») se exportaban a Francia e Italia.

La lubina es muy cotizada; su captura, insignificante en primavera y verano, se incrementa en otoño e invierno. Debido a su escasez no rebasa el área del mercado regional.

La pesca de los pequeños pajerreyes no tiene veda, la dimensión mínima autorizada de la malla para su captura es de 8 centímetros, debiéndose devolver al agua todos aquellos que no alcancen tal medida. En la Albufera se pesca con la nasa llamada «mornell de moixó» (de pajerrey) que tiene una malla de 10 milímetros de luz. Su aprovechamiento tiene escasa importancia.

La diversidad de diminutas especies conocidas indistintamente por «gamba» han sido extinguidas en gran proporción, se capturaban con «gambers», de los que hay gran variedad. Están formados por un aro de madera que sostiene una bolsa, embudo o manga de red de unos 4 a 5 metros de malla.

En el año 1963 el Ministerio de Agricultura, a través del S.N.P.F.C., instaló una piscifactoría en El Palmar. Allí se cría la carpa real que vive con poco oxígeno y resiste temperaturas extremas; algunas han llegado a pesar 8 kilogramos, con una medida de 75 centímetros de longitud. También se trajo el black-bass o carpa negra que es el resultado de un cruce. Los tamaños conseguidos son de 25 a 30 centímetros, con un peso que oscila entre los 250 y 300 gramos.

Desde 1970 funciona un criadero de angulas con el fin de seguir su proceso de desarrollo con alimentos artificiales.

Los pescadores emplean varios sistemas de pesca: el de aparejos, el

de aparatos punzantes, el de nasas, el de redes y algunos sistemas complejos.

El sistema de aparejos comprende: la pesca con caña y aparejo con anzuelo, la pesca al «robo» con aparejo de áncora y anzuelo (actualmente prohibida), la pesca a la «moliná», «el palangre», «el guillem», y «les canyetes».

Para pescar a «la moliná» se forma un ovillo de lombrices, sujeto a un cordel fuerte, cuando la anguila apresa el ovillo que se le da como cebo, el pescador nota la presión y tira de la caña para sacarla del agua, ésta cae a un paraguas abierto en forma invertida que se coloca debajo de ella. Se pesca de noche, aprovechando que entonces salen a comer o de día, si las aguas, a causa de la lluvia, están turbias. Este procedimiento se puede emplear todo el año sólo para anguilas.

El «palangre» está formado por un delgado sedal de longitud variable, suele tener de 30 a 35 metros sujeto a dos cañas hundidas en el fondo del lago. De este sedal parten otros cordeles más finos de de 0,50 metros de largo colocados a un metro de distancia y con un anzuelo al extremo. Sirve para pescar anguilas pasturencas que son las jóvenes y maresas (las que siendo aptas para la reproducción, su instinto las lleva al mar) y también lubinas.

El «guillem» es parecido al «palangre», difiere en que el hilo que va unido a las dos cañas lleva flotadores de corcho y los hilos que de él penden no tocan el suelo y en que se cala de día, no como el «palangre con el que se pesca de noche.

«Canyetes» son unas cañas sujetas a una piedra, con el fin de inmovilizarlas. Al cordel que une la caña con la piedra se le ata un hilo con anzuelo. Se colocan en canales, acequias y campos de arroz cuando están inundados, en noviembre, diciembre y enero. Son individuales, entre las cañas se dejan espacios de 20 o 30 metros y se calan de noche.

Aparatos punzantes ya no se usan, están prohibidos por destrozar el pescado; antes se ensartaban con la «fitora» los peces; ésta consta de un mango largo con diez pinchos y ocho ganchos en cada uno de ellos. En las noches sin luna, ni viento y con aguas tranquilas, las barcas llevaban un farol potente para atraer a los peces («pesca a la encesa») y cuando los tenían cerca empuñaban la «fitora».

Dentro del grupo de nasas está el «mornell cec» compuesto por tres aros y el de la boca que sirven de armazón a una red en forma de embudo, en cuyo interior hay otra red cónica para impedir la salida de las anguilas. Se emplean de noche en los «redolines» aparejados con las redes paraderas.

Si se utilizan aisladamente se denominan «mornells a jaure». No emplean cebo porque las anguilas y peces se introducen por sorpresa en los que encuentran en su camino. Para que permanezca en forma

horizontal, se sujeta por la boca a dos cañas clavadas en el fondo y por el vértice final («rabet») a otra.

El «mornell clar» se diferencia del «mornell cec» por tener la red de hilo más fino y de mayor anchura la malla. Su uso típico es la pesca de la lubina, pero prácticamente pesca anguilas maresas de gran tamaño, lisas y carpas.

Al «mornell de peix» también se le llama «petardo», tiene la red uniforme y tres manguitos de barro cocido («rodets») en el aro de la boca, formando un triángulo equilátero. Se cala atando el vértice a una caña hincada en el fondo de manera que él permanezca con un manguito del aro de la boca rozando el fango. Tradicionalmente se cebaba con «gamba» pero debido a su extinción se hace con pececillos pequeños. Se calan al amanecer y se recogen a media mañana ya que las dos primeras horas de luz solar son las mejores para la entrada del pescado.

El «mornell de moixó» es de menor tamaño.

El «mornell de boquera» es cualquier «mornell» o «monot» colocado en los bocacaces de las acequias o canales.

El «monot» es una nasa más pequeña que el «mornell cec» que se sujeta a tres cañas para que permanezca en posición horizontal. Se coloca en lugares poco profundos de abundante vegetación, buscando los caminos que siguen los peces, éstos en verano huyendo del calor salen de los cañaverales hacia aguas más profundas. El «monot de cuina» es un poco más alargado.

La «mona» o «moneta» es una pequeña nasa que se sujeta por el «rabet» a una caña dejando la boca libre para que se mueva. Se ceba con gamba y a veces con caracoles, sólo sirve para anguilas.

La «mornella» se utiliza en los «redolines» para pescar anguilas y no lleva cebo.

Las redes pueden ser de varias clases:

La «paradera o alar» es sencilla, de 1 a 2 metros de altura y de 25 a 30 metros de longitud, en la parte superior tiene corchos y en la inferior plomos o manguitos de barro cocido a fin de mantener la red en plano vertical. Sirve para conducir los peces hacia las nasas. Se llama *cel* si se usa para hacer arrastradas en canales.

«Tir plá» es una red de estructura idéntica a la «alar» pero que captura peces. Normalmente se empalman varias de estas redes y se calan en línea recta, quebrada, curva, etc., en aguas limpias del lago.

«Tir de trasmall» es una red triple; con las dos externas y la interna (las tres están superpuestas) se trata de formar bolsas para aprisionar a los peces encauzados en dirección de la red. Sus medidas son de 2,70 metros de altura por 25 metros de longitud.

La saltada es una red triple como el «tir de trasmall» que lleva unos corchos y unas cañas para mantenerla flotando en el agua horizontalmente.

A los sistemas complejos de pesca pertenecen las *arrastradas*, actualmente prohibidas por los efectos catastróficos que produce en la flora y la fauna de la Albufera.

Compañías es un procedimiento de pesca que reúne a un grupo de pescadores con sus barcas, bajo la dirección de otro más experto; a la voz de mando, las barcas portadoras de «tir de trasmall» se dispersan a velocidades increíbles colocándose en forma de círculo y también sus redes; a continuación, en breves instantes, las barcas portadoras de las «saltadas» las colocan en la parte exterior del «vòl» quedando el pescado cercado y sin posible salida.

Cuando uno o dos pescadores en una barca siguen el sistema de compañías se llama «volejar» (de «vol» que equivale a círculo).

El Servicio Nacional de Pesca Fluvial y Caza y Parques Nacionales determina la legalidad de redes, nasas y cuantos medios se empleen para la pesca en el lago.

Para mayor abundancia de datos puede consultarse «Aprovechamiento Piscícola de la Albufera» de Plácido Virgili. Valencia, 1956.

Los pescadores tienen también sus fiestas; además de la de San Pedro que es su patrón, celebran muy especialmente la del Niño Jesús y la de Nuestra Señora de los Angeles.

La imagen del Niño Jesús fue traída al Palmar por un predicador a quien al pasar la Albufera en barca le sorprendió un temporal. Como ésta hizo el milagro de apaciguar las aguas, el pueblo le pidió que la dejara entre ellos. Los pescadores que sacaban los mejores puestos en el sorteo de «redolines» sufragaban los gastos de esta fiesta y la de Nuestra Señora de los Angeles. Desde 1945 los gastos corren a cargo de la Comunidad y como en todas las fiestas religiosas valencianas, no falta la misa mayor, la procesión, las tracas, la música y los dulces.

LA MUSICA EN LAS FIESTAS DE «MOROS Y CRISTIANOS»

POR

JUAN DE DIOS AGUILAR GÓMEZ

ENTRE las numerosas fiestas peculiares y llenas de tradición que se celebran en los pueblos españoles, figura esta de «Moros y Cristianos» como algo escepcional, por su riqueza de colores, sonidos, ritmos, atuendos, brillantez y ambiente de expectación que se vive en los *desfiles, algaradas* y *parlamentos* propios de las mismas.

Es cierto que en muchos lugares de la geografía patria se celebran estos festivales, con más o menos autenticidad tradicional, pero también es verdad que en la provincia de Alicante es donde tienen más carácter popular y son más numerosas las poblaciones en las que se celebran todos los años desde hace siglos.

Pese a la importancia de estas fiestas y aun a haber sido declaradas «de interés turístico», creemos que no han obtenido la repercusión que merecen, tanto en el ámbito nacional y cuanto menos aun fuera de España.

Algún trabajo que otro se ha realizado en su estudio, de cuidada investigación, figurando quizá entre los más importantes la obra «Bosqueig historic i bibliografic de les Festes de Moros i Cristans», ide Adolfo Salvá y Ballester, ya fallecido, natural de Callosa de Ensarriá y publicado en 1958 por el Instituto de Estudios Alicantinos.

Otros elementos de estudio sólo son la conferencia del Director de la Biblioteca Nacional, D. Guillermo Guastavino Gallent, impresa por el Instituto de Estudios Africanos, con el título «Fiestas de Moros y Cristianos y su problemática»; los artículos en la prensa sobre la fiesta en Alcoy, de Adrián Espí Valdés, Profesor y Cronista de la Fiesta; alguna «Guía» del país valenciano y las numerosas y magníficas revistas que con motivo de estas fiestas se publican anualmente en buen número de poblaciones en que éstas tienen más tradición. Son ellas Al-

coy, Jijona, Elda, Petrel, Villena, Castalla, Ibi, Cocentaina, Sax, Villajoyosa, Callosa de Ensarriá, Bañeres, Biar, Muchamiel y Crevillente entre otras.

Ultimamente se ha dado la noticia de que Joaquín Barceló, de Sax, estaba terminando un libro sobre la celebración de «Moros y Cristianos» en diverso lugares españoles.

Esta fiesta, espectáculo vario, rico, de intenso valor emocional, merece un detenido estudio, apoyo, estímulo y una mayor difusión, circunstancias que han de ir alcanzándose seguramente en la creciente progresión que merece. A tal efecto dejamos también sentado que exìsten algunas películas cortas sobre su celebración, y que este año acudió Televisión Española a Alcoy para efectuar una retransmisión, que no se hizo por impedirlo la lluvia, quedando su realización para otro año.

* * *

Pero no es el propósito de nuestro modesto trabajo hablar expresamente de esta fiesta. En él pretendemos fijar la atención tan sólo en uno de sus aspectos, muy digno también de estudio y consideración, cosa que ya iniciamos en nuestro libro que acaba de aparecer titulado «Historia de la Música en la Provincia de Alicante», editado también por el Instituto de Estudios Alicantinos.

Tratamos del papel que en estas fiestas desempeña la música, sin la cual no se concebirían actualmente, aunque en sus principios ésta ya existiese, pero limitada a sonar de tambores, pífanos y clarines, instrumentos apropiados a los desfiles militares y a los diversos actos y momentos de la vida castrense que en ellas se reflejan.

El caso es que actualmente, las numerosas Comparsas y *filaes* que toman parte en esta fiesta, cada una de ellas va acompañada de una o dos Bandas de Música, figurando en algunas localidades como Alcoy en número de treinta.

Vaya como ejemplo el caso de Bañeres que este año ha presentado en sus fiestas, con sólo 8 Comparsas, un millar de festeros, 30 carrozas y 25 Bandas de Música.

Estas se hacen precisas considerando los numerosos desfiles y paradas que figuran en el festejo, siempre al ritmo de marchas y pasodobles.

Tal circunstancia tiene ya al menos siglo y medio de tradición. Lo afirma sí una publicación de Ignacio Vives, del año 1820, que se conserva en la Biblioteca Municipal de Valencia, con el núm. 6,324 y en la que, al describir esta fiesta en Denia dice: «...los moros ...fueron he-

chos prisioneros... y conducidos con su Bey y Arraez a las Casas Consistoriales, abriendo la marcha los coraceros, escoltados por la tripulación cristiana, en el centro la Plana Mayor y una excelente música militar...».

Este aspecto de la música no sería muy interesante si nos limitásemos a fijar la atención en aquello que es consustancial con la vida militar, como son toques de clarines, redobles de tambores, danzas con pífanos, etc. Incluso se muestra enriquecida con tonadas, convocatorias, pasodobles dianeros y pequeñas marchas que suelen ser peculiares en ciertas poblaciones o en determinadas comparsas.

El propósito que nos guía es el de citar el caso de una modalidad de estas marchas moras que ha dado lugar a un nuevo género en algunas poblaciones, y muy especialmente en Alcoy, produciéndose la aparición de un nuevo estilo, auténtica creación y singular innovación con que se enriquece el universal género del pasodoble.

* * *

La gran afluencia de Bandas de Música en los festivales de «Moros y Cristianos» y el continuado sonar de pasodobles, tan corrientes en toda clase de fiestas, contribuyó sin duda a la iniciativa de crear un género de marcha que se identificara lo más puramente posible con el cuadro y las escenas medievales que se representan en estos pueblos y ciudades.

El fenómeno se produjo; y por el tiempo que lo sanciona y por los brillantes resultados obtenidos, podemos hablar ya de una realidad.

Si se fuera a un estudio analítico y crítico sobre el carácter puramente oriental de estas marchas, quizá no se llegara a considerarlas como un auténtico testimonio de la primitiva música oriental; aquella que se estudió y expandió por los siglos IX y X desde la célebre Escuela de Música que funcionó en la gloriosa Córdoba de Abderramán II y que contribuyó tan decisivamente a introducir y mantener en el mundo occidental los melismas, estilos y tonadas orientales en toda su pureza.

Estas composiciones habían de aparecer dentro de un ritmo absoluto que permitiera adecuarse al paso de los desfiles, para los cuales se han compuesto.

Antes que nosotros habló específicamente de esto Eduardo Aunós, que aparte su significación como hombre público que le llevó a cargos como Ministro y Presidente del Tribunal de Cuentas del Reino, fue compositor y musicólogo. En el diario «Madrid», y hablando sobre «Canto y danza alicantinos», escribió: «...esas marchas seudoárabes que ilustran los desfiles de moros y cristianos, nacidas en Alcoy y sólo para

tan peculiar festejo. Marchas en las que una inspiración convencionalmente oriental ha logrado crear un tipo especialísimo y seductor de música que hoy sólo apuntamos para llamar sobre ella una atención que otro día procuraremos atar con más corto cabo. Muestra, además, que no se corresponde con ninguna otra música folklórica, puesto que el festejo a que está destinada, sólo puede admirarse en los pueblos de la sierra alicantina».

* * *

Como es sabido, el pasadoble es un género musical universal, con un corte o sentido destacado y propio de cada uno de los países donde se produce. Así hay un estilo que define por ejemplo los propios de Francia, de Alemania, de Inglaterra o de Norteamérica.

El estilo español es bien definido; y dentro de él están los clasificados como *flamencos* o *taurinos*, del que citamos como prototipo «Gallito», de Lope; los *militares* o de *desfiles*, con un aire más brillante y de acentuado ritmo, entre los que citaremos como modelo «Los Voluntarios», de Giménez; los corrientes, con ejemplares tan logrados como «Suspiros de España», del Maestro Alvarez y «El Abanico», de Javaloyes, nacido en Elche; los *característicos*, como «L' entrá de la murta», de Giner y «Les Fogueres de Sant Chuam», de Torregrosa, alicantino, y también los de *concierto*, que se desligan del ritmo, con cambios de compás, rittardandos, etc.

A esta diversidad de clases, dentro del género hemos de añadir una más, la del pasodoble «alcoyano», bien diferente del conocido en el resto del país, y que podemos designar más concretamente como «marcha mora alcoyana».

Ello se produjo ante la necesidad de que las numerosas Bandas de Música que figuran en estas fiestas no irrumpieran en aquel ambiente de árabes, ejércitos medievales cristianos, judíos, almohades, almogávares, etc. con los pasodobles al uso, de repertorio corriente, cuyas melodías son un elemento dispar al *climax* creado en las calles y plazas, teatro de la singular fiesta.

Poco a poco han ido apareciendo estas «marchas moras», de ritmo lento y sonoro, con el tradicional compás de 2 por 4 y también el de 6 por 8; con acusados efectos de tambores, timbales, redoblantes, chirimías, trompas y clarines, glosando temas árabes más o menos convencionales pero verdaderamente «sui géneris».

Cuando el prolífico compositor valenciano, José Serrano, compuso su zarzuela «Moros y Cristianos», inspirada en la fiesta alcoyana, por cierto con libreto de Maximiliano de Thous, nacido en Alicante, ya in-

cluyó en la partitura una marcha mora que revestía las características antes apuntadas.

Se estrenó esta obra con gran éxito en el Teatro de la Zarzuela, de Madrid, el 27 de abril de 1905.

Seguramente, aquel compositor no pretendió dar la norma de lo que debía ser la música de estas fiestas, aunque posiblemente fue recogida su indicación; pero hemos de reconocer que, cuando los músicos alcoyanos pusieron manos a la obra, superaron en mucho la producción del Maestro Serrano, pese a la inagotable vena de inspiración y a la maestría de aquel aplaudido autor de innumerables y celebradas zarzuelas.

Exactamente al año del estreno de esta zarzuela, en abril de 1906, la Banda de Música «La Primitiva» de Alcoy, estrenaba la marcha mora «Abencerrajes», de Antonio Pérez Verdú, Director de la misma. Y en los anales de la fiesta alcoyana está considerada ésta como la primera marcha mora de este estilo, contribuyendo con ella a fijar y crear este nuevo género que había de obtener la aceptación de cuantos velaban por la autenticidad de la fiesta, y había de abrir el cauce a tantos compositores que han ido enriqueciendo el género en todo lo que va transcurrido del presente siglo.

La marcha «Abencerrajes» fue interpretada por dicha Banda, utilizando ya los peculiares instrumentos de percusión, unos pequeños atabales, popularmente denominados *carabasetas,* y marcando los tiempos fuertes del compás los redoblantes en la posición del bombo utilizando dos mazas.

Las marchas moras alcoyanas son generalmente de una feliz inspiración; pero se caracterizan especialmente por la contextura especial de su instrumentación, consiguiendo audaces efectos y curiosos rasgos de color oriental, siendo muy corriente también una subversión del ritmo que se acentúa haciendo fuertes las partes débiles del compás, y al contrario, con lo que a veces los platillos suenan a contratiempo. Esto, con la simulación de chirimías a cargo de clarinetes, óboes y flautines; amplio sonar de clarines, a cargo de trompetas, fliscornos, trompas y trombones; y un aire de amplia jactancia que se amalgama con el ritmo lento y pausado, les permite conseguir un espléndido conjunto, poblando las calles de amplias resonancias llenas de brillantez y un colorido gracioso, pintoresco y a la vez majestuoso.

La fiesta de «Moros y Cristianos», como hemos dicho se celebra profusamente en la provincia alicantina. Y a la par que en Alcoy, en todas partes se sintió la necesidad de que las numerosas Bandas de Música que toman parte en ella dispusieran en sus repertorios de estas peculiares marchas.

Tanto los compositores alcoyanos como los de Alicante y el resto de la provincia rivalizaron espontáneamente en las composiciones de este género, y pronto se contó con un buen número entre el que destacaban algunas verdaderamente excelentes.

Pero Alcoy fue más lejos en este empeño. Y la Asociación de San Jorge creó un concurso anual para promover estas composiciones, anunciado este año como el VIII, y en el que se otorgan varios premios.

En la convocatoria se dice lo siguiente: «La Asociación de San Jorge comunica con carácter general, para la debida orientación, que los concursantes han de tomar en consideración que la marcha mora debe tener melodía y ritmo adecuado al simbolismo festero y ser apta para marchar en el desfile a un aire aproximado de 66 a 80 pasos por minuto».

Con motivo de estos concursos, se celebran unos «Festivales de Música Festera» en los que toman parte las tres grandes Bandas de Música de Alcoy, interpretándose obras de concierto y pasodobles y marchas, figurando siempre las que alcanzan los premios.

Aún hemos de añadir que, considerando más ampliamente la singularidad de estas composiciones, se trata últimamente, no sólo de dotar de «marchas moras» sino también de «marchas cristianas» para las que parece no se ha dado aún con la característica tan precisa como con las anteriores.

No obstante, de estas «marchas cristianas» ya hay algunos ejemplares que tratan de fijar estilo y contextura. El primer caso es el de la titulada «Aleluya», de la que es autor el joven y laureado compositor alcoyano Amando Blanquer, Catedrático del Conservatorio de Valencia, que parece haber centrado y conseguido la fórmula base para lo que deben ser estas otras marchas.

Entre ellas figura también otra muy lograda, con el título «Bonus christianus», de la que es autor José M.ª Ferrero, Director de la Banda de Onteniente, premiado varias veces en estos concursos alcoyanos.

* * *

El resultado de este interés y cuidado, respecto a conseguir la música más adecuada a la Fiesta, es la relación de obras conseguidas, avaladas unas por la aceptación de todos después de años de interpretación, y otra por haber obtenido premio en estos concursos que están siendo bastante reñidos.

No daremos esta lista que sería larga, incompleta y desde luego inadecuada en este lugar, pero sí anotaremos algunos títulos como ejemplares destacados en el género de «marchas moras alcoyanas».

Son los siguientes:

«L'entrá dels Moros», de Camilo Pérez Monllor, celebrado Director que fue de la Banda de Infantería de Marina de Cartagena e hijo de Alcoy. Esta pudiera considerarse como la composición pro-forma para las marchas de este género, con acusados efectos de timbales y chirimías, ritmo muy acentuado y una melodía arrobadora.

«Un moble mes», de Francisco Laporta, también de Alcoy, magnífico pasodoble marcha con título verdaderamente inadecuado que el autor eligió modestamente, como no dando importancia a su bella composición.

Un pasodoble que no se compuso con la preocupación de la Fiesta es «Fontines», de Camilo Laporta. Es indudable la influencia ambiental al componerlo, acusada por el estilo, el ritmo lento, majestuoso y lleno de vigor y grandeza.

José Alfonsea, nacido en Santapola, compositor muy afortunado en pasodobles, compuso también marchas de este estilo, como son «El Jalifa llega», premiado en Villena; «Ab-Del-Kader» y «Fiesta en Alcoy», premiado en Alcoy.

«Nostalgia Mora», de Gonzalo Blanes, obtuvo el premio del concurso alcoyano en 1950.

«Musical Apolo» y «L'Ambaixador» fueron premios en 1956 y 1960.

«Aljama», de José Carbonell, fue premiado en 1952. De Rafael Casasempere son «La Casbha», «Al-Azraq» y «Am-Aquell», premiados en 1949, 1955 y 1959.

«Marrakesh» y «El kabila», de José M.ª Ferrero, también premiados.

«Ernesva», de Ricardo Dorado.

«El Mexuar», de Evaristo Pérez Monllor.

«Any d'Alfereç», de Amando Blanquer.

«Fet a posta», de Picó Biosca, primer premio de 1970.

«Pepito Gisbert», de José Insa, 2.º premio de 1970.

Y como final de esta lista, «El Sig», Himno de la Fiesta, de Gonzalo Barrachina.

Finalmente hemos de anotar que existen tres discos de larga duración, grabados por la Banda de Música «La Primitiva», de Alcoy, que contienen, a nueve marchas cada uno, un total de 27 marchas y pasodobles, con lo que se consigue una ilimitada proyección de esta genuina música alcoyana.

Estos discos llevan los siguientes títulos generales:

«Ecos del Levante Español». — Fonópolis F. L. 101-A.

«Alcoy en Fiestas». — Regal L. S. X. 3,302.

y «Ecos del Serpis». — Odeón.

También hay otro disco grabado por la Banda Municipal de Villena, marca Ekipo, S. A. de Barcelona, conteniendo once composiciones, casi todas marchas moras.

* * *

Terminamos, con el deseo de haber notificado y demostrado hasta donde nos ha sido posible, cómo el folklore musical de la provincia de Alicante se ha enriquecido últimamente con la creación de un nuevo género en la forma pasodoble, que puede denominarse concretamente *Marchas moras alcoyanas.*



EN TORNO A LAS DANZAS DE CABALLOS MALLORQUINAS

POR

GUILLERMO ROSSELLÓ-BORDOY

En el trabajo del P. Gabriel Llompart: «Els Cavallets de Mallorca»[1] se puso al día la problemática en torno a las ancestrales danzas de caballos que se mantienen vivas en distintos puntos de la isla de Mallorca.

El rastreo de fuentes ha permitido sentar unas bases cronológicas bastante firmes para estudiar la intervención de estas comparsas de danzantes en fiestas mallorquinas de carácter religioso-popular. Cronológicamente las vemos definidas perfectamente a lo largo del siglo XVIII en Felanitx (Mallorca-Baleares), uno de los puntos donde se conserva actualmente, existiendo en el siglo anterior referencias de danzas similares en Sóller y Palma de Mallorca, lugares en donde se ha perdido la tradición. La noticia más antigua se remonta a 1458, ya que en un Inventario del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca, se hace constar la existencia de nueve cabezas de caballitos... viejas, si bien las referencias a su actuación posterior se esfuman sin dejar rastro.

El documentado estudio del Padre Llompart y la amplia referencia en el diccionario Alcover-Moll[2], sobre los aspectos rítmicos y musicales de las danzas, perfectamente asequibles a los interesados, me dis-

[1] LLOMPART, C. R. Padre Gabriel: *Els Cavallets de Mallorca*, en Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación, LXIX, Palma de Mallorca, páginas 20-27.

La bibliografía sobre este tema puede completarse con: HABSBURGO-LORENA, Luis Salvador: *Costumbres de los mallorquines*, Palma de Mallorca (1955), págs. 125-129. — MULET GOMILA, Antonio: *Bailes antiguos de Mallorca*, Palma de Mallorca (1955), 20 páginas y 9 láminas.

[2] Artículo CAVALLET, en *Diccionari Català, Valencià, Balear*, Palma de Mallorca (1950), tomo II, pág. 77 y ss. Incluyendo las *tonades* de las danzas de los *cavallets* de las villas que se han mencionado y un gráfico de los movimientos de la danza de los de Felanitx.

pensa de una mayor prolijidad sobre el tema, puesto que mi interés se centra en los posibles antecedentes de estas comparsas de danzantes, relacionados hoy con acontecimientos de carácter eminentemente religiosos. El rastreo efectuado a través de la documentación musulmana, proporciona algunos datos, escasos de momento, pero sí suficientes para conocer las fechas más antiguas aplicables a su actuación, aunque en verdad no hay constancia documental concreta de su actividad en la Mallorca islámica.

Para ello es preciso acudir al interesante trabajo de Gaudefroy-Demombynes, publicado en las «Melanges William Marçais»[3], recopilación que, por desgracia, no ha tenido en España la difusión que merece y en la cual considero haber encontrado la clave en lo referente a los orígenes de las danzas de caballos hispánicos y, concretamente, de las danzas que en Mallorca siguen plenamente vigentes.

Una amplísima documentación complementaria sobre los danzantes con máscaras zoomorfas, puede verse en el trabajo de Ettinghausen, en el cual abarca el estudio en el ámbito musulman de este tipo de danzas, perfectamente relacionable con el tema que nos ocupa[4].

Para Gaudefroy-Demombynes, basándose en testimonios literarios de Ibn Jaldun[5], Tabari[6] y Al-Kitab al. Agani[7], la danza de al-Kurrayŷ» nace en la corte bagdadí y de ésta irradia, como tantas modas abbasíes, a todos los ámbitos islamizados. Pese a la redacción de los textos jaldunianos en pleno siglo XIV, esta danza queda fechada, como mínimo, dentro de los siglos IX y X, circunstancia que no imposibilita en modo alguno que la Mallorca musulmana conociera este tipo de danza y se desarrollara con la suficiente fuerza para persistir, aunque con modificaciones, en épocas cristianas.

Según Ibn Jaldun la llamada «al-Kurrayŷ» es una figura de caballo, en madera, caballo aparejado con silla de montar y sus correspondientes arreos, que se engancha a las faldas de las vestiduras que cubren a las danzarinas. Estas simulan montar los caballitos y evolucionan a modo de combate, embisten, se retiran y luchan unas contra otras.

Otras referencias nos muestran que tal tipo de entretenimiento es una característica danza de harem, en la cual el príncipe interviene de un modo un tanto pasivo mientras las danzarinas evolucionan en su derredor. Cabe pensar en una derivación de una danza de fecundi-

[3] GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Sur le cheval-jupon et al-Kurray,* en «Melanges William Marçais», París (1950), págs. 155-160.

[4] ETTINGHAUSEN, Richard: *The dance witch zoomorfic masks and other forms of entertatinments seen in Islamic Arts,* en Homenaje a Hamilton Gib, págs. 211-224.

[5] JALDUN, Ibn: *Prolegómenes,* traducción de Salne, II, pág. 421.

[6] TABARI, al: *Annales* 3, 971, 14, citado por Guadefroy-Demombynes, loc. cit. página 157, nota 4.

[7] AGAN, al: 16, 138, citado por Gaudefroy-Demombynes, loc. cit. pág. 7, nota 4.

dad en la cual el papel del hombre, como elemento fecundante, ocupa el lugar principal.

A este respecto es interesante seguir la descripción transcrita por Gaudefroy-Demombynes, a partir del texto del «Kitab al-Agani». «El califa al'Amin entraba en «al-Kurrayŷ». El patio estaba lleno de esclavas que cantaban al son de atabales y oboes, evolucionando con ellas los eunucos. El Califa, en el centro, en «al-Kurrayŷ» danzaba...».

Si bien en este relato no hay una referencia expresa al caballo, elemento esencial en «al-Kurrayŷ» andaluz, la similitud entre los dos nombres es evidente, permitiéndonos suponer que la frase «al entrar en al-Kurrayŷ» indica algo más que la incorporación del Califa a un corro de danzantes.

En la pervivencia mallorquina se observan cambios sustanciales, en especial en lo que se refiere a su función, eminentemente profana en las danzas musulmanas, y, en lo mallorquín, ligado siempre a una solemnidad religiosa: San Agustín, en Felanitx, danzando incluso en el Presbiterio antes de la función religiosa; San Antonio de Padua, en Artá, y en la festividad de San Sebastián, en Pollensa. Esta sacralización de una danza profana, aparte de ser un fenómeno corriente, la tenemos documentada ya en la «Consueta» de la fiesta de San Agustín, es decir, en una conmemoración común que se dice en ciertos días en el Oficio divino al fin de las Laudes y Vísperas, de fines de siglo XVIII, dada a conocer por el Rdo. Sr. Pedro Xamena, Pbro.[8].

El sexo de los danzantes sufre también un cambio absoluto. Las danzarinas musulmanas son chicos en Felanitx, Artá y Pollensa. En la primera de las citas villas, donde actúa la figura de la «Dama», simple transposición de la figura masculina que vemos en la fiesta de Bagdad descrita por Tabari, como elemento principal de la danza. Es curioso que esta «Dama», de Felanitx, estuvo interpretada por un niño hasta tiempos muy recientes.

En lo que respecta a indumentaria carecemos de referencia en cuanto a las danzas musulmanas, con excepción de que el caballo se aplicaba a «las faldas de las vestiduras que cubrían a las danzarinas». En la actualidad los «cavallets» no presentan en su atuendo ningún rastro islámico. En la fotografía publicada por el P. Llompart, referente a los «cavallets de Pollensa», fotografía de principios de este siglo, los danzantes visten los típicos «calçons ambufes» o «al ample», resto del «sarawil» árabe, o zaragüelles, que se mantuvo como elemento característico de la indumentaria campesina hasta tiempos modernos.

El tocado de los «cavallets», de Artá, en 1930, y el que lucen los de Pollensa, en la fotografía a que nos referimos, podría ser un vago re-

[8] XAMENA, Pbro., Padre Pedro: *La festa de Sant Agustí en el segle XVIII*, en Rincones de Nuestra Historia, Felanitx (1954).

cuerdo del turbante, tocado que se aprecia perfectamente en los «cavallets» valencianos del siglo pasado, reproducido por el P. Llompart.

Sería muy interesante que nuevas investigaciones llenaran el vacío cronológico que corre entre la conquista catalana y la referencia de 1458[9], que habla de los «cavallets» propiedad del Ayuntamiento de Palma de Mallorca, vacío que en tantos aspectos de la etnología mallorquina y de sus artes populares, nos preocupa y que, pese a los esfuerzos que en los últimos tiempos se van realizando, apenas puede llenarse con breves detalles que nos permiten atisbar que la huella del Islam ha sido más profunda de lo que se supone.

Como elemento complementario de estas danzas de caballos, podríamos referirnos a la tradición recogida también por Gaudefroy-Demombynes[10], que nos habla de los juegos de Aisa, la esposa del Profeta, con caballos alados, transposición, a través del Salomón coránico, del Pegaso clásico, y que en Mallorca ha pervivido en las figuritas de barro cocido o «siurells», entre los cuales es corriente el caballo alado[11]. El enlace de los «siurells» actuales con juguetes islámicos[12] parece quedar demostrado, y con ello las pervivencias étnicas más o menos islámicas que se conservan en la isla de Mallorca, tienen una base más de apoyo.

[9] MUNTANER BUJOSA, Juan: *El Angel Custodio en Mallorca*, en Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, 32 (1961-1962), pág. 17.

[10] GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: Loc. cit., pág. 159.

[11] ROSSELLÓ-BORDOY, Guillermo: *Siurells*, en Boletín Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación, 64, págs. 185-193.

[12] ROSSELLÓ-BORDOY, G.: *Silbatos mallorquines*, en Al-Andalus, 22 (1957), páginas 196-198.

LA FIESTA DEL SAPO EN LA MOTA DEL CUERVO

POR

ARCADIO DE LARREA

Se resumen tres comunicaciones en ésta; debieran tratar de la fiesta en sí y de sus elementos coreográficos y teatrales. Tal distinción venía impuesta por las secciones en que el Congreso se dividía, pero tiene el inconveniente de separar cuanto en su desarrollo aparece unido y, so pena de incurrir en reiteraciones, no ofrecer una visión completa. Al unirlas aquí se orillan estas dificultades y se logran no desdeñables ventajas.

La Mota del Cuervo es un municipio manchego perteneciente a la provincia de Cuenca, situado en su extremo donde coincide aquélla con los límites de Toledo, Ciudad Real y Albacete; desde la loma —la mota— donde asientan sus molinos se divisan tierras de las tres provincias citadas. Población preeminentemente agrícola, conserva una muy notable artesanía alfarera, recogida en la copla

De La Mota soy, señores,
mi patria yo no la niego;
de La Mota soy, señores,
de La Mota y cantarero.

Coinciden en ella las carreteras nacionales 301, a Murcia y Cartagena, y 420, de Montoro a Teruel. Entre sus celebraciones tradicionales destaca la singular romería a la Virgen de Manjavacas, cuya imagen es llevada a la carrera desde la ermita, situada a unos ocho kilómetros, hasta la población el segundo domingo de septiembre, siguiendo uso antiquísimo, ligado a piadosa leyenda; pero entiendo ofrece mayor singularidad otra fiesta, la llamada *del sapo.*

LA COFRADIA DE ANIMAS

Cuida de su organización la Cofradía de Animas.

En la parroquia se guarda un manuscrito titulado «Cuaderno de la Cofradía de Animas, establecida en esta Villa de la Mota de tiempo inmemorial, que contiene las cuentas de la asociación» y, a seguido del encabezamiento continúa: «Memoria de lo que se ha de observar y practicar en el rejimen y govierno de la cofradía de las Benditas Animas, establecida en este pueblo de tiempo inmemorial; celebrando su función en la Pascua de Pentecostes o como vulgarmente se dice aqui la Pascua de Mayo».

La memoria es asaz prolija y minuciosa; establece en primer lugar quiénes componente la cofradía:

«un jefe o cabeza titulado el capitán, que ha de dirigir con su insignia y custodiar el arca de tres llaves, a cargo del mismo, el Párroco y el Capellán;

el «Bandera grande», que llaman «El abanderado»;

el «Junquillo de metal blanco (Junquillo)[1];

el «Banderín de caballería» (Banderín).

«Además para la función se aumenta el personal que consiste: 1.º Un individuo titulado el Governador; 2.º otro llamado su Secretario (Escribano); 3.º éste sirve de alguacil y pregonero para servicio de los anteriores Governador y Secretario. Hay también danza que se compone de ocho danzantes, y el guía es el llamado Juan de la Porra (Porra), que son nueve individuos «hombres». Más adelante figura nombrado «otro individuo con guitarra para que danzen y este se le dice el relacionero (Guitarrero)». Aunque no viene citado, existe el oficio de *corneta*, como veremos más adelante.

El libro debió de ser comenzado en 1891, pues de este año son los primeros asientos de cuentas, aunque en papel suelto las hay de 1890, y en otro, de 1865; contiene aquél algunas instrucciones para los ritos y sucesión de los cargos y el inventario de los «objetos de la Cofradía», que eran: «Alabarda del capitán, otra para su page, bandera nueva y vieja con sus dos palos, alabarda también este oficio (sic), el junco uno para caballo otro para infantería, espada y alabarda, corneta vieja sin uso, banderín de caballería con espada y alabarda, una buzaina (¿dulzaina?) de uso nuevo y viejo (?), dos tambores de buen uso, otro de mediano uso, un arca para los fondos con tres llaves, otra para la cera con su llabe, otra pequeña para conservar algunos ramos, un candelero nuevo, dos almoadas, dos bandejas, un turbante vestido».

[1] Pongo en paréntesis las denominaciones actuales.

Los bienes son hoy en menor número, perdidos durante nuestra guerra. Las alabardas han sido sustituidas por un solo sable; las banderas son nuevas (de 1948); han desaparecido dulzaina y tambores, aunque se conserva una corneta, así como el arca de tres llaves, las almohadas o cojines y las bandejas.

La devoción a las ánimas está muy arraigada y viva, tanto que todos los niños son inscritos en la Cofradía. Al preguntar la razón de esta práctica, se me ha contestado siempre que, así como los adultos se unen con los antepasados a través de ella y sus sufragios, así los niños de hoy se ligaban a sus antecesores para siempre. Por lo que atañe a la organización y cargos, quizá venga a punto señalar que he visto noticias de la fundación, en el inmediato Pedro Muñoz, de una cofradía de ánimas en el siglo XVII con los cargos de Capitán, Alférez, etc.

La continuación de la memoria contiene una descripción muy por menudo de los actos y ceremonias que resumimos en:

EL DESARROLLO DE LA FIESTA

Es dilatado en el tiempo. Comienza con la actuación de los danzantes en la Pascua de Resurrección y continúa hasta el Corpus, aunque se centre en la semana de Pentecostés; entre ambas pascuas, todos los domingos danzan frente a la casa de uno de los oficios, por orden de jerarquía.

Lunes, martes y miércoles de la semana que termina en Pentecostés, tambores y corneta recorren las calles a las siete de la mañana. El miércoles, a las cuatro de la tarde, se juntan los oficios de la Cofradía en la casa del Capitán, y desde allí van a recoger al Gobernador, Escribano y Alguacil, con los cuales se dirigen a las escuelas. Pide el Gobernador a los Maestros vacación para los escolares hasta pasada la Pascua, y el Alguacil dice por las esquinas el pregón llamado *del suero*, cuyo detalle cambia anualmente según las circunstancias, manteniendo el tono y el espíritu de la sátira. El de 1969 decía así:

«Comunica y manda el Señor Gobernador una lista de precios y las bases del verano, a partir del día primero de junio, y que son las siguientes.

Jornales de siega, a millón; jornadas de trabajo, tres horas y media, con derecho a venirse al fútbol y a los toros. Recogida de legumbres, mil duros la hora y dos litros por barba, con derecho a siesta y rancho gratis, con tabaco a granel.

Aviso a los tenderos: aceite, a real la arroba; jamones y embutidos, a perra gorda el kilo; cordero pascual, a peseta cinco kilos; lentejas y arroz, mil duros la onza; patatas con detano (?), dos mil pesetas kilo;

plátanos, a peseta el ramo; arroba de vino, a perra gorda; botellín con champiñón, gratis; habas lacias, diez mil pesetas kilo; arreglo de pelo y barba, un duro al año con derecho a colonia y masajes de lavarias (?).

El que altere mi mandato será llamado al orden, y sancionado con pintarle las uñas, seis palos en la espinilla y guijarrazo en los dientes.

Y como Gobernador, ordeno y mando. Que voceen los muchachos».

Comienzo y final son fórmulas tradicionales y se pregona como los otros bandos sobre una cantilena peculiar.

Jueves y viernes recorren las calles tres grupos formados, respectivamente, por el Capitán y cofrades, Gobernador y sus oficiales, y las danzantas. Unos voluntarios arman, con gran secreto y en el interior de la ermita de Santa Ana, situada en la linde del pueblo y no empleada en el culto, el figurón del *sapo*, cuya aparición se pregona el sábado por la mañana. El pregón se dijo así el año citado:

«Ha salido del Peñón una plaga de oruga, de tamaño nunca visto, que está siendo el terror de toda Andalucía y se dirige a La Mancha, amenazando la destrucción de viñas, olivares y cereales. Ha sido vista una, de tamaño gigante, que se ha comido los linos de Jimenillo, las huertas de Sancho Gómez, el habar de Valeriano y varios ajares. por lo que ordeno: que los mejores tiradores y el que tenga buenos pies se ponga a mis órdenes para darle caza y destruir al animal feroz que amenaza la ruina de nuestros hogares. El que así lo haga y consiga atraparla será laureado con la medalla de teja y nombrado capitán de melonares y conde de garito, con la paga anual de un paquete de ideales, un viaje a Saona y una taza de avecrem. Y para dar fe y animar a mis guerreros, ordeno y mando: que voceen los muchachos».

A las cuatro de la tarde del sábado se juntan en la casa del Capitán el Gobernador y sus oficiales con las danzantas y salen en busca del *sapo*, que llevan sobre un vehículo hasta el pueblo, paseándolo por las calles y pregonando su sentencia, que fue de este tenor:

«El Gobernador de esta noble villa hace saber a sus compatriotas para gozo y alegría que ha sido atrapada la fiera infame mientras devoraba las alcachofas de Crucete, el quiñón de Maximina y la Huertecilla. Antonio Cucharón, con navaja y tijeras, sus buenos pies y energías, y apoyado por sus guerreros el Gordo Melenche, el Tío Gallego, Patro Zaborib, el Bolo y Chencho y Aurelio Perdínez atraparon a la fiera y serán galardonados con un pelado a cero, cien patás en la barriga y tres cubos de suero, la cruz de morcilla y bailar las seguidillas, con una entrada para asistir a ver quemar la fiera, que tendrá lugar a las nueve de la noche en la ermita de San Sebastián, en presencia del señor Gobernador y demás jerarquías, que son las que ordenan: que voceen los muchachos».

Llegados al pretil de San Sebastián, se prende fuego al *sapo*. La ermita, medio arruinada hoy, fue sede de la Cofradía, que la tenía a su cargo y en ella celebraba sus cultos, con excepción de la fiesta de Pentecostés. Está situada en el interior de la población.

El domingo de Pentecostés se celebra Misa con sermón en la parroquial. Acompañan hasta la iglesia las danzantas a Capellán, Párroco, oficiales de la Cofradía, Gobernador y adláteres «y en este día se las permite entrar danzando hasta las columnas de las pilas». Terminada la Misa, el Capitán ofrece un refresco.

A las cuatro de la tarde vuelven a juntarse todos, con la excepción del Banderín y el Junquillo, «que componen la sección de caballería». En el pretil de San Sebastián se coloca una mesa y, sobre ella, un cuadro de las ánimas bajo dosel y dos bandejas —ese año, una urna—; al pie, dos cojines para que puedan arrodillarse los ofrendantes y, a sus lados, dos bancos para los oficiales y personas de viso.

Llegada la comitiva, ofrece primeramente el Gobernador, luego los oficiales de la Cofradía y, por fin, las danzantas lo recogido en las postulaciones de los días precedentes, depositándolo sobre las bandejas. Seguidamente, las danzantas acompañan a ofrecer a los niños, llevándolos en brazos o de la mano, así como a los adultos, sin cesar en la danza. Los devotos que prefieren ofrecer individualmente, lo hacen arrodillándose sobre los cojines.

Entre tanto, precedidos del Corneta, Banderín y Junquillo, han comenzado a dar vueltas al pueblo jinetes sobre mulos, pues sólo el Corneta puede montar caballo, pasando a cada vuelta frente a la ermita. Poco a poco se agregan al cortejo otros caballeros, hasta formar una fila ininterrumpida de varios centenares, cuya cabeza se junta a la cola. Se tiene a gala lucir aparejos lujosos y dibujos hechos a tijera sobre el pelo de las caballerías, mas la desaparición de los buenos esquiladores ha terminado con este adorno. Varios cofrades tienden bandejas donde se recogen al paso las ofrendas de la caballería y es de notar que aquí los dadores son también en su mayoría niños; no es raro ver sobre una cabalgadura hasta tres o cuatro de ellos. La función termina al anochecer, llevando a la casa del Capitán, portada por el Gobernador y el Escribano, el arca donde se han recogido las ofrendas.

El lunes por la mañana se canta Misa y responso, y las danzantas «entran danzando en este día hasta el altar mayor» Se efectúa el cambio de oficios y, por la tarde, una rifa; el martes se examinan las cuentas y así terminan los actos.

DANZAS Y DANZANTES

Ya hemos visto que, señaladamente, la «memoria» establece que los danzantes son «hombres». A través de las cuentas podemos seguir la evolución ocurrida. Por primera vez aparecen nombradas «las chicas de danza» en 1902. Varios son los años en que figuran las cantidades postuladas por los danzadores; en otros se echa de menos, así en 1893, 94, 98 y ya, en tiempo de danzantas, 1916 y 1929. Un acta del 21 de mayo de ese año consigna: «Como uno de los mejores ingresos de la Cofradía es debido a las danzantas...» Vuelven a faltar los años 1930 hasta 1934, en que «se vuelve a establecer la costumbre inmemorial de las Danzantas, medio único y eficaz de arbitrar recursos para sufragar los gastos de la función principal». De los años posteriores a nuestra guerra, faltan los 43 y 44, volviendo en el 45 y continuando hasta hoy.

Las danzantas son ahora niñas de nueve a doce años y visten de azul jueves y viernes, de rosa el sábado y de blanco el domingo. Llevan cascabelillos en los muslos, zapato y calcetín blanco y, en la mano, castañuelas y una bolsita para recoger el dinero. Los pasacalles se bailan con castañuelas, la batalla con espadas, y con palos el resto de las mudanzas que son llamadas la cruz, el cordón y el vergel. Hay también una danza de cintas. Las mudanzas, que se distinguen más bien por el texto que por la música, igual para algunas de ellas, son hoy dieciocho y alguna se ha perdido; vienen cantadas por el guitarrero o relacionero, con excepción del domingo, en que las acompaña la dulzaina.

Una de las coplas debe de provenir de un villancico eucarístico:

Este pan que es del cielo,
lo lindo, lo lindo que está,
ay mi dios, quién lo comerá.

Otras son resto de canciones pasadas:

Si el Peñón de Gibraltar / fuera de tocino magro
ya se lo hubieran comido / los soldados de a caballo
A agachar, a agachar, / que tiran bombas
del Peñón de Gibraltar;

otra es variante de la existente en Quinto de Ebro (Zaragoza) y en una tonadilla de Laserna:

Me ha enviado mi madre / sonajas a vender
(Envióme mi madre / (cerezas a coger, QE y Laserna)
y vino el sonajero / me han querido prender
(cerecero) / (y me mandó)

Venga usté, madre mía, / venga usté, madre a ver
(Vaya, mi madre, vaya) / (vaya, mi madre, a ver)
si con el sonajero / se puede componer
(cerecero)
(En QE y L hay aquí otra estrofa)
Aquí no hay compostura, / dama del cascabel,
aquí no hay compostura / y no la puede haber

Juliana Martínez Cobo, de 84 años en 1969 y que fue de las primeras danzantas —17 años tendría entonces— me comunicó que «danzantes» vestían enagüillas blancas y se tocaban con un turbante adornado de flores; media blanca con una ristra de cascabeles y profusión de cintas formando lazos a la espalda y alpargatas atacadas con cintas de colores. También llevaban cintas las danzantas en un principio. Estas noticias están confirmadas por otras personas de avanzadísima edad, así como la de que en la Procesión de Corpus bailaban los danzantes de espaldas para dar frente al Santísimo. El Porra vestía totalmente de blanco, como hoy, sin enagüillas, y llevaba un látigo terminado en rabo de cordero, con el cual pegaba a los chiquillos, más en la mano una castañuela grande, como las usadas por los danzantes de Jaca y los danzadores de Ibiza. Según la informadora, las danzantas comenzaron vistiendo de azul para las fiestas de la Ascensión y Corpus, de rosa para los demás días y de blanco para Pentecostés.

EL TEATRO

Las danzantas no se limitan a bailar; también representan y, si nos atenemos al carácter de la fiesta, vemos como descollante el de representación. Lo es el figurón del sapo; los personajes de la función, sus acciones, nombre y atuendo: el Gobernador viste chaqué y se toca con chistera; el Escribano endosa levita y se cubre con combín; el alguacil lleva un guardapolvo kaki de tendero y su cubrecabezas es el *canotier*; empuña, además, un descomunal garrote. Son representación los pregones, de acusado sabor satírico y burlesco y lo es, por fin, el acto de la quema.

Tres tipos presenta la actuación teatral de los danzantes: uno es el de las varias relaciones, comentadoras satíricas de sucedidos. Vaya como ejemplo ésta de Antonio Balbuena, que dice:

«Relación para el año 1966 sacada de cuanto pasó desde la Ermita del Santo hasta casa de Alberto Cruz, nuevo Capitán de Animas.

El día siete de junio / ya veréis lo que pasó:
allí... arriba en el Santo / el jaleo que se armó.
Había bastante gente / cuando empezó a llover
y todos, muy de repente / pues se echaron a correr.
Lan Danzantas se pusieron / al abrigo de la Ermita,
de una todas dijeron: / —Cae menuda chaparrita.
Dice el nuevo Capitán: / —Ha dejado de llover,
Vamos de prisa a mi casa, / a buen paso y sin correr.
El tambor y la dulzaina / han empezado sus notas
y danzan de mala gana / y muy tristes las chicotas.
De nuevo empezó a llover, / volaban como milanos,
se tuvieron que meter / en el comercio de Ulpiano.
Pero en este comercio / hay una cosa segura:
de las Danzantas un tercio / lloraban con amargura.
Lloraban con mucha pena, / se miran de hito en hito
porque ya no es capitán / el hermano[2] Juan Benito.
El contesta con salero, / hinchado como botija;
—Yo a las Danzantas las quiero /como si fueran mis hijas.
Lo dice de corazón, / además con mucha pena;
sabe que tienen razón, / que la cosecha fue buena.
Qué orgulloso estará / el excapitán Juan Benito
que las danzantas lloraban, / lloraban todas a gritos.
Entonces dice el tambor: / —Ahora falta el estribillo.
Porque los demás estaban / en casa de Felisillo.
Ya se bajan para abajo / danzando con poco anhelo
porque tienen que bajar / más abajo del Pozuelo.
Ya llegamos a la meta, / entre llantos y gemidos.
la Luere dice en la puerta: / —Menudos traen los vestidos.
—Pasar adentro —nos dijo— / no los debéis esperar,
que todos tenéis cobijo / y los voy a convidar.
Nos hizo un buen convite, / se ve que está preocupada
porque nos encuentra tristes / al final de la jornada.
Ella dice de momento, / se encara con su marido:
—Dime la verdad, Alberto, / cuéntame lo sucedido.
—Yo te puedo contar poco, / pero sí puedo aclarar,
aunque me trates de loco, / no saben más que llorar.
Y la Luere, muy altiva, / les dice en este momento:
—No los pongáis pensativas, / porque aquí nadie se ha muerto.
Aquí hablan las Danzantas / a coro y dando un grito:

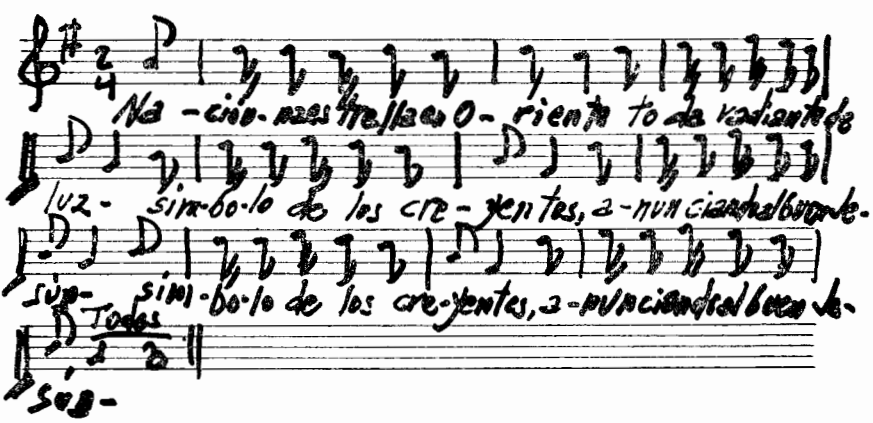
---

[2] *Hermano* es título usado en La Mancha para llamar y designar las personas, como en en otras tierras *tío*, etc., pero de empleo más amplio, pues se aplica a todas, anteponiéndolo a nombre y apodo: —Hermano Juan; la hermana María, etc.

—Que se lleve la bandera[3] / el hermano Juan Benito.
Él les dice a su manera, / muy arrogante y muy tieso:
—Yo me llevo la bandera / si todas me dais un beso.
Aquí todas contestamos: / —No queremos engañarlo;
aunque mucho lo queremos, / pero un beso ni pensarlo.
Dice el nuevo capitán: / —A mí no me importa un pito,
pero yo he de quedar / tan bien como Juan Benito.
A mí me llaman Moreno, / a mi hija Morenita;
cuanto me digan tolero / por las Animas Benditas.
Pero al nuevo Capitán / yo le tengo que decir
que sus narices son buenas / para gancho de candil.
Mirarlo bien, compañeros, / veráis como no exagero (sic).
que tienen las ratoneras / más pequeños los bujeros.

Estas y otras semejantes se recitan al danzar ante la casa de quienes ejercen los oficios. Naturalmente, han de ser compuestas para cada ocasión y el actual vate, encargado de este menester, es Eugenio Contreras, «el hermano Chinales», sobrino y sucesor de Antonio Valbuena y, como lo fue él, cuidadoso de actualizar también los pregones y escribir las batallas, o lucha de moros y cristianos.

Quizá sea reciente el uso de componer la representación religiosa —la llueca, el rollo de los santos—, pues tengo noticia de que, años ha, se habían figurado *el arado, la baraja* y otras canciones tradicionales. La singularidad de ella consiste en que el Guitarrero tiene un objeto, que las danzantas «visten» a medida que cantan sus parlamentos sobre la tonadilla que transcribo, cuyos últimos versos vienen repetidos a coro.



[3] Tomar la bandera es el signo de aceptar la capitanía.

El objeto vestido en 1969 fue un Belén y las coplas, las que siguen:

Porra:

Nació una estrella en Oriente, / toda radiante de luz

la estrella.

símbolo de los creyentes, / anunciando al buen Jesús.
De luz se inundó María, / sin dolor, llanto, ni fiebre,
que radiante de alegría, / dejó al Niño en el pesebre.

Guía crist.:

De todos los continentes / con regocijo y cariño

un caldero.

se va acercando la gente / para adorar aquel Niño;
los Reyes llevan dinero / y los pajarillos flores
que perfuman el caldero / las migas de los pastores.

Guía mora:

Esta pobre lavandera / tiende sobre los jarales

la lavandera.

taleguillas y culeras, / camisillas y pañales;
aunque la nieve caía, / el frío no la acobarda,
mirando al cielo pedía / a un ángel de la guarda.

2.ª cristiana:

Un leñador religioso / deposita su gavilla

leñador

mientras San José Glorioso / está haciendo las miguillas;
cómo se las chupa el Niño / y María, en su regazo,
le arrullaba con cariño / mientras le soplaba el cazo.

2.ª mora:

El pícaro molinero / pega cada voz que trina

el molinero.

porque han llenado un caldero / de la mejor de su harina;
aquí viene sonriente / y lo adora con fervor
porque le ha dicho la gente / que es Jesús el Redentor.

3.ª de cristianos:

La vaquilla dulcemente / lamía al Niño Jesús

cordero o vaquilla.

y le topaba a la frente / que se acercaba a la cruz;
el cordero la balaba / y el Niño se sonreía,
San José lo acariciaba / rebosando de alegría.

3.ª de moros:

El canario alegremente / al ver al Niño nacer

un canario.

lanzaba como un valiente / su trino al amanecer;
Jesusito lo miraba / y con su mano divina
las plumas le acariciaba / rizadas de seda fina.

4.ª de cristianos:

Herodes, enfurecido, / temiendo por su reinado,

una burra.

mandó degollar los niños / a sus más fieros soldados.
San José se sacrifica / y camina noche y día,
que a lomo de la borrica / va con Jesús y María.

4.ª de moros:

Mil amarguras pasaron / y Egipto fue su escondrijo

con un ángel.

y del Profeta escucharon: / —De Egipto llamé a mi Hijo.
El ángel anunciador / dijo. —Ya podéis volver
que se ha salvado el Señor / y allí lo veráis (sic) nacer.

Porra:

Perdido el Niño tres días, / no podéis imaginar

con el Niño.

lo que la Virgen sufría / hasta poderlo encontrar.
Entre mil sabios José / lo vio charlando en el Templo
y al pueblo de Nazaret / vino a esparcir sus ejemplos.

La *batalla* entre moros y cristianos se representa el jueves. Esta representación alcanza el mayor rango, hasta el punto de que señala la jerarquía de las danzantas, guía de cristianos, de moros, y cristiana y mora primera, etcétera; con estos nombres vienen designadas en todas las ocasiones.

Comienza con una introducción del *guitarrero*; siguen los parlamentos, la lucha con espadas, la sátira del Porra para terminar con los dichos en los cuales cada danzanta asume el papel de otro personaje ajeno a la representación en sí. Tanto ésta, como la anterior representación se repiten a lo largo de la tarde en diversos lugares de la población. El texto que sigue, de 1968, decía:

Guitarrero:

Por las calles de La Mota, / bajo sus viejas murallas,
igual se baila una jota / que se libra una batalla;

la que vais a presenciar, / dicho sea en buena hora,
la Cristiana va a intentar / hacer rendirse a la Mora.

Guía de moros:
Una Mora no se rinde / aunque tenga que morir.

Guía de cristianos:
Deja que a mi Dios la brinde, / que te vas a divertir.

Guitarrero:
Pídele una explicación, / pero a ver cómo te apañas.
Defiende tu Religión, / a tu Caudillo y a España,

Guía de moros:
No venía en son de guerra, / pero ya que me provoca...

Guía de cristianos:
Maldiré tu suerte perra / si así dispara tu boca.

Guía de moros:
Yo vine con mis amigas / porque queremos danzar.

Guía de cristianos:
Pues perdona que te diga / que no lo vais a lograr.

Guía de moros:
Te muestras muy exigente / porque llevas la coraza.

Guía de cristianos:
Lo que soy es muy valiente / para exterminar tu raza,

Guía mora:
Expón algunas razones, / tú lo puedes arreglar.

Guía cristiana:
Todas mis aspiraciones / es haceros cristianar.

Guía mora:
Pues en ese caso, espera. / ¿Qué os parece, Rifeñas?

2.ª de moros:
Que esa cristiana hechicera / viene dispuesta... a dar leña.

2.ª de cristianos:
Que España odia la guerra / lo tiene bien demostrado,
si algo bueno hay en tu tierra / mi patria te lo ha donado.

2.ª de moros:
Mis moros no fueron mancos / luchando en vuestra cruzada.



El sapo de 1969.



Los Oficiales de la Cofradía con sus insignias, Gobernador y sus oficiales, danzantas.



El desfile de «la caballería».



El cuadro de las ánimas, preparado para la ofrenda.



Un paloteado. En primer lugar, El Porra.



Este arado se hizo para ser vestido en la relación del «rollo de los santos».



Danzantes con oferentes en brazos.



Oferentes a caballo.

2.ª de cristianos:
La guerra la ganó Franco / con su ejército y su espada.

2.ª de moros:
Eres lista y atrevida, / pero le echas... mucha cara.

2.ª de cristianos:
Y tú, desagradecida, / ¿por qué nos pides el Sahara?

2.ª de moros:
El Sahara fue siempre moro, / ¿no pide España el Peñón?

2.ª de cristianos:
Es un pedazo que añoro / con todo mi corazón.

2.ª de moros:
Pues siendo nuestro el desierto, / Ifni también será mío.

2.ª de cristianos:
Tres mil fueron nuestros muertos / por la traición de un impío.

2.ª de moros:
Pero los tuyos triunfaron / a pesar de llegar tarde.

2.ª de cristianos:
Pronto los aniquilaron; / el traidor siempre es cobarde.

3.ª de cristianos:
Señor, por una manía / cuánto van a discutir.

3.ª de moros:

Esto ya me lo temía; / lo dijimos al salir.

3.ª de cristianos:
Si lo habéis premeditado, / a luchar vendrás dispuesta;
apártate de mi lado / si mi religión detestas.

3.ª de moros:

No la puedo reprochar, / ni tú tampoco la mía;
—Sois libres para pensar, / dijo el Papa hace unos días.

3.ª de cristianos:
Pues cometes un pecado / si comparas al Señor
con un astro que ha creado / nuestro divino Redentor.

3.ª de moros:

Pues yo creo una locura / que dudes tan a las claras
de un Sol que todo lo cura / y da el calor a tu cara.

3.ª de cristianos:

Si mi religión no aclamas / y sigues a Dios infiel,
al morir, entre las llamas, / irás al infierno a arder.

3.ª de moros:

Ni me asusta Satanás, / ni vas a sacar provecho;
estás tú apretando más / que unos zapatos estrechos.

3.ª de cristianos:

Dios mío, perdónala. / Vaya clase de oraciones;
no sé qué dirá de Alá, / de Buda y de los Santones.

3.ª de moros:

Aaa Malabala Barabú, / Aaa Malabala Barabú,
y Alá «y Alá», cúrame tú.

3.ª de cristianos:

No reces más, que me mondo. / Ei esas son tus oraciones
te puedes largar al Congo / con Buda y con sus Santones.

4.ª de cristianos:

La alegría te retoza, / ¿te gusta mi religión?

4.ª de moros:

Claro que sí, buena moza; / pero no sé una oración.

4.ª de cristianos:

Eso no debe importarte; / si a mi Dios piensas amar
puedes ir a cristianizarte / y yo te enseño a rezar.

4.ª de moros:

Rezar siempre me ha gustado, / pero no a nuestra manera;
me forman un chapurrado / que ni yo entiendo siquiera.

4.ª de cristianos:

Me extraña notablemente / un cambio tan radical.

4.ª de moros:

No dudes más, se valiente; / te estoy hablando formal.

4.ª de cristianos:

Muchas gracias, linda mora; / mi Dios te dará la palma.

4.ª de moros:

Contémonos desde ahora / amigas con toda el alma.

4.ª de moros:

¿Me enseñarás oraciones?

4.ª de cristianos:

Pues claro que sí, salada.

4.ª de moros:

Adiós, Mahoma y Santones; / ya soy de la Inmaculada.

Guía de moros:

Eso será si te dejo; / aparta de mi carrera.

Guía cristiana:

Teme ya por tu pellejo / si saltas esta frontera.
(Saca la espada y hace una raya en el suelo)

Guía de moros:

(a la 4.ª mora) ¿Que me tenga que humillar con toda mi fantasía porque tú quieras rezar? / Te acordarás algún día.

Guía de cristianos:

Despejar, deliberemos; / verás quién tiene razón.

Guía mora:

Es justo que defendamos / cada una su nación.
(Luchan)

4.ª mora:

Hazte su amiga, sultana.

Guía mora:

¿Te podrás callar, cotorra?

4.ª de moros:

Cuando toquen las campanas / aquí va a Misa hasta el Porra.

Guía de cristianos:

Gracias, gracias, linda mora; / así se defiende a Dios;
pero calla un poco ahora; / tenemos que hablar las dos.

Guía mora:

¿Qué defensa puedo hacerte? / Me humillas con tu grandeza.

Guía cristiana:

Acabas de convencerte / de los pies a la cabeza.

Guía de moros:

Te sobra razón, cristiana; / allí se forma un baturro.
Mi padre vendió a mi hermana / igual que si fuera un burro.

Guía cristiana:

Aquí tendrás un hogar, / un marido que te quiera,
unos hijos para amar / y un Dios para cuando mueras.

Guía de moros:

Qué palabras más bonitas. / Ya me convenció la guía;
que a las Animas Benditas / lleguen nuestras poesías.

El Porra:

Vaya una guía, chiquillo; / cualquiera le busca el rastro.
En tocándole palillo / convence hasta a Fidel Castro.
Así que yo no discuto; / ésta me deja sin pan
y antes de que me llame bruto, / me meto de sacristán.
Le juro por San Andrés / que aunque me llame pelmazo
me tiene siempre a sus pies / arqueando el espinazo.

Guía cristiana:

Ponte firme, buen Tomás; / en ti tengo confianza;
ordena ya a las demás, / que voy a cruzar la danza.

El Porra:

Muchachas, a vuestros puestos; / preparaos de palillos,
que aquí se termina éste. / Guitarrero, al estribillo.

Estribillo de la batalla

Animo, Porra, ánimo, Porra,
que se oye tu palilo
detrás de Andorra.

Estribillo después de cantar.

No deshacer el corro, / sacar la pasta,
echar algo en el gorro, / con eso basta.

Guitarrero:

Patrona de nuestra Ermita, / Antigua[4] de la carreta,
nuestras Animas Benditas / te dedican la historieta.
Gracias a ti, Reina mía, / vencieron nuestras espadas.
Te adoramos noche y día / porque eres Inmaculada.

Guía de cristianos:

La gitanilla Sagrario / cantando se desatina;
lo mismo reza un rosario / que te roba una gallina.
Cuando pone el tocadiscos / y se juntan los calés,
forman al bailar un cisco / que se hacen trizas los pies.

Guía de moros:

Soy un pobre labrador / que trabaja en la campiña;
tú bendices mi sudor / al dar fruto a mi viña.
Mi corazón es de hielo / si amenaza la tormenta;
tú me miras desde el cielo / y mi corazón alienta.

[4] A la Virgen de Manjavacas se la llama «La Antigua».

2.ª cristianos.

Soy el gitano Candiles, / que me vine a coger yeros;
me cogieron los Civiles / porque me encontré un cordero.
Por eso le he prometido / a la Virgen Macarena
que seré el mejor marido / si me saca de la trena.

2.ª mora.

Soy un pobre huerfanito; / la noche que me desvelo
tú me asomas un poquito / a ver a mi madre al cielo.
Gracias, madre celestial, / contigo soy oportuno;
aunque yo sea un chaval, / te quiero como ninguno.

3.ª cristianos.

Sobre los robustos mozos / llega volando a la ermita;
María, llena de gozo, / con un rollo nos invita.
Son andero desde niño, / mi devoción se destaca
porque llevo con cariño / la Virgen de Manjavacas.

3.ª mora.

Yo soy un vendimiador / que vengo desde la Sierra;
no encuentro cosa mejor / que llevarme muchas perras.
Tú alegras con tu función / a mi hija y a mi yerno
y llenamos el zurrón / de garanzos y pan tierno.

4.ª cristianos.

Soy un pobre camarero, / y todo es cuestión de vista
para sacarle el dinero / al español y al turista;
al agua le echo algún vino, / y la leche la rebajo;
por jamón les doy tocino / y por carne les doy ajos.

4.ª mora.

El maleta corneado, / cuando va a la enfermería
siempre le hemos escuchado / alguna Salve a María;
sobre la mancha de sangre / de su carne desgarrada
ve acompañada su madre / la Virgen Inmaculada.

Porra.

Yo soy un pobre paleta / que reza por las mañanas,
pero las dos mil pesetas / me traigo cada semana.
Aunque cobro comisiones, / para trabajar no hay prisa;
que el Señor me lo perdone / si alguna vez voy a Misa.

Estribillo.

No deshacer el corro, / sacar la pasta,
echar algo en el gorro, / con eso basta.

CONSIDERACIONES.

Al preguntar qué se entiende por *el sapo,* las respuestas han coincidido en decir: «una oruga grande, dañina, que causa daño en las cosechas». Viene simbolizado por un figurón armado de cañas, cartón y papel, y puede ser escogida una persona, un animal o una cosa cualquiera. De los representados en los últimos años he anotado una oruga, un toro, una ballena, un caimán, un fudre de butano, un barco para la exportación de ajos y El Cordobés; de años muy anteriores fueron Maceo y Abd el Krim y para 1969 se escogió el helicóptero de TVE seguidor de la Vuelta Ciclista a España, sobre el cual se pintaron los letreros «El terror de la Mancha», «Mantenga limpia la ciudad» y «Si yo tuviera una escoba». Motivo de la elección fue «que al volar tan bajo, espantaba los rebaños y los animales»; para el Cordobés, «que la gente se arruinaba por verle torear».

Pero, si existe la creencia de que «algo» es la causa del mal y es causa constante, y si ese «algo» se simboliza, persigue y acaba destruido por el fuego, no deja de extrañar cuanto de burlesco trasmina la ficción de su busca y captura, ora a través de los personajes que la ordenan y los supuestos que la realizan, como especialmente en los bandos, el primero de los cuales, no referido al *sapo* —cuya existencia no ha sido todavía descubierta—, viene a ser el anuncio de una nueva Jauja para los precios y condiciones de trabajo, y de notar en los primeros la total inversión de la valoración en dinero, por donde los habitualmente considerados artículos de lujo los tienen bajísimos y muy elevados los de consumo ordinario y normalmente bajo precio. La esquema de figurones está muy extendida —Judas, Juanes, Pero-Palo, etc.— y precisamente en la época del año que va del Sábado Santo a San Juan. Mas suele referirse a personajes humanos y no va acompañada del complicado ceremonial moteño, ni menos ligada íntimamente a las actividades de sentido cultual: postulaciones, ofrendas.

No menos común es la devoción a las ánimas, así como las cofradías a su culto dedicadas, pero suelen celebrarlos en noviembre —el mes de las ánimas— con solemnes novenas y sufragios. También la moteña tiene los suyos por esas fechas, sin perjuicio de la *fiesta.* Notemos que ésta, por su coincidencia con Pentecostés no admite otra dedicación litúrgica, pues la propia del día es una de las de mayor rango. Que se haya mantenido tal coincidencia, a pesar del conflicto que supone, hace pensar en un extraordinario arraigo de la celebración popular, capaz de sostenerse contra las presiones que habrá tenido que sufrir por parte de las autoridades eclesiásticas. Algunas de las Cofradías de ánimas tienen postulaciones navideñas realizadas por

aguinalderos y también por danzantes, como por Córdoba y Almería y, en tiempos, por las hoy llamadas pandas de Verciales; la fiesta peculiar de estos danzadores suele ocurrir el día de los Inocentes (28 diciembre). Ahora bien: en el asiento de cuentas de 1890 figura la partida «Recojido de Navidad, ciento ochenta y cuatro (reales)».

No es menos frecuente el rito de rodear con caballerías ermitas e iglesias. En la misma Mota, para el día de San Antón se rodea por tres veces la ermita de Santa Ana y luego se disputa una carrera. Mas en éste y los restantes casos, el número de vueltas suele ser fijo —casi siempre tres— y no cabalgan niños.

Y ya que de ellos tratamos, señalemos el principalísimo lugar que en la fiesta tienen. Ellos tañían los tambores lunes y martes —tambor de las ánimas, «*animeros* a pedir», según el dicho popular—; para ellos se pide y alcanza vacación; «que voceen los muchachos» es la orden final de todos los bandos seguida del griterío infantil y, a través de los niños se realizan casi todas las ofrendas, con la particularidad de que una y otra vez las repiten, sin olvidar la razón de que sean muy tempranamente inscritos en la Cofradía. Recordemos la costumbre de que en otras partes postulan los niños para las ánimas la víspera del día de los difuntos y que la fiesta de los verdiales es el día conmemorativo de la degollación de los inocentes.

Ni pasaremos por alto el hecho, importantísimo a mi ver, de que la fiesta sea algo vivo, no fosilizado. La sustitución de danzantes por danzantas, la composición anual de relaciones y batalla y el cambio de las figuras símbolos, incorporando los tópicos vigentes a uno y otra, son muestra de vitalidad, expresada en la renovación continua sobre los moldes tradicionales, que se pueden rastrear claramente hasta en los dichos —loas, sátira— que siguen a la batalla. Ello no obstante la disparidad de los dos elementos esenciales: la devoción a las ánimas y la fiesta *del sapo*. Disparidad que los moteños no advierten y que acaso esté resuelta en unidad por razones ocultas a nuestros ojos, capaces sólo de ver la superficie de las cosas. Pienso si la respuesta de Juan Benito «la cosecha fue buena» pueda encerrar la que buscamos a la fiesta.

LA AUTENTICIDAD DE LO POPULAR ACTUAL

POR

LUIS BEDMAR

La música popular fue siempre fotografía espiritual en la que quedó plasmada el sentir de los pueblos, de las razas y de las épocas.

Las distintas circunstancias que influían sobre el hombre, hasta situarlo en alto grado de emoción, le empujaban a plasmar en lenguaje musical sensaciones para cuya expresión le era insuficiente el medio de la palabra hablada.

Fueron precisamente, las dificultades de comunicación, las que favorecieron el desarrollo de la personalidad musical de los pueblos, que al estar aislados por fronteras políticas o razones étnicas, no se influenciaban con manifestaciones folklóricas extrañas a su idiosincrasia.

Entonaba el hombre primitivo gran variedad de invocaciones destinadas a los dioses representativos de sus concepciones. Los hechiceros de las tribus, conocían los efectos curativos de la música, en los que encuentra sus precedentes la Musicoterapia actual.

La naturaleza de las situaciones a reflejar en organizaciones sonoras, era comprendida ya por el hombre del Paleolítico.

Los hechos en los que el hombre se ha ocupado, están representados por músicas cuya dinámica, severidad o superfiicalidad, los expresa fielmente. Himnos de guerra, que crean con expresión opuesta a cantos de amor. Canciones consecuentes de las vivencias profesionales, cantares de arriero, en los que ha influido tanto el paisaje como el paso de los animales utilizados; cantos de trilla, alboradas pastoriles, infinidad de situaciones que quedaron retratadas en músicas que hoy nos permiten comprender como sentían los hombres que nos precedieron.

Mas no quiero entrar en otras consideraciones referentes al pasado. Mi intención va encaminada a desenmascarar lo que en la actualidad

pueda interpretarse como popular estando muy lejos de serlo, advirtiendo las consecuencias a que da lugar y proponiendo soluciones que las eviten.

Existen corrientes demasiado numerosas que brindan una falsa visión de lo popular.

Aunque ciertamente se identifica como «popular» el género de cantos antiguos recogidos en cancioneros, no es incierto que en muchos sectores, se defiende indebidamente el concepto de que la música llamada «ligera», constituye la expresión popular de la actualidad, por lo que se respeta, se propaga y se favorece por organismos docentes, oficiales y comerciales. Este es un hecho a nivel internacional al que hemos llegado tras el proceso siguiente:

Aunque los bajograbados pertenecientes a épocas y pueblos antiguos, como Mesopotamia, China, Egipto, etc., nos brindan ya el conocimiento de la existencia de música útil, destinada a la diversión o comunicación de ideas, y otra más contemplativa, hecha sólo para ser escuchada, por el placer que su belleza produce, no creo debamos arrancar de ahí para seguir los pasos a la música de estilo ligero. Será más lógico partir del nacimiento del Jazz, que tiene lugar sobre principios de siglo en Baton Rouge, una de las ciudades más importantes de Luisiana, sin olvidar la significación que Nueva Orleans y Chicago tienen en este género.

Sería injusto culpar a un estilo de los desvíos de otro. El jazz fue precedente como plantilla instrumental y como servidor de la intencionalidad predominante en salas de fiestas, de ese otro estilo que se quiso llamar jazz blanco. El jazz es un género condistintas vertientes en donde no debemos confundir el «espiritual», que es la expresión del negro oprimido con el «blues» que expresa el negro emancipado. Fue en este último estilo, donde nació la palabra jazz o jass, que en el argot de los negros significa el coito y todas las derivaciones de los placeres sexuales.

Mejor que considerar el jazz como realidad influyente en la música ligera, habría que considerarlo como realidad socioextructural, de músicos que sirven a un ambiente. De aquí la diferencia de una manifestación que lleva implícita su racismo y esos imitadores blancos, que al estar desprovistos del sentimiento e ideal del negro, hacen de la música que interpretan, puro servilismo del medio en que se mueven. Hay excepciones como Albert Brunies y otros, pero su ejemplo es poco imitado.

El compas cuaternario, que con sus acentuaciones y divisiones regulares sirviera de molde a extructuras cadenciales sobre las que el negro improvisaría, daría la utilidad en la orquestina europea, de formular figuras rítmicas concretas, sin otra intención que proporcionar

a las parejas que bailan, un medio para que tras fijar un elemental principio coreográfico, puedan destinarse a la contemplación mutua, y a los atractivos que no son preciso enumerar.

Este principio tiene precedentes en formas de danzas cortesanas europeas, pero predominando curiosamente el ritmo ternario, sobre el que se escriben Scherzos, Valses, Minuetos, cuya coreografía elegante va progresivamente acortando distancias entre las parejas. Mas sobre estos ritmos ternarios impera una atmósfera de refinamiento, de arte exquisito, no frecuente en el cuaternario de procedencia americana.

Como dato sociológico las parejas gozan de una tolerancia moral cuando la música les acompaña, que la sociedad entera les reprocharía de estar la música ausente.

Coincidente con estos hechos, la técnica de la grabación del sonido progresa. Aunque Edison solicitara la patente de su fonógrafo en 1878, en 1920 consiguen registrar unas tres octavas sonoras. Hoy, consiguen grabaciones muy cercanas a la realidad.

Pero en la industria del disco hay que distinguir como en tantas otras, dos vertientes principales: La técnica y la comercial.

Lógicamente, en las principales ciudades americanas y europeas se establecen casas grabadoras al tiempo que las orquestinas van entrando al servicio de los salones festivos, a lo que hay que sumar la también progresiva instalación de emisoras de radio, cine y posteriormente televisión.

En los años veinte no son ni España ni América países dotados musicalmente. Si bien en los reinados de Carlos V y Felipe II, España estaba a la cabeza en lo que a cultura musical, a nivel universal se refería, lo que prueba entre otras razones que nuestro Antonio de Cabezón se considere como precursor de Bach, posteriormente se produjo en este sentido una progresiva decadencia cuya demostración no es del momento, pero fácilmente comprobable. El pueblo español no cuenta con defensas musico-culturales, para sobreponer conceptos de belleza a conceptos de utilidad. El ambiente de las salas de diversión produce unos tipos de música que son su fotografía. Los fotógrafos son los músicos que crean al servicio de aquel ambiente.

Un nuevo elemento irrumpe y se suma a la rueda de coincidencias. *Los derechos del autor.* Aunque no puedo precisar la fecha de la disposición, nos encontramos con normas que permiten al jefe de orquesta figurar en la relación de obras interpretadas, una cantidad notable de obras propias. Esta circunstancia da lugar a la formación de clanes de directores, que puestos de acuerdo, se incluyen sus obras mutuamente, dificultando así la promoción de compositores que podrían aportar a ese mismo género obras que le darían categoría o por lo menos no estarían influenciadas por lo efímero de su clima.

En la cadena de circunstancias que va intentando definir cómo hemos llegado a la situación actual, hemos de añadir otra coincidencia. *Los puestos de trabajo en las emisoras.* La elección o acceso a estos puestos, ha seguido entre otras orientaciones y tal vez con justicia, el procedimiento de promocionar a periodistas, locutores con voz adecuada y personas con físico bien dotado, como ocurre en Televisión. Si tenemos en cuenta que en los planes de estudio en vigor para estas generaciones y a todos los niveles, no estaba programada la Música como parte integrante y muy trascendental que es de la Cultura, podremos disculpar que sus expresiones sobre valoración musical no sean acertadas y vayan progresivamente desviando de la opinión pública los auténticos motivos de valoración artística. Mas disculpar de ningún modo quiere decir consentir ni dejar de medir las consecuencias de su errada influencia en la mentalización musical de un pais.

Merced a lo expuesto últimamente, la juventud tiene atrofiada la sensibilidad en lo artístico musical, ya se trate de la apreciación del cante jondo, ya de una composición antigua, medieval, clásica, romántica o cualquier estilo culto. Acostumbrados a obtener diversión del hecho musical, no lo conciben como válido artísticamente, si no les asocia real o inconscientemente, a escenas relacionadas con su mundo particular, que es general por otra parte. Aun cuando quieren dar paso a sus facultades creadoras, son incapaces de plasmar en sus creaciones las mismas virtudes que adornan y se pueden palpar en los jóvenes. Su condicionamiento a músicas y estilos constantemente oídos, les influye de tal manera que aun cuando inventen letras que evocan la belleza del paisaje o del amor más puro, las rebajan al diluirlas sobre unas músicas que no resultan nuevas y sí reflejo de otros ambientes que no son los que ellos mismos tratan de expresar.

Las desventajas para la juventud, no se quedan en lo negado artísticamente. Con su participación en unas impresiones musicales, va adherida su progresiva familiarización con expresiones de un pequeñísimo núcleo social como es la sala de fiestas, pero que al contar con un pregonero tan potente como es el disco, transmite su ambiente a través de los distintos medios de difusión, y logra hacerlo imperar sobre todos los demás robándoles entre otras cosas, la facultad de autoexpresarse. También hoy podría cantar sobre el medio que le rodea el tractorista, o el piloto; mas las impresiones recibidas por radio o transistor, y vividas durante muchas horas cada día, unido a la escasez de conocimientos musicales, lo condicionarán de manera que sus facultades creadoras se tornaran imitadoras aun sin quererlo. No es solamente el predominio de un ambiente sobre los demás lo degradante. Es que la predicación va consiguiendo devotos que progresivamente se suman a algo que empieza por una canción, continúa con reuniones en

donde no campea lo más elegante, se introduce en esferas que van ganando categoría de vicio y terminan con alguna frecuencia en situaciones lamentables .

Otro sector social en el que el falso concepto de lo popular ha causado más estragos, ha sido en el religioso. Comentemos a propósito la interpretación que se ha hecho de una de las normas postconciliares. En el capítulo VI de la constitución, que se refiere a la música sagrada, en la disposición número 118, dice así: *Foméntese con empeño el canto religioso popular,* de modo que los ejercicios piadosos y sagrados y en las mismas acciones litúrgicas, de acuerdo con las normas y prescripciones de las rúbricas, resuenen las voces de los fieles.

El desconocimiento de las células musicales representativas de lo religioso, les ha llevado a prescindir de este concepto. La desviación de lo que significa la palabra popular, les ha hecho creer que se trata de la música ligera. Y así ha entrado en la Iglesia, el ambiente de ese otro núcleo social tan distante de ella en sus principios doctrinales como son las salas de diversión a las que tanto nos estamos refiriendo. Cuando la opinión de músicos religiosos, se ha opuesto, lo que han hecho en virtud de su cultura, han sido depuestos de sus cargos acusados directa o indirectamente, de seres anticuados, cerrados a la evolución. Este hecho culmina no solo en las diócesis españolas en las que no se convoca a los músicos para seguir su consejo, si no en las mismas fuentes de autoridad que radican en Madrid, las que nos consta tienen entre sus asesores, músicos de renombre universal, a los que no se les consulta para no tener que seguir sus indicaciones.

Las consecuencias de una serie de coincidencias en cadena, han desembocado en grandes industrias discográficas. Aunque son dignas de respeto algunas de ellas por la gran labor cultural que llevan a cabo, son muchas las que promueven incesantemente concursos destinados a promocionar más y más la música de poco valor. Hay dos razones principales. En un pais mal condicionado, la música útil a la diversión se vende más. Por otra parte, una de las características de la mala música es que pasa pronto, y esto favorece la necesidad constante de nuevas canciones con las que no pare la rueda de la industria discográfica. Siguiendo el mismo principio, los deseos de triunfo de los jóvenes inexpertos suelen presentar un buen tajo de extracción de productos que las casas grabadoras explotan y mientras los músicos profesionales que dedicaron su vida al extensísimo arte, en número de veinte y cinco mil, protesten hace unos días en Madrid.

Y mientras hacen su agosto las casas grabadoras, sigue el círculo vicioso impuesto, quedando los caminos cerrados no sólo a estilos cultos de distinta naturaleza, ni sólo a músicos profesionales intérpretes o creadores, no sólo a esa juventud estudiosa que vemos desfilar por

los conservatorios, sino a esas fuentes maravillosas de las que brota el canto popular antiguo y de las que podría seguir brotando las expresiones populares auténticas de nuestros días. Estamos condenando a nuestros jóvenes valores, a no perpetuar su nombre ni poder aportar auténtico arte. Estamos viendo cómo faltan al respeto que España merece, muchas de las actuaciones que contemplamos. Y la lista de fraudes sería demasiado extensa.

Mas prometimos brindar soluciones:

Esperar se haga realidad la Nueva Ley de Educación, que se ocupa muy seriamente de la formación musical.

Dotar a las emisoras de toda España de *Músicos responsables* con autoridad a la hora de elegir la programación musical, que a su vez debe seguir las normas de un centro nacional responsable.

Establecer censura artística en las grabaciones.

Crear Orquestas sinfónicas, o de Cámara, o pequeños grupos a medida de las posibilidades económicas de las ciudades, integradas por profesionales.

Cultivar el espíritu de raza, a través de los cantos populares, utilizando masas corales que descubren nuevos valores, y favorecen la socialización, tan escasa en países de vanguardia en la técnica, no para establecer fronteras, sino para gozarnos de nuestras mejores joyas y darlas a gozar a los seres de todos los puntos de la tierra.

ALGUNOS JUEGOS EN LA VILLA DE PEDROSO (LOGROÑO)

POR

AMPARO CASTIELLA

I. INTRODUCCION

Es bien sabido que los juegos, su estructura, evolución, etc., tienen una cierta importancia para, entre otros objetivos, conseguir un mejor conocimiento de las distintas culturas y de los hechos diferenciales que se pueden señalar dentro de extensas áreas geográficas. Como aportación al estudio de la cultura «tradicional» de las poblaciones de la cuenca del río Najerilla, situada en la provincia de Logroño, he tomado de informantes de varias edades una amplia colección de datos referentes a los juegos de adultos y de niños que se practicaban, o se practican todavía en muchos casos, en las villas de Anguiano y Pedroso. El estudio de la cuenca del río Najerilla es una tarea que realiza en equipo un grupo de profesores y alumnos de la Universidad de Navarra bajo el patrocinio del Instituto de Estudios Riojanos de la Excma. Diputación Provincial de Logroño[1].

2. En conjunto, teniendo en cuenta también sus variantes, he conseguido noticias acerca de más de medio centenar de juegos en las citadas villas. Esta masa de información ha sido recogida en una larga serie de visitas efectuadas desde 1967. Damos a continuación la lista de nombres de los distintos juegos que hemos recogido en Anguiano y Pedroso. Es de advertir que no señalamos las distintas variantes, ni los versos de donar, ni tampoco algunos juegos que no tienen nombre. También queremos hacer notar que posiblemente juegos de nombre análogo en otras comarcas aquí no responden al mismo contenido. El orden que seguimos es arbitrario; no constituye un intento de clasificación, tema que abordaremos en otro trabajo.

[1] Agradezco a mi maestro don Alejandro Marcos Pous, por la ayuda que me ha prestado, tanto en los trabajos de campo como de redacción.

Los alfileres (variantes)
El hinque
Los cartones
El marro
La zágueda
La comba (muchas variantes)
Las pollas y gallos
Los bolos (variantes)
Las cuatro esquinas
El corro (muchas variantes)
Los chingladeros
Las pitas
Antón pirulero
La pelota (muchas variantes)
La aceitera
Los cubillos
El burro
Los pasos
Los postes
Las tabas
Los telegramas
Civiles y ladrones
A la una anda la mula
Los pimentones morrones
A ocupar las calles
Corta hilos
A la mancha venenosa
El acachadito
El abrazadito
Los saltos
A lo de salvar
Yo soy la cantinerita
Han puesto una librería
Pase misí
Estaba el señor don gato
Hay pajaritos en el monte
El cuchifí
La tángala
Al tres en raya
Cartas (muchas variantes)

3. Como se comprenderá no vamos ahora a describir cada uno de los juegos que acabamos de citar, tarea propia de una monografía que pensamos algún día redactar. Nos limitamos, de momento, a la descripción de dos juegos de la villa de Pedroso. Primero el del *tejo*, muy extendido en España a veces con otro nombre; es propio de niñas, aunque en ciertas ocasiones lo jueguen los niños. Segundo el de los bolos, propio de adultos y de niños.

II. EL JUEGO DEL TEJO

1. Generalidades

Es un juego muy conocido y extendido, con muchas variantes dentro de un fondo común, a veces con distintos nombres. En Pedroso es propio de niñas. En las pocas ocasiones que lo juegan los niños, les da una cierta vergüenza, procuran que no les vean las chicas; tienen la conciencia de que es un juego impropio de ellos, y no lo practican con todas sus complicaciones.

Este juego es «tradicional» en el pueblo: las personas ancianas recuerdan haberlo jugado cuando eran niñas, pero nos da la impresión de que en su época ofrecía para las chicas menos alicientes que en

la actualidad; ahora las ancianas recuerdan el juego aunque no todas sus reglas; dando sobre él indicaciones genéricas suficientes para asegurarnos de su identidad y continuidad, pero incompletas para su reconstrucción íntegra. En resumen, antes se jugaba pero no sabemos si exactamente de la misma manera.

Llaman *tejo* a una piedra, fragmento de teja, tacón de zapato, cajita metálica, etc.[2], que tienen que pasar con el pie por cada una de las casillas que previamente han dibujado, normalmente con tiza, sobre suelo duro y liso (baldosas, losas o pavimentos de cemento o asfalto); sobre ese suelo es fácil dibujar el esquema con casillas y corre mejor el tejo. Estas circunstancias del suelo motivan que los lugares preferidos para practicar este juego sean el pórtico de la ermita de Nuestra Señora del Patrocinio (junto al caserío del pueblo) y los porches de la calle principal; además, el lugar techado les protege de las frecuentes inclemencias del tiempo.

Hemos observado dos variantes principales, el *tejo del calderón* y el *tejo de «al de ocho»*. En realidad los llaman: *tejo del calderón* y *al de ocho* (sin repetir la palabra «tejo»); así dicen: «vamos a jugar al tejo del calderón», o «vamos a jugar al de ocho». Hay también otra variante, de la que desconocen el nombre y a la que juegan muy poco; la hemos recogido, pero no la describiremos. Describimos a continuación las dos citadas modalidades.

2. El tejo del calderón

a) El esquema pintado en el suelo es un rectángulo dividido en seis partes, rematado por un arco de círculo. Cada parte tiene su propio nombre. La primera se llama «calderón», la segunda «indio», la tercera «descanso», la cuarta «pelito», la quinta «oreja» y la sexta (la terminada en arco de círculo) «cocote». Estos nombres rara vez los escriben en sus correspondientes casillas. Es curioso observar que en el desarrollo del juego no usen los nombres que acabamos de indicar, sino el número de orden de la casilla y, así, dicen, p. ej.: «voy a primeras» (no a «calderón»), «voy a segundas» (no «a indio»), etc. Parece, pues, que lo primordial —quizás no en sentido cronológico— sea la ordenación por numerales en este caso. Véase fig. 1. El número de jugadoras tiene, lógicamente, un límite mínimo de dos chicas; el número máximo en teoría es ilimitado, pero en la práctica no suele pasar de cinco o seis.

[2] En Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona 1943, y otros dicionarios, está recogida la palabra tejo con esta acepción «pedazo redondo de teja o cosa semejante que sirve para jugar».

b) Las niñas juegan de una en una, según un turno establecido sin norma fija. Se empieza tirando el tejo, con el pie o con la mano, «a primeras» (calderón), dejando en ella el tejo; a continuación salta a la «pata coja» desde fuera de la figura a «segundas» (indio), sin pasar por «primeras» ni llevarse el tejo; luego va a «terceras» (descanso) donde pone los dos pies; después a «pie cojo» recorre las demás casillas: «cuartas» (pelito), «quintas» (oreja) y «sextas» (cocote). Seguidamente rehace el camino del mismo modo, desde «sextas» a «segundas»; desde «segundas» (indio), a pie cojo, salta a calderón y empuja, con el pie que está en el suelo, al tejo de calderón y lo saca fuera.

La habilidad consiste en no pisar raya ni perder el equilibrio a lo largo del recorrido de ida y vuelta. Si falla queda eliminada y pasa el turno a otra. Si no comete ningún error podrá pasar a la tirada siguiente, que empieza con echar el tejo a «segundas», luego pone un pie en calderón, salta por encima de «indio» (segundas), donde está ahora el tejo, y pone dos pies en descanso; a partir de aquí, a la pata coja, recorre las demás casillas, regresando a descanso; luego, con un pie, debe arrastrar el tejo desde «segunda» (indio) a «calderón» (primeras) y sacarlo fuera.

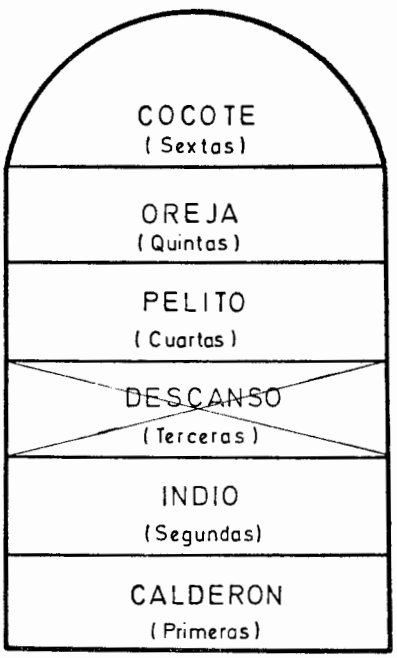


FIG. 1. — Esquema general para el tejo «del calderón» con el nombre de cada casilla.

La siguiente tirada, si no ha fallado, no se echa el tejo a descanso sino a «cuartas» (pelito); va a pie cojo a «primeras» y «segundas», pone dos pies en «terceras» (descanso), salta por encima de «cuartas» (pelito, donde está ahora el tejo) a «quintas», continúa con un pie hacia «sextas» y regresa a «quintas»; pasa a «cuartas» y empuja el tejo hasta «segundas» (¡es difícil que el tejo no se quede en «terceras» o pase de «segundas»!); de segundas lo pasa a «primeras» y de ahí afuera. Si todo va bien echa el tejo a «quintas» y repite el camino del mismo modo; si lo supera sin fallos lo tira a «sextas» (cocote), y sigue el recorrido del mismo modo hasta llevar el tejo fuera. En conjunto ha efectuado cinco tiradas. Es de notar que el tejo nunca puede estar en «descanso» (terceras).

c) El juego no ha terminado. Ahora empiezan las «vueltas» que son cinco o seis (se ponen previamente de acuerdo sobre el número de vueltas). Las «vueltas» consisten en echar el tejo desde fuera de la figura a «primeras» (calderón); luego a pie cojo tendrá que llevar el tejo de «primeras» (alderón) a «segundas» indio) y de aquí mandarlo a «cuartas» (pelito); en «terceras» (descanso) pone los dos pies; de cuartas a pie cojo pasa el tejo a «quintas» (oreja) y de aquí a «sextas» (cocote). Después regresa de sextas (cocote) a «quintas» (oreja), de «quintas» (oreja) a «cuartas» (pelito), continuando a pie cojo, y de «cuartas» (pelito) a «segundas» (indio); en «terceras» (descanso) pone los dos pies; va de «segundas» (indio) a «primeras» (calderón), de «calderón» afuera, y sin dejar el turno a otra jugadora, vuelve a repetir de la micma manera esta primera «vuelta» descrita, cinco o seis veces seguidas (según el número que hayan decidido).

Para que el juego se complete no deberá cometer ningún fallo. Si p. ej., «hace mala» (fallo) en la cuarta vuelta, dejará el turno a otra compañera y cuando le toque a ella de nuevo deberá hacer las «vueltas» (cinco o seis) sin valerle las tres que ya había hecho.

Terminadas las vueltas, cinco o seis, en una partida sin fallar, la jugadora da tres brincos al salir de la figura, entonces puede ella poner una «reguleta» (que equivale a tener ella otro descanso), en la casilla que quiera, señalándola con un aspa; como sirve de «descanso» podrá sólo ella colocar allí los dos pies. Las demás niñas deberán saltar esta reguleta (como descanso exclusivo de otra, pero no de ellas), con las dificultades que lleva consigo. No es frecuente montar reguletas, es decir, que dos niñas pongan la reguleta en el mismo cuadro, pues de otro modo facilitarían el juego a las demás.

d) La niña que ha conseguido una reguleta ha ganado, teóricamente, una partida. Si quiere seguir jugando, empezará con la fase anterior a las «vueltas», para continuar luego con las «vueltas» e intentar conseguir su segunda «reguleta»; mientras tanto, en todo este pro-

ceso, tiene ella la ventaja de poseer un descanso exclusivo donde colocó la reguleta. Es raro que una consiga dos reguletas sin que alguna otra jugadora logre también por lo menos una reguleta.

Lo normal es que la primera reguleta ganada se coloque en «oreja», y la segunda se ponga en «pelito». De esta manera se crean tales dificultades a las demás que éstas deberán abandonar el juego, sobre todo si son de baja estatura. En la práctica se gana la partida por eliminación de las demás. Una partida completa, debido al número de «malas», puede durar una tarde entera.

3. El tejo de «al de ocho»

a) La figura esquemática de este juego dibujada en el suelo con tiza, es un rectángulo alargado; se divide con un eje central, y se trazan tres líneas perpendiculares a él de forma que se obtengan ocho cuadrados. El número de casillas da nombre al juego. Para los nombres de cada casilla, véase la fig. 2; nótese que el primer cuadro de la izquierda no tiene nombre y que los dos cuadros centrales se llaman «esquinas» a pesar de no hallarse en una esquina.

Pueden jugar varias niñas una a una (en general no más de cuatro o cinco) o bien por parejas (tres o cuatro parejas). El fin que se persigue, para ganar es colocar «reguletas» que obstaculicen e impidan el juego de las demás. Es parecido, por tanto, en este aspecto, al tejo del calderón.

El orden del turno para empezar el juego no tiene norma fija; se usa cualquier sistema de donar, o, simplemente, sale primera la que antes se apresura a pedirlo (p. ej., «¡yo primera!»). También como en el anterior juego, tiene una cierta ventaja la que empieza el juego.

El tejo de «al de ocho» se desarrolla en tres fases. La primera consiste en recorrer todas las casillas empujando el tejo a pie cojo hasta echarlo fuera; se repite el recorrido echando el tejo cada vez a una casilla más lejana hasta agotar los cuadros.

La segunda fase, muy breve, se llama «los brincos»; que se desarrolla en los cuadros delanteros.

La tercera fase se llama «las vueltas», y comprende ocho vueltas al recorrido (saliendo después de cada una) empujando siempre desde la primera casilla a la última, el tejo. A veces las dos primeras fases se suprimen y sustituyen por dieciséis vueltas. Terminar las vueltas da derecho a poner «reguletas», y con ello el juego está prácticamente agotado.

b) Describiremos primero el desarrollo de este tejo jugando varias chicas una a una. Véanse las figuras 2 y 3. Empezamos por la primera fase.

La jugadora desde fuera de la figura, frente al cuadro «primeras», echa el tejo, con la mano o con el pie (más con el pie, cuando se trata de tejo de materia susceptible de romperse al caer, que con la mano), «a primeras»; luego lo empuja a «pie cojo» por todas las casillas, descansando (puede poner en el suelo los dos pies) en primeras y segundas esquinas, hasta llevarlo a un cuadro sin nombre y de ahí a primeras, desde donde lo echa fuera. En la siguiente tirada echa el tejo «a segundas», va a pie cojo hasta ahí y continúa como antes todo el recorrido. Sigue así los demás recorridos, echando el tejo cada vez en un cuadro sucesivo, según se indica en la figura 3. En conjunto las tiradas de esta fase entera son siete, pues no se echa el tejo al último cuadro (el que no tiene nombre).

Hay que tener en cuenta que debe echarse el tejo con trayectoria diagonal a todos los cuadros que se llaman esquinas; para ello la jugadora no realiza la tirada colocándose fuera de la figura frente a la línea del correspondiente cuadro, sino desde la esquina exterior de la figura de la fila del cuadro contrario. En la figura 4 se presenta el juego en el momento de tirar a «primeras esquinas», y en la figura 5 el caso de tirar a «segundas esquinas»; nótese que la posición para echar el tejo es la misma cuando se trata de tirar a segundas, terceras y cuartas esquinas. Quizás el hecho de tirar el tejo desde una esquina a esos cuadros les haya dado su nombre. Tal vez por no echarse el tejo nunca al octavo cuadro, éste carezca de nombre.

Naturalmente, se gana si no se hacen faltas (o «malas»), como pisar la raya, perder el equilibrio, echar o empujar el tejo fuera de la casilla correspondiente. Si hace «mala» pierde turno y seguirá jugando cuando le vuelva a tocar. Si todo va bien se pasa a la segunda fase del juego.

c) La segunda fase de este tejo, «los brincos», se desarrolla únicamente en los dos cuadros de la base del esquema («primeras» y el sin nombre). Véase figura 6. Consiste en echar el tejo a «primeras» desde la posición indicada en la figura; luego se arrastra el tejo, a pie cojo, al cuadro sin nombre y de éste afuera. La maniobra no ofrece especial dificultad. La palabra «brincos» sirve para indicar otra acción distinta a la del mismo nombre en el tejo del calderón. No encontramos explicación a esta palabra observando la forma que actualmente presenta esta fase del juego, pues no se da brinco alguno.

d) La tercera y última fase son las «vueltas», en número de ocho. Consiste en empujar el tejo ocho veces seguidas a pie cojo, desde «primeras» a «segundas», de segundas a «terceras», de terceras a «primeras esquinas», de primeras esquinas (donde pone dos pies) a «segundas esquinas» (pone dos pies), de segundas esquinas a «terceras esquinas»,

de terceras esquinas a «cuartas esquinas», de cuartas esquinas al último cuadro, de éste a «primeras» y de ahí afuera. Los ocho recorridos deben hacerse de una sola vez, sin fallo alguno. Si hace «mala», no le valen los recorridos ya efectuados, y pierde turno, cuando vuelva a tener turno deberá empezar las ocho vueltas por la primera hasta conseguir, sin faltar, las ocho vueltas seguidas.

Una vez ha conseguido superar sin fallos las ocho vueltas puede poner la jugadora una «reguleta». Como en el tejo del Calderón, poner una reguleta equivale a tener la jugadora un descanso más, exclusivo para ella; por eso no coloca nunca la reguleta en primeras y segundas esquinas (que ya son descanso). Las demás jugadoras no pueden echar el tejo ni poner el pie en el cuadro donde se encuentra una reguleta, deben saltar por encima de él acrecentándose sus dificultades. Para la jugadora que tiene ya una reguleta, le es más fácil poner otra reguleta, y si las demás niñas son poco hábiles, puede incluso completar con reguletas todos los cuadros disponibles, ganando indiscutiblemente el juego. Para ganar, desde luego, no es preciso poner tantas reguletas; con colocar una reguleta en «segundas» y otra en «terceras», es prácticamente imposible para las demás competidoras saltar a pie cojo desde «primeras» hasta el descanso de «primeras esquinas».

e) A veces una jugadora propone no empezar ella el juego por las dos primeras fases, sino por la última, la de las «vueltas»; en este caso deberá hacer dieciséis vueltas seguidas, sin fallar, con las mismas condiciones que rigen las ocho vueltas de la tercera fase. Empieza el juego cuando le toca el turno, sin esperar a que alguna de las demás compañeras haya llegado a la tercera fase. También otras chicas, incluso todas, pueden hacer la misma propuesta de empezar el juego por esta larga serie de vueltas, la ventaja estriba en la posibilidad de colocar ya una reguleta en su primer turno. Por otra parte es difícil no hacer «mala», y sobre todo no cansarse ni desanimarse en tan largo recorrido. Por ello son pocas las jugadoras que prefieren empezar por las dieciséis vueltas; se necesita tener mucho tesón, resistencia física y confianza en sí misma.

f) Hemos descrito el juego de este tejo considerando el caso de que intervengan, por turno, las niñas una a una. Como ya hemos dicho existe la posibilidad de jugar parejas, en grupos de tres o cuatro parejas. En este caso el desarrollo es idéntico al anterior. Sólo se distingue en que de las dos jugadoras una empieza el recorrido por la izquierda y termina en la derecha; para ésta el cuadro sin nombre es «primeras», «cuartas esquinas» es simplemente «segundas», etc., como es lógico. Si una de las dos jugadoras hace «mala», pierde turno la pareja. Para las «vueltas», deben terminar las dos jugadoras de la

pareja las ocho vueltas (o las dieciséis, si ha elegido esa modalidad), pero sólo podrán colocar una reguleta, aunque, en realidad, las dos niñas han superado el recorrido entero y pudiera pensarse que cada una tiene el derecho a poner «reguleta»; se considera, pues, a la pareja como si fuera una sola jugadora. Dada la especial unidad de la pareja para este juego, se tiene especial cuidado de la elección de la compañera. Véase fig. 7.

III. EL JUEGO DE LOS BOLOS

1. Generalidades

Es un juego que se dejó de practicar hacia la década de los años cuarenta. Antes era el juego, quizás, más vistoso y popular de Pedroso; lo consideraban propio de adultos, desde mozos y mozas hasta personas de cierta edad. A pesar de la afición tan extendida por este juego, desapareció con tal rapidez que no hemos podido encontrar ningún bolo, pues al extinguirse los fueron quemando todos. Gracias a los esquemas que nos dibujaron algunos vecinos y, sobre todo, a los modelos que nos hizo un excarpintero (el señor Demetrio) hemos conseguido encargar las distintas piezas a un tornero de Pamplona. Al regresar a Pedroso, en una de nuestras frecuentes visitas, llevamos los nuevos bolos y con renovada ilusión varias personas jugaron repetidamente ante nosotros, reviviendo antiguos tiempos. Así nos fue posible reconstruir íntegramente este perdido juego, que conocíamos sólo por teóricas descripciones de los informantes.

El juego presenta dos variedades, en realidad, dos distintos juegos de bolos, uno para mujeres y otro para hombres, que se diferencian por las reglas del juego, tamaño de los bolos y de las piezas arrojadizas «bolas», por el terreno del juego y por el valor de las apuestas.

Se jugaba casi todos los días, algo más los domingos, y muy especialmente el día de la fiesta de Santa Teodosia al regresar de la ermita. La afición era enorme y en el día indicado las apuestas eran mayores, incluso fuertes (según ellos y en proporción a sus recursos económicos) entre los hombres. Entre las mujeres era tanta la afición que las casadas dejaban a sus niños con las abuelas para no perderse la partida.

2. Bolos de hombres

a) Las piezas, de madera de haya o de pino, son nueve: seis bolos y tres bolas, véase la figura 8 arriba. Los seis bolos tienen forma có-

nica rematada por una cabeza de sección elíptica; se decoran con dos ranuras paralelas muy juntas hacia la base y con una ranura hacia la parte alta. Cada bolo mide 16 cms. de altura total, el cuerpo cónico posee un diámetro de 4 cms. en la base y de más o menos la mitad en el extremo superior. Las tres bolas no son esféricas, sino troncocónicas con los extremos redondeados; el eje máximo llega a los 10 cms. y los diámetros máximo y mínimo alcanzan respectivamente 4 y 2 cms.; tambien, como los bolos, presentan una sencilla decoración: una ranura, hecha a torno, en cada extremo. Estas piezas las hacían a torno en la fábrica de muebles (desaparecida hace años) de la villa; algunos vecinos tallaban sus propios bolos y bolas.

Se colocan los seis bolos en dos filas de tres bolos cada una, tan juntos que no cabe otro bolo en el espacio que queda entre filas ni hileras, véase la figura 8 abajo. El tirador se sitúa muy cerca, a un metro y medio o dos de los bolos, sin señalar en el suelo una raya de límite para la posición de tiro.

El lugar preferido para jugar es «la rampla», donde hace muchos años se construyó el frontón. También jugaban en cualquier suelo en cuesta, p. ej., en la calle principal. Buscan terrenos algo inclinados, para tirar desde abajo arriba. El nombre «rampla» se halla documentado como 'rampa' en las provincias de Burgos y Soria[3]; ahora podemos añadir, con la misma acepción, por lo menos esta zona de la provincia de Logroño. «La rampla» de Pedroso sería el lugar específico para practicar el juego de los bolos por hallarse en 'rampa' antes de la construcción del actual frontón, que ahora tiene suelo horizontar y a pesar de ello conserva el antiguo nombre.

Juegan siempre dos grupos o equipos; cada grupo puede tener desde una persona hasta media docena, siendo lo más corriente tres o cuatro. El número de jugadores de un grupo no debe ser necesariamente igual al del otro. Los participantes de un grupo tampoco necesariamente son jugadores (en el sentido de efectuar tiradas), pero sí son todos por lo menos apostantes en cuanto solidarios con el desenlace del juego. Se apuesta siempre, en mayor o menor cantidad, Antes era muy corriente, nos dicen, apostar tres o cuatro «perras».

b) Cada grupo con las tres bolas, en tres tiradas sucesivas, pretende echar al suelo todos los bolos menos uno; este fin puede conseguirse también haciendo solamente una o dos tiradas, caso poco frecuente. Gane o pierda, a continuación prueba suerte el otro grupo. Cada tirada completa de un grupo se llama un «juego». Por lo menos se deben realizar dos juegos, uno cada grupo; el número total de juegos será, pues, siempre par. Cada par de juegos es independiente y puede prolongarse el número de juegos pares tanto como se quiera.

[3] MARTÍN ALONSO, *Enciclopedia del Idioma*, III, 1958.

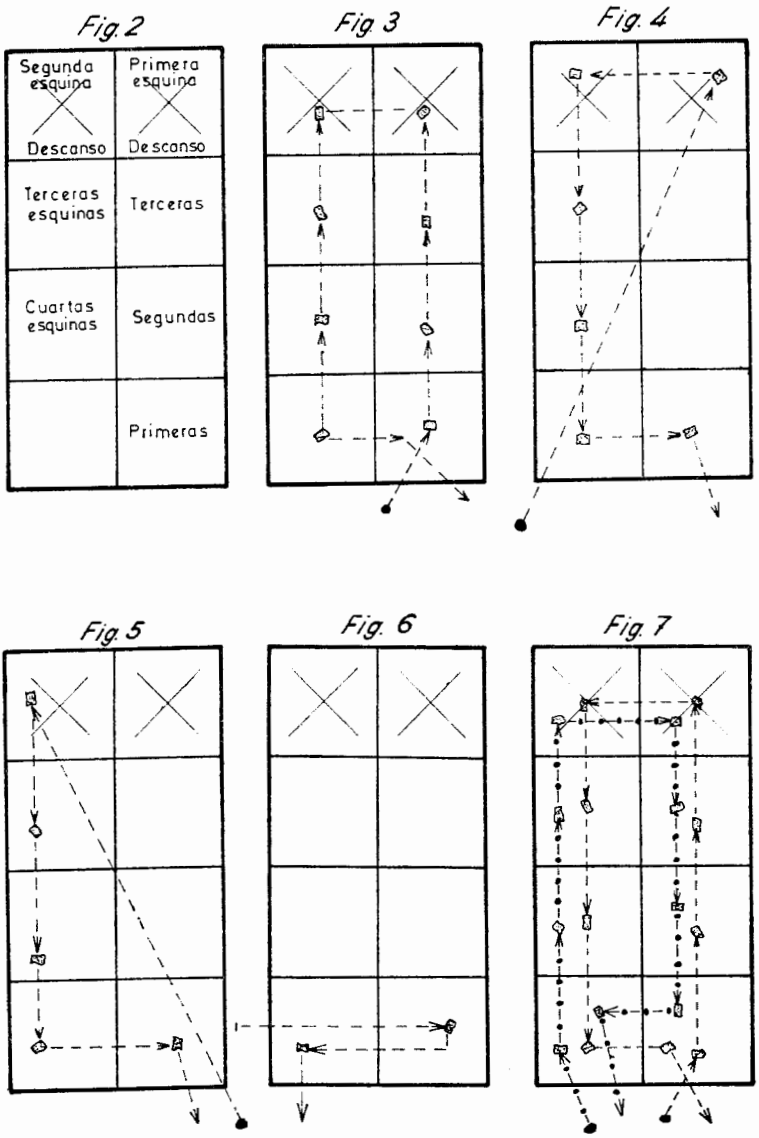


FIG. 2. — Esquema general para el tejo de «al de ocho», con el nombre de las casillas.
FIG. 3. — Tejo de «al de ocho». Dirección en que corre el tejo durante la primera fase.
FIG. 4. — Tejo de «al de ocho». Posición para tirar a primeras esquinas y recorrido del tejo.
FIG. 5. — Tejo de «al de ocho». Posición para tirar a segundas esquinas y recorrido del tejo.
FIG. 6. — Tejo de «al de ocho». Fase de «los brincos».
FIG. 7. — Tejo de «al de ocho». Recorrido cruzado de una pareja.

c) Antes de efectuar el juego el grupo que tiene la vez dice cuánto apuesta y deja la cantidad en el suelo. Si gana el juego su premio consiste en no perder la cantidad; si pierde el juego se queda con la cantidad apostada el grupo contrario. Así se concibe que el número de juegos sea par: es justo dar al otro grupo la misma oportunidad de no perder. A continuación juega, pues, el otro grupo, apostando una cantidad igual o distinta. En el fondo, si nos fijamos bien en la sicología de este juego, interesa más no perder que ganar: ganar el juego no significa ganar dinero, sino no perderlo.

El juego requiere bastante habilidad en el tirador o tiradores. Pero no es sólo un juego de habilidad, como indica el hecho de que existe al posibilidad de participar en el juego como simple apostante (sin tirar ninguna bola). Se trata también de un juego de apuestas. A pesar de ello, nos dicen, nunca surgieron incidentes; al contrario el jugar afirman: «nos unía más».

3. Bolos de mujeres

a) Las piezas, también de madera, son siete: seis bolos y una bola. Figura 9. Estas piezas son mayores que las usadas por los hombres, aunque la decoración y la forma general de los bolos sea muy parecida. Se distinguen estos bolos, respecto a los de los hombres, por presentar una cabeza esférica. Cinco bolos tienen una altura de 36 cms., y el sexto llamado «minca», alcanza los 40 cms. El diámetro de todos ellos en la base es de 5,50 cms. La «bola» es un cilindro, de unos 3,50 centímetros de diámetro por 20 cms. de longitud, con los estremos redondeados; carece de decoración. Estas piezas se fabricaron también en la extinguida fábrica de muebles.

Los seis bolos se colocan en tres filas de dos bolos cada una. La «minca» ocupa el último puesto de la hilera de la derecha véase figura 10 a la izquierda; generalmente, también cabe la posibilidad de variar la colocación poniendo tres hileras de dos bolos cada una, de la siguiente forma: dos hileras a la misma altura y otra inmediatamente detrás, sobre el eje que teóricamente pasa entre las hileras anteriores, con la «minca» al final, véase la figura 10 a la derecha. La posición de las jugadoras e señala mediante una raya ,que no puede pisarse), trazada en el suelo, que se encuentra a unos dos metros de los primeros bolos, cuentan esta distancia dando unos tres o cuatro pasos normales.

Para pugar escogen cualquier terreno que se halle en cuesta, prefiriendo la calle principal. Tiran también, como los hombres, desde abajo.

Contienden siempre dos grupos, con un número variable de jugadoras que suele oscilar entre cuatro y cinco en cada grupo. Dentro del grupo se ponen de acuerdo en quien tirará primero la bola.

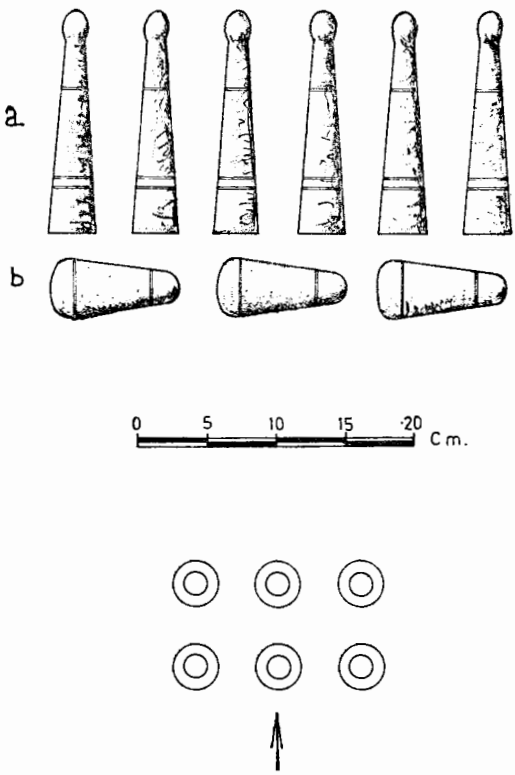


FIG. 8. — Bolos de hombres. Arriba: a) bolos; b) bolas. Abajo: colocación de los bolos y dirección de tiro.

b) Antes de empezar se establece a cuantos «juegos» será la partida y la cantidad apostada. Un «juego» consiste en conseguir veinte puntos. La caída de un bolo normal vale dos puntos y la de la «minca» diez; por tanto al derribar los cinco bolos normales (5 × 2 puntos) y la «minca» (10 puntos) se logra un «juego». Una jugadora tira la bola una vez y después prueba suerte otra jugadora del grupo contrario; las tiradas son pues, únicas, alternas y sucesivas. Cada grupo va sumando los puntos alcanados en las tiradas singulares, hasta conseguir un «juego» (20 puntos). Llaman «hacer el veinte» a derribar todos los bolos de una sola tirada, ganando así de un solo golpe un juego. «Hacer el veinte» provoca una emoción subitánea, superior al hecho de ganar la partida entera: las componentes del grupo que ha conseguido «hacer el veinte» gritan, chillan, saltan y se abrazan de alegría, aunque no suponga siempre ganar la partida.

Según algunas informantes al «hacer el veinte» un grupo, el contrario perdía todos los puntos alcanzados hasta ese momento en el «juego» en curso pero no perdía los juegos ya ganados. La mayoría de las informantes no recuerdan esta variante, lo cual indica que debía ser poco corriente.

c) Cada grupo aporta la mitad de la cantidad apostada. Se lleva la partida el grupo que consigue primero ganar el número de juegos previamente determinado. El dinero apostado no lo dejan en el suelo, como los hombres, ni en ninguna otra parte: dicen simplemente la cantidad al empezar. El dinero apostado es una modesta suma, p.e., nos dicen, «dos perras» en total, (en este caso a cada grupo le correspondía poner en juego una «perra»). En este juego de mujeres interesa ganar y no sólo no perder, a diferencia del de los hombres. En realidad las mujeres casi nunca apostaban dinero, jugaban por mera diversión; parece que el día de Santa Teodosia las apuestas eran mayores, aunque tampoco fueran cuantiosas. No recuerdan que jamás surgieran discusiones y riñas, todo lo contrario.

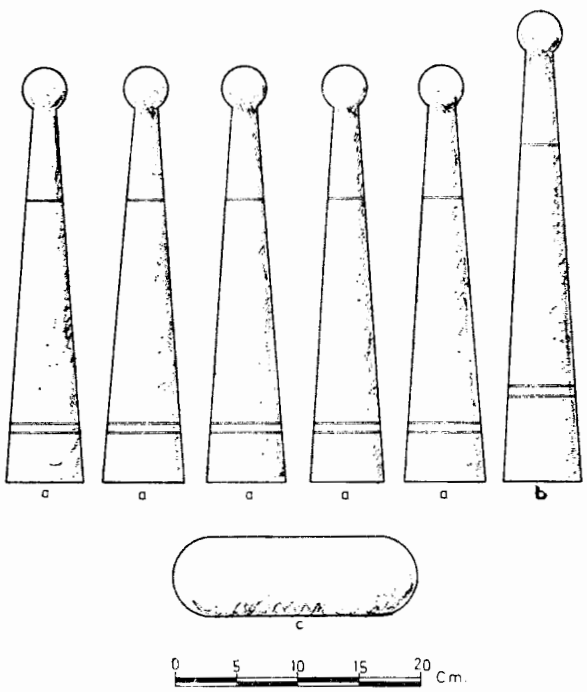


FIG. 9. — Bolos de las mujeres. Piezas: a) bolos normales; b minca; c) bola.

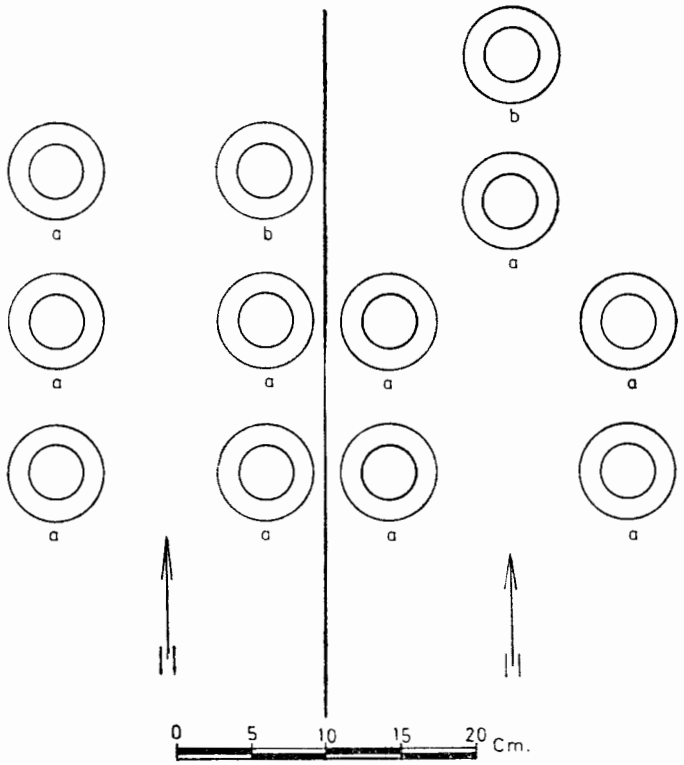


FIG. 10. — Colocación de los bolos de las mujeres: a) bolos normales; b) minca. A la izquierda colocación corriente; a la derecha variante. La flecha indica la dirección del tiro.

IV. NOTA SOBRE EL JUEGO Y EL CAMBIO CULTURAL

1. Hemos visto dos géneros de juegos uno de niños y otro de adultos (entre los muchos que podíamos haber descrito). Hemos elegido un juego de niños (o mejor dicho de niñas), que se juega ahora y en su tiempo lo jugaron las personas ancianas. Se trata pues de una diversión «tradicional» en la villa de Pedroso. El segundo juego descrito, de adultos, era tradicional, y se practicaba hasta la década de los cuarenta. Se trata pues de un juego ya perdido. Son en conjunto dos muestras de un comportamiento distinto frente a los problemas inherentes al cambio de un elemento cultural (el juego).

2. En los dos casos concretos estudiados puede parecer paradójico que los niños conservan más una tradición» que los adultos. Quizás

este juego de niños (u otros que pudiéramos mostrar) que se ha mantenido hasta ahora, cumple por su contenido, forma y función con las características de las necesidades (tanto puramente somáticas como mentales) propias del niño, y por ello no se ha visto afectado por el cambio y se mantienen. Se diría que este juego es independiente de los elementos socio culturales que influyen en el fenómeno del «cambio» actual por lo menos en la villa de Pedroso. La perduración de las circunstancias externas de espacio, han contribuido también a la continuación más o menos invariada del juego descrito. Los mismos niños se han ido enseñando unos a otros este juego, los factores externos (escuela, familia, medios de comunicación etc.) no han alterado pues este proceso.

3. En cuanto al juego de adultos presentado, podría parecer extraño que gentes que han cambiado poco su mentalidad conservadora (p. e., las de más de 60 años) no lo practiquen pudiendo hacerlo, ya que no requiere esfuerzo físico, y además cumple con las condiciones de contenido, forma y función de un juego adecuado a su edad, como nos lo prueba el hecho de que antes lo jugaran, y que ahora a petición nuestra lo hayan vuelto a jugar ocasionalmente con entusiasmo. Sería más explicable que los adultos de menos de 45 años ahora no lo practiquen pues eran sólo mozos cuando se dejó de jugar.

Tal vez en la pérdida del juego hayan influido unos factores culturales de cambio que actuaron por los años cuarenta. Entre estos factores nos atrevemos sugerir: todos aquellos que traen consigo una mayor apertura al exterior con el consiguiente aumento de la gama de opciones, así (por entonces) la radio, mejora de las carreteras, aumento de vehículos a motor, mayor rapidez de las comunicaciones, etc.

Los fenómenos que motivan un cambio son muy complejos y no era nuestro fin primario el estudiarlos en general, nos hemos limitado a dar casos concretos, que aportan en nuestra opinión, materiales para su futuro estudio.

4. Observando la larga lista de juegos que hemos dado referente a las villas de Anguiano y Pedroso, se podría afirmar, provisionalmente, en cuanto a los juegos, que los niños por sí mismos tienden a mantener más sus juegos tradicionales que los adultos; los cambios entre los niños parecen debidos normalmente a factores externos como la enseñanza de otros juegos, por parte de los maestros, la llegada de niños veraneantes, el regalo de juguetes por familiares o la apetencia de éstos por la influencia de la propaganda directa o indirecta de los medios de comunicación.

El cambio entre los adultos es más factible por la posibilidad que éstos tienen de una mayor independencia personal (comparado con los

niños y con épocas anteriores), y por tanto de una mayor libertad a la hora de escoger entre las varias y nuevas opciones que la sociedad le ofrece en el campo de la diversión y juegos.

Se observa que entre adultos han perdurado especialmente aquellos juegos más sedentarios.

NOTICIA SOBRE UM ESTUDO EM PORTUGAL DE CANDEIAS ACTUAIS DE FOLHA DE FLANDRES

POR

EDUINO BORGES GARCÍA

POR mero acaso, dei conta da existência do fabrico e comércio de candeias de folha de Flandres, numa importante vila de Portugal (Alcobaça), há poucos anos. Despertada a minha curiosidade, passei a procurar candeias de lata em todas as localidades por onde ía passando, do Norte ao Sul do País.

O resultado deste prévio «inquérito», foi ter chegado à conclusão de que em todos os 18 Distritos de Portugal, ainda se utiliza esta arcaica e primária fonte de iluminação.

É claro que o País se vai electrificando e, por tal razão, não só as candeias, mas até as velas de estearina e os candeeiros de petróleo, estão a desaparecer ràpidamente.

Mas há ainda 25% do País por electrificar. Mesmo em localidades consideradas oficialmente como electrificadas, nem todas as casas têm corrente electrica instalada. E há exemplos de casas rurais já electrificadas, mas em que os estábulos ou «palheiros» do gado, o não são. O mesmo para as adegas, que muitas vezes, por razões de apego tradicional ou preconceito, são ainda alumiadas com luz de azeite.

Também os lagares de azeite se vão modernizando, e com isso, o sistema de iluminação que, não há muitos anos ainda era efectuado utilizando como combustível a matéria prima ali preparada.

Este pequeño estudo, que corresponde a como que uma introdução a um trabalho mais vasto em preparação, refere-se apenas a candeias e outras luminárias em plena utilização actual. Foi posta de parte a ideia de se procurar nas colecções dos Museus ou na Bibliografia da especialidade, quaisquer referências mais antigas.

O trabalho representa portanto um esforço para referir e relacionar objectos e factos da época em que é escrito.

O azeite está ligado a ideias de pureza e a ritos de purificação. O Velho Testamento faz-lhe referências e alusões muito claras. E, em muitas localidades, ainda hoje, a religião e o culto dos mortos, não prescindem da chama purificadora do azeite de oliveira.

Há candeias e lanternas que ainda hoje se fabricam e se vendem com esse destino. Por exemplo, em Lobão da Beira, existe um latoeiro que faz candeias de encomenda, com dois ou três bicos, para a festa de Santa Eufémia, a 16 de Setembro. O povo faz promessas de azeite e o azeite tem de ser queimado num curto espaço de tempo, emquanto dura a festa.

Quanto à evolução, anotamos que, assim como a folha de Flandres substitue a chapa de ferro (as antigas candeias de folha de ferro forjado e batido em moldes), também o azeite «bíblico» foi substituido, quase totalmente pelo petróleo. Passa-se da candeia de duplo depósito aberto, para a candeia e lamparina de recipiente fechado. O novo combustível, embora mais barato, é volátil e mais fluido. Mais fácil de verter.

Com a mudança do combustível, processa-se uma profunda modificação na estructura das lâmpadas. A humilde «lamparina» tronco-cónica, que produz chama fuliginosa, origina o candeeiro de «chaminé» de vidro, de chama mais brilhante, sem fumo e pràticamente sem cheiro.

Mas, a velha candeia de azeite, com depósito aberto, continua a usar-se e a fabricar-se. A evolução nunca se processa com a mesma velocidade em todos os pontos cardiais —pelo menos no que concrne à vida material do povo. Em certos casos a arcaica candeia de azeite, limita-se a simplificar a sua estructura: chega-se à extrema simplificação da peça ficar com um único depósito e sem espelhos; apenas com uma haste de suspensão.

A nossa colecção possue duas peças destas, uma delas extremamente interessante pois se liga ao ritual religioso do núcleo judaico da povoação de Belmonte.

Noutros casos, a clássica candeia de azeite evolue para persistir, adaptando-se ao novo combustível: o depósito duplo e aberto, ou às vezes com tampa articulada, é substituido por um depósito de forma cónica, menos vezes cilindrica, e mais ràramente com formas mais caprichosas. O duplo espelho da candeia de azeite, reduz-se a espelho simples, pois que agora o depósito também é simples. Mantém-se a haste com o gancho de ferro. Mais modernamente, este passa a ser de arame dobrado, para baratear a peça.

Imitando os candeeiros de cerâmica e de vidro que se tornaram populares e, em certos casos, objectos de luxo, os latoeiros copiam-nos em folha de Flandres. Em muitos casos aparecem com bocal de latão,

de torcida regulável (produto de indústria) mas, na maioria dos casos, estes candeeiros de lata são usados sem manga de vidro.

Das lanternas, pouco há a dizer. Os romanos usavam-nas (lantaernae) com estructura bem semelhante às de chama de azeite, fabricadas ainda hoje pelos nossos latoeiros. Com a vinda do petróleo, substitue-se, dentro, a candeia de azeite, por uma ainda mais humilde «lamparina», geralmente cónica e quase sempre muito tôsca.

Não tardará a grande indústria (a grande indústria do petróleo) a apresentar modelos sólidos, práticos e até decorativos.

Recolhi mais de uma centena de candeias por todo o Portugal Continental e Insular. Muitas mais poderia ainda ter recolhido se não estivesse interessado, na altura, sobretudo numa sistematização tipológica.

Por essa e outras razões, a colheita das peças e de informações não resultou perfeitamente homogénea, quanto à Geografia Humana do País, embora tivessem sido batidos os 18 Distritos e procurado investigar as localidades com maiores probabilidades de interesse no seu uso actual.

O que parece inacreditável, é que na própria cidade de Lisboa, fui encontrar mais de uma fonte de abastecimento de candeias, incluso de azeite. E, só num dos casos, eram vendidas como objecto decorativo!

Nos outros locais de Lisboa, devo ter adquirido os últimos exemplares das que «ainda há poucos anos eram vendidas para os arredores da capital, para alumiar os defuntos».

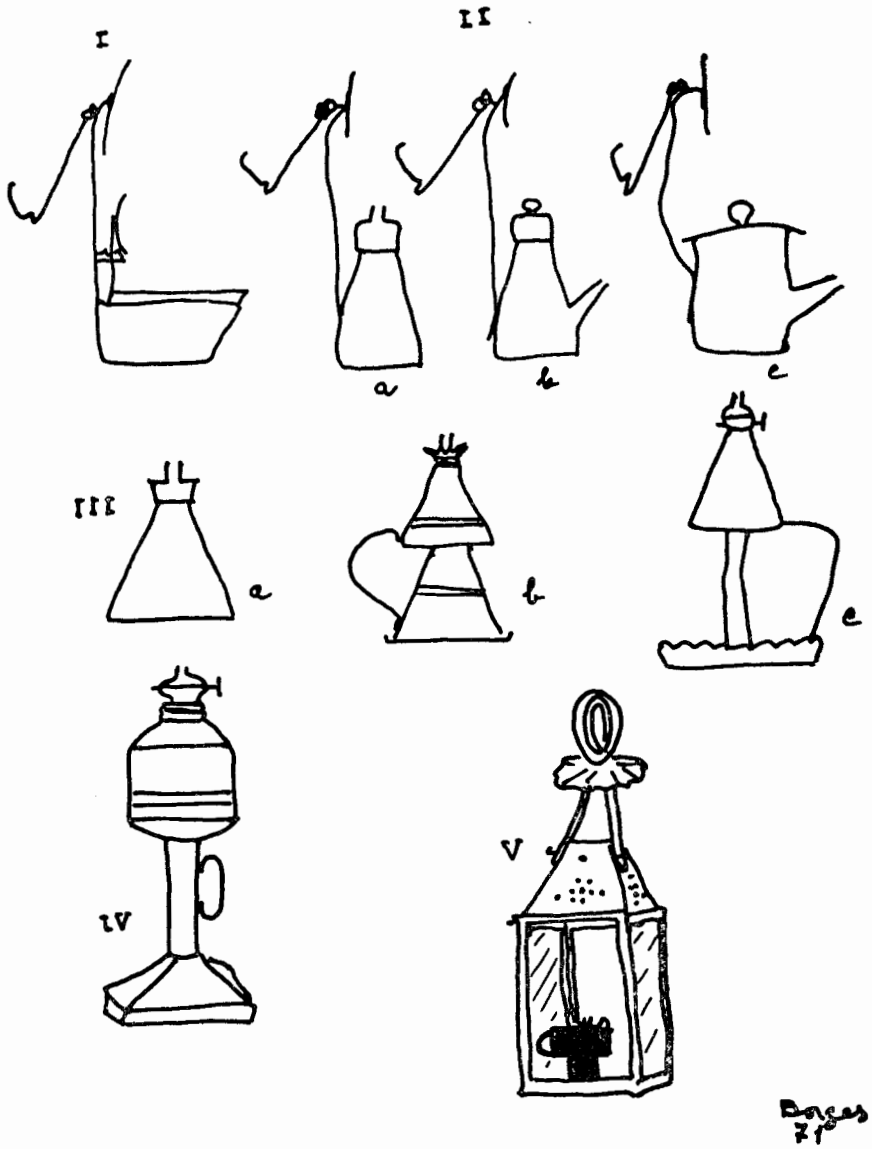
FINALIDADE

Em resumo, as candeias de folha de Flandres utilizam-se, nesta data, em Portugal, nos seguintes casos:

1) Iluminação de casas rurais.
2) Iluminação de estábulos (gado).
3) Iluminação de adegas.
4) Iluminação de lagares de azeite.
5) Pagamento de promessas religiosas.
6) Culto dos mortos.
7) Ritual de culto não cristão (Belmonte).

TIPOLOGIA E CLASSIFICAÇÃO

Darei aqui apenas um esboço de classificação, atendendo sòmente ao fundamental. Uma classificação que entre em linha de conta com todos os elementos, será publicada noutro local, oportunamente.



Candeias de folha de flandres.

I. *Candeia de azeite* con depósito duplo.
II. *Candeias de petróleo:* a) tronco-cónico com torcida no topo; b) ídem, com pipo lateral; c) cilíndrica com pipo lateral.
III. *Lamparinas:* a) cónica; b) ídem com pé cónico e asa; c) cónica com pé cilíndrico, base asa e bocal de latão.
IV. *Candeeiro.*
V. *Lanterna de azeite.*

Classificação Geral

I. Candeias de azeite.
II. Candeias de petróleo.
III. Lamparinas.
IV. Candeeiros.
V. Lanternas e Lampiões.

I. CANDEIAS DE AZEITE: Derivam directamente das candeias de ferro que se fabricavam antes da divulgação da folha de Flandres. Parece-me que estas candeias de ferro são descendentes das candeias de barro medievais, com um só bico. Estas, proviriam das lucernas romanas, directamente ou por intermédio das páleo-cristãs e árabes.

De qualquer modo estas candeias de azeite, tem o seu antepassado mais remoto na Pré-história.

II. CANDEIAS DE PETRÓLEO: As candeias de petróleo são o produto de adaptação das de azeite ao novo combustível. O petróleo é mais volátil e por isso, deixaram de ser abertas. Tecnicamente a forma cilindrica é a mais fácil de preparar, mas a cónica é mais elegante e a que surge com maior frequência.

A haste, o espelho e o gancho de suspensão persistem. O espelho é agora ràramente duplo.

Surgem os bocais de latão com torcida regulável.

III. LAMPARINAS: São luminárias que usam o petróleo como combustível. Têm sempre o bocal na extremidade superior. São quase sempre para apoiar. Ràramente possuem dispositivo para suspender.

Têm quase sempre forma cónica, por vezes cilindrica.

IV. CANDEEIROS: Têm de comum o suporte ou pé alto. Mais vezes com bocal de latão de torcida regulável.

A meu ver, derivam dos candeeiros «classicos» citadinos, de vidro, louça ou metal.

V. LANTERNAS OU LAMPIÕES: Caixas fechadas por vidros que protegem a chama da chuva e do vento. Podem ser de azeite ou de petróleo. Servem de fonte de iluminação portátil, na vida rural. Existem exemplares destinados ao culto dos mortos.

NOTA BREVE SOBRE COMBUSTÍVEIS: Realmente apenas felei em azeite e petróleo, mas ainda hoje se utilizam, em certas localidades outros combustíveis, tais como oleo de peixe e «gasoil».

No passado, usaram-se largamente combustíveis dos mais diversos, que poderíamos classificar pelas suas origens, em: Óleos vegetais, óleos animais e óleos minerais.

A PROFISSÃO DE LATOEIRO é uma profissão modesta. Poderemos mesmo dizer que actualmente é extremamente modesta.

As peças pequenas, como por exemplo as candeias, são preparadas nos tempos mortos, durante o inverno, quando as peças grandes não se vendem, nem há encomendas. Antigamente estas peças pequenas (candeias, funis etc) constituiam o material de iniciação para os aprendizes que agora não existem. Por isso a profissão tende a extinguir-se.

As peças maiores vão sendo substituidas por outras de material diferente (plásticos), ou tendem a ser fabricadas em série, em grandes oficinas, com apetrechamento moderno e largos recursos económicos e comerciais.

As candeias são geralmente vendidas pelo próprio latoeiro, na sua tenda. Mas há ainda os que as fabricam em série para serem vendidas nas feiras; quer directamente por pessoa de família (em geral a mulher), quer por intermediários que as encomendam e as vem buscar à tenda.

CONCLUSÃO FINAL*

Certamente que em Espanha, tal como em Portugal, existem referências, pequenos estudos dedicados a estas humildes peças. Nos Museus existem geralmente alguns exemplares vistosos e artísticos —certamente dos que foram menos usados— e colhidos há uns bons cinquenta anos.

Pergunto: Não valeria a pena fazer-se imediatamente um estudo sistemático, em toda a Península? Uma colheita sistemática de tudo o que ainda se faz, de tudo o que ainda existe, de tudo o que ainda se conhece sobre candeias?

Lembro-me de que num pequeno «pueblo», entre Mérida e Cáceres, onde me detive em 1969, para visitar uma estação Pré-histórica, ter visto em casa de um rústico que nos acolheu e que já possuía luz electrica, uma candeia de folha, pendente da boca do forno de cozer pão, justamente na única sala iluminada pela luz eléctrica!

---

* Para la elaboración de este trabajo he recibido ayuda de muchos y dedicados amigos. Deseo todavía poner en relieve el señor don Gabriel Llompart que ha tenido la gentileza de remitirme una interesante pieza («llum d'oli») proveniente de Santa Marcila (Palma de Mallorca) y de me dicir e escribier sobre ciertos elementos informativos que tendrán gran valor en el estudio detallado que preparo sobre candiles de hojalata.
A todos, muchas gracias.

RETABLO POPULAR DE LA TIERRA PARDA

POR

VALERIANO GUTIÉRREZ MACÍAS

INTRODUCCION

EL autor de este tema se honra en tomar parte en el II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares de Córdoba en representación de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres, a la que pertenece como miembro de la misma.

El aporte de la comunicación, REPERTORIO POPULAR DE LA TIERRA PARDA, comprende los siguientes trabajos:

I.—Costumbres y canciones de los quintos.
II.—Las típicas matanzas.
III.—Contorno de Montánchez y las fiestas en honor de San Blas.
IV.—Las «corridas de gallos», de Guijo de Granadilla.
V.—El Señorío de Valverde de la Vera y la procesión de los «Empalaos».
VI.—La suelta de golondrinas en la «Procesión del Encuentro».
VII.—La «Procesión del Encuentro» en Madrigal de la Vera.
VIII.—La tradicional quema del «Judas» en Cabezuela del Valle.
IX.—Montehermoso: el «Júas Cariote».
X.—Una tradición cacereña que desaparece: la del Cordero Pascual.
XI.—La madrugadora villa de Miajadas.
XII.—La villa de Eljas en sus costumbres.

Hemos de hacer obligadamente unas ligeras consideraciones:

La Alta Extremadura —por su apego a lo tradicional y amor al terruño— conserva en su pristina pureza, principalmente en sus pueblos, un inmenso e interesantísimo acervo de material de costumbres a cuya recopilación nos consagramos amorosamente y que abarcará un amplio volumen.

Mas para informar al Congreso de cuanto atesora la tierra parda hemos recogido *in situ* en su ancha, extensa y varia geografía —20.000 kilómetros cuadrados en términos redondos— el haz que ofrecemos. Todo en una versión directa de los cacereños y de personas de diversa condición para completar mejor las exposiciones.

Hay que tener en cuenta que de unas comarcas a otras varían también las costumbres y hay otros relieves. Además, a cada habitante se le ocurre una cosa con lo que se perfilan más los matices presentados.

Cuanto incluimos —fruto de nuestra constancia y deseo de presentar un ensayo nuevo y original— tiene sabor tradicional. Se mantienen aún las viejas tradiciones y costumbres. Son costumbres que el alma del pueblo forjó y la tradición conserva viva y sugestiva, producto de una casta hidalga, aventurera, luchadora y mítica.

El alma popular es deliciosa. Refleja el sabor de cada sitio.

Hemos de subrayar la predilección por las antañonas costumbres, algo personal y característico de cada pueblo de los 220 que integran la geografía alto-extremeña, no obstante la vorágine actual, los cambios que se experimentan, como es fácil constatar y de todo lo cual damos conocimiento a la docta Asamblea convocada en la histórica ciudad de la Mezquita.

COSTUMBRES Y CANCIONES DE LOS QUINTOS

En la Alta Extremadura con motivo del «talleo» —la talla de los quintos— los mozos comprendidos ponen la nota alegre, simpática y colorista por las calles de las aldeas, pueblos, villas y ciudades en sus desfiles por los mismos.

Los pueblos en general acusan aún más los matices costumbristas. De generación en generación se conserva la tradición de las reuniones familiares de los convites, de las comidas y de los obsequios, tanto por parte de las familias como de las novias.

La talla de los quintos supone mucho en la vida del hombre. Es un paso decisivo. Representa su preparación, su disposición para servir a la Patria en las filas del Ejército, salvaguardia de lo permanente que garantiza el cumplimiento de las misiones que tienen hoy asignadas por la Ley Orgánica del Estado y que constituye la más firme defensa y baluarte de la nación.

Cabe registrar cómo la talla de los quintos es motivo bien justificado para celebraciones y singulares festejos por familiares y amigos.

Es tradicional que los mozos se congreguen desde las primeras horas de la mañana junto a las Casas Consistoriales para esperar «la hora

de la talla». Muchos se hallan acompañados de familiares y amigos. Hay que registrar, por tanto, su pintoresquismo.

Después de la talla viene la disgregación de los quintos por todas las calles y rincones, pero siempre reflejando su excelente humor en las canciones que aventan al espacio, sus bromas, chirigotas, etc.

Aunque es general la celebración, siempre pueden apreciarse peculiaridades, cosas diferentes en las distintas localidades de la geografía cacereña.

Ambiente adecuado, como de costumbre, alegría gozosa. Lo propio de los veinte años. Tonadas folklóricas que se expanden dichas con el brío y ardor juvenil.

En muchos pueblos comen juntos los quintos y todos sus familiares en sus respectivos domicilios. Luego se reúnen para divertirse, entonando canciones antiguas, típicas, por las calles.

Motivo más acentuado de reuniones de los mozos constituye la marcha para la incorporación al servicio militar. Se renuevan también las canciones más diversas, pero centradas en los quintos y su nueva situación.

Todos temen a Melilla,
como si en Melilla hubiera
algún león encantado
que a los hombres se comiera.

La canción es de localidades cercanas de Trujillo, Cuna de la Conquista, y alude a la Guerra de Africa:

Las madres son las que lloran
que las novias no lo sienten,
les quedan cuatro chavales
y con ellos se divierten.

Esta canción es de Aliseda, la *Isalecus* de los romanos, la villa del tesoro, así denominada por las alhajas fenicias halladas en un alfar de su territorio el año 1920, soberbias piezas que se hallan en el Museo Arqueológico de Madrid. Da a entender claramente que el sentimiento verdadero por la ausencia de los quintos es el de las madres. El de las novias es monmentáneo, fugaz, por divertirse en seguida y consolarse con otros jóvenes del pueblo.

La trágica muerte del político y glorioso general de Reus don Juan Prim y Prats, produjo el mayor impacto en toda España. Abundan los romances y coplas populares en Extremadura. De una pluma culta y liberal recogemos lo que se cantaba en Arroyo de la Luz:

Cuando Prim murió asesinado
no murió por ingrato y traidor,
que murió con la espada en la mano
defendiendo la Constitución.

En Garrovillas de Alconétar los quintos, cuando se incorporaban al ejército, cantaban:

Orden de Prim ha venido
para los quintos de ahora,
que se vayan a la guerra
a defender la Corona.

Murió Prim, murió Prim,
con honores,
y a la tierra
llevó los galones.

Las acciones románticas, los éxitos en la guerra de Africa del gran soldado, produjeron la mayor admiración. Los ciegos cantaban romances sobre el Marqués de los Castillejos.

Bien sabido es que la musa popular está llena de intención. En Garrovillas de Alconétar los quintos divulgaban este diálogo entre los enamorados:

—Si te vas a ser soldado
déjame una cosa tuya.
—Te dejaré una navaja
para picar la lechuga,
la lechuga y el tomate.
—Yo también me voy contigo,
aunque los moros me maten.

También es de la histórica localidad este otro anuncio de los quintos:

Que me voy, que me voy, que nos vamos,
que Primo de Rivera nos está llamando.

Todo es ingenio. Como salía del pueblo. Es lo que se llama la fuerza de la sangre. Asimismo lo cantaban mucho los ciegos.

De Arroyo de la Luz, villa de labradores y alfareros, son estas canciones:

Ya se van los quintos, madre,
ya se llevan a mi hermano,
ya no tiene quien le dé
pañuelo para la mano.

Ya se van los quintos, madre,
ya se llevan a mi primo,
ya no tiene quien le dé
pañuelo para el bolsillo.

Ya se van los quintos, madre querida,
y con ellos marcha mi corazón,
ya se marcha el hombre que más quería,
no hay en mi vida más ilusión.

En los pueblos cercanos a las abruptas Villuercas guadalupanas se cantaba:

Esta noche, si Dios quiere,
me tengo que divertir,
con permiso del Alcalde
y de la Guardia Civil.

La copla hace referencia a que los quintos solían pedir permiso al regidor local para las rondas que daban a las mozas:

Estos quintos no son quintos,
que son niños por críar,
pues rompen la pandereta
por no saberla tocar.

Aclaremos que los quintos que iban a incorporarse, a los que les sucedían les cantaban lo transcrito. Y los jóvenes les contestaban de esta forma:

Los quintos son los que cantan
que los sextos ya no valen,
pues van las calles arriba
sin decir adiós a nadie.

Conviene advertir que los sextos eran los mozos que estaban próximos a incorporarse al Ejército.

En algunos pueblos del partido judicial de Logrosán tocaban mucho con la pandereta que hacían los mismos quintos con un arco de criba y una piel de perro, que ellos, rudimentariamente, curtían teniéndola metida en un estercolero en fermentación que es lo que hace que el pelo de la piel se desprenda fácilmente.

Vamos a incluir una canción en la que se aprecia la intervención de una mano culta:

Ojos que te vieron ir
por aquel camino llano,
¡cuándo te verán venir
con la licencia en la mano!

Hacen relación al sorteo las siguientes coplas:

Mete la mano, muchacho,
en ese cántaro nuevo,
sácame el número uno
que me vaya de este pueblo.

Mete la mano, muchacho,
mete la mano en el cántaro,
que si me sacas buen número
he de hacerte un buen regalo.

A mí me ha tocado el uno
y a mi compañero el dos,
¡qué suerte más desgraciada
hemos tenido los dos!

En otras localidades llevamos a cabo la recogida de diversas canciones alusivas a los quintos y su marcha al Ejército.

En Guijo de Granadilla, lugar famoso como patria chica adoptiva del celebrado poeta campesino José María Gabriel y Galán (1870-1905), se canta:

Quintos de Salamanca
que vais cantando,
mientras los corazones
quedan llorando.

La novia del quinto, dirigiéndose a la Virgen, expresa de este modo su sentimiento:

Ruega por ese quinto
de mis amores,
ruega por él, Virgencita,
que yo te prometo
jardín y flores.

Cuando los quintos se van
se dicen unos a otros:
—Mi novia me espera a mí
hasta que le llegue otro.

Del típico pueblo de Ahigal —que se distingue por las «machadas» o «golpes» de sus ingeniosos vecinos, que tienen indudablemente «chispa»—, es esta canción:

Ya se van los quintos, madre,
ya se van los elegidos,
ya queda la plaza llena
de los que el Rey no ha querido.

Al pueblo de Abertura corresponde ésta:

¡Qué ganas tengo que lleguen
las nueve de la mañana,
para saber si mi suerte
será buena o será mala!

Alude, como bien se desprende, al sorteo y sus resultados.

En la villa de Montánchez, «Balcón de Extremadura», a 1.114 metros de altitud, con la fama de su vino aromático y deliciosos jamones, los jóvenes que van a hacer el servicio militar, suelen cantar:

Adiós, Montánchez del alma,
Montánchez de mi querer.
Adiós, Montánchez querido,
¡cuándo te volveré a ver!

En Garganta la Olla, villa situada en una hondonada de la Sierra de Tormantos, perteneciente al partido judicial de Jarandilla de la Vera, cantan los quintos:

Esquinita de la torre,
cuántas veces te he rondado
y las que te rondaré
si no voy a ser soldado.

Con motivo de la despedida de los quintos, mozos y mozas de la localidad verata dan rienda suelta a sus corazones e interpretan una bella canción titulada «Ya se va mi corazón», que ha sido recogida por el compositor Santiago Berzosa, en un poema lírico popular a cinco voces:

Ya se van los quintos, madre,
ya se va mi corazón,
ya se van los que tiraban
chinitas a mi balcón.

El adiós de los mozos es todavía más melancólico:

Adiós, pueblo de Garganta,
las espaldas te voy dando,
yo no sé qué queda dentro
que mis ojos van llorando.
Arriba, paloma y sube,
que mis ojos van llorando.

Estas preciosas escenas rurales las pregonan elocuentemente por todas partes las agrupaciones coralistas de la Alta Extremadura, Coros y Danzas de la Sección Femenina, de Cáceres, y Coros Extremeños de Plasencia, con la gracia y dominio característicos de sus entusiastas ejecutantes.

En Castañar de Ibor, por Año Viejo, los quintos tienen por costumbre hacer hogueras en «La Cerquilla», sitio muy céntrico. Pasan la noche con sus juergas, cantos y bebidas. A la mañana siguiente obsequian a las novias y amigas con las suculentas migas. He aquí una «copla de quintos» de Castañar:

Ya no son las madres solas
las que lloran por los quintos,
que también lloran las novias
cuando van a despedirlos.

En algunos pueblos, como en el histórico Cuacos de Yuste, que antes se denominó Cuacos de la Vera y simplemente Cuacos, unido al recuerdo del egregio Emperador Carlos V y de su hijo don Juan de Austria, «Jeromín» en su incipiente mocedad, cuando ahora se incorporan los quintos para su instrucción militar, casi nadie, aparte de sus familiares —escribe el poeta Felipe Jiménez Vasco, «El Ruiseñor de la Vera»— se entera de lo que antes era un auténtico acontecimiento local.

Hace años, entre el sonar de guitarras y bandurrias, reía y lloraba el pueblo al ver a los quintos con sus pañuelos bordados por la novia o la hermana, irse despidiendo de sus parientes y amigos que ordinariamente solían entregarle siempre una propinilla —costumbre que se observa en toda la tierra parda— que le venía luego muy bien y que había de hacer del nuevo soldado de la Patria un hombre feliz mientras durara la bolsa con algunas monedas, retribución que, naturalmente, contribuía a hacerle más llevadera su nueva vida, separado de sus familiares.

Ahora, van los quintos y las guitarras y laúdes, los almireces y tapaderas y panderetas que sonaban en las rondas, quedan mudas, olvida-

das, algo así como si los quintos de hoy no necesitaran de aquellas jotas que tanta alegría daban a los de otras épocas. Signo indudablemente de los tiempos actuales.

Sin embargo, no podemos dejar de incluir las canciones de quintos del famoso pueblo del pajecillo que alegró los últimos días del vencedor de Mülberg:

Yo soy quinto y no lo pinto

Yo soy quinto y no lo pinto
y no me meto con nadie,
al que se meta conmigo
le echo las tripas al aire.

Estribillo:

Yo soy quintillo,
mi madre llora
y aquella prenda
se queda sola,
se queda sola,
se va quedando
como las flores
en el verano.

Y yo le digo
que no me aguarde,
que cuando venga
ya va a ser tarde.

Quinto soy de la que viene,
vergüenza me da el decirlo,
ni tengo ni un pelo de barba
y la cara como un niño.

Estribillo:

.....

A mí me ha tocado el uno
y a mi compañero el dos,
yo me hago la puñeta
en el número mayor.

Alude a que los mozos que en el sorteo alcanzaban los números mayores se quedaban en la península, donde aprendían la instrucción y

no iban a Africa a cumplir el servicio militar, eran los llamados «excedentes de cupo».

Adiós, calle de la Iglesia,
cuántos paseos me debes,
tú me los irás pagando
con el tiempo si Dios quiere.

Aquí, el mozo, se refiere a la calle de la novia.

Cuacos de Yuste aporta al cancionero regional sus canciones populares relacionadas con los amores que dejan los quintos al incorporarse al Ejército. Unas veces hacen referencia a la madre y otras a la novia. Nunca citan al padre.

El poeta popular Jiménez Vasco ha recogido muchas canciones de la musa del pueblo que agavilla para darlas a la estampa y ofrecer el hondo sentir de la tierra parda en lo que se relaciona con los mozos que se disponen a servir a la patria.

A la localidad cacereña de Palomero, próxima al tan traído y llevado territorio de Las Hurdes, ya incorporado definitivamente a la Patria, corresponden estas canciones de quintos:

Los quintos cuando se van
se dicen unos a otros:
—Mi novia me aguarda a mí
mientras no le viene otro.

Se van los quintos,
se van, se van.
Llorad, mocitas,
llorad, llorad.

En la Guerra de Melilla
tiran fuertes cañonazos,
y a los pobres españoles
los derriban a peazos.

Los moros son traicioneros,
y en el monte Gurugú
con las «pingardas» y gumias,
se atrevían con Jesús.

Las canciones transcritas han sido hechas por el pueblo y de él las hemos recogido en nuestra búsqueda ilusionada. Tienen su encanto, como lo tienen todas las cosas populares. Así son las canciones y las

coplas de los quintos que hemos agavillado entre el más considerable e ingente repertorio con que cuenta la Alta Extremadura, la tierra parda.

LAS TIPICAS MATANZAS

Debido a que la Alta Extremadura es una parcela patria muy diferenciada de las demás, eminentemente agrícola, ganadera y forestal y de tierras adehesadas, donde se ceban excelentemente los cerdos, contribuye de modo extraordinario a la preponderancia de las matanzas entre las regiones españolas.

Sin embargo, hay que establecer la marcada y lógica distinción. Una cosa es la matanza industrial y otra la familiar. Esta es la que cuenta en la tradición cacereña, hasta el punto de que —en todos los pueblos de la geografía patria— hay conservadas no pocas costumbres relacionadas con las matanzas que son recordadas al renovarse con motivo del sacrificio de los cerdos.

Hablando de Extremadura no hay que olvidar que en muchos pueblos todavía es la solución alimenticia del año la matanza, generalmente cebada en casa, aunque también es adquirida en la montanera próxima al domicilio del comprador donde se engordan los cerdos con las bellotas de los afamados encinares cantados por los poetas de la tierra parda.

Aprovechamos la ocasión para abundar en las exquisiteces y excelencias de los productos del cerdo.

La chacina es muy importante en Extremadura y ofrece grandes posibilidades de industrialización, tal vez no debidamente explotada.

¿Qué decir de los ricos jamones de Montánchez y Piornal, localidades serranas, con razón llamadas «Balcón y Mirador de Extremadura», respectivamente? Lo propio hemos de sostener de los de El Torno, que se recuesta en el delicioso Valle del Jerte, el río de la alegría.

En las ferias de otoño se establece, se inicia verdaderamente, la venta del ganado porcino de matanza. En este aspecto se ha de mencionar por su importancia excepcional la feria de San Andrés, de la histórica ciudad de Trujillo, en la que abunda el ganado de matanza.

Esta feria marca la tónica, señala la pauta a seguir por lo que respecta al precio de la arroba de cerdo con destino al sacrificio, al «mate», dicho sea con término específico, propio y expresivo de la provincia de Cáceres.

Muchas páginas cabría escribir para ponderar la matanza y cómo en Extremadura se celebra, donde constituye casi diríamos un rito.

Como no es posible ocuparnos ni siquiera de lo más general, nos

vamos a circunscribir a un pueblo típicamente cacereño: Jaraíz de la Vera, situado en la parte alta, en la espléndida comarca natural que aromó los últimos años de la fecunda existencia del Emperador Carlos I de España y V de Alemania, que se retiró —después de prestar grandes servicios a la religión y a la Patria— al solemne y solitario cenobio de Yuste para preparar bien su alma en tan singular oratorio.

La costumbre de matar un cerdo y con él nutrir o abastecer la despensa familiar para el año, está aún muy extendida en la feliz y feraz comarca de La Vera, y sobre todo en Jaraíz; pero antes, hasta el primer cuarto de siglo, puede decirse que no había familia jaraiceña que dejara de hacer matanza. Da idea de cuanto afirmamos, que si alguno no la hacía, era señal inequívoca de extraña penuria económica e indigencia. Con ocasión de dicha matanza se reunía toda la familia —padres, hijos, hermanos, nietos, sobrinos, etc.—, del celebrante, convertidos en chacineros, desde las cinco de la mañana, hora en que se sacrificaba el cerdo hasta bien avanzada la noche. Transcurría el día en las faenas del adobo de la carne de los «marranos», de la que en parte daban buena cuenta, acompañada del rico vinillo de la «pitarra», de alguno de los parientes. («Pitarra» se denomina al vino de elaboración casera con la uva de viña o plantación de viñedo propio).

Actualmente es menor el número de matanzas y las que se hacen se celebran con asistencia familiar lo más restringida posible, porque —no hay que negarlo— «cuesta mucho dar de comer a tanta gente».

Las veladas de estas matanzas las pasaba la gente mayor al amor del fuego, entretenida en diversos juegos y canciones acompañadas de la guitarra o el rabel —en Jaraíz, llamado la «rabí»— y la juventud en el columpio instalado en el portal de la casa como el rudimentario «Vio Vivo» de una verbena que cantara el famoso novelista Pío Baroja.

Las vueltas y diversión de estos columpios se acompañaban con canciones o refranes que marcaban la cadencia o ritmo de las vueltas. De éllas nos parece interesante señalar las siguientes por su relación como indudable antecedente con el celebrado cuento de José María Sánchez-Silva, ínclito literato. Se titula «Marcelino fue a por vino»:

Marcelino
fue a por vino
y rompió el jarro
en el camino.
Pobre jarro,
pobre vino,
pobrecito
de Marcelino.

Le azotaron
con correa,
la correa
era de un gato,
muerto le llevan
en un zapato.
El zapato
era de un cura,
muerto le llevan
a la sepultura.
La sepultura
era de paja,
muerto le llevan
en su mortaja.

En Ahigal, Guijo de Granadilla y otros pueblos aledaños de la Alta Extremadura es costumbre hacer migas por la mañana, pero migas en abundancia, a base de varios panes. Se hacen en un caldero.

Los que pudiéramos llamar anfitriones sacan el aguardiente y los higos pasos, así como frutas de sartén, para tomarlo todo a primera hora de la mañana. Después se comen las migas al reunirse toda la gente.

El almuerzo consiste en «sopa de freje», y la «chinguichanga» —asadura del cerdo y de otros animales que se sacrifican: corderos y machos cabríos— lo que se lleva a cabo ya tarde, cuando regresan las mujeres de lavar las tripas de los cerdos en los cantarinos arroyos. La comida de mediodía se hacía avanzada la tarde y la cena, poco antes del nuevo día.

En algunas matanzas se organizaban bailes con música de acordeón, pandereta, badil y guitarra.

Mientras se preparaba la cena, la juventud salía de ronda por las calles cantando. Casi siempre canciones alusivas a la Nochebuena, los villancicos y otros aires populares.

En algunos pueblos las mantanzas duraban varios días, y durante éllos lo pasaban muy bien.

Era costumbre hacer un día las morcillas-patateras y las de calabaza, al día siguiente los chorizos y luego derretían las mantecas para distintas aplicaciones.

Hay que hacer notar que entre los invitados a las matanzas no faltaban nunca los ahijados de los jefes de familia. Esto se observaba todos los años y los ahijados jamás faltaban a estos convites pantagruél-

licos en los que eran obsequiados con la mayor esplendidez por sus padrinos.

Lo mismo por parte de los padrinos que de los ahijados se cumplía la costumbre.

CONTORNO DE MONTANCHEZ Y LAS FIESTAS EN HONOR DE SAN BLAS

Al Sur de la provincia de Cáceres y sobre la falda occidental de la alta y abrupta serranía de Montánchez —derivación de la Cordillera Oretana— en la carretera de Cáceres a Medellín se yergue la histórica villa de Montánchez.

Como todo pueblo de sierra, Montánchez ofrece belleza e interés y además la gracia de su blanco y alegre caserío. Por su notable posición geográfica, Montánchez recibe la denominación de «Balcón de Extremadura» y en sus elevaciones se registra la altitud de 1.114 metros sobre el nivel del mar, punto culminante de su orografía.

En Montánchez es popular el siguiente refrán: «Cuando en mi casa se come jamón, o está él malo o estoy yo». Esta población, que tiene fama inmemorial por sus embutidos y vinos, la acrecienta aún más por los jamones. La expresión consignada hace referencia al jamón que está en malas condiciones para la venta y que se aprovecha en casa[1]. Tiene su fundamento en que el jamón es una de las principales fuentes de riqueza, por lo que el montanchego lo mira como un bocado exquisito y lo respeta y reserva para la venta y ayudarse así con sus ingresos. El eminente humanista y erudito, el doctor Gregorio Marañón en su ensayo sobre la alimentación, al cantar las excelencias del jamón de Montánchez ha hecho su mayor elogio.

Montánchez es cabecera de su partido judicial y dista de la capital de la provincia 46 kilómetros.

El gentilicio de los hijos de esta villa es el de «montanchegos». Hay quien los llama en forma pintoresca «rabúos» y «cucones», porque se iban al campo en primavera a tomar la leche y gozar las delicias de la temperatura.

Montánchez, corral de cabras;
Valdefuentes, de cochinos,
y el que quiera ver pendones
que vaya a Arroyomolinos (de Montánchez).

[1] Y también es costumbre de partir el preciado alimento para atender al cuidado y restablecimeinto de un enfermo. Entonces se parte un jamón en las casas de Montánchez.

No podemos dejar de incluir el «chorizo de bo», es decir, de burranco, recién nacido, de carne tierna que constituye las delicias de quienes lo prueban cuando acuden a la ilustre villa.

De Montánchez iban hace años «cargueros» o «arrieros» a los puertos en caballerías y carruajes a llevar jamones, embutidos, vinos y aceite, los mejores y deliciosos productos de la población y la comarca.

Envasaban el vino en envases de piel de cabra. Estos «pellejos» se llaman «boteros» y por cierto y por mor de la civilización y el progreso van desapareciendo. El «pellejo» de vino lleva pez dentro para que este caldo no se ponga ácido. El «pellejo» de aceite no lleva pez. Todos los «pellejos» tienen botana. Por ello la conocida expresión:

Nadie murmure de nadie,
que somos de carne humana;
que no hay pellejo de aceite
que no tenga una botana.

Las fiestas de San Blas

Una de las más bellas y antiguas ermitas de Montánchez es la de San Blas que exorna la plaza de su nombre.

Es la de San Blas —día 3 de febrero— una fiesta que se remonta a principios del siglo XVII en cuya época ya existía la ermita dedicada a los Santos Cosme, Damián, Fabián y Sebastián, pasando después definitivamente a honrar a San Blas.

La fiesta tiene la virtud de unir el antiguo atavío del traje regional con el moderno próximo pasado, el clásico mantón de Manila y la actual vestimenta. Es una unión fraternal.

La fiesta en honor de San Blas se celebra con gran entusiasmo desde tiempos remotos por los montanchegos. El novenario y la misa vespertina tienen lugar en dicho templo con una gran concurrencia a los cultos.

Se inicia la fiesta con la tradicional «Velada», sinónimo de «Cremada», en sus vísperas de atardecer, en Montánchez denominada «Día de las Candelas», fiesta de la Candelaria, que reune no sólo a todos los muchachos que durante el novenario se han afanado en llevar al atrio de la ermita todas las zarzas y maderas fáciles de quemar, sino a la totalidad de la población. Se unen sus jubilosos ruidos junto a sus retoños para ver arder durante un largo rato las famosas hogueras de San Blas.

A continuación, en una casa próxima a la ermita, se exponen los

dulces de esta fiesta que durante varios días se han ido haciendo en las típicas cocinas de leña.

El día de San Blas hay misa solemne. Misa ahora concelebrada por sacerdotes hijos del devoto pueblo montanchego.

Al final, los hijos de Montánchez besan las reliquias del Santo y entonan un himno antiquísimo, que es como si dijéramos reliquia de otras generaciones.

Concluido el santo sacrificio se organiza el «Ramo». Las jóvenes, ataviadas con trajes típicos de Montánchez —hermosos pañuelos del Cacho, llamados de cien colores; otros, bordados, y típicos refajos, también bordados en colores a mano— portan en sus cabezas los tableros adornados y al son de la música los exhiben por el centro de la localidad. Están llenos de magníficos frutos y dulces de la tierra que vienen a constituir la ofrenda de los vecinos a San Blas: roscas, mangas de gitano, etc., todos caseros; la mayoría, fruta de sartén, sin que falten los renombrados escaldones, a base de aceite y de lumbre de leña y con los utensilios propios de casa.

También presentan en los tableros los platos ofrendados por los fieles. Las mozas recorren con los tableros las principales calles de la población y regresan al atrio de la ermita, donde acaban de vender los que quedan, pues aunque van en los tableros, muchos de los platos están ya adjudicados.

El «Ramo» es vendido en pública subasta y ofrecido al Santo para dar paso a la función religiosa en su ermita.

San Blas es un fasto popular, algo que Montánchez tiene tan metido en sus entrañas que es para todos los presentes de una íntima alegría y, para los ausentes, de la más triste nostalgia.

El mejor elogio que podemos hacer de la fiesta de San Blas con todo el aporte de colorido y costumbrismo es hacer constar que es digna de presenciarla.

Incluimos seguidamente los llamados «Gozos a San Blas»:

¡Oh Dios infinito y santo,
En todo tan admirable!
Haz que te sea agradable
Este nuestro humilde canto.

Siendo San Blas medianero,
Le afirma nuestra esperanza
Porque de tí siempre alcanza
Cuanto quiere con esmero,
Con afecto verdadero,
Remedia nuestro quebranto.

¡Oh Dios..., etc.

En su mente venturosa
Infundiste tanto amor,
Que habitaba sin temor
En una cueva horrorosa,
Y tan oscura y medrosa
Que a todos causaba espanto.
¡Oh Dios..., etc.

Las fieras le obedecían
Y los monstruos espantosos
Le mostraban cariñosos.
Todos le reconocían.
En tropel hacia él venían
Con un prodigioso encanto.
¡Oh Dios..., etc.

Sólo con Dios conversaba
En llamas de amor divino
Arrobado de continuo
En Jesús se recreaba.
Sus tormentos contemplaba
Vertiendo copioso llanto.
¡Oh Dios..., etc.

Pues has prometido dones
Y socorrer al ahogado
Aliviar al desdichado
Y librar de tentaciones.
Escucha las peticiones
Del que se acoge a tu manto.
¡Oh Dios..., etc.

LAS «CORRIDAS DE GALLOS», DE GUIJO DE GRANADILLA

Guijo de Granadilla es un lugar perteneciente al partido judicial de la Leal e Ilustre Hervás, Villa de Fuero Real. Está a 120 kilómetros de la capital de la provincia de Cáceres y se halla situado entre peñascos.

El gentilicio de este pueblo es el de «guijarreños». Se debe a los guijarros que abundan en sus campos. «Alto de los Guijos» (canteras de cuarzo). Sitio de los Guijos. En la terminación *arreño* hay uno de los restos de la lengua celta, que accedieron al romance castellano a través del vascuence.

De forma pintoresca se conoce a los hijos de esta localidad por «puchereros», sin duda alguna debido a los hornos que hubo en la misma.

El sensitivo bardo campesino castellano-extremeño José María Gabriel y Galán, máximo cantor de los campos, perdurará siempre en Guijo de Granadilla, donde transcurrió buena parte de su existencia y donde produjo lo más admirable de su obra agrupada en «Castellanas», «Religiosas», «Extremeñas», «Campesinas» y «Nuevas Castellanas». La fervorosa dedicación, el cariño, el hondo afecto del preciado lugar al poeta, queda reflejado en estos versos populares:

Si Frades te quiere,
el Guijo te adora.
Si Frades te canta,
el Guijo te llora.

Entre las costumbres populares que se observan todavía en las divertidas y sonadas fiestas de el Carnaval en Guijo de Granadilla cabe destacar la de las «Corridas de Gallos».

Tienen lugar en las afueras del pueblo y se ven amenizadas con música de tamboril y acordeón. Los caballos se preparan muy bien enjaezados para que los caballistas puedan lucirse en el jubiloso espectáculo. Toman parte los quintos del pueblo. Los gallos suelen colocarse pendientes de una cuerda atada a unos olivos. Los jinetes llevan un sable de madera o hierro muy bien afilado y otros van provistos de palos para la operación. El éxito de la participación en el festejo consiste en que —al pasar a galope la cabalgadura— su jinete corte la cabeza del gallo, lo que produce enorme alegría en cuantos concurren al acto. Y no digamos del jinete...

Después, las madres de los quintos son las encargadas de preparar los gallos para que sean comidos en medio del mayor alborozo por los «galleros». El quinto más joven es el encargado de llevar la bota. La comida de los gallos se ve amenizada con el tamboril.

Los mozos que van a entrar en quintas corren el «pollo». Esta costumbre de «correr el pollo» data de los años de la Cruzada Nacional por si tenían que incorporarse a filas algunas quintas jóvenes, las que seguían a las últimamente incorporadas, como así aconteció.

El día de Pascua de Resurrección los quintos viejos entregan el tamboril a los nuevos. Es un acto muy ceremonioso. «Ya hemos cogido el tamboril», es la expresión de ritual y todos se respetan en sus derechos siguiendo la ley consuetudinaria.

Había y sigue habiendo mucho respeto entre ambas quintas, la vieja y la nueva. No se mezclan para nada una con otra.

La quinta nueva es la que solamente puede acompañarse del toque de tamboril. La vieja se acompaña de otro instrumento: laúd o acordeón.

Esta es una somera descripción de las «Corridas de Gallos», tal y como tienen lugar en el pueblo de Guijo de Granadilla, que inmortalizara el genial bardo Gabriel y Galán.

EL SEÑORIO DE VALVERDE DE LA VERA Y LA PROCESION DE LOS «EMPALAOS»

Valverde de la Vera, bañada por el río Tiétar, es una villa cacereña enclavada en la falda Sur de la Sierra de Gredos. Se formó entorno del palacio de los Condes de Nieva, en la época de los Templarios. Su iglesia parroquial está bajo la advocación de Nuestra Señora de Fuentes Claras. Esta localidad pertenece al partido judicial de Jarandilla de la Vera, antesala de Yuste y dista de la capital de la Alta Extremadura 180 kilómetros. Corresponde a la diócesis de Plasencia.

Junto a su iglesia parroquial se destaca el ciclópeo castillo, que mandara edificar don Nuño Pérez de Monroy, Abad de Santander en Valverde, cabeza de su *Señorío*, que pasó al linaje de los Zúñiga, Condes de Nieva y que extendió su jurisdicción a los lugares de Madrigal, Viandar y Villanueva de la Vera. Este castillo, cuya primitiva construcción data del siglo XIV, se halla en estado ruinoso. De la fortaleza, con su soberbia torre del Homenaje, quedan dos fuertes torres cuadradas, una de éstas adosada al ábside del templo y la otra que le sirve de campanario. Además tiene otros restos interesantes muy antiguos. El castillo pertenece hoy a la Dirección General de Bellas Artes.

En el templo parroquial, del siglo XV, hay que mencionar los sepulcros con estatuas yacentes de alabastro situadas en los dos laterales del altar mayor. El retablo tiene una notable antigüedad.

A la dama de Valverde de la Vera dedicó su verbo inspirado el garrovillano Fernando Bravo:

> —Mírala, reclinada, que no muerta,
> en fingidos cojines mármol-lana;
> sobre el regazo el libro —letra arcana—,
> cavila, ni dormida ni despierta.
>
> ¿Es tal vez «Flor Sanctorum» que la puerta
> abre para la dicha sobrehumana?
> ¿O quizá texto de aventura insana
> que la entretiene al par que desconcierta?

Valverde de la Vera tiene escudo heráldico, que es el que pertenecía a la Casa de los Monroyes. Fue aprobado por acuerdo del Consejo de Ministros de 12 de marzo de 1964.

ORIGEN DE LA PROCESION DE LOS «EMPALAOS»

En el arciprestazgo de Jarandilla de la Vera, en el pueblo de Valverde de la Vera se mantiene vigorosamente la devoción de la noche del Jueves Santo al Viernes Santo. Todo el vecindario comparte y vive el emocionante recorrido de los penitentes «empalaos» en el impresionante Vía Crucis considerado como un espectáculo cívico-religioso único en el mundo.

En realidad se desconoce el origen de la procesión de los hermanos «empalaos». Los datos más remotos que existen se remontan al siglo XVI, ya que el Emperador Carlos V habló en el solemne y solitario Monasterio de Yuste a don Luis de Avila y Zúñiga de los sufrimientos físicos de los «empalaos» de Valverde de la Vera en la noche del Jueves Santo. Un tanto exagerada fue su expresión al calificarles de «terroríficos y horripilantes», según hace constar el cronista verato Felipe Jiménez Vasco, «El Ruiseñor de la Vera».

Breve historia de su institución y desarrollo

Se ignora la institución de la procesión de los «empalaos», que viene celebrándose en Valverde de la Vera desde tiempo inmemorial todos los años e ininterrumpidamente, incluso en los tiempos de la República.

El penitente «empalao» empieza por hacer lo que se denomina la «manda» dentro del mayor secreto, que se conserva hasta en el sitio donde se viste de «empalao», generalmente en casa de un íntimo familiar o amigo, con el mayor recogimiento posible. Le empiezan a vestir de «empalao» personas especializadas y encargadas de ellos. El «Cirineo» marcha a recorrer el Calvario en las altas horas de la noche, pues empiezan a desfilar a partir de las doce de la noche del Jueves Santo con los piez descalzos, los brazos en Cruz sujetos a un rústico madero, casi siempre un timón de arado romano, con fuertes sogas de esparto, tapando el rostro con un ligero velo para que nadie le conozca, casi desnudo. De cintura para arriba va cubierto por las sogas. Hasta la punta de los dedos cogiendo el madero y los brazos en forma de Cruz; únicamente va cubierto de cintura para abajo con leve falda blanca o enagua. Con ello pretende imitar los dolores y sufrimientos de Nuestro Señor Jesucristo. Detrás de la nuca, sobre los hombros,

entre éstos y las sogas, se colocan dos espadas o sables antiguos y en la cabeza una corona. Al final de los brazos, unidos al madero, atadas con una cuerda, lleva a cada extremo tres «vilortas» —anillas de hierro de los arados romanos— que son las que en la oscuridad de la noche, al caminar del «empalao» —en sus choques unas con otras— producen un sonido lúgubre, que, en tiempos remotos, cuando no existía alumbrado eléctrico en las calles valverdeñas servía de aviso a otros «empalaos» que marchaban en dirección contraria.

La figura del acompañante «Cirineo» va también revestida del mayor secreto. Se cubre con una capa o manta antigua de forma que no se le conozca y lleva para alumbrar el «empalao», en su recorrido, una farola antigua. Su misión principal, como antes se ha indicado, es ayudar a levantarse al «empalao» en la posible caída.

Se reverencia de tal modo la figura del «empalao» que los valverdanos al encontrarse con cualquiera de ellos se apartan, le dan preferencia de paso y se arrodillan orando como si se tratase de una imagen sagrada.

Se refiere que antiguamente los «empalaos» llegaban a azotarse después de desnudos para mayor sacrificio y penitencia. Tal vez a este azotamiento alude el gran Emperador de Occidente al calificar de «horripilantes y terroríficos» los sacrificios del «empalao». Desde hace muchos años, este sacrificio del azotamiento puede decirse que ha desaparecido.

Cumplida la manda por el penitente «empalao» después de su total recorrido del Calvario y cumplidas las oraciones de rigor, regresa a la misma casa en que se vistió de «empalao», donde los propios que le vistieron no sólo le ayudan, sino que le quitan la Cruz y ataduras. Entonces se aprecian huellas en su cuerpo, a veces, la mayoría sangrantes que quedaron la soga de esparto y también el madero. Digamos que tardan en recobrar vitalidad sus brazos. Resulta conmovedor presenciar este acto con el que el penitente «empalao», lleno de satisfacción, cumple la promesa.

Cuanto queda consignado, hasta hace pocos años, solamente lo han venido haciendo vecinos de Valverde de la Vera y algunos de sus pueblos limítrofes, que eran aldeas de la villa en su antigüedad.

Los datos concernientes a la historia de los «empalaos» fueron adquiridos en el Archivo del Ayuntamiento de Valverde de la Vera de los escritos que se conservan en el mismo sobre la historia y fiestas de la localidad. Fueron facilitados por el Secretario de la Cofradía, don Angel Correas.

Valeriano Gutiérrez Macías

LA SUELTA DE GOLONDRINAS EN LA PROCESION DEL «ENCUENTRO»

El lugar de Aceituna pertenece al partido judicial al que da nombre la Leal e Ilustre Hervás, Villa de Fuero Real. Aceituna está a 125 kilómetros de Cáceres. Los gentilicios de sus hijos son: «aceitunos» y «aceituneros». La localidad recibió la denominación «del Canchal» —Aceituna del Canchal— debido a las muchas rocas graníticas que se levantan en sus alrededores y hasta en sus mismas calles. De aquí que el mote de los naturales de Aceituna es el de «canchalerus».

Aceituna tiene, como todos los pueblos de la región extremeña, sus costumbres típicas muy genuinas salidas del corazón del pueblo sin necesidad de copiar para nada de localidades aledañas.

Como en toda la España católica, el Domingo de Resurrección por la mañana se celebra en Aceituna la llamada procesión del «Encuentro». En la misma puede contemplarse y admirarse una típica costumbre harto arraigada.

En la anochecida del Sábado de Gloria, mozas y mozos recorren cuadras y corrales donde anidan golondrinas en abundancia. Con cuidado exquisito las van dando caza introduciéndolas en cestas apropiadas y naturalmente poniendo suma diligencia y atención para no hacerlas daño alguno. Bien es verdad que en Aceituna y lo propio puede decirse de los demás pueblos de la Alta Extremadura las golondrinas son muy respetadas; se miran como algo sagrado hasta por los niños, que colaboran eficazmente en la recogida, por lo que son recompensados por la autoridad municipal que premia a los que las cogen sin lesionarlas y sanciona con pequeña multa a los que —por los apresuramientos o falta de pericia— les infieren algún daño.

En la gozosa mañana del domingo salen de la iglesia parroquial, —«sólida, antigua, de regular arquitectura y escultura de orden gótico, dividida en cuatro naves, sostenida por arcos y pilares, dos de piedra labrada y dos de mampostería, dedicada a Santa Marina Virgen y Mártir, Patrona del pueblo»—, dos imágenes pequeñas: una del Niño Jesús y otra la de la Virgen, portadas por mozas llamadas «las quintas», por corresponder así al año en que los mozos ingresan en Caja para después prestar el servicio militar.

Por itinerarios distintos, cada imagen se dirige a la plaza lugareña donde se encuentran. Aquí tiene lugar un espectáculo maravilloso. Se hacen unas series de reverencias mientras las mozas, con los sones de la tierra, cantan varias coplas que han improvisado para el acto y durante este momento es cuando se procede a la suelta de las golondrinas

recogidas la noche anterior que al verse en libertad revolotean alegremente sobre las imágenes y feligreses aceituneros allí congregados.

Hay que especificar que, después del canto de cada copla, es cuando se sueltan las golondrinas. El acto dura hasta que se han soltado todos los pajarillos tan cantados por nuestras mejores voces líricas. Las coplas, sencillas y llenas de gracia, pero plenas de unción religiosa, merecen ser conocidas:

Coplas del Domingo de Resurrección

Esta Reina Soberana
sale hoy en procesión,
en busca de su Hijo amado
que por los hombres murió.

Fuente lisonjera:
por vuestras corrientes,
llevarle la nueva
a toda la gente.

A la puerta de esta aurora
ha nacido un sol hermoso,
es el Hijo de María
que de este pueblo es devoto.

Antes de ayer murió Cristo
entre angustias y fatigas,
hoy para remedio nuestro
generoso resucita.

Qué buen encuentro has tenido,
Virgen Santa, esta mañana,
que has encontrado a tu Hijo
en el medio de la plaza.

Pájaros que cantan
en sendas floridas,
decidle a la Virgen
cosas peregrinas.

Perdido estuvo en el templo
tres días el Hijo amado,
y entre los sabios fue hallado
dándoles ley y ejemplo.

San José, su casto esposo,
viéndose en grandes conflictos,
huye presuroso a Egipto
por guardar al Niño hermoso.

Quitadle ya el manto negro
a esta Reina Soberana,
quitadle ya el manto negro
que debajo trae la gala.

Adiós, Virgen Santa
de Consolación,
hasta otra mañana
de Resurrección.

A continuación, la figura de un gran Judas colgado entre dos esquinas de la plaza recibe palos de chicos y grandes en medio del mayor jolgorio de todos hasta que su cuerpo es deshecho, se le prende fuego a la paja de su interior y poco a poco se convierte en cenizas.

Después se celebra la Misa de Resurrección. Entonces desaparece del pueblo el carácter religioso y místico de los Días Santos, días penitenciales y comienza la fiesta entre música y acordeones, flauta y el inevitable tamboril. (Aceituna contó siempre con magníficos tamborileros). Son momentos de júbilo en los aceituneros y máxime entre los jóvenes que llenan los bailes, tabernas y modernamente bares.

También en Mata de Alcántara, perteneciente al partido judicial de Alcántara, de cuyo priorato formó parte, se observa la costumbre de la suelta de golondrinas en la procesión del Domingo de Resurrección.

De la iglesia parroquial, levantada en 1500, salen las imágenes del Resucitado y Santa María de Gracia, cubierta ésta con manto negro. Cada imagen camina por calles distintas. Los feligreses que las acompañan se dividen. Cuando se llega a las bocacalles que dan a la plaza principal, los penitentes que cargan sobre sus hombres las imágenes precipitan el paso y se colocan de rodillas. La Virgen y el Resucitado frente a frente. En este momento se despoja a la Virgen del manto negro y se disparan al aire cartuchos de pólvora. Todo en medio de la mayor alegría del pueblo matiego.

Al llegar este momento es cuando unas feligresas ponen en libertad varias golondrinas que tienen encerradas en un cesto y que la noche anterior habían sido cogidas cuidadosamente en los sitios en que dormían.

Seguidamente la procesión recorre las calles de la localidad entonando cánticos religiosos.

Por último, se celebra la misa en la iglesia de la villa, dedicada a Nuestra Señora de Gracia.

Costumbre típica de Villa del Rey, que se levanta en un llano y pertenece a la Orden de la venera de la Cruz Verde, es la procesión del «Encuentro», que tiene lugar el día citado de Pascua de Resurrección.

Como hemos indicado en las demás poblaciones, al principio hay dos procesiones, una con la Santísima Virgen, que preside el Alcalde y otra con el Resucitado, que preside el Juez.

Ambos desfiles procesionales se encuentran después de un largo recorrido en una de las plazas. Precisamente al encontrarse tienen lugar la suelta de golondrinas y palomas que fueron recogidas la noche anterior.

Reyes Huertas, el ático narrador extremeño, dedicó unas páginas bellísimas a las golondrinas en su retorno al nido hecho en la casa lugareña.

Hasta el pueblo, asociando las golondrinas a la Pasión de Cristo, compuso muchas saetas.

Además de Góngora, Bécquer, con sus inevitables «Rimas», Ricardo Sepúlveda y Antonio Fernández Grilo, dedicaron sus estrofas a las golondrinas. Al inspirado vate cordobés se debe el poema «Las Golondrinas» que transcribimos:

Ellas cruzan de los mares
el ancho espejo tendido;
ellas levantan el nido
en nuestros blancos hogares.

Ellas rizan agrupadas
las diademas de sus plumas
y rompen las densas brumas
en magníficas bandadas.

Ellas cantan cuando arde
el rojo sol en la tierra;
¡éllas gimen cuando cierra
sus tristes ojos la tarde!

Ellas adornan sus galas
del alba al primer destello;
tienen muy blanco su cuello,
tienen muy negras las alas.

Ellas al morir la luz
lloran con eco doliente;
ellas besaron la frente
de Jesucristo en la Cruz.

Son las aves peregrinas
que a Dios levantan el vuelo;
las santas aves del Cielo
las oscuras golondrinas.

En los tiempos actuales cabe citar a Ramón Pérez de Ayala, quien, dirigiéndose al escultor Sebastián Miranda, lega estos versos admirables:

Me convidó a despertar
gorjeo de golondrinas,
negras como las endrinas,
blancas como el azahar;
en su vuelta singular
de lanzaderas divinas,
juegan a las cuatro esquinas
del Cielo, que es su telar...

También un poeta de nuestros días, Jorge Guillén, ha dejado el fruto de su estro.

LA PROCESION DEL «ENCUENTRO», EN MADRIGAL DE LA VERA

Madrigal de la Vera, lugar perteneciente al partido judicial de Jarandilla de la Vera, situado en un cerro a la falda Sur del espinazo de la Sierra de Gredos, se encuentra a 150 kilómetros de la capital de la Alta Extremadura. Limita con la provincia de Avila y la «garganta» de Alardos.

Madrigal de la Vera es puerta de entrada y preciosa entrada, por cierto, en Extremadura, ya que los linderos de sus huertos están constituidos por setos de rosales que hacen agradable en grado sumo a la vista la separación de las parcelas.

En Madrigal de la Vera y siguiendo la tradicional costumbre se celebra el Domingo de Resurrección, al llegar el alba, la procesión del Encuentro. Es una procesión que se realiza en todos los pueblos de España, pero es muy característica del pueblo de que nos ocupamos.

En Madrigal la procesión del Encuentro se organiza sencillamente así:

En la madrugada del Domingo de Resurrección acude el vecindario madrigalense a la iglesia parroquial dedicada a San Pedro Apóstol, de donde parte la procesión. Sin embargo, esta es una procesión típica y señera, que sale de la norma. A la salida del templo se bifurca. Las mujeres acompañan a la imagen de la Virgen, que va enlutada. Los



Empalado en la noche de Jueves Santo, en Valverde de la Vera (Cáceres).

hombres, por su parte, lo hacen a una imagen de Cristo Resucitado por un itinerario diferente.

Esta «doble» procesión se encuentra en la vieja plaza de Madrigal. Entonces la Virgen —que es llevada a hombros exclusivamente por mujeres— se pone de rodillas por tres veces ante su Hijo Resucitado.

Tras celebrar el Encuentro de Madre e Hijo con oraciones, la imagen de la Virgen pierde su manto triste y negro —manto de la Pasión— por otro blanco y alegre de la Pascua.

A continuación se cantan el aleluya y cánticos de Gloria que incluimos seguidamente:

Coplas de aleluya

Aleluya, aleluya,
aleluya, Dios amado.
Aleluya, que cantemos
que Cristo ha resucitado.

Que Cristo ha resucitado
y ha visto a la Magdalena,
y también a San José
con su vara de azucena.

Cristo ha resucitado
al romper del día el alba,
aterrando a los soldados
que en el sepulcro guardaban.

Vito, vito, señor cura,
que estamos de enhorabuena,
que Cristo ha resucitado
y ha visto a la Magdalena.

Seguidamente se disparan cohetes. Repican las campanas. Hay alegría en la Cristiandad y, por tanto, en Madrigal de la Vera.

La doble procesión se ha transformado; retorna a la iglesia convertida en una sola, entre cánticos de aleluyas y sonidos de campanillas, almireces y pequeñas esquilas, instrumentos tomados todos ellos de los arreos de los animales de labranza. Puede decirse que asistimos al alborozo del pueblo entero volcado en la calle.

En el sagrado templo se celebra momentos después una de las misas solemnes más concurridas del año.

Esta costumbre, como la de los acompañamientos y «rondas» de las bodas, se pierde en la memoria de los antepasados y en definitiva en la larga noche de los tiempos.

SALUTACION EXTREMEÑA: «CRISTO HA RESUCITADO»

La solemnidad del Día de Resurrección la reflejó admirablemente el ilustre novelista extremeño Antonio Reyes Huertas en una maravillosa «Estampa campesina», nuevo género que incorporó a la Literatura Española.

Recogiendo la tradición regional, el narrador de los Campos de Ortiga escribió unas páginas hermosas sobre la Resurrección de Cristo.

En no pocos pueblos este día al encontrarse la gente que va o viene de una parte a otra con distintos motivos, la salutación, en vez de darse los buenos días, es:

—«Cristo ha Resucitado».

Y la contestación consiste en la misma frase:

—«Cristo ha Resucitado».

Es una expresión de la creencia en un dogma principal de nuestra religión, el principal milagro de la vida de Jesucristo, Resucitarse a sí mismo. Da idea de un pueblo creyente y de un pueblo teólogo con las raíces más profundas del auténtico sentimiento religioso.

LA TRADICIONAL QUEMA DEL «JUDAS», EN CABEZUELA DEL VALLE

En la Alta Extremadura, durante el desarrollo de la Semana Santa, además de conmemorarse los misterios de la Pasión y Muerte del Salvador, la tradición hace el aporte de costumbres que convierten a la Semana de Pasión en una fiesta completa.

Una vieja costumbre hay que consignar de Cabezuela del Valle, villa que se asienta en el delicioso Valle del Jerte, pertenece al partido judicial de Plasencia y dista 119 kilómetros de la capital de la provincia de Cáceres. Cabezuela del Valle es conocida por la capital de las cerezas debido a la riqueza que presenta del exquisito fruto.

La tradicional costumbre a que hacemos referencia se hace actualidad en la Semana Santa. No obstante ser días nada asequibles para banquetes —seguimos la información de José de las Heras— cada mayordomo avisa a un gran número de vecinos que le acompañan en los actos religiosos: cultos, sermón, procesiones, etc., y lo llevan a cabo también en el denominado «refresco».

El «refresco» consiste en reunirse en uno de los locales mayores del pueblo en un banquete a base de dulces hechos en la localidad y con bebidas de todas clases, refrescos y leche. Conviene ampliar que cada mayordomo lleva más de 300 personas.

El banquete se suele dar después de la procesión de la tarde, que finaliza sobre las 6. Anotemos que para llevar las imágenes se necesita buen número de hombres cada día, pues son numerosas las que salen cada tarde y además muy pesadas por sus proporciones, ya que hay algunas que reclaman la colaboración de 12 a 14 hombres que realizan el sacrificio penitencial.

Los desfiles procesionales resultan muy vistosos en la localidad cabezueleña. Todos los fieles del vecindario desfilan por las calles entonando cantos litúrgicos. Las imágenes son escoltadas por fuerzas del Benemérito Instituto de la Guardia Civil y acompañadas de las autoridades locales.

Hay que especificar que una de las procesiones que llama extraordinariamente la atención es la del «Silencio». Los que van en ella portan una vela o una típica farola para ir alumbrando. A todo esto hay que agregar que los vecinos que viven en el itinerario que recorren las imágenes ponen en sus balcones luces, por lo que se encuentran las calles excelentemente iluminadas.

También hemos de incluir otra de las cosas que llaman profundamente la atención durante la Semana Santa en Cabezuela del Valle y naturalmente más a las personas que acuden por primera vez a estos actos religiosos, a estas manifestaciones multitudinarias de fe. Nos referimos a la «quema del Judas».

El «Judas» lo hacen los cabezueleños con un traje relleno con monte seco, una especie de pastos para que arda bien y porta en sus manos una bolsita que representa las 30 monedas que llevó por la entrega de Jesucristo. La misión corresponde al mayordomo del Jueves Santo, quien, después de hacerlo, se encarga de que el «Judas» sea paseado por todas las calles del pueblo con un cartel en el que se lee: «Por traidor, se ve ahorcado y quemado».

También se ha de mencionar que al tocar las campanas el «Gloria», el «Judas» es atado de una parte de un balcón de una casa a la de enfrente. Queda en el medio de la calle colgado de un alambre. El interior está relleno de cohetes y bombas y al prenderlo sale su cuerpo en todas direcciones. Parece como si dijéramos una falla. Poco a poco se va quemando y consumiendo y saliendo de su interior cohetes en medio de la mayor algaraía y júbilo de cuantos presencian el espectáculo, que puede calificarse de impresionante.

Es mucho el público que lo presencia y los viajeros que lo observan por primera vez exteriorizan su sorpresa.

Y con esta tradicional costumbre que la bella localidad del ameno Valle del Jerte no quiere perder, ya que cuenta con varias centurias y que sabe mantenerla por el cabezueleñismo acendrado de sus hijos, finaliza la celebración de los Días Santos.

En la estación primaveral, la más poética del año, cuando los campos se adornan majestuosamente y ofrecen la más bella floración, la hospitalaria villa de Cabezuela del Valle se distingue en la geografía cacereña por su Semana Santa y dentro de ésta llama soberanamente la atención la tradicional «quema del Judas».

MONTEHERMOSO: EL «JUAS CARIOTE»

La villa de Montehermoso está ubicada en la margen derecha del aurífero río Alagón. Dista 93 kilómetros de la capital de la Alta Extremadura y 26 de Plasencia a cuyo partido judicial pertenece. En el orden eclesiástico Montehermoso está adscrito a la parcela del Señor de la Diócesis de Coria-Cáceres.

La población se ha incrementado notablemente en estos últimos años por el plan de regadíos del enorme vaso de «Gabriel y Galán». Es un grandioso lago sobre el río Alagón. Bien digna de mencionar es también la presa de «Valdeobispo». El complejo de «Gabriel y Galán» es una formidable obra de ingeniería merecedora de la mayor admiración que está contribuyendo a cambiar la faz de la geografía cacereña e incrementar enormemente sus fuentes de riqueza.

Carácter del varón montehermoseño: activo, sóbrio, laborioso y trabajador como los de pocos pueblos, apegado a la tradición y extraordinariamente acogedor para el forastero.

La mujer, por su carácter agradable, hay que distinguirla y se muestra activa y generalmente muy inteligente.

El gentilicio de esta famosa localidad es el de «montehermoseños».

Montehermoso ofrece el más ancestral y bello traje típico tanto de la mujer como del varón, llamativo indumento, que goza de justa fama y ha sido llevado por Europa e Hispanoamérica en periplos del mayor interés.

Imposible dejar de referirnos a la llamativa «gorra», al sombrero de Montehermoso, tentación para los turistas e imprescindible en las tiendas de recuerdos españoles. Es un gracioso promontorio de borlas, lazos y bordados que, a manera de capote, llevan las mujeres de la histórica población. Es originalísimo y muy decorativo tocado que diferencia esencialmente el traje típico por antonomasia de esta región de los del resto de España.

Esta «gorra» se confecciona en la localidad a base de paja de centeno, con forro de tela de color rosa o encarnada, espejo en la parte delantera, con adornos de hilos de lana de diferentes colores y botones pequeños de nácar de color blanco. El sombrero lleva unas cintas en colores para sujetarlo al cuello. Este sombrero lo usan las solteras

y recién casadas. Los de mujeres viudas o casadas ya mayores, tienen la misma forma, pero sin espejo ni adornos de coloridos. Presentan únicamente unos pequeños adornos de color negro o morado. Dicho sombrero no forma parte propiamente dicha del traje típico y se usaba al salir al campo para librarse de los rigores del calor, ya fuera en el trabajo o en fiestas de romería y también cuando iban a vender productos hortícolas los martes al mercado de la ciudad de Plasencia que data nada menos que del medioevo.

Respondiendo a la índole de este trabajo hemos de incluir una costumbre tradicional de Montehermoso: el «Judas Iscariote».

Desde muy antiguo, en la tarde del sábado santo se procedía a hacer por un grupo de personas el «Júas Cariote» consistente en un monigote, del tamaño de un hombre, relleno de bálago, es decir, paja larga de centeno.

Una vez terminado, le colgaban de la mano derecha una bolsa con 30 piedrecitas dentro, que significaban las 30 monedas que le dieron por entregar al Señor. Hacia las últimas horas de la tarde sabatina se le encerraba en la cárcel. Sobre las 6 horas de la mañana del Domingo de Pascua de Resurrección se celebraba la procesión del Encuentro de la Virgen María con Jesús Resucitado. Un poco antes, el «Judas» había sido colgado de una cuerda en la plaza mayor montehermoseña y allí permanecía hasta terminada la procesión. Una vez celebrada ésta, grupos de jóvenes, armados de garrotes, procedían a apalear al «Judas» hasta que quedaba destrozado, quemándole seguidamente en la misma plaza a los gritos de «muera el Júas Cariote».

LA DEL CORDERO PASCUAL

En la capitalidad de la Alta Extremadura se venía manteniendo hasta ahora, como quien dice, la tradición del Cordero Pascual que desde el Sábado de Gloria alegraba los alrededores de la ciudad cacerense.

En el mercado instalado en el Camino Llano —tan sonado en los anales cacereños y que figura en su Cancionero en el que ocupa puesto destacado— podían comprarse los animalitos que eran llevados a casa para ser adornados con madroños, lazos, alforjas, etc., y luego en los ratos libres sacarlos a pastar a las afueras de la población, principalmente al Paseo Alto, que hoy lleva el nombre del literato José Ibarrola Muñoz, El Rodeo, El Cuartillo, El Cerro de la Brutrera y otros parajes próximos a la ciudad.

Los simpáticos borreguitos ponían su nota de tozudez. Lo propio hay que decir del tirar de los niños de ellos hasta que a fuerza de bre-

gar y ya hecho los unos a los otros marchaban despaciosa, tranquilamente, detrás de los pequeñuelos.

Según consejo de los propios ganaderos, para que los borregos siguiesen fielmente a sus infantiles propietarios, éstos tenían que darles por la mañana a comer pan con sal y después solamente pan. Que la cosa era cierta lo demuestra el hecho de que a los pocos días de repetir esta comida, caminaban detrás de sus dueños.

También hay que registrar la nota del tradicional grito de «trebo pa los borregos», pregón que sonaba en la ciudad y que animaba mucho a los muchachos cuando lo oían para acudir presurosos a adquirir los manojos de la planta herbácea que constituían la sabrosa comida borreguil.

El Cordero Pascual comprado el sábado vivía en la casa hasta el día de la celebración de la romería de la Santísima Virgen de la Montaña, Patrona de la Ciudad de Cáceres.

Este día era sacrificado el borrego y comido, produciendo su carne el más típico plato de la gastronomía cacereña, el sabroso «frite de cordero», que producía gran satisfacción en los mayores y llenaba de desilusión a los pequeños pastorcitos que lloraban y armaban un buen «berre» por el sacrificio de sus amiguitos. Es de advertir que los infantes los tenían como compañeros inseparables de sus juegos.

Ampliemos que el cordero se mataba por las amas de casa en el domicilio y la comida se preparaba en el caldero que se colocaba sobre la lumbre que se hacía en las inmediaciones del santuario mariano ubicado en la sierra de la Mosca.

Cuando se comía el suculento frite era regado con el rico caldo de la tierra, siendo de los más preferidos el afamado de Montánchez.

En el «Día de la Montaña» —fiesta movible— segundo domingo después de Pascua de Resurrección— los aficionados a Baco trasegaban lo suyo y muchos se alegraban de lo lindo con el delicioso vinillo, no faltando nunca los que se animaban demasiado y hasta cogían la auténtica «jumera», dando lugar a no pocas escenas pintorescas y de humor.

Esta tradición cacereña del Cordero Pascual se viene extinguiendo y es una pena por la tristeza que produce en los niños que así ven cercenados sus juegos y también todas sus ilusiones que giran en torno al Cordero Pascual.

En la ciudad cacereña, tan pronto como se aproximaba la Semana Santa, los niños anhelaban la llegada del sábado para la adquisición del cordero y poner en práctica las ilusiones que se habían forjado con sus juegos, paseos, caminatas, llevarlo a pacer, etc.

Actualmente la tradición del Cordero Pascual propende hacia su desaparición, toda vez que es muy señalado el puesto de ventas de

estos animalitos en el mercado y es cosa realmente insólita ver a un niño con el corderito en la época anual citada.

En algunos pueblos de esta provincia, la vida del Cordero Pascual se prolongaba hasta la época de las *matanzas*. Entonces era sacrificado, bien para emplear su carne en comidas o para agregarla a la del cerdo.

En el Norte de la Alta Extremadura la compra del Cordero Pascual tenía como fin «recriarlo» —esta es la expresión popular— para que pusiera carnes con destino a la matanza familiar.

En Arroyo de la Luz es popular la locución de poner al cordero la gargantilla colorada, darle un corte de cuchillo por el cuello para sacrificarle en los días próximos al de Pascua de Resurrección.

LA MADRUGADORA VILLA DE MIAJADAS

La villa alto-extremeña de Miajadas se halla situada a la falda Sur de una colina. Pertenece al partido judicial de Trujillo, Cuna de la Conquista. Presenta un horizonte extenso y muy despejado. Dista 62 kilómetros de la capital de la provincia.

Miajadas tiene un terreno riquísimo, excelente y llano: 14.000 hectáreas de extensión superficial de las que la mitad están dedicadas a regadíos. Dispone de 3.000 fanegas de arbolado de higueras que dan magníficos higos, que constituyen una de sus principales riquezas. El término municipal de Miajadas está bañado por el río Búrdalo.

Se considera que Miajadas es de los pueblos de más espléndido porvenir de la parcela cacereña. El pueblo va cada día a más. Tiene una acción manifiesta sobre algunos de su zona, como Villamesías, Escurial, Campo-Lugar, Almoharín, Abertura y otros.

La localidad de Miajadas rinde, al propio tiempo, culto a la tradición y al progreso. Lo denotan sus monumentos, su iglesia parroquial, bajo la advocación de Santiago Apóstol, Patrón de España, de buena arquitectura, preciado monumento de traza herreriana, hace poco tiempo restaurado y los bellos edificios de factura moderna exponente de las nuevas urbanizaciones. Se edifica mucho en Miajadas. Es población progresiva, como si dijéramos, respondiendo esta acusada característica al espíritu muy trabajador de sus hijos. El moderno Miajadas llama poderosamente la atención.

El gentilicio de los naturales de esta localidad es el de «miajadeños». También se les conoce por «ajumaos». Hay vecinos de otros pueblos que llaman a los de esta localidad «Miajás». Los de Escurial, pueblo próximo, conocen a los de Miajadas por «migaegos».

Consideramos interesante incluir la información sobre las fiestas más típicas de Miajadas:

Lunes de Pascuas. — Se celebra animada romería en la ermita de San Bartolomé, distante 10 kilómetros de Miajadas. Acude la mayor parte del vecindario a orar ante el Santo y comer en el delicioso campo que rodea a la ermita.

A la parroquia de Santiago pertenece una ermita llamada del Santo —situada en la carretera Miajadas-Cáceres y entre los pueblos de Miajadas y Almoharín— en la que se venera la imagen de la Virgen de la Consolación y en la que se encuentran también las imágenes de San Marcos y San Bartolomé.

A esta ermita va todos los Viernes de Cuaresma un sacerdote de referida parroquia a celebrar el santo sacrificio de la misa y gran número de fieles acuden a oirla, la mayoría, andando, en cumplimiento de alguna promesa hecha a la Virgen, a la que profesan enorme devoción los miajadeños. De esto da idea que hasta los mozos antes de marcharse a cumplir el servicio militar acuden a despedirse de la Santísima Virgen.

Pero de todos los viernes de Cuaresma merece destacarse el Viernes de Dolores, en que el pueblo acude como en romería, aunque ésta pudiéramos llamarla más bien de penitencia, ya que la verdadera romería de festejos y holgorio es la que se celebra el lunes de Pascua, donde se reunen personas de toda la comarca.

Hay misa y procesión en la que se pujan los brazos de las andas de los santos y de la Virgen. Y también hay gran número de cantinas y se organizan bailes y se cuenta con otras diversas atracciones para pasar el día lo más agradablemente posible. Prueba de ello es que cada año es mayor el número de romeros que asisten.

Días 15, 16 y 17 de abril. — Son los consagrados a la feria tradicional del pueblo con celebraciones de espectáculos corrientes en estos casos.

Día 15 de mayo, fiesta de San Isidro Labrador. — Tiene lugar la romería a una capilla que existe en la finca de «Canchales» a unos 10 kilómetros de la localidad. La animación es extraordinaria.

Días 10, 11 y 12 de agosto. — Constituyen fiestas tradicionales, con gran afluencia de personas llegadas de todas partes. Se celebra una feria de ganado de mucha importancia hasta el punto de acudir compradores de todas las partes de España para hacer transacciones. Estas ferias se distinguen por conmemoraciones religiosa y festejos populares.

A ambas ferias y romerías asiste gran número de personas, sobre todo jóvenes, vistiendo el típico y llamativo traje extremeño.

UNA CUSTUMBRE PECULIAR. — Hay que destacar en Miajadas la vieja costumbre de este pueblo, cuyos hijos se levantan muy temprano para dedicarse a sus operaciones, principalmente agrícolas y ganaderas.

Esta costumbre de madrugar la observan en todo tiempo los miajadeños. En invierno están en pie sobre las cinco de la mañana y en verano, a las cuatro. La tradicional costumbre —que la siguen sin comodidades, con la mayor naturalidad— es obligada en todos los vecinos.

El ágora de Miajadas es su plaza.

Los productores se reúnen en la plaza pública y allí son buscados para encargarles el trabajo. Dada la población de Miajadas, que hemos de subrayar crece constantemente, posiblemente pasan de trescientos los obreros que se congregan. La plaza es un lugar de contrataciones.

Salen a trabajar y cobran su jornal al día. Van «con el que cae» —la locución encaja admirablemente— «no tienen patrono fijo». El jornal, de ley ordinaria, suele ser en relación a como salen los primeros obreros de la plaza. Conste que no hay limitación de jornales. No se ajusta nada más que «por el día». Todo esto pertenece al derecho consuetudinario.

La costumbre es peculiar de Miajadas. Y bien merece consignarse, porque es reflejo de la psicología de un pueblo, pleno de vitalidad, en continuo crecimiento. Su faz y su término municipal se han transformado, de tal modo que —nos manifiesta un vecino culto que ha pisado éste muchas veces— que es muy fácil perderse en su amplia extensión por los cambios experimentados en estos últimos años.

LA VILLA DE ELJAS EN SUS COSTUMBRES

Como puro reflejo de la transformación que actualmente se está experimentando en la tierra parda en lo que atañe al vivir y a las costumbres, espigando en las impresiones recibidas como consecuencia de nuestra observación y también de cuanto se nos ha transmitido por quienes residen en la ruralidad cacereña, damos paso a cuanto concierne a la villa de Eljas, situada sobre una colina perteneciente a la Sierra de Agatan o de Gata, partido judicial de Hoyos y distante 119 kilómetros de la capital cacerense. Eljas usa un dialecto parecido al de las localidades de Valverde del Fresno y San Martín de Trevejo, que viene a ser como si dijéramos una mezcla de portugués, castellano antiguo y expresiones auténticamente localistas: tal es el *mañego*. El pueblo tiene un gentilicio pintoresco, el de «lagarteirus», que obedece sin duda a la proximidad con Portugal ya que está metido entre peñascos y canchales.

El autor del informe a que nos referimos es don Eugenio Payo Lo-

renzo, cultísimo educador y escritor laureado, regidor de Eljas y por ello más en contacto con sus problemas y vivencias. Por el interés del trabajo y la sinceridad de la exposición, lo hacemos figurar íntegro en este «Retablo».

NOTA PRELIMINAR:

Como en todas partes, hay una fuerte aceleración europeista, vanguardista. Nuestros hombres y mujeres jóvenes —que pasan casi todo el año en Suiza, Holanda, Alemania, Francia— son ya cosmopolitas. Inevitablemente, las tradiciones, las formas de ser y de vivir van cayendo en la sima del olvido. No nos dolamos demasiado. Mirar insistentemente atrás puede traer, como a la mujer de Lot, la conversión en estatua, que es algo muerto. Y lo importante es la vida, eternamente y siempre nueva. Así, pues, un ojo al pasado y otro al porvenir; y no padeceremos nunca empachos de historicismo ni de futurismo. Como siempre, «in medio, virtus». Dejemos que se descuelguen hacia atrás cosas que ya no tienen vida propia, y de las que sería trabajo inútil intentar la resurrección; y acojamos con buena cara las nuevas, que, en fin de cuentas, dentro de medio siglo a su vez serán tradicionales. Es ley universal que todo muera, y que de la muerte broten nuevas vidas. Aceptémosla.

TRADICIONES Y COSTUMBRES:

El «serano». En invierno, las familias campesinas cenan temprano. Terminado el yantar, la familia se traslada a casa de un vecino, pariente o amigo. En la cocina, al amor de los tizones, se instala la escuela de periodismo verbal. Los gacetilleros —las gacetilleras, sobre todo— repasan concienzudamente los temas locales de actualidad. Suele finalizar la «rueda de prensa» con algo comestible y unos tragos de aguardiente.

La matanza familiar, pretexto, igualmente para poner a prueba las dotes investigadoras de cada quiste sobre la vida y milagros del vecindario. Aunque la «tele» amortigua la virulencia, aún conserva el bacilo gran vitalidad.

Los «convites» a las cuadrillas que terminan la recogida de aceituna. Hay alegría báquica y al final cantares chispeantes. Pronto desaparecerá la costumbre, pues ya los «amos» prefieren dar una gratificación en metálico y que cada uno haga con ella lo que le parezca.

«Dar música» a las novias, hermanas o primas en ciertas fechas: marcha a la mili, entrada en quinta, el Ofertorio de septiembre. Antes, con guitarras; después, con acordeón y trompeta o clarinete; ahora,

con tocadiscos o magnetófonos. Si las ciencias adelantan... etc. etc., ¿por qué van a quedar rezagadas en esto de dar música?

El tamborilero en las fiestas de la Virgen. El que nos queda —que ya era «institución», pues venían a buscarle en las fiestas de los pueblos comarcanos— sufrió poco a una desgracia familiar y colgó sus artesanos instrumentos. Creo que esta tradición muere definitivamente.

La bendición el día de San Blas, Abogado contra los males de garganta, de los cintillos de seda —«gargantillas»— que luego lucirán niños y jóvenes en sus cuellos hasta que se caigan a pedazos. Y después, las cabalgatas por las calles del pueblo, en caballos, mulos y asnos bien enjaezados; y las muchachas con trajes típicos de los que aún quedan, pues nuevos ya no se hacen, y los viejos, naturalmente, se van estropeando. De varón no queda absolutamente ninguno. Aun con estos inconvenientes, la costumbre y la tradición se mantienen pujantes.

El «Ofertorio» a la Virgen, 8 de septiembre. Cuando yo era un chaval —tan lejos, ya—, los cestos o artesas colocados en la plaza se iban llenando de chivos, pollos, ristras de cebollas y ajos, pimientos, melocotones, membrillos; mientras el tío Anselmo desgranaba los alegres sones de la gaita y el disforme tamboril ronroneaba como gatazo satisfecho. Hoy, de esto último, nada; y de lo primero, acaso porque todos, hasta el cura, nos hemos convencido de las ventajas que tienen los «valores al portador», el cestillo se va llenando de pesetas, duros y alguna que otra moneda de más fuste. Después, a ponerse los trajes típicos y baile en la plaza... por poco tiempo. A los jóvenes esto ya no les divierte, y los maduros prefieren arrimarse a la barra del bar. Tradición también en declive. Y sin gaita y tamboril, su agonía será más breve.

«La capea». 11 de junio, San Bernabé Apóstol, Patrón de Eljas. Ahora una capea resulta carísima. Con el permiso para celebrar el espectáculo, los técnicos que garantizan la seguridad de la plaza, los servicios médicos reglamentarios, los torerillos sindicados, las reses de ganaderías registradas y otras cosillas de menor cuantía. organizar una capea se pone por las nubes. Ni siquiera hay ya animales bravos, pues los campesinos los han sustituido por otros más dóciles. Además, por tal fecha nuestra juventud está allende el Pirineo. La capea de San Bernabé es un recuerdo.

Tradiciones, costumbres vivas, mediovivas, moribundas o muertas. La civilización, lo que llamamos civilización es un verdugo inclemente. Para que nos quede un poco de ellas —y no por mucho tiempo— habrá que hacer algo así como las «reservas» de pieles rojas o de la fauna africana. ¿Bueno? ¿malo?. Ni una cosa ni otra. Sencillamente, natural. El río del tiempo lleva, trae. Nos duele separarnos, arrancarnos de lo que se lleva; pero ¿hemos pensado algun avez en que lo que trae puede ser mejor?

LOS PALOMOS DEPORTIVOS EN EL REINO DE VALENCIA

POR

JULIÁN SAN VALERO

A cualquier observador atento de la vida actual valenciana le llamarían la atención los repetidos avisos en la prensa diaria de concursos locales, comarcales, regionales y aun nacionales, de palomas deportivas. Si asistiera a alguno de ellos podría comprobar la existencia de unos aficionados al vuelo —y algo más— de palomos, a su agrupación en sociedades llamadas colombicultoras, a su manejo de palomos de una raza especial, con nombres diferenciadores y precios incomprensibles desde fuera, a una terminología especial, etc., etc.

El conjunto de características que constituyen la colombicultura forman un complejo etnológico, merecedor de atención y de fijación etnográfica, por cuanto agrupa actividades lúdicas de varios miles de personas adultas, al menos con características deportivas desde hace medio siglo, aunque desde mucho antes existiese sin reglamentar.

1. CONVENIENCIA DE SU ESTUDIO

En la tarde, tras la jornada de trabajo, antes de anochecer hay, en casi todos los pueblos valencianos, gentes por los terrados y terrazas observando el vuelo de unos palomos, a veces agrupados en sus evoluciones. Estas personas se ocultan a veces, cuando los palomos se acercan o se posan en su vecindad, en unas construcciones especiales, llamadas palomares de donde salen y a donde vuelven los palomos.

La diversión es totalmente diferente de otra actividad relacionada asimismo con los palomos llamados mensajeros. Los mensajeristas constituyen otro núcleo de aficionados que en otras épocas estuvieron en oposición y aún en guerra con los aficionados a los palomos deportivos. El vuelo de palomas mensajeras difundido por el mundo, objeto,

en tiempos, de especialísima protección hasta por razones de defensa nacional, se basa en el aprovechamiento del sentido de orientación de las palomas para conseguir, con su cría, selección, vuelo y adiestramiento, su regreso al palomar desde grandes distancias. Pero de esta modalidad no nos ocupamos.

La afición a las palomas deportivas envuelve una serie de aspectos materiales, sociales y aún espirituales que constituyen un verdadero complejo cultural, digno de atención hoy por estar en fase de equilibrio inestable, por la transformación social de nuestro tiempo, que puede motivar su desaparición. Por nuestra parte vamos a reunir una serie de notas sobre este deporte cuya extensión en el Reino de Valencia es muy considerable y que conocemos por experiencia propia y observación directa. En el curso de estas notas aludiremos a razones físicas, sociales y aún animológicas que ponen en peligro la perduración de esta afición, cuyos valores no son despreciables.

2. AMBITO Y DISTRIBUCION

Los palomos que se cultivan y vuelan en la colombicultura deportiva se han denominado vulgarmente «ladrones» y también buchones o valencianos, aludiendo con este último apelativo al ámbito principal de sus aficionados. Sin pretensiones estadísticas, que de momento no ofrecen especial interés, es de patente comprobación que el mayor número de sociedades y asociados a este deporte, que constituyen una Federación Española de Colombicultura, incorporada a la Delegación Nacional de Deportes, pertenecen a Valencia y su provincia (por ello radica en esta ciudad dicho organismo), en parecida intensidad en localidades de Castellón y Alicante, y como extensiones evidentes en Murcia. Albacete, Alicante, Cataluña, Baleares, Madrid, Andalucía, Melilla y Ceuta.

La mayor densidad de palomares se da en los pueblos de huerta y aún en los más llanos de secano, siendo naturalmente menos en las zonas de montaña. La razón inicial de esta distribución debe ser motivada por el clima que hace más apetecible una afición que exige prolongadas estancias al aire libre, aparte de razones ecológicas para los palomos mismos y la contemplación sin pérdidas de su trabajo.

3. EL ELEMENTO HUMANO DEL DEPORTE

La colombicultura constituye en la sociedad valenciana, tanto urbana y artesana en las ciudades, como rural y obrera en los pueblos,

un empleo del ocio, esto es, del tiempo libre de muchos miles de hombres en las provincias dichas, que se agrupan en sociedades o peñas «de hombres», en las que hay a veces algún afiliado juvenil. La afición a los palomos —nunca se dice palomas, al revés que los mensajeristas— comporta una serie de actividades que, fundamentalmente, realiza el propio aficionado, y que van desde la construcción del palomar o jaulones en que han de volar sus palomos, a la limpieza de aquellos, a la alimentación de éstos, a su cría y selección, a su vuelo y adiestramiento desde que son pichones, a realizar cruces y corregir defectos, a *enseñar* palomos en su palomar si los adquieren forasteros, etc.

Cuidados los palomos y el palomar, el *colombaire*, como se llama en valenciano, espera terminar el trabajo del día o el día festivo para subir al palomar, soltar sus palomos y contemplar su trabajo, que luego describiremos como deporte. Cuando anochece, el aficionado acude —«en mis tiempos, nos dice un viejo aficionado, casi no faltaba nadie de la Sociedad ninguna noche»— a su peña, al casino o al bar para comentar con sus consocios las incidencias de la tarde, para rememorar «faenas» famosas, comentar hazañas de otros palomos en otros lugares o intercambiar sus experiencias en el cuidado o la selección... aunque los secretos no escasean. Algún relato puede ser adobado por la fantasía —siempre se habla del cazador o del pescador— pero no mucho, porque cualquier hazaña de cualquier palomo ocurre al aire libre y ante todos los aficionados del barrio o pueblo. Muchas veces alguna actuación destacada no es contemplada por el dueño del palomo, sino por los demás... que a veces lo confiesan.

Cuando en 1932 se consiguió el reconocimiento de la Confederación Española de Sociedades Colombicultoras de Palomas Buchonas, en Valencia había 171 sociedades; en Alicante, 30; en Castellón, 14; en Murcia, 10, y 3 en Albacete, con un total de 8.000 afiliados. Actualmente las sociedades son unas 350 y los afiliados más de 10.000. Muchos de los aficionados fuera de Valencia son valencianos desplazados.

4. EL DEPORTE Y SUS ELEMENTOS

El deporte de palomas buchonas o valencianas consiste en el vuelo de palomos machos que, por vivir aislados y sin hembras, están en estado de celo que les impele a su busca atrayéndolas a sus cubículos.

[1] La organización de las sociedades colombicultoras con federaciones provinciales y regionales, así como las vicisitudes legislativas y reglamentarias de este deporte, concursos, etc., han sido objeto hace unos días, ya pergeñadas estas notas, de un libro de R. FONTELLES BARRES: *Palomos deportivos. Nuestra lucha.* Valencia, 1971, donde se recogen los recuerdos del autor, destacadísimo *colombaire* valenciano, dirigente y defensor de la afición, que recopila toda la historia del deporte en lo que va de siglo.

Como tales esfuerzos de atracción los realizan los machos desde distintos palomares cuando alguna paloma sin palomar se convierte en el centro de atracción del deporte, éste adquiere su carácter competitivo pleno, no sólo entre los distintos machos, sino para los aficionados mismos que esperan lo mejor de sus ejemplares.

El palomo macho necesita un espacio propio al que poder atraer a las presas con sus arrumacos amorosos. Por ello vuela en jaulones aislados propios o en palomares que teniendo 15 o 20 metros cuadrados de superficie sólo permiten sobre su extensión que vuelen 3 o 4 palomos, y cada uno de ellos ocupa un ángulo del palomar de manera excluyente, defendiéndolo contra cualquier invasor, salvo si se trata de una posible presa. En tal caso, entra de inmediato en su caseta y desde ella, asomándose, entrando y saliendo trata de confíar a la hembra para atraerla. Territorio propio es también la esquina de algún tejado próximo, que por su elevación permita dominar más campo de visión o desde donde, siendo más fácil atraer una presa, pueda ésta confiarse para llegar hasta su palomar.

El instinto de los palomos, excepcional en alguno y depurado por la selección efectuada en los últimos años, impresiona al entendido por el celo, inteligencia, tesón, fiereza, memoria, fuerza de vuelo y amor a su hogar. Tales características se ponen de manifiesto cuando los palomos de un barrio o de un pueblo buscan y encuentran una hembra. El palomo buchón se llama así porque su vuelo es reposado y con el buche henchido de aire; ahora bien, cuando persigue una presa, cuando busca su palomar perdido en un lugar desconocido, contrae el buche y vuela veloz y estirado. Tampoco tiene buche una hembra volando. Por ello en cuanto aparece en el aire un palomo sin buche, los machos lo rodean y tratan de llevarlo a su palomar, volando en torno, disputándolo y aún picándole, en vuelo, la cabeza, por celos de los otros machos que le disputan la proximidad.

Para fomentar el deporte, desde los años treinta, se inventó la costumbre de soltar —por eso se llaman *sueltas*— hembras o machos, seleccionados por su fuerza de vuelo, que sirviesen de segura distracción, sobre todo la tarde de los domingos en que estaban en los palomares los *colombaires*. Cada sociedad colombicultura, hora y media o dos antes de anochecer, hacía la *suelta*, que se distinguía, hasta por los machos mismos, por llevar una pluma saliente un par de dedos en la cola, insertada antes de soltarla. La costumbre sigue y es elemento necesario hoy especialmente en la celebración de los concursos, deslucidos a veces por falta de calidad de la suelta, o brillantes cuando ésta vuela, sin parar, una o dos horas o para, y vuelve a salir, en campanarios, árboles, montes, etc., remontándose a grandes alturas o alejándose del lugar de donde fue soltada. Los palomos que la siguen —a ve-

ces abandonan algunos o todos— logran a veces hacerla regresar hasta su ámbito de vuelo y alguno consigue atraerla hasta su palomar.

Sin la violencia de la lucha en el *pilot* (pelotón) o *picá* (picada) —a veces la *suelta* tiene al final la cabeza sangrante— es de admirar el trabajo de los palomos cuando, refugiada la hembra por ejemplo en una cornisa del campanario de la iglesia, queda rodeada por unos cuantos machos que zurean y giran en torno y salen majestuosos hacia su palomar, marcándole el camino. Llegados al palomar, a veces distante cientos de metros, miran al campanario, vuelven a buscar la hembra, la arrullan y vuelven a marcarle el camino, mientras otros machos hacen lo mismo hacia sus respectivos palomares. El más convincente o constante a los diez, veinte o treinta *viajes* consigue llevarse la hembra a su palomar; cuando la paloma o el perdido es arisco y no se decide por acogerse a un palomar extraño, no falta algún palomo que pasa la noche también con su pretendido botín. El dueño del palomo que muestra tal tesón, que se enorgullece del mismo, se levanta al amanecer para verlo reanudar su trabajo en cuanto la luz permite el vuelo y encerrar, en muchas ocasiones, la asediada y conquistada presa.

En la contemplación de los esfuerzos de los distintos palomos reside la emoción de este deporte, acrecido naturalmente si el espectador es propietario del palomo distinguido, al que casi siempre ha visto nacer, ha criado, ha educado para el vuelo y es producto de su propio instinto de aficionado y criador, cruzando algún macho de notorias condiciones con una hembra de excelentes condiciones físicas y de familia de palomos relevantes.

Elemento especialísimo hoy del deporte es la celebración de concursos de ámbito diverso —desde local a nacional— que suponen unos rasgos a los que aludiremos a continuación al hablar del palomo (4.1) y luego al referirnos a la sociología del deporte. Se trata de que, con ocasión de los concursos comarcales, regionales o nacionales, se necesita enseñar a los palomos seleccionados en un área nueva para ellos y en un palomar distinto: tal enseñanza y adiestramiento, combinada con la clausura de los palomos, no inscritos, el día o los días de concurso, implica una imaginación, unos conocimientos y una disciplina dignos de toda loa.

4.1. El palomo deportivo

Hemos indicado que el palomo deportivo es una variedad llamada valenciana o buchona, que, en los años treinta de este siglo, mediante cruces con roqueros, mensajeros y otros mestizajes internos ha llegado a tener unas características especiales[2]. Más que a los rasgos físi-

[2] Los viejos aficionados lamentan la transformación «profesionalizada» de la

cos —aunque también en éstos hubo variación en la configuración de la cabeza y en el pelo, ésto es en la variedad de plumajes ya que en la raza antigua predominaban los grises cenicientos— las características buscadas han sido: menos buche para tener más velocidad de vuelo, más resistencia, más celo y agresividad.

Aunque no faltan las compras y ventas, y en los últimos años las subastas de los campeones de los concursos, han llegado a cifras de 30.000 pesetas, lo normal, por ser parte del deporte, es la cría de los palomos por el propio *colombaire*. Los aficionados pudientes tenían jaulones o una habitación, desván o porche, destinada a las parejas de cría; en los palomares grandes de dos o tres pisos, el superior es el de vuelo, el intermedio si lo hay para reconocimiento y el inferior para las parejas, cuyos arrullos en celo, no perturban así a los machos en vuelo, por quedar a cinco o seis metros por debajo.

La unión de algún macho selecto con una hembra de calidad, reconocida por sus hijos o supuesta por sus hermanos, permite obtener un par o dos de pichones criados por la misma pareja o huevos que son incubados por otra pareja o sólo una hembra buena criadora. Hasta «puestas» de huevos se intercambian o venden entre aficionados. La obtención y observación de los pichones, minúsculos al nacer, pero de veloz crecimiento y voraz apetito, es una delicia —«en un mes, ous i colomins», dicen los colombaires—, exigiendo los normales cuidados de limpieza diaria y una alimentación aumentada para los palomos criadores, que empapuzan a los pichones con el grano medio digerido.

La comida normal de los machos es de maíz sólo y a veces una mezcla de maíz menudo, yeros y alazor, que sirve también para la crianza, aunque a veces se añaden cañamones, que son de más alimento; algún aficionado reforzaba la dieta con habas trituradas. El amor a los pichones de sus padres es tal que hemos conocido un macho que a los diez o doce días —cuando los pichones ya comían mucho— se quedaba paralítico; separado de aquéllos, con alimentación cuidada, se recuperaba a los dos o tres días y si se le devolvía a sus pichones volvía a darles cuanto comía y de nuevo quedaba paralítico, por lo cual dejó de criar sus pichones.

Cuando a los pocos días cae la pelusilla amarillenta con que nacen los pichones, empiezan a apuntar los cañones, que serán pronto plumas y se ve si el joven —el colombaire distingue el *colomí*, el *jove* i el *mascle* (el palomino o pichón, el joven y el macho)— es ceniciento, azul, franciscano, tostado, *aliblanc*, blanco, gabino, pelirrojo, plumas, etc., que son denominaciones especiales de los plumajes más frecuen-

nueva raza por su excesiva fiereza y celo agresivo, que ha dejado perder la serenidad y armorosa calma de la especie tradicional. Véase al citado libro de FONTELLES.

tes. Ahora (desde 1943) cada pichón recibe una anilla cerrada con el número que le corresponde en la Federación nacional como palomo deportivo. Este número le identificará en el futuro y servirá para determinar su propiedad y garantizar su pase o venta a otro aficionado.

Desde los dos o tres meses, sueltos los *jóvenes* en el palomar van reconociendo los alrededores. Cuando llegue el tiempo y las horas que el Reglamento deportivo autoriza, para que no perturben el vuelo de los machos, serán separados de las hembras jóvenes y enseñados a volar en el palomar, serán incluidos en equipo con otros dos o tres machos jóvenes y serán observados, analizados en su comportarse con las «sueltas», enseñadas al mismo palomar o en las libres, por si muestran condiciones para pasar al *primer equipo,* el de los «viejos», que se vuela al atardecer.

La tarea de enseñar a un palomo a volar en un palomar resulta fácil con pichones a los que en algún momento se les puede soltar sobre el palomar cuando todavía no se atreven a alzar el vuelo. Pero es tarea apasionante y comprometida cuando se trata de un macho hecho, con potencia de vuelo y que ya ha volado en otra localidad y en palomar diferente. Entonces se le tiene suelto dentro del palomar de manera que se habitúe al mismo y pueda conocer y orientarse en el contorno del palomar; los últimos días en un pequeño jaulón es puesto sobre el palomar mismo para que reconozca la superficie desde donde ha de salir y donde ha de regresar. Emparejado luego con una hembra que sea buena voladora pasará unos días en semilibertad dentro del palomar, en la caseta que se le destina y aún sobre el palomar, metido en un jaulón, mientras la hembra, suelta, vuela y vuelve a él. Por fin, en el amanecer de un día no muy lejano del de su emparejamiento para que esté la pareja lo bastante encelada para ir siempre juntos, pero no a punto de poner huevos la hembra, porque en tal caso ya no vuela bastante para seguir al macho, se procede a levantar la portilla que lo deja libre. Lo normal es que el macho alce el vuelo, seguido de la hembra, buscando su antiguo palomar; se elevará para ello a gran altura, volará hacia el norte, el oeste o el sur —si es en Valencia no hacia el este, porque el mar le indica que por allí no está su antigua casa—. A veces se ve cruzar a la pareja a gran altura, hasta que la hembra siente querencia del palomar o se cansa y regresa. El macho puede seguirla o continuar volando, en cuyo caso, aprovechando su paso, se estimula a la paloma para que vuelva a alzar el vuelo en busca de su macho y juntos vuelan de nuevo, hasta que al fin paran en el palomar o en sus proximidades. En cuanto el macho toca una vez o dos en el palomar puede decirse que ya está enseñado; volará algunos días más con la hembra, hasta que llegue ésta a poner los huevos en su

caseta, y separados luego, pueda volar ya sólo el macho durante unos días.

Una vez considere suyo ya el palomar podrá ser incluido en equipo con otros dos o tres machos, con los que seguramente peleará los primeros días hasta que asegure su dominio sobre una parte de la superficie del palomar.

Con objeto de conocer mejor la actuación de los palomos, por evitar sustracciones y para que los conozcan los demás aficionados, es costumbre —era más frecuente antes— de algunos aficionados el señalar sus machos con manchas de color en la parte inferior de las alas, por lo que no se nota cuando el palomo está en reposo. Estas marcas, hechas con anilina que no perjudica en absoluto a las plumas y que hay que renovar cada temporada cuando el palomo cambia su plumaje, consisten en círculos, rayas, puntas de ala, etc., en rojo, verde, morado, que son los más visibles. Algunos aficionados hacían antes algún calado en la cola, pero con ello se perjudica la función de timón de la misma; por eso hoy es raro observar estas fantasías.

4.2. El palomar

Palomar en castellano, *colomer* en valenciano, es el lugar en que se tienen y vuelan los palomos deportivos. Pero la denominación de palomar tiene un más concreto significado aplicado casi siempre a una construcción típica en madera que se alza en los terrados de las casas, hecha en forma cúbica, remontada por una plataforma de superficie algo mayor con voladizo en cuyas esquinas están las casetas de los machos, que no suelen ser más de ocho en los palomares corrientes. Estas casetas, llamadas cachaperas, construidas en las esquinas, se abren mediante una portilla que suele ser de plancha de zinc y se alza entre guías con un tirador contrapeso que, desde el interior de la caseta del colombaire o aficionado, permite dejarla abierta o cerrada a voluntad.

Las portillas se abren, teóricamente, dos a dos a una batea descubierta, en rampa, llamada *canyissòla,* desde la cual salen los palomos y a la cual se tiran para entrar por la portilla a su cachapera o para tomar unos granos de comida o beber agua, entre sus vuelos. Hemos dicho, teóricamente, porque en la práctica nunca se abren las dos portillas de una *canyissòla* al mismo tiempo, pues dos machos no podrían nunca compartir un mismo territorio y se lesionarían luchando, huyendo, al fin, uno de ellos, el vencido.

En los laterales menores de estas bateas hay unos espacios lisos que permiten el paseo de los palomos, que son los techos de las ca-

chaperas. Los lados longitudinales tienen unas tablillas de unos 12 centímetros de ancho llamadas paseadoras, por donde transitan los palomos. Debajo de la exterior, se esconde una red de *hilo de palomar*[3], de alambre fino o de nylon, que puede ser tendida cerrando *la canyissòla* —tal vez un encañizado en los palomares primitivos— mediante unas tiradoras que se manejan por el colombaire desde la caseta cubierta que se construye en un ángulo o en el centro del palomar, para ocultarse cuando llega la suelta o un palomo perdido.

El palomar —y lo mismo ocurre con las construcciones menores, jaulones con encañizadas, donde vuelan sus machos colombaires más modestos— se construye siempre con listones de madera, separados unos cuatro centímetros entre sí, que permiten visibilidad y aireación; las telas metálicas estropearían las plumas de los palomos. Normalmente se pintan los palomanes de color gris ceniza, con aceite de linaza o pinturas al plástico ahora, para proteger la madera.

Unos tirantes de hilos metálicos cogidos a los pies derechos de los ángulos deben asegurar la estabilidad del palomar contra los vientos. No ha sido extraño el derribo de algún palomar con ocasión de algún vendaval.

En el párrafo 4 anterior, hemos aludido a los modernos concursos. Ahora se entenderá el mérito —convertido un poco en espectáculo— que tiene el deporte colombófilo cuando se elige un pueblo más o menos importante hasta para un concurso nacional, tras muchos locales, comarcales o provinciales, en que se seleccionan 20 o 30 palomos, se les lleva a dicho pueblo, se les *enseña* en distintos palomares, se les vuela para que se habitúen a la topografía y cuando llega el día o los días del concurso, se cierran todos los palomos no inscritos y sólo vuelan los seleccionados. Para ello, con asistencia de autoridades, dueños de los machos y aficionados de todas partes, se hacen varias *sueltas*; la valoración de sus trabajos por un jurado dará el campeón.

Terminado el concurso, los palomos regresan a sus palomares de origen, de donde a lo mejor vuelven a salir repetidas veces para tomar parte en otros concursos. No cabe duda de que el proceso selectivo realizado en los palomanes permite la formación de unos reflejos condicionados de competición, superiores a la querencia por el hogar que dominaba a los palomos antiguos, que tardaban más en acostumbrarse a un nuevo palomar.

---

[3] La denominación correcta es *fil d'empalomar*, pues se trata de un hilo de cáñamo, empleado para sujeciones en marinería.

5. NOTAS SOCIOLOGICAS

A lo largo de las páginas que anteceden hemos señalado algunos aspectos sociales de la afición a los palomos deportivos, pero conviene agruparlos ahora como esquema de un más completo estudio.

A comienzos de siglo la anarquía en que se movía el vuelo de palomos «ladrones» llegó a dar ocasión no ya a peleas, robos y desafueros, sino hasta homicidios, que hicieron perder la afición a numerosos colombaires. Organizado el deporte a partir de 1925, el incremento de aficionados creció hasta los ocho o diez mil que llegaron a ser en 1932. La educación, disciplina y honradez de los colombaires eran completos; la convicción de su necesidad para mantener el deporte, la convivencia en las sociedades colombófilas, la acción y protección de las autoridades conformaron las virtudes de una amplia masa social en la que si no faltaban algún aristócrata, médico, abogado, farmacéutico, arquitecto, funcionario, propietario, comerciante, etc., la mayor parte de los aficionados eran obreros en las ciudades y campesinos en los pueblos.

La afición a los palomos deportivos retenía en el hogar familiar a los *colombaires* hasta en los días festivos. Aunque no era grande la frecuentación de bares y tabernas en el antiguo reino de Valencia, menos frecuente sería, sin duda, su asistencia para los *colombaires* si se hiciera un estudio estadístico.

Las sociedades colombófilas estaban en muchos casos acogidas, graciosamente o poco menos, a casinos de barrio de los partidos políticos, por no tener una economía lo suficiente fuerte para costearse locales propios. Sin embargo, cuando había posibilidad se preferían éstos, porque, marginando la política de la afición, se evitaban fricciones e incompatibilidades. Tampoco era óbice para la convivencia la diferencia de clase económica, poco notada generalmente en la sociedad valenciana, pero que se borraba aquí por la común afición. A esto contribuía, y creemos que contribuye aún, el que el mérito del aficionado está en lograr un buen equipo de palomos por habérselos criado, no por comprarlos. Algo así como la simpatía y valoración difusa en el fútbol español por el Atlético de Bilbao.

Como estas notas se refieren principalmente a los años treinta en que se produjo la reglamentación del deporte, un estudio actualizado servirá para notar las diferencias acaecidas en dos momentos socialmente diferentes también. De la organización conseguida dará idea el hecho de que las sociedades devolvían a sus dueños cada semana cientos de palomos recogidos en los palomares. Eran casi siempre hembras criadas en corrales, que saliendo de un ámbito y no siendo de raza se-

lecta no encontraban el camino de regreso y, perdidas, eran atraídas a un palomar por la acción de los palomos de un palomar. Los valencianos sabían que si perdían una paloma debían reclamarla en la sociedad o sociedades colombófilas del barrio, con muchas probabilidades de recuperarla. Los colombaires entregaban sus presas a su sociedad y ésta las mantenía en depósito, alimentándolas a su costa, durante ocho días; de no ser reclamada por su dueño se le entregaba al que la había «encerrado».

Si el palomo perdido era de un aficionado, afiliado a una sociedad, estaba sellado, bajo las alas, con su número de afiliado, en tinta violeta de tampón y el nombre de la sociedad. Cada sociedad llevaba los palomos sellados a la Federación y ésta lo entregaba a la sociedad a que pertenecía el dueño del palomo, que lo recuperaba así. Ahora, el anillo numerado que reciben los pichones permite la identificación inmediata de su dueño. La necesidad de un limpio juego deportivo, de la vigilancia colectiva y de una eficaz protección de la autoridad se comprenderá fácilmente si se piensa que un valioso palomo «ladrón», puede ser robado fácilmente con una hembra bien enseñada en un palomar, desde donde sea soltada teniendo huevos en el nido o pichones, para reforzar su querencia.

La organización deportiva actual ha intensificado la colectivización de la afición con los concursos de distinto ámbito. Desde los locales hasta los nacionales y hasta alguno (en 1966 en Aldaya, Valencia) que se tituló internacional, el número de concursos ha ido aumentando, siendo ya más de doscientos los que se celebran al año, desde hace unos veinte años. De la madurez deportiva de los aficionados dará idea el que, cuando se celebran estas competiciones, se cierran todos los palomares salvo los que tienen palomos inscritos en el concurso. Con ello, la suelta es localizada y perseguida de inmediato por los palomos seleccionados, que, sin perturbación alguna, pueden «trabajar» cuanto pueden y saben para obtener los premios y la calificación de campeones locales, comarcales, provinciales, regionales o nacionales, según la índole del concurso.

La sociedad valenciana —hasta en las capitales— conoce y respeta la afición colombófila y en los pueblos, el día de concurso sobre todo si es provincial, regional o nacional, tiene carácter festivo que rebasa el grupo de aficionados por la llegada de forasteros, por la adhesión de autoridades y por sumarse a los actos sociales muchos habitantes de la localidad no colombófilos.

Completarían estas notas sociológicas unos datos sobre la legislación referente a los palomos deportivos, pero en esta ocasión nos limitamos a recomendar el citado libro de R. FONTELLES, recientemente publicado, donde puede verse reproducido el Decreto regulador de

1932, el Reglamento de 1944, los Estatutos de la Federación Española de Colombicultura de 1946 y hasta la orden de 1966 del Ministerio de Agricultura para la protección de los animales de rapiña, que entendemos válida respecto a la persecución de estos animales, pero no respecto a su eliminación si atacan a los palomos deportivos (o mensajeros) que, naturalmente, son también especies a proteger.

El desarrollo de la sociedad española, es en muchos aspectos, un obstáculo al fomento de este deporte. Las construcciones de edificios de altura no obstaculizan el vuelo, que hacen ahora los palomos a altura superior, pero sí la visibilidad del horizonte que permitía desde los palomares contemplar todas las evoluciones de los machos propios; por otra parte, la proliferación de antenas de televisión (las antiguas de radio motivaron lesiones o muerte de muchos palomos que chocaban en su vuelo con los hilos tendidos de casa a casa), impide uno de los lances más atractivos del deporte: el posarse la «suelta» o el palomo perdido, en los tejados donde paraban todos los machos que los perseguían. Y hasta la construcción misma de los palomares es difícil hoy como no se generalice la antena colectiva TV.

6. NOTAS FINALES

Sería necesario completar estas notas con un vocabulario sistematizado (palomos, palomas, deporte, etc.) de la terminología empleada por los aficionados a los palomos deportivos, que exige hasta un mapa general para anotar las diferentes palabras usadas en las tierras valencianas. Pero lo haremos en otra ocasión.

Del impacto social de la afición algo hemos dicho pero, al completar esta comunicación en un estudio más completo, diremos algo de una graciosa obra teatral —*Un colombaire de profit*— muy representada en su tiempo, porque el público entendía su humor colombófilo. Para el estudio que anunciamos quedan también fotografías y dibujos que, no sólo expliquen al profano una diversión de la cultura popular, sino que conserven para el futuro una ergología que pueda desaparecer a pesar de su valor indudable para el relleno del ocio.

EL MITO DE LOS TOROS EN CASAS DEL MONTE (CACERES, EXTREMADURA).

Un capítulo de costumbres religiosas populares

POR

VALENTÍN SORIA SÁNCHEZ

Nos ha mostrado su archivo parroquial el actual ecónomo de la población cacereña de Casas del Monte, don Hipólito Mateos. Allí hemos sacado unas notas sobre el mito universal de los toros, sobre unos rasgos de unas costumbres religiosas populares en Extremadura.

Para dar mayor autenticidad a este trabajo voy a ir citando textualmente y solamente he suprimido algunas menudencias y detalles que no merecía la pena consignarse.

El cura párroco, de Casas del Monte, bachiller Lorenzo de Miranda, en un libro parroquial de documentos varios, fecha el ocho de mayo de mil seiscientos sesenta y nueve sus «Observaciones críticas sobre el toro de San Marcos». Indudablemente refleja lo que se vivía entonces, las costumbres profanas y religiosas de su tiempo. Lo redactaba pocos días después de aquel veinticinco de abril de mil seiscientos sesenta y nueve, festividad de San Marcos.

«Después que el padre Feixóo, en el discurso octavo, del tomo séptimo, de su teatro, en la carta décima quinta, del tomo quinto, de las Críticas y en otros lugares de sus obras, desvaneció la supersticiosa costumbre del toro de San Marcos, y después que por rescripto del Papa Clemente Octavo y por orden positiva de nuestro gobierno en mil seiscientos cincuenta y tres se prohibió este rito ridículo en varios pueblos de Extremadura, donde se observaba más que en otra parte»...

Miránda continúa dándonos... «noticias para defender a la Extremadura sobre una materia que podría deshonrarla en la posteridad...» es decir... «la costumbre de conducir el toro»...

La cofradía de San Marcos de Casas del Monte se fundó el quince de abril de mil seiscientos sesenta y nueve (diez días antes de la festividad del santo evangelista).

Dice Lorenzo Miranda... «pero ni en sus decretos ni en las ordenanzas de quince de abril de mil seiscientos sesenta y nueve que hicieron los solicitantes se advierte una sola palabra relativa al rito del toro».

«A pesar del silencio que honra al tribunal justamente, dice Lorenzo Miranda, ello es que se introdujo la ceremonia bestial; tolerándolo el gobierno por el peligro, sin duda, de las resultas que podría tener un rompimiento repentino».

«Desde mil seiscientos sesenta y nueve hasta mil setecientos cincuenta y tres en que fueron citados los cofrades de Casas del Monte a Pasarón (cerca de Jaraíz de la Vera) por el corregidor de Plasencia para intimarles la orden del rey que prohibió la supersticiosa manía del toro...»

«Desde mil seiscientos noventa y dos hasta mil setecientos veinticuatro se encuentran datas de dos reales por la licencia de meter en toro en la iglesia, y en mil seiscientos setenta y nueve hay un decreto de visita que cede para una copa el precio de uno dañoso (de un toro), que se vendió».

«Pero, sigue comentando Lorenzo Miranda, al cabo, aún no era tiempo de desautorizar el rito, y no había otro medio de conservar este ramo de adquisición en la obra piadosa; además de que no dejarían los cofrades de tener sus recelos, quando la visita de mil setecientos diez previno poner en cuentas las reses que tenía el santo (la cofradía de San Lucas de Casas del Monte); cuyo defecto debió provenir del miedo a las reconvenciones por un culto que jamás se aprobó».

«Es notable también la condenación de la visita de mil setecientos cincuenta y dos contra dos cofrades que emplearon doscientos reales en la compra de un toro...»

...«Del gobierno hubo desde los principios una completa resistencia contra el rito, si por parte del pueblo calentado por la usanza de otros...» Miranda nos advierte que en «mil setecientos sesenta y tres estaba extinguida ya la ceremonia ridícula...» en Casas del Monte y nos dice... «que indagó las liturgias que en otros lugares se practicaban con el toro...».

Ahora Lorenzo Miranda copia a Miguel Ximenez que es el documento final de la cofradía anterior a él dice así: «Para llevar al toro el día de San Marcos en la procesión y entrarlo en la iglesia y asistir a la misa no hay buleto, ni dan licencia en el tribunal, ni he sabido que jamás se haya dado en parte ninguna, sino sólo para hacer cofradía».

...«De este lugar, continúa escribiendo Ximenez, se fue a preguntar a Mirabel que todos los años lo llevan y trahen por todo el lugar y el cura me escribió y dijo que lo hacían siempre y es que el consejo juntamente nombraba dos diputados con el mayordomo y éstos comulgaban el día de la víspera del santo u otro día antes y el cura bendecía

unas varas; y se las entregaba a todos tres; e iban a citalle a la boyada y le trahian aunque fuese con algún ganado y a veces solo...»

...«Y después de puesto en el lugar dándole con las varas le trahian por todas las casa y procesión; y ansi lo hecimos, y el toro estubo muy obediente a todo y entro en quantas casas quisieron...»

Ximenez nos habla de bendiciones rituales correctas y luego sigue: «No hay otras ceremonias y yo no me acuerdo las palabras que me dijo el cura de Mirabel. Mas sé que dijo otras por quitar las sospechas de si hubiese pacto, y le renuncié y encargué que los diputados y mayordomos lo renunciaran y no sé otra cosa. Opinan hoy, que en esto hay algun pacto, y que no es por virtud divina».

Miranda pregunta al sacristán y otros ancianos testigos y escribe sobre el toro de Casas del Monte: «Los mayordomos (me dijeron) se confesaban y comulgaban la vispera de San Marcos; iban al campo, acompañados del cura, y llevaban la vara de la cofradía en cuya cabeza estaba pintada por un lado el santo y el toro por la otra... El cura bendecia el animal»...

...«Enseguida le trahian al pueblo; le metian en la iglesia a visperas y a misa, le llevaban en la procesion; le entraban en los portales de las casas, donde le ponian cintas y ultimamente le daban libertad para volverse al campo...»

...«Y se susurraba, bien que no por todos, que la casa donde no habia querido entrar, estaba amenazada de algun peligro, que nunca jamas se verifico».

Nuestro Lorenzo Miranda califica algo duramente este mito de los toros, esta costumbre antigua religiosa. Nos habla de la «mania española de festejar todos los motivos profanos y religiosos con la atroz y barbara lucha de esta especie extraviada hacia un extremo tan increible»...

En el mismo archivo parroquial de Casas del Monte en uno de los libros nos encontramos con esta carta de don Ignacio Calvo a don Domingo Zamora, párroco de esta villa cacereña, que transcribimos a continuación: «En mi poder los datos que ha tenido a bien remitirme para el proyectado estudio histórico me permito escribir a Usted primero para agradecer el interés, prácticamente demostrado en pro de la idea y después de decirle que como mi plan es hacer una obra que supere las similares por la cantidad de datos auténticos se hace preciso que los que a ella se prestasen a cooperar reúnan en lo posible aquellos datos más esenciales para la parte biográfica como nota de las partidas de nacimiento y defunción en la forma que se indica en la papeleta que mando adjunta, a cuya norma se ajustarán las demás...»

«El manuscrito del difunto Sr. Miranda lo creo de gran interés pues es un dato importante para comparar el influjo de las religiones paganas en el desarrollo de la nuestra».

«El buey Apis del Egipto tiene un sedimento muy sólido en ese toro de San Marcos de Casas del Monte». «Anímese usted y anime a los demás compañeros para la búsqueda de arrinconados manuscritos y de este modo haremos por el clero secular español lo que no han hecho ni quieren hacer quienes nos confunden con aquella clase de esclavos que en parte quedó abolido en los países civilizados. Ignacio Calvo, presbítero, Museo Arqueológico Nacional. Serrano, trece. Madrid». Es curioso describir el ex-libris de Ignacio Calvo. Dice en latín: «Comede columen istud. Horche (Alcarria). Teología. Arqueología. Numismática».

Digamos que en el cercano pueblo a Casas del Monte llamado Segura de Toro, hay un toro de piedra, un animal muy toscamente labrado, colocado hoy frente al ayuntamiento, que estaba anteriormente en el camino viejo empedrado hacia Casas del Monte.

Siempre es interesante recordar estas costumbres religiosas de España, muchísimas veces olvidadas. Ahora han desaparecido de los pueblos cacereños las capeas, los toros, los encierros, y se ha cambiado por las corridas de novillos o de toros en plazas metálicas y de madera que se transportan e instalan en diversos pueblos.

CALENDARIO DE FIESTAS Y CELEBRACIONES EN LA VILLA DE MATUTE (LOGROÑO)[1]

POR

MARÍA DEL CARMEN MOLESTINA

I. INTRODUCCION

1. Nos proponemos dar una visión general de las fiestas, tanto profanas como religiosas, que se celebran (o celebraban hasta hace algún tiempo) en la villa de Matute, a lo largo del año. El presente avance forma parte del trabajo de investigación en equipo que la Universidad de Navarra realiza desde hace años en la provincia de Logroño, bajo los auspicios de la Excelentísima Diputación Provincial a través de su Instituto de Estudios Riojanos.

Antes de pasar adelante ofrecemos una breve nota general sobre el pueblo.

2. Matute se halla situado en la provincia de Logroño, partido judicial de Nájera, entre los ríos Rigüelo (o de Matute) y Tobía, que desembocan en el curso medio del Najerilla, afluente a su vez del Ebro por su derecha. Hacia Occidente y Sur el término municipal es muy montañoso y poblado de encina, haya y roble, con extensos pastos; esta zona depende geográficamente de las estribaciones de la Sierra de la Demanda, con algún pico superior a los 1.500 metros. Hacia el Este y Sur el término es bastante más llano, con cultivos de legumbres, cereales, vino y frutales. Ya por lo dicho se adivina que su economía se basa

[1] Doy gracias al Prof. Dr. don Alejandro Marcos Pous, de la Universidad de Navarra (Pamplona) y del Instituto Riojano (Logroño) por las orientaciones metodológicas que me ha proporcionado para la recogida de los datos básicos del presente trabajo y por la revisión de algunos puntos del mismo. También debo manifestar mi agradecimiento a la Excma. Diputación de Logroño, por la subvención para realizar los trabajos de campo, y a las autoridades y vecinos de la villa de Matute que sin recelo alguno han contestado pacientemente a mis preguntas. Las informaciones fueron recogidas en varias campañas durante los cursos 1968-69 y 1969-70..

fundamentalmente en la ganadería, explotación de bosques y la agricultura.

3. La crisis de la lana y de la madera afectó a su economía y, lógicamente, al número de habitantes. También aquí la fuerte emigración del siglo pasado y parte del actual se orientó hacia América, y en los últimos decenios a otros centros urbanos de la provincia o hacia zonas industriales de otras provincias. Unos pocos datos estadísticos[2] de población nos hablan claramente de la pérdida de habitantes:

Siglo XVI	970	habitantes
A principios siglo XIX	700	»
Hacia 1832	787	»
Poco antes de 1848	672	»
En 1900	825	»
En 1950	562	»
En 1960	485	»

A pesar de una industria de serrerías y muebles, la población sigue descendiendo de año en año. Sentimos no disponer de los datos del último censo.

4. Ordenamos el calendario de fiestas, festejos y celebraciones en dos series cronológicas. En la primera colocamos las que se celebran en fecha fija, siguiendo un calendario que preferimos empezar en el mes de octubre y terminar en el mes de septiembre con las fiestas de «acción de gracias». En la segunda serie situamos las celebraciones que dependen del ciclo de fiestas movibles litúrgicas.

II. FIESTAS Y CELEBRACIONES EN FECHA FIJA

OCTUBRE

Fiesta del Rosario

El día de la fiesta no corresponde al 7 de octubre, Nuestra Señora del Rosario, sino, como en otros lugares, al primer domingo del mes;

[2] Angel Casimiro de COVANTES: *Dicionario geográfico-histórico de España por la Real Academia de la Historia* (*Sección II: Rioja y toda la provincia de Logroño y algunos pueblos de Burgos*), Madrid, 1846, s. v. Matute, pág. 120; Pascual MADOZ: *Dicionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus sesiones de Ultramar*, Madrid, 1848, vol. XL, s. v. Matute, pág. 313-14; P. RIERA y colaboradores: *Diccionario, histórico, estadístico, biográfico, postal, municipal, militar, marítimo y eclesiástico de España y sus posesiones de Ultramar*. Tomo VII, Barcelona, 1885, s. v. Matute, pág. 129; *Diccionario geográfico de España*: Ed. Movimiento, Madrid, 1960, vol. 12, s. v. Matute, pág. 240; INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA: *Censo de población y de las viviendas de España de 1961*, vol III: León-Navarra. Provincia de Logroño: Matute, pág. 19.

así no se pierde un día de labor y, además, un mayor número de personas puede participar en ella.

A la fiesta precede una novena que consiste en el rezo del Rosario y en la contemplación de un misterio distinto cada día; la novena es dirigida por el sacerdote desde el púlpito de la iglesia parroquial.

El día de la fiesta se celebraba con una solemne Misa Mayor. Al anochecer salía una procesión por todo el pueblo, que empezaba y terminaba en la iglesia; durante ella se cantaba el Rosario íntegramente, bajo la dirección del sacerdote.

Entre los festejos no religiosos de esta festividad figuraba una comida fuerte en la que no faltaba un plato de pollo con patatas y manzanas para postre. Después de comer los hombres solían ir al bar, a tomar café y copa. Por la tarde había baile en la plaza para los mozos; los casados miraban el baile desde los porches de la iglesia.

A partir de este domingo era costumbre, durante todos los días del mes, salir al anochecer con antorchas por las calles del pueblo rezando el rosario solemne, es decir cantando algunas avemarías.

Después de la guerra civil la fiesta se simplificó, quedando ahora sólo el rezo de la novena en la iglesia y la vivencia de que todo el mes, y especialmente su primer domingo, se halla dedicado al Rosario.

Noviembre

Día 1. *Fiesta de Todos los Santos.*

También en esta celebración se observa un cambio a raíz de la guerra. Antes era costumbre ir con el cura al atardecer en procesión, con teas encendidas, hasta el cementerio; se rezaba allí un responso en cada una de las tumbas, por los muertos del pueblo. Luego se volvía a la iglesia y se rezaba ante la puerta principal un responso por todos los difuntos que no estaban enterrados en el cementerio del pueblo, pero que eran de Matute. Estos detalles nos indican que antes de la construcción del cementerio en las afueras, los responsos tenían lugar sobre las sepulturas familiares situadas dentro de la iglesia; así se explica que el responso por los vecinos no enterrados en el pueblo se rezara ante la puerta de la iglesia.

Cuando la noche había caído, se juntaban cuadrillas de mozos y ponían en las esquinas de las calles una calabaza hueca con «bujeros» (agujeros) simulando los ojos y la boca; dentro se colocaba una vela encendida y, escondidos, esperaban la llegada de una mujer o de una chica para «decirle miedo» (meter ruido para que tuviese miedo). Durante la noche la campana de la iglesia tocaba a muerto.

Hacia 1940 estas costumbres habían ya cambiado, perdurando sólo

la de las calabazas, que en la actualidad casi no se practica por falta de juventud. Los responsos en el cementerio han sido substituidos por el ir cada familia por separado a depositar una corona de flores en la tumba de sus difuntos y rezar allí un rosario.

Día 2. *Festividad de los fieles difuntos.*

A este día lo denominan «día de las almas». Hasta 1936 se solía hacer una «novena» al difunto, que consistía en apuntarse en la iglesia para que el cura celebrara nueve misas (novenario de misas) por los difuntos de la familia durante este mes.

Existía la creencia de que el mejor día para la «simienza» (siembra) es el día de las almas; decían que los antepasados cuidan de que en este día lo que hagan los de su familia les salga bien, pues en esta festividad las almas tienen poder para hacer lo que quieran en la tierra.

Ahora la costumbre de sembrar durante el «día de las almas» casi nadie la sigue, ya que ha perdido todo el sentido supersticioso que antes se daba a tal siembra.

Después de 1936 esta fiesta casi no se celebra, solamente se va a Misa y se reza por los difuntos.

Día 8. *San Román.*

Este santo es el patrón titular de la iglesia parroquial. Ahora se celebra sólo con una Misa, pues debido a la fuerte emigración no hay quien organice otros festejos.

Hasta 1950, cuando todavía había juventud en el pueblo, la fiesta era organizada por el cura y las Hijas de María. Este día se celebraba con Misa Mayor cantada. Las Hijas de María decoraban la iglesia y el altar del Santo. Antes de la Misa se hacía una procesión con la imagen de San Román por las calles del pueblo; durante la procesión se cantaban las Letanías marianas y la Salve.

Después de la Misa había baile en la plaza para los mozos y mozas; los hombres iban al bar y las mujeres a preparar la comida.

El plato especial del día eran los garbanzos, más apreciados que los caparrones (alubias rojas) de los días corrientes.

DICIEMBRE

Día 8. *La Inmaculada Concepción de María*

Se llamaba y llama a este día con el extendido y popular nombre de «La Purísima». Es una fiesta enteramente religiosa y muy solemne que no ha sufrido variación con la guerra.

Se prepara la festividad con una novena rezada en la iglesia parroquial. Por su parte los danzadores ensayan sus pasos.

Por la mañana temprano del día de la fiesta el pueblo se reune en la iglesia y se saca procesionalmente a la imagen de la Virgen de la Concepción, ricamente vestida, para llevarla a la ermita de su nombre, situada al Norte de la villa. En esta procesión actúan los danzadores, vestidos de blanco con palos en la mano y un pañuelo de colores cruzado en el pecho; al frente de ellos va el «cachiberrio», personaje encargado de recitar en verso la dedicación de la danza. Cada año los versos son distintos y los compone el mismo «cachiberrio» ayudado a veces por los danzadores. Los versos en esta ocasión se recitan al salir la imagen de la iglesia parroquial, antes de empezar las danzas que acompañan la procesión. Los versos dedicados a la Virgen el 8 de diciembre de 1968 fueron los siguientes:

«Virgen de la Concepción, María,
más pura que el candor de la inocencia,
más limpia que del justo la existencia,
más grata que el amor y la alegría,
más tierna que la noche en su desvelo,
más noble que el deber de la conciencia,
más fragante que el lirio en su opulencia,
más delicada que el azul del cielo.
Por eso con cariño y devoción
hoy tus hijos labradores
te presentamos en santa procesión
una ofrenda piadosa, Virgen bendita:
las canciones y las pías oraciones
que entonaremos hasta tu ermita.»

Durante la procesión se cantan la Salve y las Letanías. Una vez llegados a la ermita se deposita la imagen en el altar y se toma otra imagen de la misma advocación que se conserva en la ermita; con la nueva imagen de la Virgen se regresa en procesión, cantando y bailando, hasta la iglesia donde se la deposita.

Al atardecer se reza en la parroquia un Rosario solemne, cantando la primera avemaría de cada misterio.

Día 24. *Nochebuena.*

Es la vigilia de Navidad. Ha sufrido cierta evolución con el transcurso del tiempo.

Hasta 1925 aproximadamente este día por la noche se reunían las familias a cenar (padres e hijos y también los abuelos si vivían). Había un menú especial sin carnes (como día de abstinencia que era) que consistía en: berza con aceite de primer plato, luego bacalao o merluza y para postre compota (cocción de manzanas, higos y pasas de Málaga con agua y azúcar hasta que se hace almíbar). Durante la cena y después de ésta se bebía agua con ron. De sobremesa se tomaba turrón de «pobres» (se hacía en casa con nueces y azúcar) y turrón de guirlache que se compraba en Nájera.

Después de cenar todos juntos jugaban a la brisca, julepe o al tute. Estaba mal visto que alguien, a excepción de los mozos, saliesen esta noche de casa, pues tal acción se consideraba como un desaire a la familia. Los mozos solían ir de ronda por las calles, cantando; antes de empezar la ronda iban a la puerta de la iglesia y cantaban este villancico del que no se recuerda la música:

«Gracias a Dios que he llegado
a esta puerta del deseo
a darle la enhorabuena
a este coronado cielo».

Si alguna familia no tenía mozos en casa, salían todos al balcón y mirando hacia la iglesia lo cantaban. Luego los mozos iban a casa del señor cura y la cantaban este villancico del que también se ha perdido la música:

«En la puerta del Señor Cura
todo el mundo cantaría
pues es ministro de Dios
y de la iglesia también».

Luego de esta especie de villancico la citada ronda cantaba otros villancicos acompañándose con gaitas y tambores. Después rondaban a las mozas y a los forasteros para que éstos últimos se encontraran bien acogidos en el pueblo.

Mientras los mozos estaban de ronda, los mayores en sus casas solían jugar con los niños al siguiente juego: se colocaba en un rincón un muñeco que representaba a la Virgen, otro a su lado que era S. José y luego se escogía el niño más guapo de los presentes y se le ponía sen-

tado al lado de la Virgen y S. José, representando al Niño Jesús. Los demás niños de la familia se ponían en fila con la boca llena de agua y se acercaban al Niño Jesús bailando, y unos a otros se tiraban el agua de la boca mientras cantaban este estribillo:



Después de esta representación los niños se iban a jugar por su cuenta y los mayores jugaban a las cartas (casi siempre tute, brisca o mus).

Hacia 1930 que se instauró la costumbre de celebrar Misa de media noche en el pueblo; solían ir a Misa únicamente las mujeres, mozos y niños; los hombres se quedaban en casa jugando a las cartas y los niños muy pequeños se iban a la cama. Terminada la Misa los hombres iban a buscar a las mujeres a la iglesia y felicitaban las pascuas primero al Cura y luego a los vecinos. Después cada uno se marchaba a casa.

Para la Misa de Gallo no se cambiaban de ropa porque decían que «no se ve tanto como de día».

En la iglesia hasta hace unos años en la Misa de Gallo, todos tenían un puesto fijo, así los mozos se colocaban en los últimos bancos, las mujeres en los del medio y los niños en los primeros; más tarde cuando los hombres y niños pequeños empezaron a ir a esta Misa se colocaban los hombres y los mozos en los últimos bancos, las mujeres en los del medio y los niños y niñas delante del todo. Esta ordenación era la normal en todas las Misas, especialmente los festivos, como en tantos pueblos.

En esta Misa se cantaban los villancicos que en épocas anteriores los mozos cantaban por las calles, y también se acompañaban con gaitas y tambores. Posteriormente se substituyeron estos instrumentos por el «chunganillo» (organillo) y un violín; luego, por el «piano» (órgano). Actualmente no se acompañan con ningún instrumento, pues no hay nadie que sepa tocar el órgano.

Una vez terminada la Misa se solía ir a «ofrecer al Niño»; la ceremonia consittía en besar los pies del Niño que tenía el cura en sus manos delante del Altar Mayor.

Hasta antes de la guerra era costumbre que durante todo el día 24 se comieran castañas asadas.

También era costumbre que se hiciese el día 23 un solo Belén, el de la iglesia; ahora se hace también en las casas particulares. Desde hace unos cinco años se suele poner en las casas, junto con el Belén, árboles, que unas veces son de matorrales del monte y otras de muérdago; se adornan con estrellas de papel hechas en casa por los críos. El Belén de la iglesia lo hace el cura ayudado por los niños y niñas de la escuela.

Día 25. *Navidad.*

Hasta antes de instaurarse la costumbre de ir a Misa de media noche, este día por la mañana se solía ir con las mejores galas a la solemne Misa, que se llamaba «Misa Mayor Distinguida».

Toda la familia comía en casa de los abuelos y se tomaba lo que había sobrado de la cena de la víspera. Por la tarde se hacía un baile familiar en las casas particulares; los mozos iban a ver si les permitían entrar en la casa de la moza que les interesaba, pero no se les dejaba por lo general, y sólo se les bajaba turrón y luego se les decía que se marchasen. Con la Segunda República se dejaron de celebrar estos bailes, que después no se han restaurado.

Día 28. *Los Inocentes.*

Los mozos al anochecer salían a hacer bromas a las mozas. A las que no les caían simpáticas les hacían bromas pesadas. Algunas de estas bromas consistía en coger gallos y meterlos silenciosamente por un hueco de la puerta de las casas de los labradores, cuando ya todos dormían, y le tiraban de las patas para que cantasen; así se despertaban los dueños de la casa asustados, creyendo que les robaban las gallinas.

Otra broma era el «tramojazo» que consistía en acercarse a las casas cuyos moradores estaban ya durmiendo; llamaban a la puerta hasta que salía el padre de familia y cuando asomaba la cabeza por la ventana le daban el «tramojazo» que era echar a la cara del que salía a preguntar quién llamaba un trapo cubierto de barro húmedo (o de cualquier otra cosa sucia) colocado en el extremo de una pértiga. Hasta que no saliese el dueño no dejaban de llamar, y cuando ya cansado y harto asomada «lo ponían como un corineo» (aunque ya sabía lo que le esperaba).

Durante el día casi todo el pueblo gastaba bromas, especialmente los chicos y los mozos. Una de las bromas que se hicieron en el año

1968 fue el mandar en un paquete un cerdo muerto a uno que tiene fama de ser muy agarrado (ya que en las fiestas casi no da «perras»). Es corriente «ir de recados» que consiste en mandar a las chicas cartas en broma, muchas de ellas declarándose.

Día 31. *Nochevieja.*

Hasta comienzos del siglo actual se solía llamar a esta fiesta «día de S. Silvestre»; pasados los años se fue poco a poco llamando simplemente Nochevieja.

Se reunía la familia y se cenaba el mismo menú que el día 24 de diciembre, a excepción del bacalao, ya que como no era vigilia se tomaba capón, los más ricos, o pollo, los demás. Los capones se «capaban» (castraban» en septiembre y se metían en la «caponera» que es un recipiente especial en forma de olla honda de hierro con tapa, parecida a las que se usan para colocar la manteca cuando se hace el chorizo; lo colocaban en los «escaños de la cocina» (asiento en forma de banco que se encuentra a la izquierda del fogón) hasta Nochevieja, día en que se condimentaba y asaba.

En esta cena se comía demasiado y por ello terminaba habitualmente con una compota hecha de peras y manzanas, que dicen servía para hacer bien la digestión. Durante la cena bebían vino, y los ricos después de ella bebían además coñac.

Después de cenar, con objeto de que los niños se acostasen y dejasen libres a los mayores para jugar a las cartas o para ir al baile, se solía decir que en esta noche por ser la última del año llegaba un hombre horrible a todos los pueblos, que tenía en la cara más ojos que días el año y que se llevaba a todos los niños que encontrase despiertos. A este personaje sólo lo podían ver los mayores, ya que los niños todavía no sabían nada de la vida y los mayores ya tenían experiencia de ella; por tales razones debían todos los críos hallarse durmiendo, antes de que llegase este hombre.

Después de cenar los mozos se iban al bar donde se reunían para sortear a las «novias» para el día siguiente. El tema es corriente en los pueblos de ésta y de otras comarcas. El sorteo consistía en numerar a todas las mozas del pueblo sin tener en cuenta su edad. Luego ponían en una boina los papeles con los nombres numerados de las mozas y después se sorteaban los números entre todos los mozos del pueblo, estuvieran o no presentes. La lista con los nombres de las parejas se colocaba en la puerta del baile. Al día siguiente todos los demás se enteraban del resultado del sorteo. Muchas veces sucedía que cuando a algún mozo no le gustaba la moza que le tocaba en suerte rompía el papel cuando todos se habían ido, ya de madrugada; pero

el culpable, si se encontraba, era generalmente castigado con la prohibición de asistir durante todo el año a cualquier fiesta que se celebrara en el pueblo.

Durante la Segunda República se suspendieron todos los bailes y entonces la lista del sorteo efectuado en el bar se colocó en la puerta del Ayuntamiento.

También por Nochevieja, cuadrillas de mozos y cuadrillas de mozas salían a la calle cantando villancicos, que ellos mismos componían, y otras canciones con letrillas alusivas a los diversos vecinos del pueblo; estas canciones variaban cada año. Esta costumbre se ha extinguido hace algún tiempo. Recuerdan de ella una letrilla, referente a la situación concreta de un vecino, que dice así:

«Pobre «Chale», pobre «Chale»
tanto cavar y segar
que se le ha muerto la burra
y otra no puede comprar».

Hacia 1955 se empezó a decir Misa de media noche en este día. Muchos vecinos no recibieron bien la innovación con la excusa de que «la Misa y la sopa son de poco alimento», y por tanto, en este día es mejor no ir a Misa ni tomar sopa. El argumento sólo lo aplican a esta Misa nocturna que en la actualidad ya no se celebra.

Hace muy pocos años se ha introducido la costumbre (por influjo de los medios de comunicación social) de reunirse toda la familia en una habitación de la casa desde la que se vea o se oiga el reloj de la torre de la iglesia; cuando dan las 12 campanadas, a cada campanada cada uno toma un grano de uva y piensa en una intención que desea ver cumplida durante el año que entra; si no da tiempo a comerse la uva y formular el deseo antes de que suene la siguiente campanada, significa que esa intención no se va a realizar. Después de las 12 campanadas todos se abrazan deseándose mutuamente un feliz nuevo año y una buena cosecha. Luego van a la mesa a cenar. Después, algunos jóvenes salen a dar vueltas por la calle o al bar.

Enero

Día 1. *Año Nuevo.*

Por la mañana temprano van a Misa y a la salida se enteran de la lista de los «novios». El mozo invita a la moza que le cayó en suerte a pasear y a tomar refrescos; después de comer el mozo visita la casa de la «novia» donde le obsequian con café y copa, y por la tarde los dos van al baile. El mozo sólo puede bailar con la moza que le ha tocado.

Día 6. *Reyes.*

Por la mañana después de Misa se solía ir a visitar a los familiares y éstos sacaban a los visitantes turrón de guirlache. Se continuaban las visitas por la tarde. Era costumbre que cada año le tocase a un pariente quedarse en casa para recibir las visitas; al año siguiente devolvía las visitas.

Los críos no intervenían en las visitas de la mañana, ya que después de Misa iban con una bolsita pidiendo por las casas. A esto se le llamaba «los aguinaldos»; se les solía dar algunas «perras» o turrón. Todas estas costumbres han desaparecido.

Al anochecer, los mayores iban al Rosario de la Iglesia y después al baile. En la actualidad no hay baile, y el rosario es como el de cualquier otro día festivo. Dicen que la costumbre de dar regalos a los niños por Reyes la trajeron «unos indianos» que vinieron al pueblo contando que en América se entregaban regalos a los niños el 25 de diciembre, pero que ellos habían visto que en la capital (Madrid) se daban los regalos el día de Reyes. Así, en la noche del 5 al 6 acostumbran los críos a poner en el balcón los zapatos para que los Reyes les echen dinero o una «causa» (cosa) que más necesiten, como ropa o algo para sus estudios en la escuela.

FEBRERO

Día 5. *Santa Agueda.*

Se suele denominar a esta fiesta: «las quintas». Santa Agueda es la patrona de los mozos. Se dejó de celebrar después de la guerra.

Hacia principios de siglo esta fiesta la celebraban sólo los mozos que entraban en Caja ese año. Con la imagen de la Santa, que se halla en la iglesia, recorrían el pueblo casa por casa pidiendo dinero y comestibles para organizar una merienda; si en alguna casa no les daban nada era lícito, dicen entrar en ella y tomar lo que les apetecía de comida. Mientras pedían iban cantando letrillas que no recuerdan nuestros informantes.

Hacia 1925 hacían cuestaciones por el pueblo todos los mozos, no sólo los que iban a entrar en quintas, incluso los chicos desde los diez años. Luego a la merienda se invitaba a las mozas. Mientras se pedía por las calles ya no se cantaba nada en la fecha indicada.

Por la noche los mozos solían ir de ronda y cantaban canciones como estas, cuya música ya no recuerdan:

«Las dos hermanitas duermen
en una cama de acero;
mucho quiero a la mayor
por la pequeña me muero».
«La hermosura de tu cara
¿quién se la va a llevar?
Se la llevará un patatero
que no sepa trabajar».

Marzo

Día 19. *San José.*

La denominan «San José Torrejero».

Hasta antes de la guerra lo especial de este día consistía en hacer «torrejas» de pan, leche, azúcar y canela, que se freían en aceite. De ahí el calificativo de la festividad. Generalmente se tomaban para cenar, pero a veces, si hacía buen tiempo, cuadrillas de mozos y mozas iban a merendar torrijas al campo, normalmente a orillas del río.

Mayo

Día 1. *Santiago el Menor.*

a) El «mayo».

En este día se plantaba un alto tronco de árbol («mayo») en la plaza y se hacía junto a él una fogata. Niños y mayores se reunían alrededor del árbol de mayo y pasaban toda la tarde de fiesta. Se bebía «zurracapote», en el fuego se hacían chuletas al sarmiento y chocolate. Dejó de celebrarse después de la guerra.

Dicen que en este día se guardaba fiesta por ser señalado y de los mayores.

b) Santiago el Menor.

Litúrgicamente, hasta 1955, la Iglesia latina conmemoraba en este día a los santos Felipe y Santiago (trasladados al día 11, al instaurarse la festividad de San José Artesano). En Matute hasta antes de la guerra subían de romería a la ermita de Santiago. Por esa época del año los campos empezaban a florecer y el cura los bendecía desde la ermita. La ceremonia religiosa terminaba con el rezo de la Salve. El Ayuntamiento, después, repartía pan y chocolate a los críos. Luego todos recogían «obejitas» (planta de flor parecida al azafrán) y matas con «lagrimitas» (bolitas de color rosa, frutos de unas matas muy bajas que crecen junto a los caminos); con ellas se hacía un ramo que guardaban en un tiesto todo el año.

Día 3. *Festividad de la Invención de la Santa Cruz.*

Se celebraba la fiesta con una romería, la «Romería de la Cruz» llevando una cruz a la llamada Cueva de la Cruz.

Hasta comienzos de siglo la romería era organizada por la cofradía de los Hermanos del Señor,sin concurso de pueblo, pero con la asistencia de un sacerdote. Al regresar de la romería, en casa de uno de los cofrades se hacía una merienda, a base de cordero, a la que invitaban al cura.

Hacia 1920 se advierte un cambio, participaba en esta fiesta todo el pueblo; por entonces la cofradía de los Hermanos del Señor había desaparecido. La organizaba el cura, y mientras él decía los «honores a la Cruz» (motetes a la Cruz) el resto del pueblo cantaba la Salve.

Después de la guerra existe otro cambio: el maestro con los niños de la escuela decían los «honores». Los niños llevaban una cruz de madera grande, pintada de negro, que se conservaba en la escuela; en la Cueva de la Cruz se depositaba la cruz para que la adorasen los fieles; luego se bajaba con la cruz al pueblocontando todos la Salve.

Desde hace unos diez años se ha dejado de celebrar la Romería de la Cruz por falta de gente.

Día 8. *Romería al Monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera.*

Esta fiesta no ha decaído, aunque ha sufrido una evolución debida en parte al adelanto de los transportes. Por tradición inmemorial los primeros que van en romería a visitar a la Virgen de Valvanera en su monasterio benedictino durante le mes de mayo son los vecinos de Matute.

Hasta hace unos sesenta años en este día todo el pueblo iba al Santuario de Valvanera con caballerías y a pie, llevando buena comida, con vino que se criaba en Matute. Ahora se va en autocares y no hay que madrugar tanto.

Antiguamente solían los pastores, durante el camino a pie, ir cantando coplas a la Virgen. Ya casi no se las recuerda; una anciana que fue pastora se acuerda sólo de esta copla:

«María de Valvanera
en un roble aparecida,
quién dirá que en esos montes
haya una flor tan florida.
María de Valvanera
que ha bajado de los cielos
y en un roble aparecida.»



El resto del pueblo solía cantar mientras subían al Santuario estas tonadillas, de las que no se recuerda la música:

«Viva la Virgen de Valvanera
que en nuestro pueblo tiene su altar,
y reine siempre triunfante Cristo
que en nuestro pueblo tiene su altar.
Siempre seremos tus fieles hijos
nuestra morada siempre serás
y con tu ayuda perpetua siempre
derrotaremos a satanás.»

En el camino de subida hacia el Monasterio se almorzaba y descansaba en lo que llaman el campo de las Brujas.

Cuando llegan al Santuario los frailes del monasterio reciben al pueblo cantando una Salve. Luego se celebra la Misa, a la que asisten sólo los de Matute. En el Santuario cantan el himno de la Virgen de Valvanera. Después de Misa el Ayuntamiento da una comida a las autoridades y a los frailes que han salido a recibirlas. El resto del pueblo se va a comer al campo, con lo que cada uno ha traído.

Permanecen en el Santuario hasta el anochecer en que los frailes despiden a los del pueblo con otra Salve. A la vuelta se descansaba para merendar en Puente la Cruz.

A la llegada al pueblo se tocaban las campanas y el cura salía a recibirles en procesión con los que no habían podido ir; todos se dirigían a la iglesia donde el cura les explicaba lo que el fraile de Valvanera había dicho en el sermón durante la Misa. Luego los jóvenes se quedaban en la plaza haciendo bromas y los demás marchaban a sus casas. Después de las bromas los mozos frecuentaban la taberna.

Hasta antes de la guerra solían los pastores, tanto hombres como mujeres, ir vestidos con su atavío tradicional a esta romería. Después

de la guerra, como se va en autocares, ya no se canta ni se descansa en el camino. Al regreso el cura ya no explica nada en la iglesia, y recibe al pueblo tocando las campanas. Los mozos ya no hcen broamas sino que todos se van, unos a casa y otros al bar.

Día 15. *San Isidro.*

A este día se le llamaba «día de los dos pagos».

Se solía llevar al Santo en procesión primero hasta el lugar donde se domina el «pago» (campos de labor), sembrado de cereal, y se rezaba por el buen éxito de la cosecha. Luego lo llevaban al «pago» donde se sembraban las patatas y la remolacha y volvían a rezar por el mismo fin. De ahí el título de la fiesta.

Después subían a la ermita de Santiago (actualmente en ruinas) donde se rezaban las rogativas.

Con la guerra se perdió esta costumbre por falta de gente y por que el cura ya no sale a bendecir los campos: lo hace sólo desde la iglesia.

JUNIO

Día 16. *San Quirico (San Quiles).*

Es el patrón del pueblo, y generalmente lo llaman «San Quirico». Dicen que Quiles es su nombre auténtico.

En esta fiesta el cura se encarga de arreglar la iglesia y de todo lo que se refiera al culto, mientras que el Ayuntamiento se encarga de lo material (música, comida, baile, danza).

Cuentan la historia del Santo diciendo que murió mártir, siendo niño de tres años, a manos de los paganos. La madre, Santa Julita, por salvar al hijo no le quería denunciar, pero el niño habló y dijo «yo también soy cristiano»; entonces el tirano lo «estampó» escaleras abajo y lo mató[3].

Existen algunas curiosas creencias acerca del poder de San Quiles, por ejemplo, «San Quirico hace castigos cuando se ríen de él, y por esto —dicen— cuando apedrea es castigo del Santo».

Estas fiestas patronales se celebran durante tres días.

a) La víspera (día 15) por la mañana se saca de la iglesia la imagen de San Quiles, llevada en andas por miembros del Ayuntamiento.

[3] A. RIMOLDI y A. CARDINALI: San Quirico, en *Biblioteca Sanctorum*; vol. X, Roma, 1968, págs. 1.324-1.328; C. GARCÍA RODRÍGUEZ: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pág. 214: «En todos los calendarios mozárabes se lo celebra el 13 de junio. En el Hieronimiano el 16 de junio y Quirico con numerosos compañeros el 14 y 15 de mayo. Sus reliquias en España se citan en una inscripción de Medina Sidonia del 630».

Los danzadores, en número de ocho, que días antes han ensayado, esperan fuera al mando del «cachiberrio». Los danzadores visten de blanco, con zapatillas blancas adornadas con cintas coloradas atadas a las piernas, un pañuelo de colores en bandolera y otro atado a la cintura. Al salir el Santo de la iglesia recitan estos versos:

San Quirico es pequeñito
pero hace milagros grandes;
no son mozos los que danzan,
sino, como tú, chavales.

Luego ejecutan un baile, de difícil descripción para nosotros. Después todo el cortejo de autoridades y pueblo, con los danadores delante del Santo, suben a la ermita de Santa Julita, que está en el monte. Interpretan esta subida a la ermita como un detalle de cariño con Santa Julita: le llevan a su hijo para que lo vea un poco. Durante el trayecto se cantaban coplas, hasta antes de la guerra, como la siguiente de la que no se recuerdan la música nuestros informantes:

San Quirico murió joven,
de tres años pequeñito,
por defender la fe
de Nuestro Señor Jesucristo.

Llegados a la ermita se colocan juntas las imágenes del Santo y de su madre, y se celebra la Misa. Al salir de Misa el Ayuntamiento reparte a todos vino en abundancia; los mozos hacen fogatas para asar chuletas al sarmiento, que son el plato principal de la comida, junto con otros alimentos (bacalao, queso, chocolate y pan). El Ayuntamiento ofrecía el café de después de comer; este detalle era tiempo atrás muy apreciado pues, según cuentan, no vendían café en el pueblo «antes de la guerra» y había que traerlo de Nájera o de Logroño en caballerías (desde luego debe tratarse de una época muy anterior al clásico «antes de la guerra)».

Es de notar que a la ermita de Santa Julita concurren también muchos vecinos de la villa de Anguiano, que por tradición suelen llevar queso y consideran esta romería como propia de su pueblo.

Al atardecer se regresa al pueblo, también en procesión, con el Santo. Antes de salir la procesión de la ermita veneral la imagen de la Santa y dejan una limosna; antes traían como recuerdo de la Santa una estampa, que vendían las Hijas de María, o unas medallas. (Ahora ya no se hace porque ya no hay Hijas de María). Ya en el pueblo dejan la imagen de San Quiles en la iglesia parroquial. Después hay danzas en la plaza y se «pasa mucho bien».

b) Al día siguiente, día de la fiesta (día 16), asisten todos a la solemne Misa Mayor celebrada en la parroquia. Al salir de Misa empiezan las danzas en la plaza. Los danzadores se colocan enfrentados en dos filas, llevando palos de avellano pintados de líneas de rojo en forma de trenza. El cachiberrio dedica cada danza, con versos, a las autoridades, a ciertos vecinos notables, a algunos forasteros pudientes, etc.; la letra es compuesta cada año por el cachiberrio, ayudado frecuentemente por los danzadores. Aquí recogemos unas letrillas que se compusieron para las fiestas de 1968:

A las Autoridades:

¡Muy dignas autoridades!
Yo os quiero presentar
a estos bravos danzadores
que hoy pretenden ganar
con esfuerzo y sudores,
el aplauso generoso
que ustedes les darán,
y algo más sustancioso
para poder merendar».

Al Practicante:

«Estimado practicante,
Aquí en el bolsillo
siento un dolorcillo
muy agudo y punzante.
Pero no me dé pastillas
vitaminas ni purgantes.
Lo que necesito, diantres,
son algunas pesetillas;
con ellas le bailaremos
sin molestias ni dolores
y todos los danzadores
muy felices estaremos».

A las chicas:

«Y llegado es el momento
de saludar a las damas,
las solteras, no a las amas,
las que nos causan tormento.

Pasad feliz jornada
y recibid, Hijas de María,
esta danza dedicada
como prueba de galantería.»

A todo el pueblo:

«Pueblo todo reunido
ha sido nuestra intención
en prueba de estimación
el haberos entretenido.
Pueblo amigo y comprensivo
una danza os dedicamos
pero, pues necesitamos
dinero, sed caritativos.

A la familia Armas Arregui:

«La familia Armas Arregui
en alto grado nos honra
por llegar al pueblo querido
sin echarlo en el olvido.
Y vienen de Santa Fe
con una empresa muy noble
en esta ocasión solemne
a dar gracias al Dios Padre.
Aquí la danza completa
le quiere manifestar
unos votos de fortuna
y feliz prosperidad.

A D. Rufino Lozada:

«A unos por necesidad
a otros por querer mejorar
hemos visto abandonar
la villa con serenidad;
si tristes ellos marcharon
y con el dolor nos dejaron
de alegrías nos llenaron,
porque no hay alegría mayor
por aquellos que vimos ir
poderlos siempre recibir
y ver su porte triunfal.

Y pues esto tenemos
en el señor Lozada
hoy, día explendoroso
una danza dedicamos
sí, a usted, D. Rufino,
por demostrar y hacer ver
lo que vale un Matutino.

Al Veterinario:

«Los animales no mueren
ni por recomendación
pues hay un veterinario
que vale por un millón.
Sabemos que es generoso
y además tiene la caja;
por eso le rogamos
que suelte alguna migaja».

A D. José María Gallarreta:

«Por justo y generoso,
que me sobra la razón,
hoy día explendoroso
al de la fábrica patrón,
D. Galarreta José María,
una danza dedicamos.
Y algo dé, le rogamos,
para los actores del día.»

A los extranjeros o indianos:

«Muchos son los que se van
y tardan en regresar,
pero cierto que se afanan
en recordar este lugar;
si alguien puede dudarlo
tiene un caso bien patente
en D. Mariano Garballo y Señora
que en Matute están presentes».

A D. Manuel:

«Matute abandonado
todo aire puro y sol
recibe a un español
de origen Vascongado.
Matute sin tropel,
todo silencio y calma,
porque le sale del alma
saluda a D. Manuel;
y estos nueve chicos,
juventud y ardor,
le danzan con calor,
pues pobre o rico
es generoso, inteligente
y por consiguiente, dadivoso».

A D. Paulino y Señora

«A don Paulino y Señora
que han venido a visitarnos
Argentina les espera
deseosa de cobijarlos.
Un grato recuerdo
tendrán en tierra lejana
si ahora les bailamos
una danza muy riojana.

El recitado de cada verso dedicado se hace por el cachiberrio en voz muy alta con cierto énfasis. Después de cada verso bailan los danzantes. La danza y su acompañamiento musical tiene sólo tres variantes, las mismas cada año. Aquí recogemos las partituras:


"LaLi"
Allegro vivace. Agudo
"Pasacalle"
1.ª
"Marcha del gorrión zurdo"
Vivace

Al terminar cada verso, la persona a quien se ha dedicado la letrilla y la danza suele dar algún dinero al cachiberrio para la merienda de los danzadores. Con objeto de sacar más dinero para esta merienda se rifaban gallos entre los asistentes a las fiestas, costumbre que se perdió poco después de la guerra.

Al finalizar las danzas de la mañana el Ayuntamiento obsequia a los danzadores con «zurracapote» (vino preparado con limón, azúcar y canela; si se quiere se le añade jugo de naranja o manzana). Luego continúan danzando por las calles hasta las cuatro o cinco de la tarde, hora en que van a casa a comer.

Hasta antes de la guerra solía el Ayuntamiento gratificar a los que danzaban con 15 ptas. para ayudarles a los gastos de la merienda y a la reparación y remiendos de los trajes, que debían servir para las danzas del año siguiente.

Al anochecer los danazdores y el cachiberrio tomaban su largamente preparada merienda, en la que no participaba nadie más. Desde después de la guerra invitan también a las chicas.

Por la noche del día principal de la fiesta hay baile en la plaza. Durante la Segunda República se perdió la costumbre de que al empezar el baile los casados y casadas hicieran una rueda: si pillaban a un soltero en medio, se decía que se casaba dentro del año. El baile no se prolonga apenas más allá de media noche.

c) El día siguiente (día 17) al de la fiesta principal se consideraba antes como semifestivo. Por la mañana se trabajaba normalmente. Después de comer se iban los hombres al café a jugar a las cartas. Al anochecer todos los del pueblo se reunían por grupos según las edades y estados (mozos, casados). Cada grupo hacía una fogata en algún crucede calles; la plaza se reservaba para que las Autoridades hicieran allí su fogata. Esta costumbre de las hogueras se perdió durante la guerra.

En la actualidad no se celebra fiesta alguna en este día.

Día 24. *San Juan Bautista.*

Por la tarde se subía en romería a la ermita de Santiago, que queda en el monte (actualmente está en ruinas), llevándose la merienda. Hasta principios de siglo a ella sólo iban los mozos. Salían de la plaza del pueblo, sin parar de cantar llegaban a la ermita donde rezaban al santo; luego bajaban a las orillas del río a merendar.

Desde los años treinta a esta romería acudían también las mozas. La merienda consistía en hacer chuletas al sarmiento (de las que se encargaban los mozos) y acompañarlas con vino y pan sobado que traían las mozas. Según algún informante era frecuente que antes de

la merienda discutieran mozos y mozas y que se separaran, como ahora ocurre a veces en la merienda del día de San Pedro.

Al anochecer se volvía al pueblo y se encendía una hoguera en la plaza, luego cantaban y bailaban alrededor hasta la madrugada.

A esta fiesta llamaban la «Sanjuanada». Se dejó de practicar hacia 1940.

Día 29. *San Pedro.*

Hasta hace treinta años la festividad se celebraba, como el día de San Juan, haciendo una romería a la ermita de Santiago y merendando en el río.

Actualmente sólo se celebra con la merienda junto al río. Hasta 1958, aproximadamente, iban únicamente los mozos; desde la fecha indicada acuden también las mozas, en cuadrillas. Ellos llevan las chuletas para asar y ellas aportan empanadillas. Es ya tradicional que en el camino de ida se enfaden adrede los mozos con las mozas y que las cuadrillas se dividan; los mozos y mozas, cada uno por su cuenta, hacen la merienda. Suelen ir además los críos que llevan, hecho en casa, el chocolate. Los hombres se juntan en cuadrillas y van también, llevando chuletas para asar. Las mujeres se quedan en casa.

JULIO

Día 25. *Santiago el Mayor.*

Dicen que al dejar de celebrarse la romería del primero de mayo (Santiago el Menor) se sustituyó esta fiesta por una merienda a orillas del río en el día de Santiago de julio (Santiago el Mayor), que empezó después de la guerra.

A esta merienda acudían sólo los mozos. Los mozos llevaban chuletas para asarlas con guindilla y pan; a esto llaman una «chalma».

Algunas veces bajaban las mozas; entonces además de las chuletas, se hacía ensaladilla y llevaban para postre melones. La bajada a la merienda de las mozas dependía de si se les había o no pasado el enfado después de la merienda del día de San Juan.

Desde, más o menos, 1958 esta fiesta ya no se celebra.

AGOSTO

Durante este mes no hay ninguna celebración.

SEPTIEMBRE

Día 11. *Fiesta de gracias.*

Esta fiesta tiene por objeto, como indica su nombre, dar las gracias al Señor por el resultado de las cosechas, que por esas fechas se hallan ya recogidas. Es muy corriente en ésta y en otras comarcas, aunque el día y las ceremonias no sean las mismas. En Matute se considera que la buena cosecha se debe a la intercesión de la Virgen María y por ello van en romería a la única ermita existente de Ntra. Sra., la de la Virgen de la Concepción, y suben su imagen a la parroquia del pueblo, con el fin de honrarla mejor, hasta el día 8 de diciembre en que la devuelven a su ermita. Esta ermita se halla junto al río Tobía y, a propósito de ello, algunos vecinos dicen que la Virgen de la Concepción nació a orillas del río. Nótese que la fiesta de acción de gracias (11 de septiembre) es muy próxima en fechas a la de la Natividad de Nuestra Señora. (8 de septiembre).

Esta fiesta comienza con tres cohetes lanzados en la plaza al mediodía por el alguacil. Luego las autoridades entran en la iglesia para coger en andas la imagen de la Virgen de la Concepción y llevarla en procesión, encabezada por el cura, a la ermita de su nombre. Delante de la Virgen van los danzadores, vestidos igual que para las fiestas de San Quiles; detrás de la imagen, el pueblo. Cuando la Virgen sale empieza la danza al son de las castañuelas, y la acompañan bailando durante todo el camino hasta llegar a la ermita. depositan la imagen que han llevado y toman en andas la otra imagen de la misma advocación que habían dejado en la ermita el 8 de diciembre. Después de cantar, por versículos alternos, todo el pueblo una Salve, regresan a la parroquia procesionalmente con la imagen, delante de la cual bailan los danzadores.

Hasta antes de la guerra se solían encargar de vestir la imagen que bajaba a la ermita las Hijas de María; ahora la viste el cura.

Luego los mozos, una vez fuera de la iglesia, toman un vino que les ofrece el Ayuntamiento en premio a du danza y cambian las castañuelas por palos. Después el cachiberrio dedica una «explira» (verso) a la Virgen y luego a las autoridades; a cada «explira» sigue una danza.

La fiesta se completa con un baile en la plaza con músicos pagados por el Ayuntamiento. Antes el Ayuntamiento organizaba juegos y daba premios; a veces se hacían concursos de jotas. Uno de los juegos consistía en colgar un gallo boca abajo: los concursantes, a caballo, tenían que tratar de coger la cabeza del gallo, tarea difícil pues ellos subían y bajaban la cuerda atada al gallo. Tanto el baile últimamente citado en la plaza como los concursos de gallos no se celebran en la actualidad; se han sustituido por una merienda.

III. FIESTAS Y CELEBRACIONES MOVIBLES

Domingo de Carnaval.

El Carnaval se celebró hasta antes de la guerra. Pandillas de mozos salían disfrazados por las calles y gastaban bromas a todos, especialmente a las chicas y desde el anochecer. A nuestros informantes les da vergüenza contar en concreto en qué consistían tales bromas. Las más inocentes, nos dicen, era tirar a la cara de la gente harina sucia, confetis o ceniza; los únicos que se libraban eran los mozos y los que ya tenían la cara manchada. Por eso muchos, cuando querían salir a la calle, se manchaban la cara con harina limpia.

Los mozos se disfrazaban con caretas y ropa vieja; era también frecuente que se disfrazasen de mujer y se colgasen en la cintura cencerros amarrados con cuerdas.

Por la noche todos iban al baile.

Martes de Carnaval.

Los mozos volvían a disfrazarse y a hacer bromas al igual que el domingo. Las chicas también se disfrazaban, con caretas, de manera estrafalaria, y solían ponerse rabos de cerdo o de burra colgados de la cintura. Por la noche había baile.

Jueves de la primera semana de Cuaresma.

Tiene el nombre de «Jueves merendón» o «Jueves de todos»; el primer nombre indica mejor que el segundo el actual carácter de la fiesta. Se trata, en efecto, de celebrar una merienda, como en tantas otras zonas del país en la misma fecha. En Matute se distingue por el carácter eminentemente infantil de esta merienda, que celebraban sólo los chicos varones. Desde después de la guerra, como diremos luego, las niñas también intervienen.

Para la cuestación previa a la merienda los crios salían a la calle, pidiendo casa por casa, vestidos «de etiqueta», es decir, con sus mejores trajes ,p. ej., el de la Primera Comunión). Les dan patatas, pan, huevos, chorizos y dinero. Pedían, cantando al son de panderetas con la siguiente letrilla, de la que nadie recuerda la música:

Oigan, señoras, este pasacalle
dedicado a su generosidad;
en vuestras casas hay buena despensa
y en las personas la generosidad.

La letra la recordaba una sola persona, una señora de cierta edad, y tenemos dudas acerca de la exactitud del último versículo, que podría quizás corregirse: «y en las personas mucha bondad». Los hombres mayores, que de pequeños hicieron esta cuestación cantando saben que cantaban pero no recuerdan la letra ni la música. Ahora los niños salen con panderetas, aunque no canten ni reciten verso alguno de cuestación.

Todos los niños sobre sus trajes se ponen un delantal para recibir en él las «perras». De entre los que no tocan la pandereta uno de los mayores lleva la cesta para recober los huevos, otro se cuida de guardar el dinero, y entre otros dos cargan al hombro un palo del que cuelgan los chorizos.

La merienda en la época en que sólo participaban los niños tenía lugar en casa de uno de ellos, donde la preparaban las mujeres de su familia. En esa casa se cambiaban sus trajes de fiesta por ropas viejas estrafalarias y ensayaban también los cantos que después entonarían por las calles.

Después de la guerra, a esta merienda se unieron también las chicas. Hacen la cuestación por su cuenta, separadas de los chicos, y también vestidas de «etiqueta». Al terminar la ronda se reunen chicos y chicas en la escuela (no en casas particulares, como antes) para merendar; hay un pequeño pique para ver qué grupo ha sacado más. De los ingredientes de la merienda se ha suprimido la patata, ahora hacen sólo tortilla de huevos con chorizo.

Al terminar la merienda salen de la escuela disfrazados con ropas estrafalarias, ellas con viejas faldas largas. Rondan luego por las calles del pueblo recitando el siguiente sonsonete, que es todavía el mismo que se decía antes de la guerra:

Hemos hecho la merienda
y nos ha salido bien.
Le diremos a San Pedro
que nos aproveche bien.

Domingo de Ramos

Las costumbres de este día no han sufrido casi variaciones. Por la mañana van con ramos a la parroquia para la bendición, procesión y Misa Mayor. Los críos llevan ramos hechos de acebo, de los que cuelgan rosquillas, naranjas y pañuelos; antes las rosquillas las hacían cada familia en su casa, pero ahora ponen rosquillas o galletas compradas. Los mayores portan ramos de laurel sin adorno alguno, y el sacerdote ramos de olivo.

Después de Misa el sacerdote reparte entre todos los asistentes los ramos de olivo que él ha llevado en la procesión alrededor de la plaza, antes de la Misa. A la salida los críos se comen las rosquillas y naranjas.

Los vecinos guardan durante todo el año los ramos de laurel y de olivo, pues creen que preservan la casa de los rayos y de toda maldición que les eche alguna persona.

En este día es costumbre comer cocido en el que se introduce una hoja del laurel bendito en la iglesia; así, dicen, queda bendita la comida de todo el año.

Jueves Santo

Además de las normales funciones litúrgicas, existía una costumbre que desapareció con la guerra. Salía al atardecer una procesión con la llamada Cruz del Calvario, que se conservaba en la iglesia. La procesión salía de la iglesia, transcurría por el camino de Tobía, y en cada valle se trataba con la mano en el aire una cruz; a esto llamaban «hacer cruces». El sacerdote recitaba fragmentos del Evangelio con relatos de la Pasión; mientras, el pueblo a intervalos cantaba himnos a la Virgen, los que no se recuerdan ninguno. Durante el recorrido los hombres solían llevar en botas zurracapote para beber. Luego regresaban a la iglesia por el mismo camino. Este camino se denomina «camino del Calvario».

Viernes Santo

En esta festividad se hace un Vía Crucis con el Santo Cristo que está en la iglesia. Atraviesan y rodean por las afueras gran parte del pueblo. Salen de la iglesia, van por el camino del cementerio viejo y vuelven por las eras. Lo dirige el fraile que viene del convento de Valvanera a predicar durante la Semana Santa. A la ida rezan las estaciones del Vía Crucis; en cada parada todos los asistentes trazan en el suelo una cruz y luego rezan la estación. El camino de vuelta se hace rezando las letanías de los santos, alternando sus secciones con Salves cantadas en versículos por el pueblo dividido en dos coros.

Dicen que por el mucho frío es costumbre que los hombres lleven botas de zurracapote para beber.

Hasta hace 40 años los que portaban el Cristo eran los miembros de la cofradía de los «Hermanos del Señor». Ahora lo llevan los que pomponen el Ayuntamiento.

Domingo de Resurrección

Según nuestros informantes no existe celebración alguna especial, en su recuerdo y en la actualidad, aparte de las litúrgicas propias del día. Visten sus mejores ropas y todos toman algún extraordinario en la comida.

Día de la Ascensión

Era costumbre hasta hace cincuenta años ir este día de romería a la ermita de Certún (en la actualidad en ruinas). Durante el trayecto rezaban el rosario y al llegar cantaban la Salve en versículos alternos. Luego el Ayuntamiento ofrecía un almuerzo a todo el pueblo. Regresaban al anochecer cantando la Salve.

Se cuenta que en esta ermita había un convento dependiente del Monasterio de Valvanera. Las tierras que lo rodeaban eran muy ricas, por lo que se entabló un pleito entre los dos conventos a causa de las recaudaciones de las tierras. Pero los del convento de Certún perdieron sus derechos sobre las tierras que tenían desde antiguo; tuvieron que abandonar el convento, que se fue derruyendo con el tiempo[4].

IV. — OBSERVACIONES FINALES

1. Hemos presentado las fiestas y celebraciones de la villa de Matute a través de las noticias ofrecidas por nuestros informantes.

Los informantes pertenecen a distintas generaciones y profesiones; algún dato ha sido proporcionado por muy pocas personas, en otras cosas todos los preguntados nos dicen lo mismo. Las respuestas de personas de edades diversas nos ha permitido reconstruir festejos que ya no se celebran, observar la evolución de otros que continúan todavía y la introducción de costumbres nuevas. Pero hay que tener en cuenta que las informaciones más antiguas reflejan el recuerdo que los más ancianos (92 años, 85 años, etc.) tienen ahora de elementos que no rebasan apenas el final del siglo XIX. En todos los tiempos se han efectuado cambios (de contenido y de forma), perdidas y novedades. Para estudiar con más extensión este proceso histórico sería preciso acudir a la revisión de las fuentes conservadas en los Archivos municipal y

[4] Sobre Certun, pequeño monasterio (monasteriolo, más bien) y por lo menos priorato del siglo XII dependiente de Valbuena no hemos encontrado bibliografía, aunque sí citas ocasionales en documentos de los siglos XI y XII. Cfr. M. DE ANGUIANO, *Compendio Historial*, etc. cap. 9, lib. 2; A. C. DE GOVANTES, *o. c.*, p. 120; M. LUCAS, *Libro Becerro del Monasterio de Valbanera*, 1950, *passim*.

parroquial, tarea que no hemos efectuado. Nuestro límite más antiguo, es, pues, pequeño; no pasa de unos ochenta años.

2. A pesar del breve espacio de tiempo observable a través de las noticias dadas por los informantes, pensamos que hemos recogido material suficiente para estudiar también algunos problemas relacionados con lo que entendemos por «costumbre tradicional», cambio cultural, etc. El tema, muy importante, sale de nuestro propósito inicial; y por eso no lo tocaremos; pero lo apuntamos ya que de él se ha ocupado este II Congreso Nacional.

UN AVANCE AL ESTUDIO DE LOS GIGANTES FESTEROS DE ESPAÑA

POR

NIEVES DE HOYOS SANCHO

Es muy frecuente que cuando yo comienzo un estudio sea para ayudar a algún colega extranjero que quiere saber lo que en España hacemos del tema de sus investigaciones. Es lo que yo llamo trabajar a la deriva. En el caso presente se trata de darle algunas noticias a mi colega y buen amigo René Meuraut, que lleva muchos años estudiando con pormenor los gigantes en su país Bélgica y se está extendiendo a otros países.

Por él sabemos todo lo referente a los gigantes flamencos y valones, localidades y ocasiones en que salen, nombres, aspecto, armazón interior, coste, modo de fabricación, etc.

El interés de René Meuraut ha conseguido la creación de un Comité Internacional para el estudio de los gigantes Procesionales como uno de los puntos de interés de la «Sociedad Internacional de Etnología y Folklore». Dicho comité ha celebrado varias reuniones, en una de ellas, en Malines, tomaron varios acuerdos de interés, que enumeraré muy resumidamente.

Uno de ellos fue publicar un Boletín trimestral sobre el tema. Otro es ampliar el estudio de los gigantes humanos a los animales gigantescos, esto es imprescindible en España, así que nos fijamos en los gigantes de las procesiones del Corpus, nos encontramos con la tarasca, el águila y otros animales. Hacer cuestionarios y fijarse en las informaciones de prensa que sean de interés aunque sólo sirvan para localizar los gigantes, pero ya sabemos dónde existen, hay que ir a verlos y mejor en los momentos que salen.

Uno de los temas que más se discutieron, es si era de interés el estudio de los gigantes modernos. El que es posiblemente decano de los folkloristas del mundo, el profesor Albert Marinus, con su gran auto-

tidad, partidario del neo-folklorismo, acabó con la discusión señalando que en Bélgica están apareciendo gigantes, en España ocurre lo mismo, y dice que es de interés saber ¿a qué disposición de ánimo corresponde la necesidad de crear formas gigantescas? Lo mismo que el folklore, los gigantes son universales, aunque no existan en todos los lugares, al ser universales son eternos, y cada época crea su folklore porque las eras se suceden, así los gigantes pasan de una generación a otra, aunque los motivos varían, siempre hay un deseo de crear gigantes, por ello es de interés el estudio de los recientes.

Es indiscutible que los gigantes procesionales tienen un gran desarrollo en Flandes y en la Península Ibérica. Esto llevo a la aguda inteligencia de Arnold Van Gennep, maestro de folkloristas, a decir en su obra «Le folklore de la Flandre et du Hainaut française» que los gigantes representan una tradición netamente flamenca, de allí irradian a otras partes en Francia a Cambrais y Artois y sigue Van Gennep «no veo ninguna influencia italiana ni española sino por el contrario los gigantes procesionales de España son transportes de Flandes a la Península Ibérica» señala como primera salida de gigantes hasta entonces en Popiringhe en el siglo XIV.

«Geants et monstres d'osier en Portugal» es el título de un trabajo de René Meurant publicado en el «Annuaire de la Commission Royale Belge de Folklore», XVI, donde dice que los gigantes procesionales aparecen desde Lisboa al Norte, y da el dato de máximo interés sacado del volumen VII de «Douro-Litoral», que dice que en 1263 salían gigantes y monstruos simbolizando la idolatría en la procesión del Espíritu Santo en la Villa de Allenger, en Extremadura portuguesa a 40 kilómetros al Norte de Lisboa. Estos son pues los primeros que salen en procesiones católicas de Occidente, al menos los primeros documentados hasta ahora. Se viene abajo la afirmación de Van Gennep. Antes de esta información de Portugal, Meurant señalaba como posiblemente el primero, un San Cristóbal, no figura de gigante sino un hombre sobre zancos que en 1398 salió en una procesión de Amberes.

No es posible, en una comunicación a un Congreso, presentar un estudio detallado de los gigantes en toda España, ni yo estoy en condiciones de hacerlo, pero con un somero escarceo en libros, y preguntas a diversas personas puedo presentar datos que nos demuestran lo muy generales que son los gigantes en las fiestas españolas. No son solamente procesionales, aparecen en fiestas varias, lo cual también ha sido observado por la Comisión Internacional y creo ha cambiado el título de gigantes procesionales por el de festeros.

GALICIA, ASTURIAS, SANTANDER

Por una costumbre adquirida en los ya lejanos tiempos en que ayudaba en sus trabajos a mi padre y maestro Luis de Hoyos Sáinz, empezaré por Galicia. Debo señalar que no pueden ni deben separarse los gigantes de los cabezudos que casi siempre salen juntos. Así en Santiago de Compostela el día del Apóstol 25 de julio al tocar a medio día las campanas de la Catedral sale la procesión por la puerta de la Quintana, en ella figuran los cabezudos, el Coco y la Coca, gigantes más bien gruesos que altos que han tenido el privilegio de bailar en la Catedral, y suelen poner de manifiesto generalmente ridiculizándolo, algún aspecto de la moda. El año que yo lo ví, élla llevaba un pañuelo de plástico a la cabeza, marcando el abuso de este material.

En Pontevedra desde la víspera de la fiesta de la Peregrina su Patrona salen gigantes y cabezudos.

En Bouzas de Vigo en honor del Cristo de los Afligidos al anunciar las fiestas con petardos salen gigantes y cabezudos.

En Redondela por el Corpus salen la «Coca» y las «Peuliñas», siendo la primera un dragón, hay una pareja de gigantes y detrás el Santón que representa a San Cristóbal, cuando se detienen pasan, o quizás pasaban (pues en folklore nunca sabemos si podemos seguir en presente o hemos de decirlo en pasado) entre las andas a las nenas «cativas» o raquíticas para que crezcan bien.

De Oviedo sabemos que gigantes y cabezudos bailan al son de una tonada especial que toca la gaita.

Amplias son las referencias de Santander, como tenemos que hacer un brevísimo resumen, diremos para el que esté interesado que se trata de un estudio publicado por el ilustre musicólogo Padre Sixto Córdoba y Oña, en el «Cancionero Popular de la provincia de Santander», Santander, 1955, libro IV.

Les daban el nombre general de las gigantillas, eran muy populares y queridas del pueblo, se conservaron durante sesenta años, desde 1843 a 1903, caminaban por las calles en este orden: don Pantaleón con levita y sombrero de tres picos; doña Tomasa con traje verde, mantilla y bolsillo; La Repipiada de amarillo con capota con flores, y un gran abanico y la Vieja de Vargas con traje obscuro y pañuelo a la cabeza por debajo del cual aparecía su trenza cana, recordemos que la trenza colgando era el peinado de las mujeres. Sus armaduras de madera medían unos cuatro metros. Delante de las gigantillas iban los cabezudos y la banda municipal, todo ello está descrito en el acta del Ayuntamiento de primero de diciembre de 1843, día en que se estrenaron los gi-

gantes, para solemnizar la jura de Isabel II como reina de España. Hay una canción que dice:

Ahí viene don Pantaleón,
con su levita y su bastón;
ahí viene doña Tomasa,
con su mantilla para su casa;
ahí viene la Repipiada,
con su capota muy entonada;
ahí viene la Vieja Vargas,
cargada de hombros muy espetada...

Tan populares eran estas figuras en el Santander de fin de siglo que cuando una persona habla mal o dice tonterías, se le dice «Hablas como Don Pantaleón por la bragueta».

Muchas vicisitudes corrieron las gigantillas, al tratar de restaurarlas pusieron trajes nuevos, esto no gustó y salieron por última vez en 1903. Hacia el año 1924 hicieron su aparición con las figuras de D. Quijote y Sancho Panza con dos cabezudos negros, cuando estos desaparecieron surgieron otros giganttes que entre otras ocasiones acostumbran a salir por las fiestas de San Roque patrón del barrio de las playas, El Sardinero.

En muchas fiestas del verano salen gigantes, así leemos en el periódico «Por las fiestas populares de Santos Justo y Pastor en Sierrapando, la víspera a las seis de la tarde disparo de bombas y cohetes y a continuación un espectacular desfile de gigantes y cabezudos, acompañados por el pito y el tamboril». O bien «En Solorzano se celebró con gran animación las fiestas de Nuestra Señora de Fresnedo, a las 10 de la mañana se celebró un vistoso pasacalles con desfile de gigantes y cabezudos, danzantes y música». Como ejemplos es suficiente.

EL PAIS VASCO-NAVARRO

Los gigantes de Bilbao han tenido un ilustre cronista ya que su historia, vida y anécdotas están tratadas nada menos que por Miguel de Unamuno, el cual narra con disgusto como una pareja de gigantes que estaba en los soportales del Ayuntamiento de Guernica fue devorada por las llamas al ser incendiados por unos hombres envinados».

Derivado de la Tarasca, que siempre salía con gigantones, muy querido del pueblo es el Gargantúa de Bilbao aunque no es de tradición vasca sino inventado por Rabelais, para simbolizar el verdadero tragón, y pensemos que el País Vasco que come bien, donde hay verdade-

ros tragones, comprende bien este tipo. Así en 1854 unos jóvenes deciden introducir algo nuevo en sus fiestas. Arriendan la plaza de toros, y a ella llegan el Gargantúa, con el anuncio de que devoraba a hombres vivos.

Al principio no querían dejarse engullir, por lo que los organizadores tuvieron que sobornar a algunos mozalbetes y desde entonces los muchachos no han tenido inconveniente en desaparecer delante de todos por la enorme boca de «gargantua».

Pasando a Guipúzcoa, veremos que tienen tradición y buena ascendencia los gigantes. Con motivo de la canonización de San Ignacio de Loyola se celebran grandes fiestas en Azpeitia, en las que el 1 de agosto de 1622 «hubo una danza de gigantes de muy buena traza, ricamente vestidos, que por ser nueva en este país, gustó mucho».

Avanzando en el tiempo, en 1660 se tienen noticias concretas de lo que ocurría en San Sebastián, por una carta escrita por el francés Abate Montreuil sobre sus impresiones de un viaje dice que pasaron unos cien hombres vestidos de blanco danzando, con espadas y cascabeles en las piernas, detrás cincuenta muchachas con panderetas, todas con máscaras de papel, seguían siete reyes moros con sus mujeres y un San Cristóbal de unas siete picas de altura de modo que sus cabezotas llegaban al ras de los tejados. Dos o tres hombres escondidos debajo los hacían danzar, cosa que parece imposible porque son de acero y telas pintadas. No se daba cuenta el Abate francés de la fortaleza que tienen los vascos.

Los gigantes siguieron saliendo en San Sebastián en diversas ocasiones, pero no faltaban para anunciar los carnavales. Lucida tuvo que ser la cabalgata de 1882, en cabeza marchaban dos heraldos a caballo con trajes del siglo XV, continuaba el tamboril municipal y después una pareja de gigantones y cuatro cabezudos.

En la tamborrada que la Unión Artesana organiza para honrar las fiestas de su santo patrón San Sebastián en 1884, figuraron dos gigantes, traídos en esta ocasión de Alemania.

Para animar la semana grande de San Sebastián, que se celebra a la mitad del mes de Agosto, el empresario de la plaza de toros trajo para que figurasen en las fiestas del año 1897 una pareja de gigantes que salieron varios años.

Pasando a Navarra no haremos más que resumir los nutridos datos, que como los de toda la región Vasco-Navarra, nos proporciona uno de los temas de «Navarra, temas de cultura Popular», el núm. 3 «comparsas de Gigantes y Cabezudos» debido a Ignacio Baleztena. Aprovechemos la cita para señalar la interesante labor que con esta serie de publicaciones sobre historia, arte, geografía, costumbres y toda clase de temas, lleva a cabo la Diputación Foral de Navarra.

En 1607 el encargado de sacar los gigantes era un labrador Joanes de Azcona así nos lo dice la siguiente estrofa:

Bailó por ochenta y un
reales, Joanes de Azcona
los gigantes de Pamplona
a los sones del Chun-Chum

Los gigantes salían en la procesión de San Fermín, 7 de Julio, y luego los llevaban a la plaza al acabar las corridas, con cohetes, buscapiés, y otros fuegos artificiales, daban una vuelta por la plaza.

Al volver triunfador a Pamplona el virrey de Navarra, Marqués de Vélez en 1638, celebraron una corrida el 11 de octubre terminando la fiesta con fuegos de artificio y gigantes.

Datos curiosos son los que se refieren a la restauración de los gigantes, tanto de la pintura de sus caras, como de los trajes, en 1669 era el carpintero Martín de Ariza el encargado de desnudarlos y conservarlos, también habla de la renovación de las pelucas, y del armazón interior a base de tablillas y aros.

Carlos III dicta en 1780 una Real Orden en la que decía que «en ninguna Iglesia de estos reinos, sea Catedral o Parroquia haya en adelante danzas y gigantones». Quedaron arrinconados, pero cuando en 1813 la ciudad se vio libre de las tropas de Napoleón, un carpintero que trabajaba en la Catedral tuvo la idea de sacar un gigante a la calle, y tanto gustó que el Municipio pidió permiso al cabildo para arreglarlos y sacarlos por las calles. La tradición de gigantes era tan fuerte que se hacen nuevos más ligeros y de facil manejo, representaban las partes del mundo, no cinco sino cuatro, enseguida dijeron:

Por lo que veo
desconocía
el buen Tadeo
la Oceanía»

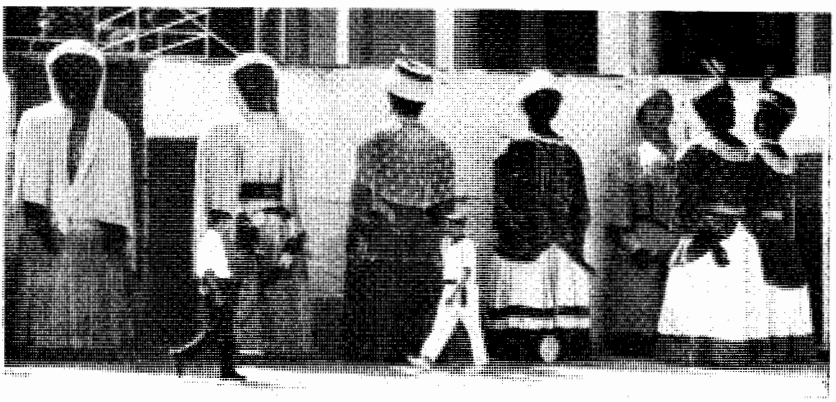
En casi todos los pueblos de Navarra al menos en los más importantes hay comparsas de gigantes y cabezudos. En Tudela al menos desde 1614 salieron con la Tarasca en la procesión del Corpus, después se generalizaron a casi todas las fiestas. No es preciso seguir, remito a los interesados al estudio ya citado de Ignacio Baleztena.



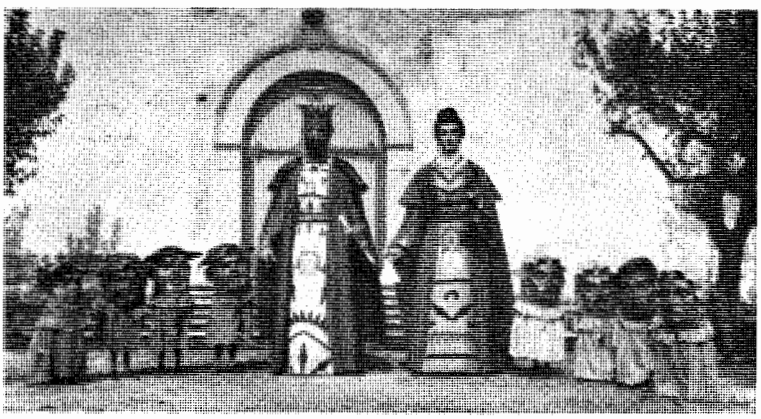
Fiestas de San Juan. (San Pedro Manrique. Soria).



Gigantes, gigantillos y danzantes. (Burgos).



Gigantones. Fiestas de San Fermín.



Gigantes y cabezudos. (Montblanch).



Gigantes y cabezudos. (Alcañiz. Teruel).

ARAGON

Para saber que los gigantes y cabezudos son muy del agrado de los aragoneses basta recordar la zarzuela de ambiente popular precisamente con el título de «Gigantes y Cabezudos», en la cual haciendo gala de su carácter noble y rudo dicen:

«Grandes para los reveses,
luchando tercos y rudos,
somos los aragoneses
gigantes y cabezudos».

Por el Secretario de estos Congresos Serrano Montalvo sabemos que en Zaragoza en el siglo XVIII salían los gigantes y cabezudos de oficio pagados por el Ayuntamiento. Con la guerra de la Independencia que tanta convulsión produjo en la ciudad, desaparecen varios festejos, entre ellos las mojigangas y quedan como elementos fijos los gigantes y cabezudos y los fuegos artificiales.

Curiosa es la historia no de un gigante sino de uno de sus inseparables acompañantes, el cabezudo Verrugón, que pereció durante la francesada en la Iglesia de San Cayetano, al ser reconstruido y pintado su gorro de rojo, los liberales lo quemaron por carlista. Volvieron a darle vida, en 1936 fue llevado a las fiestas de Belchite donde volvió a desaparecer a fuerza de impactos de metralla que recibió en la heroica defensa de este pueblo.

CATALUÑA

Subamos otra vez al Norte pero esta vez por el Mediterráneo, donde vamos a encontrar una gran tradición y afición por los gigantes en las fiestas. Hay gigantes en buen número de localidades en las más modestas figuras una sola pareja, en otras varias. Antiguamente eran hombres sobre zancos que gesticulizaban con la cara y los brazos. Lo mismo que el San Cristóbal, que en 1398, salió en Amberes, a fines del siglo XVII empiezan a hacerse los de cartón. Tenemos muy detallada descripción de los de Vilanova y Geltrú en la obra de Albert Ferrer y Soler y Antón Anguera y Llaurado «Llibre dels gegants y demás entremesos populars de Vilanova y Geltrú» 1964. Al principio eran una pareja de árabes. Hasta 1936 eran payeses con sus trajes regionales, es curioso el dato de que para enviarlos a un concurso celebrado en Barcelona por las fiestas de la Merced, 24 de septiembre en el año 1902, en Vila-

nova para renovarlos hicieron una suscripción popular que alcanzó la cifra de 870,65 como el gasto ascendió a 973,75 la diferencia la puso el Ayuntamiento.

Al concurso acudieron más de quince ciudades con 50 gigantes, les acompañaban algunos enanos o cabezudos. Ganaron el primer premio los de Canet del Mar, a los de Vilanova y Geltrú les dieron una medalla porque eran los más altos.

El gusto de la ciudad condal por traer muchos gigantes para las fiestas de su Patrona, nos lo demuestra otro concurso que lucieron el 24 de septiembre de 1963 con motivo de cumplirse el 75 aniversario de la coronación canónica de la Virgen de la Merced. Muchas localidades enviaron sus gigantes y cabezudos, viéndose al Cid y Jimena, Jaime el Conquistador, los Reyes Católicos, Don Quijote, moros, chinos, y al fin payeses casi 100 gigantes, desfilaron entre doce bandas de música. Iban acompañados por los gigantes locales, los de la Basílica del Pino, restaurados no hace muchos años por suscripción pública. Otros modernos como son los del Tibidabo, Doña Atalaya y D. Avion así bautizados en 1960; los del Ayuntamiento que datan de las fiestas de la Merced de 1961, estos gigantes de Barcelona van lujosamente vestidos tanto que la pareja de los municipales costó treinta y cinco mil pesetas sin contar la pedrería que llevan encima, más modesta es doña Atalaya, la giganta del Tibidabo cuyo atuendo valió cinco mil pesetas.

El erudito investigador de todo lo que se refiere a Gerona, Joaquín Pla y Cargol, en una de sus obras «Gerona Popular» editada en 1955, dedica un amplio capítulo a «los Gigantes, los enanos y el águila». A principios del siglo XVI ya salían gigantes en las procesiones del Corpus en Gerona, pues en un documento de 1513 se señala la cantidad pagada para llevar al gigante y el dragón. Documentos posteriores señalan la aparición de una giganta. En su erudito trabajo Pla y Cargol va diciendo las veces que los gigantes eran renovados o totalmente nuevos y su procedencia, así como su indumentaria de Reyes Medievales, serenos, abuelos y jóvenes, etc. Durante la procesión los gigantes bailan al son de un caramillo y un tamboril. Los cabezudos tienen mucho menos abolengo en el Corpus gerundense.

Interés especial tiene desde comienzos del siglo XVI otro gigante, el Aguila de plancha dorada muy pesada llevada por cuatro hombres, en sucesivas transformaciones van haciéndole más ligera. Ocupa siempre un lugar preferente, antes tenía el privilegio de entrar en la catedral. Sólo va en las procesiones a las que asiste el Ayuntamiento, es emblema de la Eucaristía que ha llegado a tener como la representación de lo gerundense, no sólo en la catedral sino de sus principales localidades.

Nuestro buen amigo, Ramón Violant y Simorra, buen conocedor de la etnografía catalana esencialmente del Pirineo, suministra gran nú-

mero de datos en el volumen IV de la «Etnografía de Reus y la seva comarca». La fiesta mayor de Reus se celebra el día del Santo Padre. En 1310 se funda un beneficio bajo su invocación, pero hay que llegar al siglo XIX y esté ya bastante avanzado para que hagan su aparición los gigantes moros, la pareja de indios y desde 1956 los japoneses marchando en mitad de la comitiva delante de la *mulassa,* la *guita* y el dulzainero. Ante las casas de las autoridades bailaban un vals.

Tarragona celebra su pequeña fiesta mayor en honor de su coopatrón San Magí, el 19 de agosto, la víspera salen los gigantes y los enanos.

Mas su verdadera fiesta mayor es en honor de Santa Tecla, la tronera, así llamada, pues suele en estas fechas de septiembre haber grandes truenos.

Los elementos más populares de las fiestas son Magí de los Timbales vestido de paje y montado a caballo, el negret y la negreta, mas otros gigantes y enanos precediendo a los *colles de xiquets* o *castellers* que hacen sus vistosas y valientes torres humanas hasta de cinco y seis pisos.

En Montblanc su Patrón es San Maciá, el 23 de febrero, el frío intenso de estas fechas ha hecho que los festejos se trasladasen al 29 de septiembre, día de San Miguel, y aún tuvieron que volver a cambiarlas anticipándolas al día de la Mare de Deus de la Sierra el 8 de septiembre.

Antes de 1936 salían gigantes y enanos que recorrían las calles anunciando que iba a empezar el baile dels bastonets. Ahora el motivo principal de las fiestas son las sardanas.

LEVANTE

En región tan expresiva en su vida festera no faltan los gigantes. Gran abolengo tienen los de Valencia. A. Capmany en la obra «Folklore Español» editada por Carreras Candi en Barcelona, en el tomo II dice que los gigantes de Valencia de la procesión de Corpus, formaban cuatro parejas representando las cuatro partes del mundo, para simbolizar que en toda la tierra se adora a Dios en la Sagrada Eucaristía. Estos gigantes valencianos se hicieron imitando los de Toledo en 1588. Después han salida gigantes con sus trajes regionales, y los llamados español y española que lucían las modas del momento.

Siguen luciendo en nuestros días los gigantes en el luminoso Corpus valenciano; la víspera se alínean ante la puerta de la catedral, los que representan las «cuatro partes del mundo» y algunos más, con las rocas que son los carros para los autos sacramentales. La mama arroja hierbas aromáticas por donde ha de pasar la procesión. En Alicante van danzando dos parejas de cabezudos y dos de gigantes una son huértanos y la otra una dama y un guerrero.

LA MESETA

De Zamora tenemos el dato histórico de que al trasladar las cenizas de San Cucufate en 1661, para solemnizar el acto hubo danzas de gigantes. En Burgos por el Corpus salen los gigantones precedidos de los gigantillos, y danzan con música del gaitero con tambor y flauta o caramillo, como en otros lugares representan las cuatro partes del mundo.

Ya es momento de explicar por qué se prescinde de la quinta parte del mundo. Yo creo que es facil representar a Asia con un amarillo, Africa con un negro, América con un indio Europa con un blanco, en el caso de Burgos son una pareja de los reyes católicos. Pero ¿cómo representar a Oceanía?, no sabiendo como hacerlo y por ser más moderna, la dejan sin representación.

Una de las fiestas de más interés etnográfico y folklórico por la variedad y rareza de sus elementos son las que por San Juan celebra la villa soriana de San Pedro Manrique, mas en ellas siempre llama la atención del público e investigadores el paso del fuego pisando las brasas con los pies descalzos, y las mondidas mozas que hacen ofrendas, pasando casi sin advertirse la presencia de dos gigantes, un moro y un cristiano.

De Madrid un amplísimo apartado se podría hacer de sus gigantes. En el siglo XVII aparecieron en diversas solemnidades como es el traslado del convento de Monjas de la Encarnación en 1616, cuatro años después se celebraron solemnísimas fiestas cuando la beatificación de Isidro Labrador en 1620 hubo un gigante de cuarenta pies de alto. En 1629 la Real Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced hizo fiestas a su patriarca San Pedro Nolasco, en su procesión hubo «Triunfos», y danzas una de ellas era de gigantes.

En el Corpus madrileño, era elemento esencial la Tarasca, gigante con significación especial del que no vamos a ocuparnos.

También salían gigantes, tan del gusto del pueblo, que hoy Madrid desde 1969 luce nuevos gigantes, que representan personajes populares de la vida madrileña algunos sacados de las zarzuelas, como son Maripepa y las chulas de la Verbena de la Paloma.

En Toledo no pueden faltar, hay datos históricos, como el de que pagaban la danza de los gigantes entre la orden y el Cabildo, y entraban por su orden según la organización de los canónigos mallordomos de la fiesta.

Hoy los gigantes antiguos están guardados en la catedral bajo las custodia del campanero que los enseña, si está en su casa, pues cuando fuimos con el secretario de la comisión Internacional para el Estu-

dio de los gigantes René Meurant no hubo medio de verlos. Los que salen en la procesión están hechos recientemente.

Son bien conocidos en muchos pueblos manchegos que recorrió don Quijote, así en el Toboso salen tres, en realidad un gigante el gorrino (que es un cerdo) y los cabezudos. Salen en Pascua de Resurrección y al día siguiente la pascuilla; así como por la feria de San Agustín el 28 de agosto.

También salen por las fiestas de agosto en el Tomelloso. En este mismo mes del 24 al 30 durante las fiestas, salen todas las mañanas en Campo de Criptana.

En Cuenca por las ferias y fiestas de San Julián salen del 2 al 10 gigantes y cabezudos.

En Brihuega, Guadalajara, por las ferias de Nuestra Señora de la Peña en agosto, hay una pareja de gigantes, el Rey y la Reina, dos cabezudos vestidos de pastores merinos, otro de bruja y otro de viejo, suelen llevar un mimbre en la mano, para dar en las piernas a las muchachas.

EXTREMADURA

Son muy someros los datos que tenemos de los gigantes extremeños. Se nos asegura que son de reciente incorporación en las fiestas populares, por eso no los encontramos en localidades pequeñas, aunque sean recientes tienen su interés. Los hay en Cáceres por las ferias de fin de Mayo y por San Miguel a fines de Septiembre, son de cartón, salen la pareja de los Reyes Católicos y otra vestida con trajes regionales, acompañados de varios cabezudos, algunos son cerdos.

En Plasencia, Don Manuel López Sánchez Mora Canónigo de la Catedral, me aseguraba que no tenían interés por ser modernos. También aparecen dos veces, por las fiestas de Junio del 8 al 10, y por las de Octubre 10, 11 y 12, son una pareja de gigantes acompañados por ocho cabezudos. Los gigantes son una cabeza de cartón y el cuerpo como un gran saco de cretona.

En Mérida las fiestas son por la Asunción el 15 de Agosto, pero a causa del calor se celebran un poco más tarde del 1 al 5 de Septiembre. Por la mañana temprano, con la diana que anuncia las fiestas sale una pareja de gigantes. Es curioso que no son propiedad del Ayuntamiento, sino que los alquilan.

ANDALUCIA

Parece que hoy son menos frecuentes que en otras regiones españolas aunque no faltan, y es precisamente un aspecto bastante moderno que aparecen en el anuncio de algunas ferias y fiestas, por ejemplo la de Aracena en Huelva.

Tenemos sin embargo datos históricos de interés en el trabajo de Aurelio Capanany ««El Baile y la Danza» en Folklore y Costumbre de España, t. II. Tratando del Corpus de Granada dice que en 1767, concurrieron siete gigantes representando emperadores romanos hostiles al cristianismo, como Nerón, Calígula, Trajano, Tiberio y otros.

En Sevilla los siete gigantes que iban con la Tarasca representaban los pecados capitales, los gigantes más antiguos llevaban las manos cruzadas y pelucas de cáñamo. En 1696 iban con las manos abiertas y tenían las pelucas de pelo.

Ha habido gigantes con nombres como el Padre Pandor y la Madre Papahuevos, salieron hasta 1780, cuando el ya citado decreto de Carlos III los prohibe. Ahora bien como ya se sabe que el que hace la ley hace la trampa, el decreto decía que no podían entrar en la Iglesia ni figurar en la procesión así según los criterios locales o iban precediendo la procesión, o iban tras ella.

En Córdoba no salen gigantes. El profesor del Conservatorio que es director de la banda de Montilla, al saber mi interés por los gigantes se ofreció amablemente a llevarme a Montilla para que los viese. Después de localizar a la persona que tenía la llave, los vimos no eran gigantes sino cabezudos, cuatro uno Charlot, otro un chino y dos más son de tradición bastante moderna.

* * *

El que acabe la lectura de estas páginas, sea de donde sea, enseguida pensará que falta la mención de tales y cuales gigantes que hay en su pueblo o en otro cercano. Tendrá razón, pero piense que esto no es un trabajo acabado, en realidad los estudios sobre temas folklóriros nunca se acaban.

Pero si en una pequeña investigación personal, y un escarccio en libros hemos encontrado tantos gigantes y cabezudos, nos hace pensar que el tema es general y por tanto interesante.

Aquí sólo se hace una presentación de gigantes, el estudio de su origen y evoluciones vendrá después. Como el interés de los Congresos, es la posibilidad del cambio de noticias, datos o ideas, ruego a todos me proporcionen datos y si es posible ilustraciones.

Hemos visto que unos gigantes nacen y otros mueren, los nuestros han pasado a Hispano-América, esto señala que el folklore es un lazo de unión entre los pueblos.

SANTA AGUEDA Y SAN PEDRO EN ALSASUA

POR

MARÍA ELENA DE ARIZMENDI

PARA no hacer chocante la mensión de dos santos tan distanciados en fecha calendaria y otros órdenes[1], encabezando un trabajo, podía haberse titulado por ejemplo: «Dos santos hermanados por un zortziko». Pero tampoco hubiese sido un enunciado justo porque, aunque en terreno popularizado lo fuera no lo sería en el científico. Se dá la circunstancia de que el centenariamente famoso zortziko de Alsasua —leitmotiv musical de las dos fiestas— no responde a la conocida forma que se expresa en compás de cinco por ocho. Se trata de una alegre melodía de acentos militares con aroma vasco. Y, como puede verse por la partitura adjunta —facilitada por Pedro Rubio—, fue recogido por los txistularis del lugar en ritmo de dos por cuatro, que ejecutan en tiempo lo bastante rápido como para poner a prueba la agilidad de los danzantes arrebatando a los espectadores. Pero antes de iniciarse en la danza, es preciso entrar en ambiente y conocer el motivo de la fiesta.

SANTA AGUEDA

Sabemos que es común a muchas localidades de la península, el hábito de las rondas nocturnas de mozos en la vigilia de San Agueda, con matices propios en cada lugar. Así en Madrid, hasta hace pocos años, acudían a cantar al pié de las casas de gente importante, incluido algún ministro[3]. Hábito ya desaparecido.

[1] Santa Agueda, 5 de febrero. Patrona de las nodrizas. San Pedro 29 de junio, patrón de los pescadores.
[2] Ejecutantes de flauta vasca.
[3] Al pie de la casa de D. José Luis Arrese. Referido por él mismo.

En las provincias vascongadas y Navarra, sobre todo en los pueblos más íntimos, van aún de casa en casa cantando en euskera.

Uno de los arranques tradicionales del canto es el, «¡Olés ta olés etchekoak![4]: Luego dedican cuartetas, ordinariamente muy halagadoras, sin dudar de la generosidad de aquellos a quienes van dirigidas. Y de este modo hacen buena cosecha de jamón, huevos, chorizos y también dinero.

En Alsasua, Santa Agueda es fiesta de importancia. Y llama la atención que siendo efemérides femenina en tantos lugares famosos[5], aquí se festeje a los hombres. La villa entera obsequia y agasaja a los mozos que, llamados a filas en el año, se despiden antes de ingresar en el servicio.

La documentación gráfica responde al año 1968, en que sumaron veintitrés los llamados a filas.

Casi un mes antes comienzan los preparativos y, los mozos de remplazo, se esmeran en aprender el zortziko para que la ejecución resulte brillante. Entre tanto las chicas bordan con ahinco. Han de vestir con todo lujo y belleza los palos que regalarán a sus elegidos.

Estos palos, que miden setenta y cinco centímetros de longitud y, desnudos, no más gruesos que de tres centímetros, una vez cubiertos de innumerables volantes de cinta fruncida —muy apretados unos contra otros— cambiando color cada dos o tres dedos de alto, forman un caprichoso tronco de ocho centímetros de grosor al que, con las cintas bordadas hacen lazadas, con generosas caídas de extremos desflecados.

Los lazos son de moaré, en diez centímetros de ancho y van bordados a realce con hebras de seda a todo color, sobre los distintos tonos de fondo, aunque, estos fondos son en su mayoría blancos.

El puño del palo va guarnecido a capricho, bien de clavos dorados, bien de tiras cruzadas de cuero a dos colores. Y llevan una brida para colgarlos de la muñeca.

La indumentaria es simple: pantalón y camisa blancos, faja roja y anudados —uno sobre otro— de dos a cuatro pañuelos de seda estampada. Estos pañuelos, que les ceden las chicas para que luzcan, son nota alegre y vistosa.

También llevan la bandeja de plata o metal más bonita que han podido conseguir y que les sirve para la cuestación.

No faltan notas pintorescas. Una es el borrico de que se hacen acompañar. También él, con la cabeza toda emperifollada de pompones de lana colgantes verdes, rojos y amarillos, lleva prendido al ronzal un pañuelo de seda estampada. Porta además unas alforjas pequeñas de

[4] Olés y olés a los de la casa. Este olés plural, es de origen gascón. Zubernoa, I, «La Voz de España», «Santa Agueda», 4 de 2 de 1968.

[5] Por ejemplo las alcaldesas de Zamarramala (Segovia).



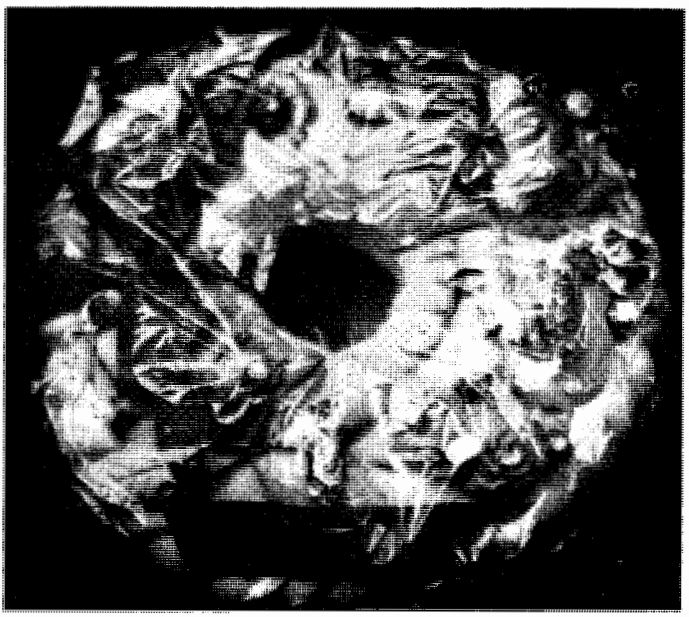
Uno de los txistularis con el atabalero y el borrico.



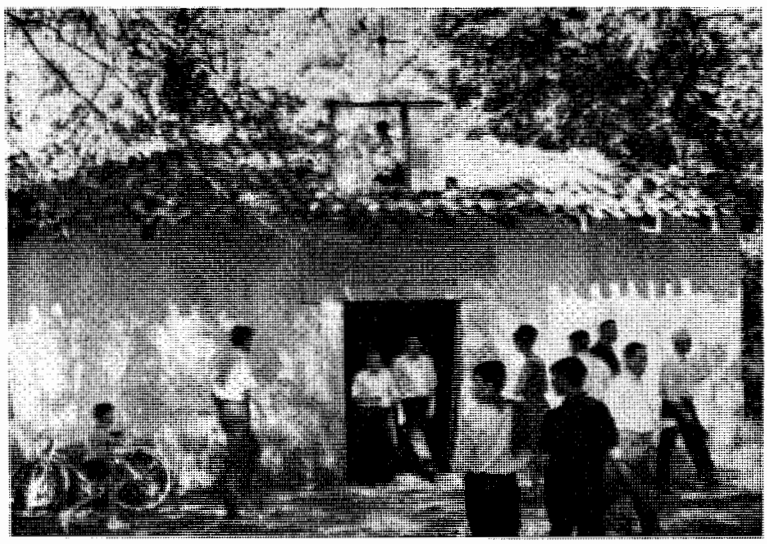
Algunos mozos provistos de los correspondientes palos y bandejas.



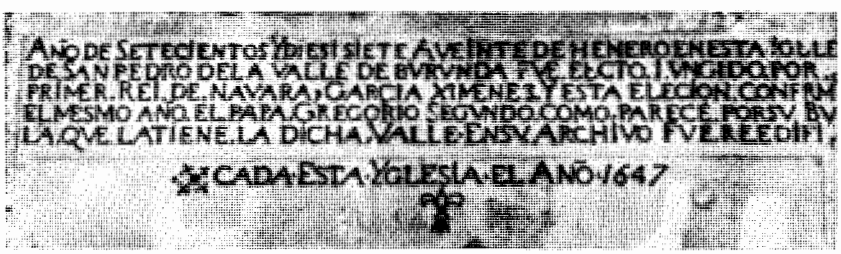
Los mozos portadores de las roscas.



Rosca de pan.



La ermita de San Pedro.



Inscripción de la ermita. Históricamente, no fue ungido rey en élla García Ximénez, ni fue el primer rey de Navarra.

lino blanco, con motivos bordados a punto de cruz en azul. A ellas van a parar las monedas de las bandejas, para el recuento final que, ese año fue de 30.000 pesetas[6].

La otra, es la barra de dos metros y medio de largo y seis centímetros de espesor, que llevan de hombro a hombro, entre dos mozos. Sirve para ir ensartando en ella, las grandes roscas de pan que les arrojan desde balcones y ventanas.

Estas roscas son una preciosidad. Además de cocer la masa con variados dibujos, van ornamentadas de confites plateados, caramelos con envolturas llamativas, y embellecidas con espléndidas cintas haciendo lazadas. Los mozos después, obsequian con algunas de ellas a las personas respetadas del lugar, comenzando por el párroco.

Los txistularis acompañan la alegre patrulla con sones entrañables. Pasan la mañana entera recorriéndolo todo de casa en casa.

Alsasua, centro de la Burunda navarra, tiene bellas edificaciones escondidas en su parte más recoleta. Esta manifestación festiva tan simpática es muy grata de vivir. Todo se transforma con el ir y venir de los muchachos que vuelan en cuanto se abre una ventana. No hay moneda que toque el suelo. Ellos cuidan del buen blanco en las bandejas. Igual que cuando, puesto el palo en vertical mantenido por los portadores, no falla el acierto cuando les lanzan por el aire las roscas de pan, que ensartan a la perfección unas sobre otras.

Ni qué decir que el banquete que se sigue es, tan sabroso por los manjares servidos, como pleno de color y pintoresquismo por los atuendos de los comensales y la decorativa presentación de los panes.

LA DANZA

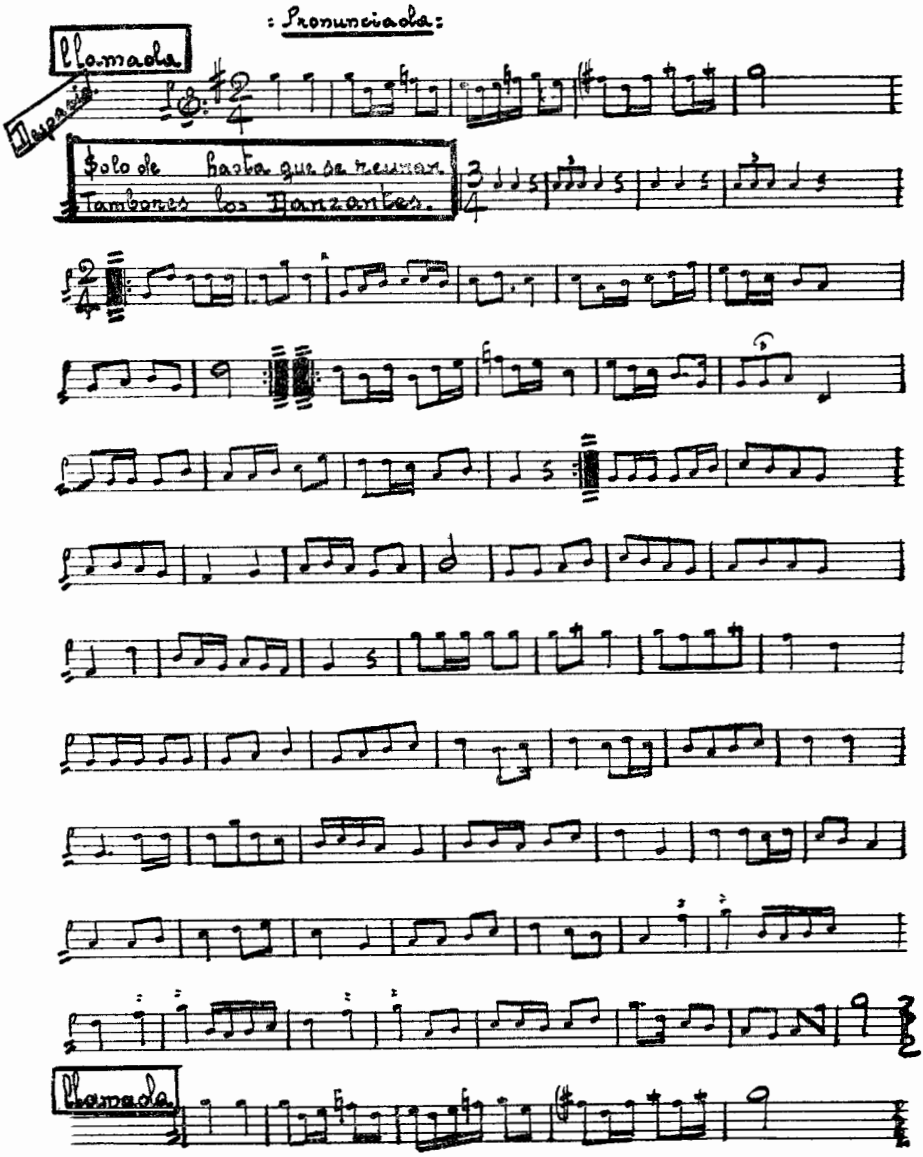
Durante los tres días los mozos salen igual vestidos, pero los palos adornados de cintas, los llevan sólo el primero. Y durante estas tres fechas por la tarde, se baila el zortziko[7] en la plaza, pero como anochece pronto la danza se ejecuta, ya oscurecido, a la luz de los faroles. Y participan las chicas, pero no desde el comienzo.

Esta danza es sencilla en su movimiento siempre circular, de izquierda a derecha, muy semejante —en esto sólo— al Ingurutxo de Leiza. En lo demás tiene su propia jugosa personalidad.

Después de la llamada del txistu, sigue la característica y original

[6] Hace muchos años las alforjas eran portadas por un mozo. El incremento demográfico aumentó los donativos por lo que el peso excesivo ha obligado a recurrir al borrico.

[7] Llamaremos a la danza zortziko, aunque no lo sea, por tratarse de la popularizada denominación.


: Pronunciada:
llamada
Despacio
Solo de
hasta que se reunan.
Tambores los Danzantes.
llamada


Solo hasta que se reunan
Tambores los Dantzantes.
2a Parte
Se sigue tocando las dos partes
hasta que llega la chica y entonces
se toca la llamada.
Llamada
Solo hasta que se reunan
Tambores los Dantzantes.
3a Parte
Nota y Parrusolala
y se repite
y se termina con el pasacalle o Birribilketa.

que ejecuta el atabalero. A sus dos toques, seguidos de redobles que se repiten, con más o menos insistencia, según la diligencia de los danzantes en formar para la danza, se van colocando en doble fila y comienza el zortziko.

Principia el movimiento circular, en hileras de dos en fondo. Los mozos emparejan uno con otro tomándose la mano. Así lo hace también el conductor que, sin desasirse de su compañero, guía la danza, pero ejecutando los pasos característicos, de espaldas a la marcha. Es decir que baila avanzando hacia atrás.

Así realiza el boleo —o patada al aire con el pié izquierdo— y los cruzados. El brillo de estos cruzados consiste en lograr la máxima abertura entre los pies, el perfecto juego entre el pié —plano— al abrir en tercera, y en media punta, al pasar a quinta. Todo ello sin perder el ritmo rápido exigido.

De este modo se da una vuelta entera a la plaza. Entonces la pareja de mozos trasera, se destaca corriendo, para preguntar al auresku[8] qué chica desea como pareja. Y, cuando entre los dos sacan a la elegida y la llevan a su puesto, esta parte termina.

Comienza una segunda, en que ya cada mozo ha sacado a la chica que desea. Una vez incorporadas todas, hacen una «soka-dantza»[9] de conjunto. La pareja del conductor alarga a éste su pañuelo. Y de esta manera tradicional hacen el puente bajo el que, el resto de danzantes van pasando —sin cesar de bailar— de dos en dos.

Todo acaba haciendo una ronda, tan ancha como el espacio disponible —en este caso el claro del bosque— para bailar un fandango[10] rematado por alegre ariñ-ariñ.

Después de un corto descanso, se comienza un nuevo zortziko con el mismo proceso coreográfico. Y, más aún. La madrugada condiciona el final de la fiesta. Y el frío.

Pasados los tres días de festejos, los mozos marchan para incorporarse a sus destinos.

Con motivo de celebrarse Santa Agueda del modo dicho, en que es obligado conocer esta danza, se da la circunstancia de que todos los mozos vecinos de Alsasua —aunque no hayan nacido en dicha localidad— son otros tantos conservadores y transmisores de la tradición, y están en condiciones de bailarlo el día de San Pedro, en que se celebra la anual doble romería a la ermita de este nombre.

---

[8] Aurresku, que quiere decir literalmente primera mano, es el que va delante.
[9] Literalmente hacer la cuerda. Es decir, danzar cogidos de la mano.
[10] El fandango es la jota vasca. Ariñ-ariñ «ligero-ligero» es también jota pero más rápida todavía.

SAN PEDRO

La ermita de San Pedro, fue motivo de discordias entre Urdiain y Alsasua, pues está edificada en terreno de ambos. La querella, causa de no pocas rivalidades y peleas se zanjó —con buen acuerdo— en un banquete memorable organizado a este fin por los alcaldes de ambos pueblos.

Como el problema más molesto era, que la pared del altar se encontraba en terreno de Urdiain y, para rezar al santo, era preciso salir de este atravesando la puerta situada en terreno de Alsasua, se decidió abrir otra puerta en suelo de las dos. Sobre el dintel de piedra están esculpidas una A y una U, para que siempre los de Urdiain puedan entrar sin complejos.

Así, el día de San Pedro, el alcalde de Alsasua invita a la romería al alcalde de Urdiain. Y el domingo siguiente, se celebra la segunda romería en que es el de Urdiain anfitrión del de Alsasua, en perfecta e inalterable prolongación de fraternidad.

Pero detengámonos en el día de San Pedro, patrón de la fiesta en Alsasua. Con esta descripción, la segunda huelga.

Parte del sabor del festejo está en el alegre estampido de los cohetes que señalan a cada romero, los cambios —por decirlo así— de la jornada.

Una vez reunidos de mañana en el Ayuntamiento, ediles en traje de fiesta, txistularis y el resto del cortejo, es el alcalde quien señala el lanzamiento del primer disparo. En cuanto estalla, la comitiva se pone en movimiento. Y marcha tras los txistularis —que abren ruta en el aire con alegres «biribilquetas»—[11] toda la corporación, el clero y la guardia civil.

Antes, vajilla, batería de cocina, alimentos y pipas de vino, se trasladaban en carretas. Hoy los camiones van tomando la alternativa.

Pero el recorrido a pié sigue en vigor. Es muy fuerte la llamada de las hayas centenarias.

En esta zona —lindero de Aralar y Urbasa— el paisaje es un arrebato de belleza. Los arroyos deliciosos. Asombroso caminar entre vacas que pastan a placer y ganado lanar. Y, hasta cochinillos de todos los tamaños. El césped de altura —fino como un tapiz de musgo— silencia

[11] Correcalles.

las pisadas. La luz llega tamizada por la fronda y todo trasciende paz y aromas de monte.

Al llegar a la plazoleta abierta entre los árboles —frente a la ermita— los romeros sin detenerse, penetran en ella para rezar.

Fuera se acentúa por momentos el clima bullanguero. Hay puestos de comerciantes que han acudido a la fiesta y se agrupan ofreciendo mil baratijas.

Huelga describir la rusticidad encantadora de la ermita. Fue edificada sobre los cimientos de otra anterior. Y luce sobre la piedra una llamativa inscripción, tallada en el dintel de la entrada principal. Su texto responde a fantástica leyenda, pero suma otra nota de pintoresquismo más. La foto que ilustra el trabajo exime de transcribirla. Lo que sí es cierto es que la fecha de esta edificación es la de 1647.

Después del almuerzo ligero de media mañana, que en vasco se llama «amaiketako»[12], otro cohete anuncia el comienzo de la misa. Para entonces han llegado ya cientos de romeros. Al término, el aire se respira mezclado con aroma de asados que empujan distintas humaredas. La más espesa surje del lugar donde gira, atravesado por enorme y puntiagudo asador, un ternero destinado al yantar del ayuntamiento. Pero, a pesar de que hoy son muchos los que llevan las viandas aderezadas de antemano, la tradición de asar bajo los árboles no se ha perdido, y una de las notas más típicas de la romería es la de los múltiples hogares —realizados con piedras— que salpican el bosque.

Para disfrutar con independencia de la hora importante del banquete campestre, los romeros se instalan esparciéndose hasta puntos del monte bastante aislados entre sí. De ahí la necesidad de emplear cohetes. El estampido llega a todos. Y nadie desobedece estas órdenes pirotécnicas que son otro regocijo más. Así, se acata el mandato del tercer cohete, que anuncia el momento de comer cuando —el ternero asado a punto— el ayuntamiento e invitados, se sientan en torno a la gran mesa preparada al efecto.

A la vez, las pipas de vino transportadas para este fin, abren generosas su espita. Y en los catadores de plata tradicionales —muy bellos por cierto, todo el que tenga sed puede acercarse a beberlo.

A la hora de la sobremesa, trepa por el cielo el cohete número cuatro. Anuncia la generosa y divertida distribución de cigarros puros. Los mozos se alínean en filas de cinco en fondo para recibir el obsequio. La cola parece no tener fin.

A continuación y tal como en el dicho popular de «el vino y el baile por la tarde», comienza el zortziko.

---

[12] AMAIKAK: las once de la mañana.

Es el descrito al principio. Sólo que aquí tiene lugar en el claro del bosque entre chorros de sol y con el indumento habitual en cualquier excursión. Como nota festiva se ven pañuelos rojos al cuello. Nada más. Y muchos calzan alpargatas. Pero lo que cautiva especialmente, dentro del marco campestre, es el redoble de los atabales llamando a los danzantes. Suena como llamada para formar un ejército. Y, cuando reunidos los mozos, se funde en el viento la marcial melodía que da comienzo a la danza, da gloria contemplar un ejército sí, pero de danzantes.

Hay además, el esperado momento en que el alcalde saca a bailar a la cocinera del ayuntamiento. Un homenaje que se cumple cada año, entre la más simpática expectación.

Muchas tradiciones se esfuman de año en año, es obligada la divulgación del conocimiento de fiestas bellas como éstas, que continúan vigentes en plenitud de sabor y popularidad.

CEREMONIALES IGNICOS Y FOLKLORE DEL FUEGO EN GALICIA

POR

JESÚS TABOADA CHIVITE

EL tema ha sido parcialmente tratado en diversas ocasiones por investigadores gallegos[1] y también nosotros hemos estudiado, los fuegos del ciclo de Navidad[2], pero a juzgar por lo que tenemos recogido en Galicia, el material ajeno y propio constituiría motivo de un voluminoso libro.

Pretendemos realizar ahora sólo un sumario ensayo de tan dilatado conjunto.

LA SACRALIDAD DEL FUEGO Y SUS TESTIMONIOS

La conquista del fuego fue —ya se ha dicho— «el hecho genial más caracterizado de que la humanidad puede vanagloriarse»[3]. Pero esta adquisición formidable ha sido interpretada por la mentalidad arcaica como un don divino. Contextos de su sacralidad se hallan en las culturas más dispares, no sólo en el mundo euroasiático sino en ámbitos exóticos, en civilizaciones primitivas, con asombrosa extensión geográ-

[1] A parte de Murguía (Galicia, España y sus monumentos... Barcelona, 1888, pp. 175 ss.) y otras obras generales, Vid. RISCO: «Notas encol do culto do lume na Galiza», Homenagem a Martins Sarmento, Guimarães, 1933, pp. 342 ss.; Luis CARRÉ: «O lume novo e outros lumes rituás», Cong. Int. Etnografía de Sto Tirso, Lisboa, 1965, pp. 109 ss.; A. FRAGUAS: «Notas sobre el fuego en Galicia», Zephyrvs, IV, Salamanca, 1953, pp. 405 ss.; CUEVILLAS e R. SERPA PINTO: «Estudos sobre a Edade do Ferro non NW da Peninsula. A relixion», Adq. S. E. Gal, VI, pp. 39-41 de la Sep.

[2] Jesús TABOADA: «El tizón de Navidad», Coloq. Est. Etnog. Leite de Vasconcelos, Porto 1960; Id.: «La Navidad gallega y su ritualidad», Cong. Int. Etnog. Sto Tirso, Lisboa, 1965; Id.: «Folklore de Verín», Orense, 1961, y otros lugares.

[3] M. BOULE: «Les hommes fossiles», p. 460, cit. por J. de MORGAN: «La Humanidad prehistórica», Barcelona, MCMXLVII, p. XXX.

fica: en culturas primigenias de los otros continentes, Africa, América y Oceanía. Testimonios plurivalentes de significación y estructura compleja, pero siempre de valoración transcendente.

No hay, es cierto, expresiones totalmente idénticas, porque han sufrido el avatar del tiempo. Muchos ritos y mitos se han contaminado y hubo evidentes aprehensiones de muy diversa modalidad. No obstante, esta pluralidad de matices y estas divergencias, cabe pensar en una raíz o principio común.

Serían copiosísimas las referencias a testimonios comparativos entre el concepto sacro del fuego que la historia atestigua y lo que pervive en el folklore actual. Aludiremos a ello con la brevedad posible.

El fuego es el elemento sustantivo de la casa. En las largas noches de invierno, hoy como ayer, sentados en los escaños a la vera de la llama viva y chispeante, los dioses están presentes igual que en los tiempos de Ovidio: «Ante focos olim scamnis considere longis mos erat et mensae credere adesse deos»[4].

Llamas sagradas que si hoy no se contemplan para la adivinación en el sentido que se hacía en los tiempos de Silio Itálico[5], costumbre que aun anatemiza el Dumiense[6] siglos después, todavía el mundo rural saca presagios y lo mira religiosamente.

El carácter personal del fuego se advierte en expresiones que no son metafóricas: *matar o fogo, morrer o alegrarse o lume* se entienden en sentido literal, porque «Nihil enim animato similibus esse quam est ignis»[7].

—El fuego es puro, inmaculado, salió por la boca del ángel[8], y así ha de guardarse siempre, como ya se obligaba en el mundo clásico[9].

—No se puede escupir en él, porque quien lo haga padecerá *accidentes* (epilepsia), tisis o no segregará saliva; y llaman judío a quien cometa tal irreverencia[10]. Salivarle es escupir en la felicidad, dicen en Portugal[11].

—Tampoco se puede orinar en él; quien cometa tal profanación sufrirá de la vejiga.

---

[4] *Fasti*, VI, 305.
[5] III, 344-345.
[6] *De correctione rust.* Flórez: Esp. Sag. XV. En la Galicia del Dumiense, el fuego como el agua y las fuentes se creía habían salido de sí: *Ipsa se orta de se.*
[7] PLUTARCO: *Quest. convivalium*, Lib. VII; *Questio*, IV, par III.
[8] MURGUÍA: *Op. cit.*, e igual en Portugal: Rev. Lusitana, Lisboa, 1917, p. 71.
[9] EURÍPIDES: «Hércules furioso», 715; CATÓN: *De re rustica*, 143; Ovidio, Op. cit., III.
[10] Josefa MARTÍNEZ, 65 años, Monterrey. La creencia está muy extendida.
[11] Augusto César PIRES DE LIMA: *Estudios etnográficos, filológicos e históricos*, III Vol., Porto, 1948, p. 33 nota. La prohibición de escupir en el fuego aparece también en Indochina, Persia y Rusia (A. RUFFAT: *La superstición a través de los tiempos*, Barcelona, 1962, págs. 163, 181 y 299.

—Los niños no pueden jugar con fuego para no orinarse en la cama[12].

—No se puede ensuciarlo con cosas de deshecho. Tampoco con cáscaras de huevo; con ellas han quemado a San Lorenzo y dicen además: «*si hei comelos ovos que é o millor non lle hei dalas cascas, que é o pior*»[13].

—Cuando la leche de una vaca cae sobre él se produce en el animal un proceso agaláctico.

—Se le arrojan los dientes de leche de los niños para que los nuevos salgan rectos.

—Se hace una cruz en la ceniza del hogar, rodeada de un círculo, para ahuyentar maleficios.

—El carácter sagrado y personal arriba mencionado lo atestigua el temor a cometer deshonestidades en su presencia: *Que nos ve o lume!*, decía la joven en los *fiadeiros* al novio que osaba robarle un beso, y los esposos lo cubrían con ceniza antes de la cohabitación[14]. Este temor a hacer actos impúdicos ante él lo afirma el cantar: «*Véxoche triste e chorosa —ó refrexo do lumazo— marchémonos tralo escano-quéroche dar un abrazo*[15].

—Como las matronas en las Vestalias o el sacrificio primicial en el hogar del mundo clásico[16], que más tarde reprueba el Dumiense, al fuego en Galicia se le hacen ofrendas de flores en determinados días, de frutos de la tierra, de pan, vino o grasa a la hora de la comida; y con la grasa dicen que el fuego se alegra al rebrotar encendido y vibrante. También se le dirigen plegarias e invocaciones.

—Este carácter sacro se demuestra además por su sentido catártico y purificador. De acuerdo con el proverbio indio *el fuego lo purifica todo,* se le arrojan cosas sagradas, como el agua con que el sacerdote lava los dedos al administrar el Viático o los algodones de los Santos Oleos[17].

—Finalmente, al fuego del lar, sobre todo en determinadas fechas como hemos de ver, vienen las almas de los antepasados a calentarse. De aquí que sea pecado «barrer las casas por las noches, puesto que *se daba para atrás a las ánimas,* impidiéndoles que se acercasen al fue-

---

[12] Vid. nota 10. La profanación del fuego y sus castigos es creencia de amplia difusión (Vid. en Alemania *Handwörterbuch, Feuer,* Vol. II) y respecto a que los niños no deben jugar con él, Id., 1.°, p. 1196, cosa que ya menciona Aristóteles. (Cit. por Resurrección M. AZKÚE: *Literatura popular del país vasco,* Madrid, 1959).

[13] Eladio RODRÍGUEZ: *Diccionario enciclopédico gallego-castellano,* Vigo, 1958, p. 515.

[14] M. MURGUÍA: Op. cit. La costumbre es ya antigua. Vid. HESIODO: *Opera,* 678, 680; PLUTARCO: *Coment.* sobre Hesiodo, frag. 43.

[15] Don Eligio SOBRINO, 25 años, Maestro Nacional, Nocedo del Valle (Verín).

[16] VIRGILIO: *Georgicas,* Lib. IV; Ovidio y otros clásicos también la mencionan. A Hestia le concedió Zeus la gracia de los sacrificios porque se mantuvo casta y virgen. Igual costumbre en la India a Brahma y Agni.

[17] A. FRAGUAS: Op. cit., p. 402.

go hogareño»[18]. Creemos que, aparte de sus antecedentes grecolatinos existen creencias análogas en los hereros de Uganda, los chinos, etc.

CEREMONIALES IGNICOS

A lo largo del año se encienden en Galicia fuegos rituales de expresión colectiva en determinadas fiestas religiosas o profanas de los que que vamos a hacer una sucinta relación. De muchos de ellos tenemos testimonios literarios pero existen pruebas de la actual vigencia de casi todos.

a) El tizón de Navidad.

Hemos estudiado en otra parte[19] este viejo ceremonial inserto en el duodenario místico que reprueba en 1541 el obispo de Mondoñedo Antonio de Guevara en la 6.ª Constitución Sinodal: «Item nos consto por la visita que la Noche de Navidad echan un gran leño en el fuego que dura hasta año nuevo, que llaman Tizón de Navidad, y dan después para quitar calenturas de aquel tizón...»

Cotarelo[20] y Rodríguez López[21] testifican la costumbre como vigente en su época. Más recientemente, Constantino Suárez[22] se refiere al tizón que en Villalba (Lugo) todavía encendían el 31 de diciembre, y Luis Carré[23] recogió datos vivos de dicho ritual en Teixido (Cedeira) y en San Vicente de Vigo (Carral). Nosotros, con alguna variante, tenemos referencias actuales de Baños de Molgas (Orense), donde la mujer más anciana de la casa barre el lar y el varón más viejo da fuego al tizón.

También aún hoy se pone el *cachopo* de Navidad en Cruido (Coruña) a que le de el sol y se quema luego para conjurar la tempestad.

Dentro, asimismo, del ámbito de nuestra cultura, la documentación del Portugal norduriense es numerosísima[24].

En muchos lugares de Galicia el *lume novo* se enciende la mañana del Sábado Santo. Después de bendito en el atrio parroquial llevan para sus casas un tizón encendido o alguna brasa conservada en un

---

18 Francisco de Ramón Ballesteros: *Oscurantismo finisterrano*, Santiago, 1970, p. 43. Las ánimas eran los antepasados divinizados (Cicerón: *De legibus*, II, 22).
19 Vid. nota 2.
20 *A Noite boa na aldea*, Coruña, 1927.
21 *Supersticiones de Galica*, Tercera edición, Lugo, s. a. p. 134.
22 *Galicia la calumniada*, 2.ª edición, 1923, p. 44.
23 Op. cit., pp. 114, 116.
24 Fernando de Castro Pires de Lima: *Ensaios etnográficos*, Losboa, 1969 y bibliografía extensa en Benjamín Enes: *Bibliografía analítica de Etnografía portuguesa*, Lisboa, 1965, pp. 320 ss.

manojo de pajas y, después de limpiar perfectamente el hogar, prenden con aquel fuego el *lume novo*[25].

También en Mondoñedo los niños portan a la iglesia una *carripocha* o *carricocha*, hongo del sauce, hacen una hoguera en el atrio y, bendito el fuego, prenden con él la *carricocha* para encender en casa la *lume novo*[26].

Otra circunstancia interesante es que el *lume novo* se encendía, en algunos sitios, no con cerillas sino con el chisquero de un viejo petrucio y si se apagaba se traía de la casa de un vecino.

Respecto a la significación mítica del tizón reiteramos lo expresado en nuestros trabajos sobre el tema, de acuerdo con la teoría de Mircea Eliade[27]: «la producción ritual del fuego reproduce la creación del mundo. Por eso es por lo que al terminar el año se extinguen todos los fuegos (reactualización de la noche cósmica) que vuelven a encenderse el día de Año Nuevo (repetición de la cosmogonía o renacimiento del mundo)».

b) Hogueras de Navidad y fin de año.

En algunas partes se encienden en Nochebuena grandes hogueras (además de no dejar apagar el fuego del lar para que vengan las ánimas a calentarse), de lo que hay constancia ya en el siglo XV[28], costumbre que pervive en Portugal[29].

La noche de San Silvestre, con amplísimas manifestaciones folklóricas, encienden en Terroso (Villardevós) una hoguera que llaman *lume novo* y sobre ella salta la gente[30], como hacían igualmente en los atrios de las iglesias orensanas al tiempo que celebraban las *estrechas* (sorteo de mozos y mozas).

En Becerreá acostubraban los jóvenes de una parroquia a llevar a otra próxima un muñeco de paja que representaba el *ano vello*, lo que solía tomarse como grave afrenta. Este muñeco, vestido con ropas viejas, se quemaba públicamente en medio de gran alborozo[31].

---

[25] Jesús Rodríguez López: Op. cit., p. 134. Análogamente en otras comarcas lo refiere Risco («Una parroquia gallega en los años 1920-1925». RDTP, XV, 4.º, p. 418). Lo mismo en Carré: Op. cit., p. 111.

[26] A. Iglesias Alvariño: *Prácticas piadosas en tierras de Mondoñedo*, CEGall. VII, MCMXLVII, p. 489.

[27] *Herreros y alquimistas*, p. 39 y en general en muchas obras del autor, fundamentalmente *Le mythe de l'éternel retour*, Poitiers, 1949.

[28] J. Puga Brau: *Historiografía alaricense. La Navidad en 1495*, «La Región», 7-1-61. Incluso hay constancia documental de que se encendían en el interior de las iglesias, lo que prohibe un mandato episcopal en 1567. (Eladio Leirós: *Datos sobre la iglesia de Rouzós*, BCMOr, XX, I-IV, Orense, 1959-60, p. 201.

[29] A. Jorge Días: *A árvore de Natal*, Beira Litoral, I, Coimbra, 1953, p. 36.

[30] Manuel Cardoso, 19 años. Terroso (Villardevos). En Bentraces y Seixalbo (Orense) se hace en el atrio, al tiempo de realizar las *cédulas*, *estrechos* o *estreias* (V. Risco: *Historia de Galiza*, Buenos Aires, 1962. pp. 555, 556, Vol. 1.º

[31] Alfredo García Ramos: *Arqueología jurídico-consuetudinaria*, Madrid, 1912, p. 17; Alberto Aguilera Arjona: «*Galicia. Derecho consuetudinario*, Madrid, 1916, p. 29.

En Campobecerros (Verín) quemaban en la misma fecha lo que llamaban *Ano Vello* o *Vella*, hachones de paja, y lo mismo se hace en Baños de Molgas.

Hemos de ver en el carnaval la absoluta concordancia con la quema de peleles que representan el *Entroido*, y éstos, como el año viejo, es práctica que se ha considerado inserta en un ritual de muerte y resurrección, «personification de la vieille année qu'il s'agit de remplacer»[32].

—Según la dirección de la hoguera de fin de año, abatida por el viento, se hacen presagios meteorológicos para el año.

Dentro del duodenario místico (Nota 2) hemos recogido el ceremonial de Reyes de La Mezquita, en donde ahuman al gaitero, colgado de la *gramalleira*.

c) Hogueras de San Mauro, San Antón y la Candelaria.

Son típicas las *cañotas* o *fogatas* que en Camposancos, Goyán y otros pueblos de Galicia arden frente a la ermita de San Mauro, abogado contra el reuma, cuya festividad se celebra el 15 de enero.

En San Antón (*San Antón de Xaneiro é o verdadeiro, San Antón de S. Xoán é un mentirán*, reza el adagio) son nombradas las hogueras, alrededor de las cuales dan vueltas en muchos lugares.

En Verín tiene el santo humilde capillita en un otero próximo al pueblo de Abedes, en cuyas proximidades se advierten esculturas rupestres. La víspera iban hace pocos años los mozos con *fachós* de paja encendidos a la verbena y el 17 arden fuegos en torno al santuario para asar los chorizos. No faltaba nunca en esta fiesta el cigarrón, máscara interesantísima de arcaico origen.

—En la Candelaria la vela que se lleva en la procesión se enciende cuando hay tormenta y con ella se planta fuego a ramitos de romero, torvisco, laurel, etc. del domingo de Ramos o de la alfombra vegetal de Corpus.

El carácter solsticial de las hogueras de San Antón ha sido repetidamente advertido[33].

d) Quema de «lardeiros» y del «Entroido».

Ya se ha señalado por otros investigadores —remitimos al lector al magnífico estudio de Caro Baroja—[34] la importante característica que alía el carnaval a las fiestas solsticiales, que es la *inversión del orden normal de las cosas* (en Galicia robo de carros y cancelas, obstrucción de caminos, licencia sexual...), como la *farse de barri* francesa, y que

[32] Roger Caillois: *L'homme et le sacré*, Idées, NRF, 1950, p. 129.
[33] Luis de Hoyos Sáinz y Nieves de Hoyos Sancho: *Manual de folklore*, Madrid, 1947, p. 186.
[34] *El Carnaval*, Madrid, 1965, p. 47, y passim.

han considerado algunos autores como ritos agrarios y otros mitologemas de parecida estirpe.

Las costumbres relacionadas con el fuego son las siguientes: el jueves de compadres las mujeres confeccionan *lardeiros*, figuras vestidas con prendas a ser posible conocidas de todos, propiedad de algún mozo, y que los jóvenes procuran arrebatar a las muchachas. Al mismo tiempo hacen también monigotes de paja que corren por el pueblo.

A la inversa, el jueves de comadres los mozos preparan la *lardeira* y el consiguiente pelele de paja. Siempre *lardeiro* o *lardeira* es sustraido al final y quemado entre ruidosa algazara.

Además de estos nombres, los más usuales, hemos recogido los de *compadres* y *comadres* (Viana del Bollo), *coresmas* (Xinzo de Limia), *recos* (Mezquita), *señoritas*...

Semejantes a estas prácticas existían en amplio ámbito de Europa[35]. Incluso en el Atlas Central la llamada *novia del campo*[36].

El martes de carnaval es general en Galicia[37] la quema del *Antroido, Intrudio, Entroido, Entrudio, Meco, Felo, Vello, Madama, Madamita, Irmau* o *Sardiña*, que envuelven, a veces, entre ramaje o colocan en un árbol. Puede haber previa lectura de los *testamentos* con crítica de los acontecimientos del pueblo[38]. La cremación va acompañada de cantares, como: «*Adios Entroido-larafuzoiro-comiches a carne-e deixaches o coiro*».

En El Rosal (Verín) lo llevan de noche, portando los mozos hachones de paja encendidos y le llaman *Irmau*. La combustión se verifica en medio de estentóreo planto: *Adios meu Irmau*...[39].

A la extendidísima costumbre, incluso extraeuropea, se le han buscado antecedentes de raiz agraria. Adviértase la presencia del ramaje y árbol.

e) FUEGOS DE ABRIL.

La noche del 30 de abril, en algunos lugares de Galicia, los campesinos dan tres vueltas en torno a sus sembrados con antorchas ígneas y, sacudiendo sobre aquellos las chispas, cantan hasta el alba: «*Alumea o pan-alumeao ben-alumea o pan para o año que ven. — Cada grau un toledán. — Alumeao fillo-cada grau un pan de trigo.*

Otras veces encienden una hoguera en un altozano, bailando y recitando parecidas impetraciones.

---

[35] FRAZER: *La rama dorada*, México, 3.ª Ed. 1956, pp. 360 ss.
[36] Dominik Josef WÖLFEL: *Las religiones de la Europa preindogermánica*, Madrid, 1960, Vol. 1.º de *Cristo y las Religiones de la Tierra*, p. 493.
[37] V. RISCO: *Notas...*, pp. 346 ss.
[38] Vid. el valiosísimo trabajo de Pilar GARCÍA DE DIEGO: *El testamento en la tradición*, RDTP, IX, 4.º y X, 3.º y sus ref. y FRAGUAS: Op. cit., pp. 401 ss.
[39] Clotilde ARIAS, 28 años, El Rosal (Verín).

Con ligeras variantes se han dado otras versiones procedentes de Pontescesures, Santa María de Róo (Noya), Mahía y tierras del Ulla[40]. Algo parecido a la noche de Walpurgis en la cima del Herz que prestigió Goethe en el *Fausto.*

La costumbre sigue vigente en Galicia en 1966[41].

Risco recoge paralelismos de Mannhardt, y muchísimos más podrían aportarse de Fraezr y otros autores: antiguos, como el fuego de Beltane que describió John Ramsay en el XVIII, o modernos como las formulillas semejantes a las gallegas, *Allume, feu* de Limousin o la *Flambe, Flambe, feu,* del Delfinado[42].

Ceremonia lustral, propiciatoria, de índole agraria, residuo, quizá, de las que «han tenido lugar en épocas antehistóricas»[43], y con claras concomitancias con ritos clásicos, como alguno de las Palilias el 21 de abril y en honor de Ceres el mismo mes, organizado por los *Fratres Arvales* con solemne procesión y tres vueltas alrededor de los campos, entonando himnos que pedían protección de los sembrados.

f) HOGUERAS DE SAN JUAN.

Con análogas prácticas a las del solsticio hiemal y aun a otras festividades, como carnaval (robo de carros, cancelas y aperos, obstrucción de caminos...), se celebra la noche de San Juan, de la que existe caudaloso material folklórico[44].

El tema ha sido literariamente tratado por los poetas regionales, como Fernández Anciles, Alfredo Brañas, Eladio Rodríguez, Torres Enciso, etc.

Elemento fundamental son las hogueras, llamadas indistintamente *lumeiradas, cachelas, cacharelos* o *foliós.* En algunos lugares la leña ha de ser robada, combustible, a veces, formado de objetos viejos o cebollinos secos que roban en las huertas, como sucede en Vivero, o hierbas olorosas. Las hogueras se encienden lo mismo en los arrabales de las poblaciones (en 1950 saltamos en Santiago sobre ellas Risco y quien esto escribe) que en los acantilados de las costas, como recogió la Pardo Bazán; en despejados oteros; a la vera de una ermita o en erguidos castros, tal como en el de Avesta, en el Saviñao, donde, además de la gran pira, recorren los mozos el castro con hachones encendidos

[40] V. RISCO: *Notas...* y sus ref. bibliográficas; J. FILGUEIRA VALVERDE: *A festa dos Maios,* Arg. Sem. Est. Galegos, I, MCMXXVII, pp. 147-148.

[41] José PIÑEIRO ARES: *As lumieiras do monte Condide,* «Faro de Vigo», 23-12-66.

[42] Jean BAUCOMONT: *Formulettes d'incantation,* Arts et Traditions Populaires, XIII, 3-4, París, 1969, p. 254.

[43] Fermín BOUZA BREY: *Ritos propiciatorios del espíritu de la tierra en Galicia,* RDTP, IX, 3-4, 1953, p. 80.

[44] Nosotros hemos dado un sucinto resumen en *La noche de San Juan en Galicia,* RDTP, VIII, 4.°, 1952, pp. 600 ss. Respecto a estas concomitancias solsticiales, debe advertirse que en algunas partes de Galicia es en San Juan cuando es enciende el *lume novo.*

durante varias horas. Hay rivalidad extrema acerca de su mejor o peor confección[45].

En algún caso los mozos se reúnen a toque de campana y hacen sonar cuernos o lanzan *aturuxos*. En torno a ellas, mozos y mozas juguetean, danzan y brincan un número impar de veces, ordinariamente nueve. Las solteras lograrán casarse si lo hacen sin tocar el fuego.

También se salta para evitar dolor de muelas, mordedura de perro rabioso o de serpiente venenosa. Dicen así en este caso: «*Dios te salve luna nova-filla de Santa Polonia —que non me doa nin dente nin moa— nin me morda can nin cobra. —Salto por enriba do fogo de S. Xoán— pra que non me morda nin cobra ni can*». Las variantes son numerosas.

La hoguera quema las brujas, purga de maleficios, embrujamiento, mal de ojo y enfermedades infantiles; en este caso se desnuda al enfermo y sobre el fuego lo pasa el padrino a la madrina, o tres Marias, un número impar de veces con la fórmula: «*Doente cho dou, devólvemo sano*» y envuelven al doliente en una sábana nueva.

Sobre las cenizas y brasas conducen al ganado para evitar el muermo, el *andacio* o los maleficios, como en los tiempos de Ovidio[46]: *Per flammas saluisse pecus, saluisse colonos.* En otras partes sólo se hacen girar en torno a la pira para recibir la nube purificatoria del humo, y hay lugares, como Melide, en que esto se hace al día siguiente, reencendiendo el rescoldo con hierbas diversas y pasan también personas que sufren enfermedades cutáneas.

Aparte de este día, no son raros los fuegos de necesidad o emergencia en tiempo de epizootias, como en tantas partes (Frazer: Op. cit. 717 ss.) o epidemias, como enseñaban los *Havamal* de los Eddas. Todavía recordamos las hogueras que en Verín se hicieron en la gripe de 1918.

Idéntico valor lustral se desprende de la costumbre del Rosal (Pontevedra), en donde se enciende, en un puente sobre el Tamuxe, una hoguera formada de piñas y «cuando a las doce de la noche los enfermos se sumergen en el río a tomar las nueve ondas, desde arriba les arrojan las piñas» que purifican el agua[47].

También hay sitios en que arrojan el rescoldo de la fogata a los

---

[45] F. L. CUEVILLAS y A. FRAGUAS: *Los castros de la tierra de Saviñao*, III Cong. Nac. Arq., 1953, p. 286. En algún castro, como en Sandiás, los novios van esta noche a la vera del castillo v encienden dos velas con el nombre de cada uno. Si ambas se apagn, mal presagio; la del que se apague primero, morirá antes. (Inf. de D. Francisco Castro, 54 años, Verín.

[46] OVIDIO: Op. cit. Recuérdese el rito jónico de las *amphridomia*, con función catártica y profiláctica, así como el terapéutico de las hogueras en tiempo de epidemia. (Luis GIL: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico.* Madrid, 1969, p. 149 y otras partes.

[47] A. LIMESES: *Geografía General de Galicia*: *Pontevedra.* Barcelona, s. a., p. 850.

campos para favorecer el crecimiento de las mieses y en Monterrey guardaban las cenizas con fines medicinales.

Como fundamento mítico de esta tradición se ha considerado su carácter solsticial y agrario, aunque Risco[48] le asigne valor meramente lústrico y purificatorio, que creemos no excluye los otros matices.

La argumentación que podría aducirse es prolija y la extensión del ritual asombrosa. Todo parece demostrar que no sólo «les fêtes traditionnelles du solstice d'été ou fêtes de la Saint Jean perpetuent parmi nos populations rurales, les antiques céremonies accomplies en l'honneur du soleil»[49], sino que hay ósmosis y concomitancias, fácilmente demostrables, con otros ceremoniales.

g) MAGOSTOS O FUEGOS DE NOVIEMBRE.

El asar castañas en el campo se llama magosto o *magusto*. Bluteau da este nombre lo mismo «al suelo en que se asan las castañas que a ellas después de asadas».

El origen de la palabra, que recoge Cornide[50] en su *Catálogo*, no es aceptable. Cabal[51] da las etimologías de magnus=grande, ustus=quemado; y mag=céltico=campo e igual el segundo elemento. Ferro Couselo juzga hipótesis más valedera que la emitida de mago=espantajo hecho de *curizos*, la de mac=montón.

El magosto se hace, principalmente, el día 1.º de noviembre. Las hogueras se enciendten en lo alto de oteros, tesos o castros próximos a los pueblos. En Orense tenían lugar al lado del cementerio. Hay noticia de que ese día los que tocaban las campanas lo hacían a base de limosnas que gustosamente daban los vecinos, para que el tañido de las campanas recordase las oraciones por los muertos.

El magosto se compone de la siguiente manera: sobre el suelo se coloca una capa de paja; encima las castañas que se tapan con nueva capa de paja, zarzas, uces o retamas. Cuando estallan las primeras, se les da vuelta con un palo. En otros lugares se hace un hoyo y en él se enciende la hoguera.

Durante el tostado de las castañas hay danzas, canciones, tiznaduras y jolgorio. Si estalla un *bulló* en las manos es motivo de regocijo. Corre el vino, como lo canta Tirso de Molina en *La Romera de Santiago*. Hay pantrigo y otros manjares.

A esta fiesta pirofórica se le ha asignado matiz funerario, como lo

---

[48] *Historia...*, p. 675.

[49] Joseph DÉCHELETTE: *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, Première partie, París, 1924, p. 469.

[50] Carlos MARTÍNEZ BARBEITO: *Don José Cornide y su Catálogo de palabras gallegas*, BRAGall, núms. 309-320, pp. 332, 333. El magosto ha sido objeto de múltiples artículos. Vid., p. e. *Benchosey*: «O Magosto», Vida gallega, nov. 1957.

[51] *La mitología asturiana*, Madrid, 1925, p 80.

tiene la castaña. Ya en el XVI hablan las Sinodales de Mondoñedo que en el día de Difuntos comían los pobres los restos de los señores, y castañas. Cuenta el inglés Swinbume, que viajó por Galicia en el XVIII, que la gente la víspera de esta fecha iba comiendo castañas con la fe de que cada una libraba un alma del purgatorio, y en Vivero los niños van al cementerio con rosarios de *zonchos*. (=castañas cocidas rociadas con anís)[52].

En este día bajan las ánimas a la hoguera del magosto a calentarse, como bajan al fuego del hogar, por lo que les dejan el caldo caliente.

El día de San Martín se repiten estos rituales y el magosto acaba con el grito: *Viva S. Martiño e a bota do viño*!.

También el día de la Purísima se encendían hogueras de tascos, agramiza y piñas embreadas en las almenas de la muralla de Monterrey y otra mayor en lo alto del castillo[53].

h) FOLIONES.

He aquí la descripción de un folión que no diverge de los que nosotros hemos visto tantas veces... «las vísperas de los patronos de cada pueblo vense en lo más culminante del monte infinidad de luces que se dirigen al pináculo más encumbrado, siguiendo al comprás de la gaita una marcha lenta. Esta ascensión procesional se realiza con bastante orden y silencio. Llegado al punto designado todos los asistentes forman círculo, permanecen en silencio mientras dura el disparo pirotécnico, sosteniendo cada uno su luz en la mano del mismo modo que los celtas llevaban el fuego...»[54].

Se ha divagado mucho sobre el origen de esta tradición. Algunos autores gallegos —y se cita a Costa— la consideran de oriundez celta, mientras Carreras Candi «ha indicado que tanto los *foliones* como las *fallas* de Valencia y Cataluña hallarán su homónimo asiático en el *Pramata Phallus* de la India, aun prescindiendo de la voz arábiga *falya* que quiere significar resplandor»[55].

Conviene resaltar la costumbre muy general de celebrar los *foliones* en la cima de los castros y perviven rituales de indudable antigüedad. Hay casos en que los fuegos se arrojan desde una pila megalítica.

---

[52] Walter STARKIE: *El camino de Santiago*, Madrid, 1958, p. 360.
[53] Inf. de mi madre, doña Consuelo CHIVITE, 73 años, Verín.
[54] Ramón BARROS SIVELO: *Antigüedades de Galicia*, Coruña, 1875, p. 66 y nota I.
[55] M. Amor MEILÁN: *Geografía General de Galicia: Lugo*, p. 122.

NOTAS FOLKLORICAS DEL FUEGO

Aparte de los ceremoniales ígnicos reseñados hay otras prácticas que en general no tienen la significación estacional o agraria o no es tan evidente como aquí se percibe, pero siempre de etiología esotérica.

Ya hemos indicado algo del aspecto tanatolátrico del fuego. A él vienen a calentarse las ánimas en ciertas fechas y de ahí la necesidad de *mensas ornare* en las Kalendas Januarias, como el Dumiense (op. cit.) condena, o *mensas onerare dapibus*[56], como aún se hace hoy en ciertos pueblos (San Pedro de Sabariz, Xinzo de Limia), donde queda el *cabezaleira* de la familia para honrarlas.

—En torno a la *gramalleira* del hogar encendido se hace dar nueve vueltas al ganado nuevo para que no huya de la casa; rito de circunvalación de vieja estirpe.

—Los padres que van a pedir la novia para el hijo, antes de sentarse «pasan el banquillo por encima de la lumbre para quitarle la brujería» (Tenorio: op. cit., 71) costumbre lustral que todavía se hacía recientemente en mis tierras de Monterrey.

—En ciertos ritos cristianos se atisba la oblación de ofrendas para aplacar el fuego: en 1744 se declararon asoladores incendios en Cádavos y Verín. Los vecinos arrojaron al fuego sendos escapularios de la Virgen del Carmen y se apagó fulminantemente[57].

—Del pan centeno que cuecen el día de S. Lorenzo se guardan unos trozos que arrojan al fuego para apagarlo en casos de incendio[58].

—Contra los peligros del fuego del hogar se hacía el siguiente exorcismo: Se disponía de un fardelillo de *baeta virxe* (que todavía no se mojara) con grasa y sal y, haciendo cruces sobre el fuego, se recitaba este ensalmo: *a auga mata o lume; o viño mata a sede. E así como estas cousas son verdade; lume non andes nin encaladres*[59].

—Popularísima es la costumbre de quemar laurel bendito el domingo de Ramos en caso de tormenta, que Pietro Scotti[60], basado en el *holocausto* griego, considera religión y no magia, pero evidentemente contaminada la práctica, a veces, como al unir el laurel con cuerno de carnero y azufre para fumigar la cuadra y alejar el mal de ojo.

—Carácter mágico indudable tiene el emplear el humo contra *aire de animales, aire de muerto* (del que se contamina quien asiste a un velatorio), o *aire de padre.*

---

[56] Bonifacio MAGUNTINO, Cit. por CABAL: *Diccionario Antolín-Antroxu,* 1955, p. 123.
[57] P. COLMENERO: *El Carmelo ilustrado,* Valladolid, 1754, pp. 315 ss.
[58] Doña Elvira GUERRA, 84 años, Verín.
[59] Eladio RODRÍGUEZ: *Diccionario...,* 1.°, p. 651.
[60] *Religión y magia de los pueblos primitivos,* Barcelona, 1967, pp. 138-139.

—Para el *aire de envidia* se usan brasas con incienso, nueve hojas de *trabisco* y nueve de laurel, siete dientes de ajo y agua bendita, y se pasa a la criatura enferma, diciendo: *Yo corto el codo —el malo aire— de la Envidia —todo el mal— que aquí había —si es por hombre— o por mujer —o por excomulgado— vete al infierno. Con la gracia de Dios —y de la Virgen María— un Padre Nuestro —y un Ave María—.*

—Para el *aire de muerto* se quema laurel en el fuego y sobre el humo pasa la madre al hijo tres veces, diciendo: *Loureiro que fostes nado— e non fostes trasplantado —quita o aire de morto— e de excomulgado.*

—Para el *aire de mujer, aire de sapo, meigallo* y aojamiento se usan parecidos conjuros en los que es constante su aplicación un número impar de veces[61].

En trabajos de médicos folkloristas de Galicia (Rodríguez López, Lis Quibén, Zunzunegui...) constan la importancia del fuego, humo y ceniza en la medicina mágica, testimonios que son imposibles de aportar aquí.

—Respecto a la ceniza hay que señalar el uso de ella en el Carnaval, que se arrojaba, embadurnando las caras, incluso caliente; *borralla* que echaban los *folecheiros* de Melide, portada en un *fol de coiro* o en una cesta; elemento purificador y fecundizante, como las cenizas de paja y ternero de las fiestas de *Pales* romanas. En el siglo XVI, el día de Inocentes, los canónigos encenizaban a los labradores, lo que Casas Gaspar[62] consideraba testimonio de ritos agrarios.

—Otras costumbres queremos resaltar respecto al valor lustral del fuego: las prácticas ante un horno y al pie de un crucero.

En Verín al enfermo de *arangaño* lo llevan tres Marías a la puerta de un horno, lo pasan de mano en mano y arrojan luego al horno el pañal en que envuelven a la criatura, así como tres bollos de masa.

Recuérdese que *Fornax* designaba una divinidad que presidía la cocción del pan y era venerada en las *Fornicalia.*

—En relación con los cruceros, refiramos que en Balsiña (Pontevedra) se encienden a su pie luminarias purificadoras que queman los maleficios brujeriles. En las escaleras del monumento se ven muchas veces pucheros y cazuelas con diferentes mixturas, unidas a hojas de laurel, vid. *herba de namorar,* mechones de pelo y prendas de ropa de los hechizados que se queman de noche para destruir el maleficio[63].

---

[61] Francisco de Ramón y BALLESTEROS: Op cit., pp. 130, ss. y 166, ss.

[62] *Ritos agrarios,* Madrid, 1950, pp. 184-185. *Llévate las cenizas, ¡oh Amarilis!, y échalas por encima de tu cabeza,* se dice en las *Bucólicas* de Virgilio (Ed. Ibéricas, Madrid, v. 80 a 100). Sobre el rito agrario de las cenizas vid. Mircea ELIADE: *Tratado de Historia de las Religiones,* Madrid, 1954, pp. 294 ss. y las ref. de MEYER: *Trilogie,* I, p. 157 y ss.

[63] A. RODRÍGUEZ FRAIZ: *Cruces y cruceros de Campañó,* Museo de Pontevedra, XV, p. 54.

Ya se sabe que el fuego cura todo; «lo que el fuego no cura es incurable», afirmaba Hipócrates[64].

Debe recordarse también el meteórico *fuego de San Telmo, Corpo Santo* o de *San Pedro González Telmo,* para el vulgo aparición milagrosa que prenuncia bonanza; y los *fuegos fatuos* que se creen almas de muertos deambulantes o paseo nocturno de fantasmas.

Finalmente queremos mencionar la *misteriosa luz* del *Facho do Castro de Malamao,* (Maceda, Orense) en el punto denominado *Madrollo,* donde desde antiguo se observa algunas noches una luz blanca y muy viva, perceptible desde gran distancia y hasta un intervalo mínimo de 350 metros, a partir del cual desaparece.

Respecto a su causa hay disparidad de criterios científicos (fuegos fatuos, origen eléctrico del tipo de fuegos de San Telmo, cristales de la roca granítica que reflejan la luz de la luna...)[65], pero lo que aquí nos interesa recoger son las creencias vulgares que justifican el fenómeno: Procesión de la Santa Compaña; un alma en pena que solicita sufragios; premonición de muerte; indicación del lugar de enterramiento del eremita San Mamed y testimonio epifánico de la Virgen de los Milagros.

[64] *Aphorism,* Sect 7, Alph 87. Ed. Lttré. Cit. por Déchelette: Op. cit., 422-423.
[65] Francisco CONDE-VALVÍS FERNÁNDEZ: *O Facho do Castro,* Orense, 1960.

GONZALO CORREAS. VOCABULARIO DE REFRANES Y FRASES PROVERBIALES. (SIGLO XVII).

Selección de interés médico

POR

ANTONIO CASTILLO DE LUCAS

El maestro Gonzalo Correas, fue Catedrático de Griego y de Hebreo de la Universidad de Salamanca en el siglo XVII.

Publicó los textos correspondiente a las lenguas griega y hebrea para facilitar su enseñanza. Además cultivó mucho la lengua latina, escribiendo varios tratados sobre la misma y también hizo varios libros sobre el castellano, como puede leerse en la bibliografía que de este maestro publicó el Conde de la Viñaza[1]. Destacamos para nuestro fin paremiológico el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales.*

* * *

Por el estudio del Conde de la Viñaza, sabemos por la propia mano de Correa en uno de los papeles que se encontraron entre los manuscritos que legó al Colegio Trilingüe de Salamanca, que, nació en «el lugar de Jarahiz, mi patria, pueblo de la Vera de Plasencia, seis leguas al oriente de la ciudad, junto a Garganta la olla, Cuacos, i Jaradilla i el convento de Yuste, adonde se acogió el Emperador Carlos V., N. S.»

Forzosamente se han de encontrar en los Archivos de la Universidad de Salamanca y en el Colegio Trilingüe más datos sobre la vida académica de Gonzalo Correas, sólo sabemos que fue Catedrático de ambos Centros por las muchas veces que lo repite en los citados documentos y manuscritos de sus libros.

El vocabulario de refranes no llegó a imprimirse en vida del autor, el manuscrito como hemos dicho lo legó al Colegio Trilingüe de Salamanca, y allí hubiese permanecido inédita esta otra de no haberla ex-

[1] VIÑAZA, Conde de: *Dos libros inéditos del maestro Gonzalo Correa.* Notas bibliográfico-críticas. Homenaje a Menéndez Pelayo. Tomo 1.°, pág. 601. Madrid, 1899.

humado la Real Academia y cuya copia se ha sacado por encargo de la Academia quien acordó se diesen 25 doblones al copiante por su trabajo.

Otra copia es parcial, y es a la que se refiere Sbarbi[2].

El título del manuscrito original dice así:

Vocabulario / de refranes, frases proverbiales y otras fórmulas comunes / de la lengua kastellana / en las ke van todas las impresas y antes y otra gran kopia / ke junto / el maestro Gonzalo Correas / katedratico de griego i hebreo / en la univ da Salamanka / van añadidas las deklaraciones / aplikazión adonde parezió ser necesario / al kabo se ponen las frases más llanas y kopiosas...»

La utilización, que hoy nos parece arbitraria y abusiva de la K, es por la ortografía elénica de la que fue maestro Gonzalo Correas.

La Real Academia Española, tras numerosas vicisitudes llegó a editar este vocabulario en 1906, y en una segunda edición en 1924. El Prólogo y estudio preliminar de ambas ediciones, es el del P. Miguel Mir.

El manuscrito del Vocabulario de refranes, que se conserva en el Colegio Trilingüe de Salamanca por legado del autor, no es propiamente quirógrafo del mismo, es decir escrito a mano por el propio Gonzalo Correas, sino dictado a una copista, así lo asegura el gran bibliófilo Bartolomé F. Gallardo, que conocía bien la letra de Correas, «que es inclinada a la izquierda», según refiere el P. Mir.

* * *

La primera edición que de este Vocabulario, hizo la Real Academia en 1906, es un volumen en 4.º mayor, XIII páginas del Prólogo del P. Mir, y 633 páginas de texto. Impreso por Juan Ratés, Madrid 1906[3]. En esta primera edición se respeta el orden alfabético y fonético del autor, que prácticamente hacía el texto inútil o cuando menos muy dificil de consultar, pues sigue la costumbre helénica de poner primero las vocales, después las consonantes según su sonido, y por último las consonantes dobles, es decir, de esta forma:

a. e. i. o.u. l. n.s. z. x. d. j. b. g. k. p. t. v. m. rr. ch. ll. ñ. h

El P. Mir, en este Prólogo destaca el interés de la obra por representar la más copiosa colección de refranes de su tiempo, y además por

[2] SBARBI, José María: *Monografía sobre los refranes, adagios y proverbios castellanos*, pág. 386. Madrid, 1891. En esta obra figura una extensa relación de este vocabulario, manuscrito de Gonzalo Correas.

[3] GARCÍA MORENO, Melchor: *Catálogo paremiológico*, pág. 29. Madrid, 1918. Figura la ficha de esta obra en la edición de Jaime Ratés, Madrid, 1906, y agrega una pequeña nota aludiendo al prólogo del P. Mir, que dice, «Su mérito principal consiste en la calidad, lo castizo de estas frases, el saber del terruño que llevan consigo».

el mérito de esa investigación directa que nos refiere que, el autor, «después de estudiar en su Cátedra del Colegio Trilingüe las arcanidades de la lengua santa, las gracias del habla helénica, o los viriles accidentes del hablar romano, el maestro Correas, dejaba la muceta y birrete salía a las calles, y se mezclaba con el vulgo de las gentes, metiéndose por casas, ventas y mesones, siguiendo con anhelosa ansiedad a los niños en sus juegos infantiles, a los mozos y mozas en la lozanía de su edad, a las mujeres en sus faenas caseras, a los varones maduros en sus contratos y mercaderías, a los viejos y viejas en sus habilidades u chocheces... memorioso como el que más, fijaba en la mente aquellas palabras voladoras, destellos de la conciencia popular y vuelto a casa, iba apuntando en sus cuadernos todo cuanto había oído de refranes y frases, agudezas del ingenio, cuentos consejas y tradiciones, chistes y malignidades del pueblo, cantares populares, pedazos de romances tomados por el pueblo nadie sabe donde; la frase, la lengua, en pensamiento del vulgo, valen más para él que los libros que se escriben en las casas de los hombres que saben...

La segunda edición que publicó la Real Academia, forma un volumen en 4.º XV, para el Prólogo del P. Mir, y 659 de texto, cuyo contenido en refranes y frases puede muy bien calcularse en 25.000. En esta edición figuran estos refranes por orden alfabético perfecto corregida la ortografía y la puntuación, y seguramente colaboró con este objeto D. Francisco Rodríguez Marín. La obra fue impresa en la Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1924.

Rodríguez Marín, admiraba profundamente el Vocabulario del maestro Correas, y tanto lo valoraba que cuando publicó en difeerntes años su monumental refranero, ponía Rodríguez Marín siempre en la cabecera de cada tomo a continuación del número de refranes del mismo «no contenidos en la copiosa colección del maestro Correas»[4].

* * *

Para componer este ensayo, hemos tenido en cuenta, exclusivamente, la segunda edición del Vocabulario de Correas, y como éste registra los refraneros precedentes de los grandes autores, nosotros para evitar la repetición al citar los refranes de aplicación médica, prescin dimos de los de los autores clásicos y que ya hemos seleccionado para otras publicaciones, tales como las de *Los refranes que dicen las viejas*

[4] RODRÍGUEZ MARÍN: Más de 21.000 refranes no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo Correas. Madrid, 1926, 12.600 refranes más no contenidos en la colección del maestro Correas. Madrid, 1930. Los 6.666 refranes de mi última rebusca... no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo Correas, Madrid, 1934. Todavía 10.700 refranes más no registrados por el maestro Correas, Madrid, 1941.

tras el fuego, de Iñigo López de Mendoza; el *Libro de refranes* de Pedro Vallés; *La filosofía vulgar* de Juan de Malara; el Refranero de Francisco Espinosa, recientemente descubierto; los *Refranes de mesa, salud y buena crianza* de Lorenzo Palmireno; el libro Adagios y fábulas de Fernando de Arceo; la famosa *Medicina en refranes* de Sorapán de Rieros; y el tantas veces citado de *Refranes o proverbios en romance* de Hernán Núñez, y que proyectamos recopilar en un libro.

Para este Ensayo, hemos seleccionado en el Vocabulario de Correas aquellos refranes que glosa el propio autor, pues como no era médico, reflejaba su personal criterio de hombre culto y de gran talento natural, así como los oídos a la gente del pueblo llenos de experiencia, aunque en medicina no siempre ésta es verdadera, por los progresos de la ciencia, y aun la oída o dicha por los médicos de la época, que representa un antecedente histórico de la ciencia o arte de curar.

Los refranes que a continuación presentamos, van ordenados alfabéticamente y además numerados, a este número se refiere el que figura en el índice temático final para así facilitar su consulta.

REFRANES

1. A bocado harón, espolada de vino.

En la anciana edad, por las pocas ganas de comer y falta de dientes, es usado esto. C.

Harón, significa en árabe «perezoso».

Otro dice aludiendo a los viejos desdentados: **Mal mascado, y bien remojado.** Significa beber vino a menudo, cuando la comida no pasa, por tener poca gana y está además mal masticada.

2. A buen bocado, buen grito.

Contra la golosina y gula que trae dolor y gemido. C.

Muy cierto es que, las indigestiones y reacciones cólicas, son consecutivas a la gula.

3. A buen compañón, buena compañía.

En castellano antiguo, compañón, equivale a testículo.

Se refiere al ayuntamiento para la eugenesia.

4. A la cabeza, el comer la endereza.

Sólo es cierto si hay hipoglucemia, influye en la mayoría de los casos, la preocupación y el estado psíquico.

5. A la preñada, hasta que para, y a la parida cada día.

Queda declarada en el otro «A la burra...

Entiéndelo del ayuntamiento de los casados; y en prueba de ello me dijo una honrada matrona, que enviudando recién preñada tuvo recio parto por faltarle la junta del marido. Lo cual no la sucedió en otros partos. C.

Es creencia vulgar que no tiene fundamento científico.

6. Acaba con vino puro y si traes indigestión, dormirás con el jubón.

Creencia popular, no exacta más que en su parte final para evitar los enfriamientos post-etílicos.

7. Agua al higo y a la pera vino.

Porque el higo es caliente y la pera fría. C.

Idea anticuada. El Dr. Sorapán de Rieros amplía este comentario.

8. Agua fría y pan caliente, nunca hicieron buen vientre.

El pan caliente se refiere al recién salido del horno que por estar todavía bastante hidratado no absorbe los jugos digestivos, por lo que conviene que esté «sentada y concluida la fermentación.

9. Agua que corre nunca mal coge.

El asturiano «agua que corre, nunca mal dulce». C.

Científicamente, es por la autodepuración por el movimiento del agua, que, además de ir dejando residuos en el camino, evita que se reproduzcan los gérmenes, ya que ésta precisa el reposo de las aguas estancadas.

10. Al afligido corazón, no se ha de dar aflicción.

AFLITIS, nom es danda afflictio. C.

Equivale a **llagar más al llagado, es de hombre desalmado.**

11. Anda la cabra de roca en roca, como el boceso de boca en boca.

La causa porque bocesa el que ve bocear a otro es, dice Alejandro Afrodisio, por simpatía o conformidad que tiene la naturaleza de los vivientes, y así mea una bestia viendo mear a otra, o su orina. C.

Boceso, equivale a «bostezo».

Es un fenómeno psíquico, muy semejante al de la micción viendo a otros orinar.

12. Año de siete, ¡quién lo oyese y no lo viese!

En las enfermedades el seteno día y en la vida el año 7 es peligroso; y aun en los frutos cada año de siete, no se tieno per bueno, que parece descansa en él la tierra; y quizá salió de los hebreos que no sembrasen en el año siete por su ley. Correas.

Interesante es también el pronóstico de otros años generalmente impares, bisiestos, etc., etc. Es una falsa creencia.

13. Apaciente yo mi mula, y cene yo; y la güéspeda si quiera para; si quiera; no.

Llegó un pasajero a la venta a hora que estaba la mesonera de parto dificultoso, y todos ocupados en acudirla, no tenían lugar de acoger a nadie; rogó el caminante que le diesen posada, que él sabía un remedio para hacer parir luego; diéronsela, y púsola sobre la barriga, escritas en una cédula las palabras dichas. C.

Parece un ensalmo pues hay otros parecidos.

14. Avicena y Hipocrás me dieron esto y me darán más.

Parece la justificación del saber de un médico por haber estudiado a estos autores y desconfiar por tanto de la vulgar rutina y empirismo. C.

Variante: Si Hipocrás lo digera, te creyera.

15. Azotes y galeras.

Condenación ordinaria que hacen los jueces a los ladrones y trasládase a las curas ordinarias de los médicos, sangrar y purgar, que a esto condenan al enfermo. Aplícase también a otras cosas semejantes. C.

Una sátira más, contra los médicos.

16. Barriga caliente, pié durmiente.

Que el harto, es perezoso. C.

El hambre aguza el ingenio.

17. Bendito sea el mal, que a los tres meses se ha de quitar.

Cuando las mujeres se hacen preñadas tienen vómitos, hastíos y mal estómago, hasta que a los tres meses ya la criatura está animada y se sustenta del alimento de la madre, y entonces ella tiene gana de comer y no hay accidentes; es refrán hecho de la experiencia que, tiene buen fin tal mal. C.

Autointoxicación por proteínas fetales y posterior reacción adaptativa.

18. Bien cuenta la madre, mejor cuenta el infante.

Los días en que de parir y nacer; ella no sabe día cierto, él nace a su tiempo. C.

Sorapán de Reiros, en su Medicina española en proverbios vulgares de 1616, explica este adagio por la necesidad del feto de salir en su momento, por razones que hoy llamaríamos biológicas y tróficas. Menciona las preñeces de muchos animales cuyo parto ocurre obedeciendo a la ley natural del término fisiológico de la gestación.

19. Bien haya el guijón, que me tornó a mi honor.

Guijón es hierba sabrosa que quita el mal olor de la boca, por el cual había echado el marido a la mujer de su casa; da a entender que sean las mujeres aliñanadas y limpias y bien advertidas con sus maridos; y también toma el *guijón* por el aguijón, y sofrenadas con que se corrigen descuidos y se enmiendan las mujeres y los inferiores, y ganan con su enmienda y advertencia la gracia de sus maridos y mayores, y así les hace buena obra el castigo a quien se le da; y también es alabanza del guijón por ser sabrosa hierba; pudo tomar nombre de las guijas donde se creía en tierra seca y guijarrosa; otros entiendo que la llaman acerón y otros berraza. C.

La halitosis es causa de muchos disgustos conyugales e incluso de divorcio, por eso la mujer alaba este remedio que la retorna a la felicidad del matrimonio.

20. Bien haya la berraza, que me llevó para mi casa.

Es alabanza de esta hierba, que es dulce y el efecto del guijón y ésta se cría en arroyos y se come con vinagre y en algunas partes le llaman friera, y en otras berraza. C.

Es variante del que se refiere al guijón.

En Castilla se llama berro de agua o de fuente, y se emplea por sus propiedades antiescorbúticas y sialagogas y digestivas. Todo ello contribuye a tener mal aliento, y al desaparecer éste retorna a la mujer felizmente a su casa. Antigua fórmula como dentrífico era a base de hojas de berro en maceración en alcohol, durante 20 días, filtrando después el conjunto.

21. Boca brozosa, cría mujer hermosa.

Es la señalada con motas de hilado; la vieja con esto invita a la moza a ser hacendosa, esperando ser hermosa; si dijera boca bozosa, era claro, porque un poco de bozo da gracia al rostro de la moza. C.

Variante de *boca pajosa...*, que también indica que come de todo, no es melindrosa, compara a las vacas bien alimentadas que siempre tienen la paja del pienso en la boca.

22. Buen arma y buen corazón, y tres higas al dotor.

O para el médico o cirujano; resolución y desprecio de salir herido. C.

Hay otras variantes de no acordarse del médico estando sano.

23. Buena cara tienes, buenos hechos harás.

Las gitanas lo usan decir a quien dicen la buena ventura. Lástima es ¡oh príncipes y gobernadores! que dejéis vagar en vuestras tierras gitanos, gente vagamunda, que viven de robos ellos, y vivieron sus pasados, y sin más información de el nombre gitano, no los ahorquéis, o echéis en galeras perpetuas, o por lo menos los desterréis y quitéis de miedo vuestros labradores, pastores y caminantes. Dios os de acuerdo en cosa tan conveniente, que ni son moros ni cristianos. C.

Otro adagio dice lo contrario refiriéndose a los hipócritas:

Buena cara y malos hechos.

La cara refleja en gran parte el estado de salud y sobre todo el optimismo.

24. Cada día gallina, amarga la cocina. Cada día olla, amarga el caldo. Cada día peces, —o pescado— amargan el caldo.

Tres formas de expresar la necesidad de variar de alimento para estimular el apetito, además la monotonía alimenticia puede llegar a producir avitaminosis.

25. Can que mucho lame, saca sangre.

Es buena su lengua para sanar llagas. C.

Antigua idea nada recomendable higiénicamente. La iconografía de San Roque, cuyas llagas lamió un perro, contribuyó a la pervivencia de este adagio.

26. Carne de pescuezo, es sabrosa mas es peligrosa.

Porque puede quebrarse un diente con los huesos; el más propio sentido es que el pescuezo para el piojo y pulga es sabroso y peligroso, porque picando en él fácilmente se echa la mano y se coge. C.

27. Cena poco y come más, duerme en alto y vivirás.

Este refrán es más derecho aunque comienza por las vísperas como los disantos. Entiéndese en ancianos y estudiosos y los que no trabajan en campo. Algunos por vía de donaire dicen: «cena poco y come más y bebe más». Pudiéranlo decir en el otro «come poco y cena más: come poco y vivirás y bebe más». C.

En lo que se refiere a dormir, es para evitar la humedad frecuente de los pisos bajos, en que a la vez por el fraguado lento del yeso, en las paredes húmedas, se desprende anhídrido carbónico, perjudicial a la salud.

28. Carne mal asada, buen tozuelo para.

Que engorda y da fuerza; tozuelo es el morrillo encima de los talones y aun los de muslos y brazos. C.

La carne, contra menos asada, alimenta más porque conserva más vitaminas. Antigua es la práctica en los mesones castellanos, donde sirven los asados muy hechos, servir a la vez un cogollo de lechuga u otra ensalada fresca que contenga las vitaminas destruidas por el fuego.

29. Comer para beber.

Conviene a enfermos y a viejos, que coman para que beban, porque en ellos es mejor y mayor la sed y hastío y a todos conviene no beber con el estómago vacío. C.

Regla general refraneada es: **A bien comer o mal comer, tres veces beber:** el vulgo lo fundamenta y no deja de tener razón: al principio para abrir el apetito; hacia la mitad de la comida ayuda la digestión; y como postre quita el gusto de las grasas y evita eructos.

30. Comer toda vianda y tremer toda malaita.

Enfermedad. C.

Advierte la prevención en la calidad de los alimentos para no contraer enfermedades por indigestión, alergia, intoxicación, etc.

31. Cuando el bazo crece, el cuerpo enmagrece.

Variante:

Cuando en casa engorda la moza, y al cuerpo el bazo, y al rey la bolsa, mal anda la cosa.

(Aguda observación sobre la esplenomegalia en el paludismo etc.). C.

32. Cuando el niño endentece, presto hermanece. Cuando el niño endienta, presto emparienta.

(Idea popular de una nueva gestación).

33. Cuando meares de color de florín, echa al médico por ruin.

La buena orina ha de ser algo rubia y clara, como dice el otro: «**Mear claro y higas para el médico**»; parece que hubo monedas de oro llamado florín, que valía ocho reales, menos siete maravedís que es hoy el valor del florín en cuentas de esta Universidad de Salamanca. C.

Este adagio con otros muchos sobre el color de la orina, fueron comentados por el Dr. Enríquez de Salamanca, en un discurso académico.

34. De esos caldos, váyanla dando.

Una mujer estaba para expirar, desahuciada del médico; vino el marido de fuera y acostóse con ella: a la mañana el médico la halló buena y preguntó que la habían dado; dijeron que unos caldos, él dijo: «de esos caldos denla hartos»; o váyanda dando. C.

Recuerda el aforismo hipocrático que equivale al adagio: **Medicina que cura, continuada sana.**

Quod semet applicata juvat, continuala sanat.

35. Degollar por el colodrillo y acogotar por el gallillo.

Dícese de lo que se hace al revés de como se ha de hacer, para dar más pena. C.

En las anatomías del siglo XVIII, figuran estos términos sobre las regiones posterior y anterior del cuello (que hoy en términos vulgares son la nuca y el garguero).

36. Dijo la leche al vino, seáis bien venido amigo. Pero no uséis mucho este camino... Y volvióse hacia el agua y dijo «estéis noramala».

Opiniones son —hay muchas variantes— lo cierto es que tras la leche ha de ser poca la bebida, y es mejor la de agua, porque con su dulzura no se acede la leche en el estómago. C.

Este wellerismo tiene un refrán segoviano en metáfora: **A saya blanca, ribete rojo** (oído al Dr. Teófilo Hernando).

37. El mal entra a brazadas, y sale a pulgaradas.

Brazada, es la medida de los brazos abiertos pulgarada, la medida del ancho del dedo pulgar. (C.)

Variante: **El mal viene a arrobas y vase a onzas.**

38. Ecétera **de escribano** y quid pro quo **de boticario,** et reliqua **por esos poyos.**

Quiere decir que es dañoso, así como *et reliqua* fue mal entendido de un lego fraile que entendió quería decir por los poyos: eso es sentarse. C.

En otras variantes figura el *récipe* de médicos aludiendo a la receta. En un aforismo latino incluye en *octo sunt periculi mundi,* el *récipe medicorum.*

39. El agua como buey y el vino como rey.

Que del agua se puede beber largo, sin nota, y no del vino, porque ha de ser moderado. (C).

De añadir algún comento, diríamos:

El vino demasiado, no guarda secreto, por eso los borrachos, los niños y los locos, dicen las verdades por no intervenir la discreta conciencia.

40. El mal, mal criado haz.

Criado, es la criatura que se cría, y si ella tiene mal, no medra. (C.)
Este adagio es confirmación de otro:

No siento que el niño enfermó, sino el mimito que le quedó.

41. El médico empieza donde el físico lo deja, y comienza el clérigo donde acaba el médico.

Comienza este refrán diciendo la orden de estudio. Entra el médico a estudiar la medicina, después pasa a comenzar el clérigo y ganar en lo que el médico mata. C.

Es satírico, e indica el orden de los que intervienen en la asistencia de los enfermos empezando por el físico como cirujano sangrador.

42. El mucho comer, trae poco comer.

Quiere decir, que vive poco el glotón; también que se consume la hacienda, y viene después a comer poco con la pobreza, y por eso aconseja otro refrán. C.

Primero la sardina, después la gallina.

Con razones médico morales se apoya la exactitud de este adagio, tanto por las enfermedades ocasionadas por la gula, como por los excesivos gastos y desórdenes que arruinan la casa y entonces es una dieta forzosa.

43. El tiempo lo cura todo, o lo pone del lodo.

Tiempo, lugar y ventura,
muchos hay que lo han tenido,
pero pocos han sabido,
gozar de la coyuntura. (C.)

Variante: **El tiempo cura al enfermo, que no el ungüento.**

Son las defensas orgánicas cuando las dirige el médico y si a la vez el enfermo las posee.

44. El vino, anda sin calzas.

Alegoría graciosa: que quien lo bebe sin tasa, después alegre descubre los secretos que no debe, como las vergüenzas el que anda sin braga. (C.)

El refrán **El vino no tiene vergüenza,** re refiere a la pérdida de pudor del que se embriaga. **Baco y Venus, presto se emborrachan.**

45. El vino, ha de ser comido y no bebido.

La razón es porque en sopas se detiene más en el estómago, y hase de usar de él por medicina y no por bebida. (C.)

Variante: **El vino, comido mejor que bebido.**

Bebiendo despacio (a buchadas) se saborea el vino, y además se huele por las coanas, mezclado con el alimento, reblandece el bolo alimenticio y se impregna de los fermentos de la saliva contribuyendo todo ello a la mejor digestión.

46. Escupir sangre en bacín de oro.

Dícese por algunos ricos que viven enfermos, y no gozan la vida ni riqueza, y aprueba que es mejor medianía con salud y quietud. C.

Uno más moderno dice: **Reniego de bacín de oro, si he de escupir sangre.**

47. Hacer la prueba de la triaca.

Experimentar lo que es alguno o algo. C.

La triaca era un antídoto antiguo que si se estaba enfermo, servía para sanar, y si estaba sano le producía dolores y vómitos.

48. Hacer orejas de mercader.

Hacerse sordo, y no darse por entendido, como el mercader cauto que deja pasar palabras ocasionadas, por no venir a caso, que justicia y ruines hagan presa en su hacienda. C.

Equivale a oír sin escuchar, es decir, no darse por enterado distinguiendo así el centro de percepción del centro de asociación y de memoria auditiva, en este caso por conveniencia.

49. La comida reposada y la cena paseada.

No porque sea necesario pasear la cena, sino porque haya tiempo de ella hasta el dormir; que no es bueno acostarse en cenando. C.

Es un antiguo aforismo salernitano: **Post prandium dormire; Post coenun mille passus ire,** consejo higiénico no desmentido.

50. La pierna en el lecho, y el brazo en el pecho.
Se cura. C.

Era refrán muy cierto, que hoy se tiende a desaconsejar por las intervenciones quirúrgicas, dando movilidad al enfermo de miembro inferior para que no permanezca excesivamente en la cama, y que también el brazo se mueva y no esté excesivamente sujeto al tronco por una charpa, que algún autor la denominó «el paño fúnebre del hombro», por la anquilosis y rigidez que determinaba la excesiva inmovilidad.

51. Las canas de don Diego Osorio.

Dícese de las canas que vienen antes de tiempo y de otras cosas tempranas. Tuvo principio en tiempo de los Reyes Católicos, que notificándole a este Don Diego la sentencia de muerte que el día siguiente había de ser degollado, en solo aquella noche encaneció de puro pesar y dolor; de canas repentinas por pesar hay muchos ejemplos. (C.)

Hay casos clínicos e históricos en que el enfermo, o estando la persona sana, por razones emotivas súbitas, sufren un proceso endocrino agudo que puede blanquearles el cabello rápidamente, en ello influyen mucho las suprarrenales.

52. Más vale sudar que toser y teritar.

De frío y resfrío. C.

Más vale sudar que toser y más sufrir.

A no desarroparse. (C.)

Versión actual: **Más vale sudar que estornudar.**

La sudación, era antaño un gran remedio. Tiene su fundamento.

53. Más valen dos bocados de vaca que siete de patata.

Que lo tiene de peligro y dificultad no se ha de estimar tanto como lo seguro, aunque valga menos; patatas son buenas, vinieron de Indias: ya las hay en andalucía. (C.)

La carne es alimento proteico energético; las patatas son alimento feculento y termógeno; cada uno tiene su fin metabólico y ambos necesarios paara la nutrición.

54. Moza que coges el berro, guárdate del anapelo.

Unos dicen anapelo, otros dicen amapelo, y que cosa sea, pocos la saben; anapelo es una hierba pequeña muy parecida al berro; aprovecha para emplasto machacada, y aplicada a golpe o hinchazón; para comida es dañosa: yerran los que piensan que es un gusanillo, engañados por unas sanguijuelas pardas y vellosas que salen del regajo muy pegadas a los berros. En la alegoría el mozo es anapelo, y de él avisa

a la moza que se guarde: hace por esto la frase «andar a la flor del berro», que andando a ella dice que se guarde que no va segura del anapelo. (C.)

El anapelo, es uno de los variados nombres que tiene el acólito (acónitus napellus) también se denomina uva lupina y por otro nombre matalobos (en catalán matallops) es muy tóxica y se cría como los berros en los arroyos. También tiene un sentido malicioso previniendo a las mozas que no se dejen engañar, que es lo que ocurre con las que van a coger berro para la ensalada, y lo confunden con el anapelo.

55. Mozas de la vera ¿quién os dio tan malos dientes? —Agua fría y castañas calientes.

Bien conozco y conocen este daño en la Vera de Plasencia y en la de Portugal, y en otras partes donde hay castañas; pero no es sola esta causa de la mala dentadura, sino todo frío y caliente y no es la mayor, porque todos los de ella se guardan. La más principal es el zumo o zuco, y leche de las frutas verdes o frescas y recien nacidas o cortadas del árbol, y más el de las acedas y agrias, como son naranjas, y en su género, guindas y ciruelas, peras y manzanas e higos, y los zumos también de las frutas dulces y rábanos y cebollas, y el vinagre y aguas crudas y frías, y así en tierra de frutas hay mala dentadura aunque no haya castañas. (C.)

Desde luego es muy perjudicial para la dentadura el someter los dientes a temperaturas extremas, así pasa con las aguas frías de la sierra producidas por el deshielo de las nieves, y a las que muchas veces se añade el ser poco fluoruradas.

56. No comas mucha sal que te harás viejo.

El que vive muchos años gasta y come mucha sal y decir que uno ha comido mucha sal, es decir que ha llegado a viejo, y para decir que uno viva poco, dicen «poca sal tu gastas». El vulgo olvidado de esta razón, piensa que el comer sal envejece; y el otro estudiante filósofo quiere dar razón natural y dice que la sal es adustiva y seca el humor, y así se arrugan y envejecen los que comen mucha sal; mas es porque la comen muchos años; si dijera que muchachas se enferman y mueren de comer sal, sólo a escondidas, es verdad; mas no llegan a viejas, ni de comer trigo o barro. (C.)

El exceso de sal determina una cierta retención de agua en los tejidos y cuando se enflaquece y deshidrata el individuo y le quedan arrugas que le envejecen.

57. No padece, quien no canece.

Los que llegan a viejos padecen los trabajos de la vejez; también cuidades hacen encanecer. Está errado en el Comendador conoce por canece, o querrá decir que el simple no siente pasión porque no conoce el daño. (C.)

Es una idea vulgar que no desmiente la endocrinología, quizás por influencia suprarrenal relacionada con la adrenalina y las emociones.

58. Quien mucho come, poco come.

Que vive poco de glotón, y se empobrece, y come después poco y mal el que al principio gastó mucho en comer. (C.)

Sorapán de Rieros lo glosa con gran extensión científica, además de la moral.

59. Quien mucho vino cena, poco pan almuerza.

Quiere decir que el que mucho se da al vino, consume su hacienda y no tiene que almorzar. (C.)

Hay además de otras razones de orden médico (tensión, nerviosidad, excitación, etc.) por la pesadez digestiva, gastritis y la sed, por eso dice otro:

A cena de vino; almuerzo de agua.

60. Quien tras la ensalada no bebe, no sabe lo que pierde.

Tras la cocina. (C.)

Se refiere a la mejor digestión de la misma, bebiendo vino, para el pueblo en general: **Detrás de todo; detrás, vino beberás.**

61. Sábalo de mayo calenturas para todo el año; o Sábalo de mayo, malatías para todo el año.

Malatía, enfermedad, tiene el acento en la í, de donde se dice malato, por indispuesto, achacoso y enfermo. (C.)

El sábalo es pescado que antaño se debía consumir mucho, se cría en el mar y en el Guadalquivir, donde sube de la mar. En la época que dice el refrán o en su vecindad, debía de ser peor por desovar: Si quieres a tu marido matar, dale sábalo por San Juan.

62. Si bebieres con el caldo, no darás al médico un puerco cada año.

Es bueno vino puro tras el caldo para el dolor de ijada y ventosidades de estómago, o sorbido el vino con el caldo. (C.)

El caldo en sí, es estimulante de los jugos digestivos por su temperatura —pues debe ser caliente— y por las sustancias extractivas de la carne, preparando así el estómago para una buena digestión de ali-

mentos más fuertes. Un poco de vino contribuye a la disolución de las grasas y a la calorificación, ahorrando las calorías que producen otros alimentos aumentando la nutrición y engrosamiento, por eso dice otro **«Si quieres ver a tu marido gordito, después de la sopa dale un traguito».**

63. Si quieres bien empreñar, guárdate de segundar.

De más de lo que suena la letra, quiere decir que si uno quiere engordar se modere en tratar mujeres, y de glotonear hasta haber gastado lo comido. (C.)

Este refrán se refiere al hombre.

64. Si la madre supiese cuando el niño ha de endentecer, las yerbas del campo se iría a coger; o a pacer.

Porque entonces son penosos los niños descontentos y enfermillos y lloran, y luego con los dientes muerden y hieren los pezones de las tetas y dan dolor a las madres. (C.)

Hay además la creencia de que «cuando el niño endentece, presto hermanece». razón por lo que la mujer sufre estas molestias, de morderla los pezones, pues al dejar de dar el pecho, se retira la leche y es más fácil quedarse embarazada.

65. Si supiese la mujer que cría, las virtudes de la ruda, buscarla iría de noche a la luna.

(Variante: **Si callara la picuda, supiera para que era buena la ruda.**

Hablaban unas brujas de las cosas que impiden sus brujerías, y sin saberlo las oía una mozuela, y por informarse para qué era buena la ruda, descubrióse y preguntólo: entonces callaron, y respondió una eso, dándola a entender que entre si lo dijeran y lo oyera si callara; dicen es buena en la cuna contra brujas, para la madre y sahumerios y males de mujeres; reprende acelerados que se anticipan. (C.)

Entre las hierbas medicinales que tienen fama de emenagogas, y para toda clase de dolores se sigue en los pueblos utilizando la ruda en cocimientos.

66. Siete cosas hacen las sopas: quitan el hambre y la sed; llenan el vientre y limpian el diente; hacen sufrir y dormir; y la mejilla roja venir.

Entiéndelo de las sopas del vino. (C.)

Hay otras variantes relacionadas con la sopa del cocido, u olla, de ajo, etc.

67. Tal es el vino para los gargajos; cuál es San Bartolomé para los diablos.

No lo glosa Correas, pero debe referirse en la primera parte al tradicional uso del vino por su acción termógena y sudorífica para tratar los enfriamientos: «El catarro se cura con el jarro».

68. Tal sea su salud; tal sea su ventura; tal sea su vida.

Comparación a mal, y varíanse las personas: «tal sea tu salud, tal sea mi vida» en buena parte. (C.)

Parece una fórmula de conjuro.

69. Tanto como cataratas a los ojos.

Dícese para encarecer cuanto impiden las tinieblas de la ignorancia al entendimiento y de las cosas que tienen contrariedad a lo conveniente. (C.)

Literalmente, es obvia su explicación.

70. Tapar la nariz y comer la perdiz.

Alábala aún sediza. C.

Se refiere a la regla culinaria de que la perdiz esté un poco pasada después de muerta, pues esa fermentación la hace más blanda y gustosa.

71. Topa a ver si está borracho.

Dicen esto en amistad entre amigos que han bebido, poniendo el dedo para encontrar con el otro; si topa es bueno, si yerra, es señal de que no acierta, por desatiempo de la cabeza. C.

No deja de ser una prueba de orientación, que es uno de los primeros signos del alcoholismo.

72. Trae mandrágora.

Cosa con que se atraen las voluntades. C.

Trae soga de ahorcado.

Dícese de los que atraen así las voluntades, como con piedra imán... C.

Entre las hechiceras y brujas como La Celestina se empleaban estos recursos mágicos y sin fundamento alguno. La mandrágora tiene muy diferentes usos por sus propiedades y supersticiones.

73. Tres en el año, y tres en el mes, tres en el día, y en cada una tres.

Tres en el año confesiones; tres en el mes, accesiones a su mujer; tres en el día, comidas: almuerzo, comida y cena, y en cada una, tres veces de beber en cada comida. C.

No deja de ser prudente el consejo.

74. Uno se come la fruta aceda y otro tiene la dentera: uva.

Los que heredan faltas. C.

Se refiere a la herencia. Hay otra versión.

Los padres se comen la fruta y a los hijos les salen las bubas.

75. Vino usado y pan mudado.

Que el vino si es bueno, no se mude, el pan sí, como dice el otro refrán:

Pan de ayer; vino de antaño; tienen al hombre sano. C.

Es más provechosa la alimentación variada, pues la monotonía llega a producir avitaminosis. Tanto el vino como el agua deben ser las que se acostumbran a beber.

76. Vivió porque rió de lo que vió.

Moríase un obispo de una apostema en la garganta, y los criados despojaban la casa por miedo no viniese embargo y coletor que lo llevase todo, y sacaron hasta la colcha de la cama, platos y vasijas; una mona que lo veía atenta, imitando lo que miraba, saltó sobre un aparador, o mesa, a unas bujetas u ollas que estaban vacías o con poco dentro, y metió la cabeza dentro de una y salió saltando con ella; viólo el obispo y dióle tan gran risa que de ver esto que con la fuerza que puso reventó la apostema y sanó en breve y quedó por proverbio: **«Riendo sanó; sanó porque rió de lo que vio.**

El optimismo contribuye mucho a la curación de las enfermedades y molestias.

77. Ya está para matar.

Dícese a un convaleciente, dando a entender que ya está más gordo y mejorado a semejanza de los cebones; con pulla. C.

78. Yo pongo, Dios preste, si aprovechare; si nó; estese; o si se muriese; sinó, estese.

Palabras son del médico. C.

Antiguamente era usual esta fórmula de los médicos católicos cuando habían apurado todos los medios de tratamiento: **Yo te he curado** (cuidado) **Que Dios te salve** (sane).

INDICE TEMATICO

(Los números corresponden al de los refranes)

Agua. — 7, 8, 9, 36, 39, 55.
Alimentación. — 24, 26, 53, 60, 66.
Anatomía. — 3, 35.
Beber. — 29, 60, 62.
Bostezo. — 11.
Caldo. — 60, 62.
Canicie. — 51, 57.
Carnes. — 26, 28, 53, 70.
Cirugía. — 50.
Comer. — 4, 6, 29, 30, 42, 49, 58, 70.
Condimentación. — 28, 70.
Corazón. — 10.
Creencia falsa. — 12, 35.
Deglución. — 1.
Deontología. — 78.
Dientes. — 75.
Dolores. — 4.
Emociones. — 57.
Enfermedades. — 6, 31, 52, 67, 69.
Ensalmos. — 13, 68.
Eugenesia. — 3.
Excesos. — 2, 42, 58, 59.
Experiencia. — 47.
Fisognómicos. — 23.
Frutas. — 7.
Gestación. — 7, 17, 18, 63.
Halitosis .— 19, 20.
Herencia. — 74.
Higiene. — 8, 9, 27, 31, 49, 73.
Jocosos. — 15, 38, 41, 47, 77.
Leche. — 36.
Médicos. — 14, 22, 33, 41, 62.
Mujer. — 21, 54, 55, 65.
Niños. — 32, 40, 64, 65.
Oídos. — 48.
Ojos. — 69.
Orina. — 33.
Pan. — 8, 59, 75.
Partos. — 18.
Pereza. — 16.
Pescados. — 61.
Pronóstico. — 37, 52.
Remedios. — 19, 20, 25, 34, 64, 65, 67.
Sal. — 56.
Salud. — 46.
Sexuales. — 3, 5, 63, 73.
Signos. — 23, 52, 71.
Sueño. — 16.
Supersticiones. — 72.
Tiempo. — 43.
Vegetales. — 53, 54, 55, 65, 72.
Vejez. — 56.
Vino. — 1, 6, 7, 36, 39, 44, 45, 59, 67, 75.
Wellerismo. — 36.

LAS DANZAS PROCESIONALES DE MALLORCA: SU PASADO Y SU PRESENTE (SIGLOS XIV AL XX).

Danza religiosa y mentalidad gótica

POR

GABRIEL LLOMPART

Fue en el tránsito del siglo XIV al siglo XV que el franciscano catalán Francesc Eximenis escribió su *Llibre de les dones*, obra que llamaríamos hoy una *suma* de teología para seglares y en la que juntó rica erudición con poder de sugestión.

Los últimos capítulos del libro están dedicados, conforme al planteamiento tradicional de obras semejantes, al estudio de los novísimos y desde el capítulo 387 concretamente a la consideración del cielo.

He aquí los títulos de dichos capítulos, que nos interesa recordar: «Qui tracta de la gloria del Regne de Deu» (cap. 387); «Qui posa exclamació provocant l'om en pensar sovint en lo Regne de Déu» (cap. 388); «Qui mostra com los beneuyrats hauràn goig de aquella gloriosa companya de Déu e dels sancts e de lur desliuració d'infern e d'altres mals» (cap. 389); «Qui tracta quin orde tenen los sancts entre sí matexs en paradís» (cap. 390); «Qui ensenya com en paradís ha iocs, cants, balls e rialles» (cap. 391); «Qui mostra com Nostre Senyor Déu fa l'ànima beneuyrada per la vista de la sua saviesa e essència» (cap. 392); «Com es als beneuyrats gran gloria quant veuen lo procehiment de les persones divinals, co es del Fill, del Sanct Sperit, el saber e'l poder divinal» (cap. 393); «Que ensenya la manera com la ànima del hom beneuyrat està tost temps reposada en Déu» (cap. 394)...

Del mero enunciado de los mismos advertimos como el cielo es, obviamente, presentado como el encuentro definitivo con Dios en la contemplación de la Trinidad —van dedicados a ello tres capítulos— pero al propio tiempo se hace hincapié en la compañía de Dios y de los santos —a lo cual— se consagran otros tres capítulos. En esta presentación de la gloria al ciudadano de las ciudades góticas catalanas no se halla ningún sentido subjetivista sino un enfoque acentuadamente comunitario, lo cual es un reflejo de la constitución de la sociedad con-

temporánea, incluso en el detalle de dedicar un capítulo a la cuestión de la precedencia, transparente «a lo divino» de la jerarquía social en la que se vive inmerso.

Eximenis resalta así mismo el papel que juega en la escatología el elemento visual u óptico. Es claro que tiene que ser así toda vez que la categoría en que la revelación cristiana presenta el estado del viador es la categoría de la fe. «Fides ex auditu» (Rom. 10, 17): la fe proviene del escuchar. Mientras que la misma revelación propone el estado de término como visión y contemplación: «Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem» (1 Cor. 13, 12). Pero de todos modos resalta la utilización aquí del verbo «ver» («veuràs totes les coses dins lo mirall de la vida, qui es l'essència divinal» f. 264; «veurem dins lo seu cors [de Déu] així com espill, sobres bell, l'amor quins porta sens mesura» f. 264 v.).

Por último, hay todo un capítulo destinado a presentar el cielo como una fiesta bordada de cantos, risas, danzas y juegos:

«Qui ensenya com en paradís ha iocs, cants, balls e rialles.

Entre aquests sancts demunt dits a lur glòria, diu Liconiensis en lo semó de Tots Sancts, que haurà cants e balls e iocs e rialles.

E primerament seràn aquí formats cants artificials per àngels e naturalment per los homens en tota specia de músicha, continuats e multiplicats en tota consonància, que aquí defall tot nostre enginy.

Aprés haurà aquí balls e los balls seràn, no dissoluts, mas per excés de goig e de glòria, en laor del Senyor. E los balls aquells seràn formats en diverses species de figures geomètriques, car aquí haurà ball lonc e ball rodó e ball triangular e ball codrat e així de les altres figures. E los balls aquells beneyts respondràn als cants e los cants als balls, car, segon que posa Lectancius sobre lo Apocalipsi, aquí seràn los cants de tot ço de que puxen loar Déu e specialment de leys e de iuhís e de amors. Quant cantaràn de leys faràn balls plans e drets a dar a entendre que totes les leys divinals son planes e dretes e sens tota tortura, fundades en sobirana justicia. E quant cantaràn de iuhís levors tots s'encorbaràn e se baxaràn en avall a dar entendre que se tracta dels sobirans iuhís divinals e que'ls los deu tractar ab sobirana humilitat e reverencia...

Quant cantaràn d'amors lavors tots salten e's leven, en manera de flames de foc, a dar entendre que, tocats de aquella sobirana amor de Déu, son així ardents e servents e luents com lo foc, no'ls es res impossible de fer per aquella amor, sobres alta e sobres viva.

E iatsia que ço que dit havem sia gran cosa, emperó en res de açò no està esencialment beneuyranca, car està en sol Déu así que una matexa essència es aquella que fa Déu beneuyrat e nos, car aquella cosa es Déu, e als no y es bastant sino Déu.

Aprés hi ha jocs car, com diu la sancta escriptura, la saviesa de Déu tostemps iuga devant, ensenyant de sí coses altes e maravelloses, e açò ensenyan los sancts en lurs balls, car una gran balla se pot tota fer dins un sanct sens tota lesura sua e un tot sol pot esser ballant e saltant dins molts sancts sens tota lesua sua...»[1].

Es cierto que un planteamiento de este tipo encaja perfectamente dentro de la tradición cristiana. No en balde Hugo Rahner pudo titular el último apartado de su fina teología del juego precisamente: «La danza celeste» y en él dice: «Hemos llegado al final de nuestra teología de la danza, por ello volvemos al principio: todo lo que el devoto danzarín insinúa con gestos y músicas es sólo una prueba casera de aquello que anhela: la danza de la vida eterna. Lo que el hombre perdió en sus orígenes, la graciosa armonía de alma y cuerpo, debe recuperarla. Y con ninguna otra imagen puede explicar más felizmente la felicidad de la vida por excelencia que con la de la danza celestial»[2].

Pero no es menos cierto que la misma terminología que Eximenis utiliza para insinuar a sus coetáneos de alguna manera la apetibilidad de «lo que ojo no vio, ni oído oyó ni entró en pensamiento humano, eso [que] tiene Dios preparado para aquellos que le aman» (1 Cor. 2,9), es a saber «jocs, cants, balls e rialles», todas estas palabras despiertan en nosotros ecos bien conocidos, ecos que hemos oído muchas veces en las plazas y calles de las villas y ciudades de la época gótica.

LAS DANZAS Y LOS JUEGOS EN LA PROCESION DEL CORPUS

La fiesta descollante de la ciudad gótica era, sin duda alguna, la festividad del Corpus Christi, instituida en 1264, y cuya procesión eucarística comenzó a recorrer los núcleos urbanos catalanes en los primeros decenios del siglo XIV. Rubió y Balaguer ha escrito agudamente una vez: «En la Edad Media todos un momento u otro se sumergen en la vibrante colectividad que no responde a un nombre individual sino al de un pueblo»[3]. El momento de máxima euforia en que esto acaece es la organización y participación del cortejo procesional del Corpus. La visualización de lo sacro en la presentación del desfile como una historia mimada de la salvación, centrada en la eucaristía; la cristalización de la sociedad en torno a la misma en forma concertada y jerárquica (los pastores religiosos con la custodia; las autoridades civiles llevando el palio; los gremios laborales, en el cortejo; el pueblo sencillo en el acompañamiento); el clima de alborozo y de fiesta que co-

[1] Francesc EXIMENIS: *Libre de las dones* (Barcelona, 1495), cap. 391 ff. 265v-266.
[2] Hugo RAHNER: *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1954), p. 76.
[3] J. RUBIÓ BALAGUER: *Vida española en la época gótica* (Barcelona, 1943), p. 64.

municanlas bandas de juglares y la participación de artistas y representantes, todo esto lleva a la fiesta del Corpus a constituirse como la fiesta por excelencia de la época gótica. Las demás celebraciones públicas serán medidas en las consuetas catedralicias y en los dietarios municipales por la medida del recorrido y la calidad del Corpus Christi. Así pues, las grandes paradas y los acompañamientos felices o luctuosos, civiles o religiosos, seguirán el itinerario del Corpus y llevarán, o no, según su importancia, todos o parte de los entremeses o juegos escénicos del Corpus.

Hoy sabemos, después de las puntualizaciones de A. Durán y Sanpere[4] y J. Romeu y Figueras[5] como fue que alcanzó la procesión del Corpus en nuestras tierras la brillantez que la convirtió en la reina de las fiestas medievales. Fue la necesidad que obligó. Cuando la sociedad medieval hubo de organizar un desfile procesional de alegría en honor de la eucaristía se encontró con que no disponía de patrones en el orden religioso. Los cortejos procesionales bien tenían una especificidad determinada bien eran de carácter penitencial. Entonces fue cuando se modeló la procesión del Corpus sobre el esquema de la recepción cívica del soberano en visita oficial, concurriendo la población conforme a su estratificación social, presentando los espectáculos los municipios, gremios y cofradías y llevándolo a su culmen con la trepidación festiva de las danzas populares. Cuando Eximenis, pues, «ensenya com en paradís ha jocs, cants, balls e rialles» sus lectores se hacen cargo de ello porque tienen visto y vivido el término de comparación en los «jocs, cants e balls» del anual cortejo del Corpus Christi.

El orden de la procesión del Corpus comienza con la creación de los ángeles, sigue con los figurantes del Viejo Testamento, luego con los del Nuevo, presenta después los personajes descollantes de la historia de la Iglesia, y acaba llevando en torno a la custodia los ángeles músicos, los evangelistas y los ancianos del Apocalipsis.

Si el acompañamiento de los evangelistas, dispuestos en torno al palio del Santísimo, viene a subrayar la presencia del Señor sacramentado, de la misma forma que lo testifican los esmaltes de los cálices de la orfebrería del momento, lo que subrayan los ancianos del Apocalipsis que le hacen corte es la presencia del Señor glorificado. No sé si ha habido iglesias góticas con la decoración de los ancianos en torno al altar mayor, aunque sí las ha habido románicas y, desde luego, los ángeles en los ábsides son del siglo XIV y sobre las columnillas en torno al altar mayor de comienzos del siglo XV. Seguro que la idea que presidió la colocación de todos estos figurantes es la del Apocalipsis

[4] A. DURÁN SANPERE: *La fiesta del Corpus* (Barcelona, 1943).
[5] J. ROMEU FIGUERAS: *Notas al aspecto dramático de la procesión del Corpus en Cataluña*, «Estudios escénicos», 1 (Barcelona, 1957), 29-41.

de San Juan (cáps. 4,5): «vi un trono colocado en medio del cielo y sobre el trono uno sentado... alrededor del trono vi otros veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas... vi en medio del trono... un cordero... vi y oí la voz de muchos ángeles en derredor del trono»[6].

Viendo ahora las largas filas de la polícroma y festiva procesión con su remate y su corona nos acercamos al espíritu del hombre de los tiempos góticos el cual pensaba que las expresiones de alegría y alborozo de su vida podían transportarse, con las debidas limitaciones y expurgos, así como se transporta una melodía, para aludir a la gloria del cielo, por el intermedio y el puente de un alegre cortejo procesional. Así muestra la procesión del Corpus Christi medieval lo mismo que fray Eximenis en su obra «com en paradís ha iocs, cants balls e rialles».

No puede hablarse hoy de las danzas rituales de la isla de Mallorca sin parar mientes en estos antecedentes, quizás algo difusos, porque los hallazgos de archivo nos han certificado últimamente del clima real en que éstas plasmaron o transplantaron. Dicho clima es el de la Baja Edad Media y envuelve unas realidades, como veremos, de carácter religioso a la par que otras de índole profana, las cuales fueron introducidas para darle espresividad y simbolismo en la fiesta cristiana[7].

PANORAMICA CONTEMPORANEA

Un poeta mallorquín de temas populares, Pere d'Alcàntara Penya (1822-1906) evoca en una estrofa la procesión del Corpus en la Mallorca revuelta y alternante de las Cortes de Cádiz:

I ei anaven els gegants
de l'iglèsia del Socós,
els cavallets elegants,
les áligues i tres infants
vestits de San Juan Pelós,
amb lo xot de bon de veres
i bandereta d'estam.

[6] Cfr. mi estudio *Las águilas del Corpus de Pollensa (Mallorca) y la interpretación del águila procesional del Levante español*, RDTP, 23 (1967), pp. 83-101, en especial pp. 88-90.

[7] Utilizo para esta comunicación una serie de estudios míos que son, aparte del de la nota anterior, los siguientes: *La danza religosa de San Juan Pelós en las islas Baleares*, RDTP, 23 ((1967), 27-287; *Els cossiers de Mallorca* «Boletín de la Cámara Oficial de Comercio de Palma de Mallorca» (1966), núm. 653, pp. 203-212; *Els cavallets de Mallorca*, íd. boletín (1967), núm. 654, pp. 20-27; este último reimpreso en «Trabajos del Museo de Mallorca», núm. 10 (Palma de Mallorca, 1958). Con ello me eximo de dar las fuentes y repetir la bibliografía, salvo en contados casos en que juzgo de justicia hacerlo.

La comitiva vista por el poeta en su niñez palmesana lleva aún los caballitos (*cavallets*), las águilas (*àligues*) y el figurante arreado de San Juan Bautista (*S. Juan Pelós*) envueltos en una manifestación decadente y barriobajera, pero querida por el pueblo, por cuanto gigantes y danzas que habían sido prohibidos por Carlos III en 1780 salían otra vez a la calle en un postrer intento de mantenerse a flote antes de que se rompieran los hilos que los mantenían unidos al Corpus de la ciudad y se desparramaran por la geografía del interior en cuyos pueblos se han mantenido luego hasta nuestros mismos días.

Las danzas rituales que han cruzado el paralelo de 1900 son: *Sant Juan Pelós, les àguilas, els cavallets, els cossiers, els indios* y *els moratons*. Pero nuestro siglo no les ha sido demasiado favorable. *San Juan Pelós* ha desaparecido durante el mismo en los siguientes lugares: Felanitx, Son Servera y San Llorenç des Cardessar. Se mantiene en Pollensa. *Les àguiles* restan únicamente en Pollensa. *Els cavallets* trotan todavía en las fiestas de Pollensa, Felanitx y Artà. *Els cossiers* de Manacor y de Alaró pueden darse por desaparecidos, restando aún los de Algaida y Montuiri. Por último, *els moratons* e *indios* de Manacor llevan una vida muy precaria. No nos referiremos a ellos aquí por ceñirnos a las danzas medievales mientras que la inmigración de los *indios* y *moratons* a la isla ya hubo de realizarse en el clima variopinto y aparatoso de las fiestas del Barroco[8].

Las intervenciones de las danzas, alegres satélites de las fiestas locales, son escasas: los *cavallets* comparecen el día de San Agustín en Felanitx, el de San Sebastián en Pollensa y el de San Antonio de Padua en Artà; los *cossiers* de Montuiri en la de San Bartolomé; sólo las águilas y *Sant Juan Pelós* permanecen fieles al Corpus Christi en Pollensa.

Ha habido, pues, una dispersión a partir del Corpus que no fue su origen pero sí su foco de reagrupación.

Las danzas han desaparecido totalmente de la ciudad de Palma. Parte de ellas han hallado el cobijo y arrimo necesarios para el mantenimiento del maestro y la provisión de los arreos en las obrerías parroquiales: *cavallets* de Pollensa (obrería de San Sebastián); *àguilas* y *San Juan Pelós* (obrería del Santísimo) o en los ayuntamientos locales: *cavallets* de Felanitx y *cossiers* de Montuiri. Los cavallets de Artà pastan a la sombra del conventillo rural de los padres franciscanos.

[8] La única bibliografía existente de momento sobre *indios* y *moratons* es A. FERRER: *Els balls populars de Balears*, «Tresor dels avis» 6 (Artá, 1927). 89-94 y, especialmente, Antonio GALMÉS: *Mallorca, Menorca, Ibiza: Folklore* (Palma, 1950), pp. 117-30, al final.

LA DANZA DE SAN JUAN PELOS

San Juan Pelós es una danza cuyo itinerario secular se ha podido reconstruir bastante bien. Hoy, como dijimos, sobrevive en el Corpus de Pollensa. Cabe el pendón procesional escarlata, seguido por las águilas, trenza su danza, o mejor, sus saltos rítmicos, cruzando las piernas, girando sobre sí mismo y levantando, como si proclamara victoria, la cruz de palo que, con su derecha, empuña. Viste faldilla verde y capa roja. Ase con la izquierda un corderillo vivo, que será de su propiedad acabada la ceremonia, y será cambiado por otro vivo si pereciera por mor de los estrujones. Baila descalzo. Pero lleva, pintadas con bermellón, unas rayas simulando unas alpargatas.

Las alpargatas son las mismas que lleva el santo en las tablas góticas mallorquinas. Con ellas le describe la *Consueta* de sacristía de la catedral en la fecha del 27 de diciembre:

«E a la sacristia se vestiràn dos preveres, lo hu per Sant Joan Baptista, vestit amb camis y hamit, amb una esclavina negra palosa, senyit amb una corda d'espart, descals ab esperdenyes, lo qual aporterà ab lo bras esquerra un anyell ab diadema, e ab la ma dreta aporterà la creu dels albats conventuals e ab la creu irà ligat un titol qui dirà: *Ecce Agnus Dei,* e una penitencia de pilotes de mar»[9].

En esta guisa iba San Juan Bautista a la misa mayor acompañando a San Juan Evangelista —éste con casulla, palma y libro—, cubiertos, los rostros de entrambos, con sendas máscaras.

Cuando hace unos años, Richard Donovan recogía este texto subrayaba la minuciosidad del atuendo de este figurante de la liturgia catedralicia que puede seguramente retrotraerse al siglo XIV. De haber conocido al danzante de la procesión del Corpus de Pollensa, que a distancia de siglos, remeda los pormenores de su indumentaria, pintándose los pies con bermellón, se habría hecho lenguas —como lo hacemos hoy nosotros— de la fuerza ancestral de una tradición que ha podido hacer salir al sol de junio, en nuestros mismos días, dúplicas vivas de retablos góticos.

¿De dónde salía la figura de San Juan Pelós, calificativo que alude a su vestimenta silvestre de piel de camello, como María Egipcíaca en el Corpus de Barcelona llevaba también «lo vestiment palós»? Lo tenemos situado en una representación teatral en Inca en 1370. Más tarde lo hallamos incorporado al desfile iconográfico del Corpus. Una noti-

[9] Richard DONOVAN, *The liturgical drama in mediaeval Spain* (Toronto, 1958), pp. 128-129.

cia casual de 1453 dice: «Los boters solen fer Sant Johan Batista ab sa sclavina e son anyell»[10].

Bien pudiera ser que hubiera iniciado su paso de danza a estas remotas alturas. Pero es el manual de ceremonias de la catedral de 1750 el que nos presenta a «Sant Joan Pelós, qui va dansant en tota la processó, va amb los boters —el gremio de toneleros— amb guiterra y violí sonant». El buen maestro de ceremonias anota luego la rúbrica de la reverencia obligada del largo cortejo religioso. Pero San Juan, como grande de la Iglesia, no genuflecta. Sufre excepción. «Sant Joan Pelós dance un poch devant el Sagrament pero amb molta modèstia». ¡Valga la modestia! Quizás no siempre mostró tanta porque en 1573 se le había impuesto la prohibición de bailar bajo las bóvedas de la catedral. De todos modos esta prohibición no debe ser más que la aplicación del canon emitido por el Concilio Provincial de Valencia de 1565 suprimiendo las danzas en las iglesias y, en las calles, delante de los altares[11].

¿Quién no imagina, y si conoce la historia del Corpus no ve, que, dándole toda la razón posible al bueno de Eximenis en su teología popular de la danza, que hubo de existir siempre una tensión en los entremeses procesionales y las danzas de figuras entre su integración religiosa al cortejo y sus concesiones profanas, y aún bufas, a los espectadores de la galería?

Pero, más allá de la dificultad ínsita en la integración religiosa de los figurantes: ¿no podría ser que nos halláramos ante un caso de asimilación religiosa de un figurante en principio no religioso? ¿Por qué bailan los santos Juanes de la liturgia catedralicia en el siglo XVI y no nos consta que lo hagan otros santos del calendario?

Durando, el liturgista del siglo XIII, nos informa de que el día de San Esteban, el de San Juan Evangelista y el de los Santos Inocentes eran fiestas propias de los diáconos, de los presbíteros y del clero menor mientras que los subdiáconos solían festejar de manera peculiar la Circuncisión o la Epifanía[12]. La literatura canónica castellana contemporánea se muestra dura con estas celebraciones clericales que juzga «ajenas de toda casa de oración y oficio divinal». Podemos deducir de aquí que se insertaron mascaradas y «homarraches» procedentes del folklore profano en el folklore catedral? Los datos que poseemos no nos permiten aún dar este paso. Más bien se podría pensar en una imitación clerical de la francachela de fin de año general. Así

[10] Estos datos pueden verse en mi nota: *La fiesta del Corpus y representaciones religosas en Zaragoza y Mallorca (siglos* XIV-XVI), AST, 42 (1970), 181-209, precis. en p. 186.

[11] *Concilium provinciale valentinum celebratum anno Dni. MDLXV* (Valencia, 1566), p. 163.

[12] DURANDUS: *Rationale divinorum officiorum*, 1.7, cap. 82

se explicaría la presencia en las Consuetas de la catedral de Mallorca de los santos Juanes enmascarados el 27 y de San Estéban enmascarado el 26. Pero todo resta hipotético aún. Y nos conviene esperar. «Nihil simul inventum et perfectum».

Fuera su ascendencia la que fuera, la trayectoria de San Juan Pelós en el decurso de los tiempos ha sido más digna que la conducta de sus propios protectores. Por lo menos en los tiempos de decadencia que hemos alcanzado a ver, su indumentaria estaba abandonada a más no poder. No siempre fue así. Aún hoy cantan los niños mallorquines, loando la preciosidad del vestido de San Juan:

Sant Joan Pelós
va vestit de seda,
amb una candela
ajonoiem-mos.

Descuidado o no, en la ruralía mallorquina, la figura idealizada del danzante iendo por las villas a recoger limosnas para el culto de su altar bajo el sol canicular de junio era algo impresionante. Uno de los grandes danzarines de San Juan Pelós me recordaba cómo las viejas payesas lloraban a veces de emoción al ver el baile porque les hacía presente la fuga imperturbable de los años, y afluían a su mente recuerdos entrañables, mientras se les abría de par en par la ventana de la vida sobre el más allá.

Resumiendo: la figura de San Juan Bautista ha sido integrada a la procesión del Corpus a partir de la liturgia catedralicia del siglo XIV o XV. Procedía de las representaciones escénicas, de las que conserva aún hoy la diadema, y se ha mantenido seis siglos indicando, con su paradojal danza de asceta, la presencia del Señor: «He aquí el cordero de Dios».

LAS DANZAS DE CABALLITOS

La danza de los caballitos está entroncada directamente con la península y su yeguada de origen es ciertamente catalana[13].

Los *cavallets* que salen anualmente en Artà por la fiesta de San Antonio de Padua proceden de Manacor, de donde fueron traídos al filo de 1900. Esto no quiere decir que no los hubiera en el siglo XIX. Antes de la exclaustración los hubo. Pero hubo que recrearlos al fundarse

[13] Para las músicas de las danzas que estudiamos en esta comunicación así como para su morfología hay que acudir a los excelentes artículos de ALCOVER-MOLL: *Diccionari català-valencià*, s. v. *cavallets*, vol. 3, pp. 78-80; *cossiers*, vol. 3, pp. 680-683; *àguiles*, vol. 1, p. 334, debidos a la diligencia de mossén A. Pont.

de nuevo el convento franciscano. El repertorio de sus danzas es significativo por su carácter híbrido: *Indios, Moretons, Nans, Balanguera, Sant Joan Pelós, Es Cossiers, Sanaraxa.* ¡Todos son nombres de otras danzas! Viven de prestado. Y danzan al son de una charanga de viento a la manera de Manacor.

La ascendencia de los *cavallets* de Felanitx, en cambio, está asegurada desde el siglo XVIII a través del convento de San Agustín, cuyos frailes los mantenían antes de la exclaustración. Los caballitos son seis, llevando embutido el consabido armazón en forma de corcel. Preside sus evoluciones y cabriolas un séptimo personaje, con faldilla, la llamada *dama* con un pañuelo en una mano y un ramo de albahaca en la otra, dando las salidas a los danzantes.

Sabemos que en el siglo XVIII los caballitos danzaban en el ofertorio de la misa mayor de San Agustín; hoy sólo lo hacen por el interior del templo en la procesión de Completas de la víspera. También un tiempo asistían a las carreras pedestres, como en otros villas hacían els *cossiers.*

Lan danzas se hacen con acompañamiento de gaita y tamboril. En cambio los de Pollensa usan sólo de tamboril y flauta, ayudándose con las castañuelas.

En Pollensa los caballitos pertenecen a la obrería de San Sebastián. Son únicamente dos. Flanquean la monumental bandera que enarbola el *capità,* ordinariamente por voto personal. Cuentan con dos bailes: *la processó* y *les taules.* Danzan en la iglesia durante el ofertorio de la misa mayor mientras el *capità* o *estandarter* hace volear la bandera en forma peculiar y distinta según entreguen su óbolo los hombres o las mujeres. Este acompañamiento de la bandera a la danza fija, que se encuentra en la península desde el Pirineo hasta la Meseta, no parece revestir importancia especial pero el marco del presbiterio y la inmediatez de los polícromos caballitos le presta una gran vistosidad.

Lo que sí tiene interés es advertir que la obrería que nos ocupa es la de San Sebastián. En efecto, el orden procesional del Corpus de Barcelona de 1424 enumera el entremés: «Lo martiri de Sant Sebastià ab los cavalls cotoners e los turchs». Quizás no sea más que casualidad pero sólo en parte. Los caballitos barceloneses eran ocho en 1437. Un inventario del almacén de entremeses de Palma de 1458 registra nueve cabezas de caballitos viejos[14]. El número conviene. Pero además conviene el nombre. Porque en el Corpus de Sóller de 1541 se nombran por vez primera los *cavallets* en la isla y se pagan: «A Jaume Juan Gual coranta sous, per tants li devien los honorables jurats per haver ballat *el dia del Corpus els cavalls cotoners* per la festa; y asò es per los dos qui servien».

[14] J. MUNTANER BUJOSA: *El ángel custodio de Mallorca,* BSAL, 32 (1961-62), p. 17.

El entremés medieval con sus números de combate simulado, que se ha mantenido en la *Patum* de Berga y en la *Patera* de Igualada, ha quedado reducido a una sencilla danza procesional en la isla de Mallorca. Es el decantado final de la evolución en la línea religiosa de un entremés que, evolucionando en dirección diferente, ha florecido en las ruidosas fiestas de moros y cristianos características del Reino de Valencia.

LA DANZA DE LAS AGUILAS

Hemos adelantado ya que la cabecera de la procesión del Corpus de Pollensa despliega otra danza de figuras de origen catalán: la danza del águila.

Les àguiles son dos muchachas, vestidas con una túnica blanca, con los hombros cubiertos con una capilla —la llamada «María Antonieta», guarnecida con toda clase de joyas de oro cosidas con habilidad— y tocadas con una corona real de la cual penden aún más joyas. Las jóvenes llevan enfundado un armazón de cartón pintado representando el águila, pintarrajeada, coronada y alegrada con cintas de polícromos colores.

Su baile es de gran simplicidad. Consiste más bien en un cadencioso mecerse a la melodía de los *sonadors* (*guitarra, guitarró y violí*) mientras *San Juan Pelós* da sus grandes saltos y zancadas pocos pasos ante ellas. El bordado de los compases lo completan con el chasquear de las castañuelas que entrechocan con sus manos.

Cuentan propiamente hablando con dos danzas: *la processó,* que acabamos de mencionar y *les taules,* que sirve para recoger fondos para la obrería del Corpus.

Desconocemos la antigüedad que tienen en Mallorca las águilas, sobre todo servidas por mujeres, caso insólito en la fauna simbólica del área catalana. La existencia de águilas procesionales está documentada en la isla desde el siglo XVII (1614). Pero no poseemos detalle alguno sobre su montaje. Tampoco sabemos en qué fecha levantaron el vuelo para ir a refugiarse en la sierra de Pollensa, cuyo penúltimo espolón es el Cap de Catalunya.

Juan Amades ha estudiado hace unos decenios la fuerte raza de las águilas procesionales catalanas, de las cuales provienen además de las mallorquinas, las valencianas más conocidas. El enumera una docena de poblaciones con águila procesional, establece su cronología e intenta precisar su genealogía[15]. Barcelona resulta la primera ciudad documentada en 1392. Desde ahí se debió extender su figuración que lleva

[15] Juan AMADES: *Gegants, nanos i altres entremesos* (Barcelona, 1943), p. 173 ss.

siempre oculto en el armazón al portador, exactamente igual que los gigantes, pero a diferencia de las águilas pollensinas que danzan a cuerpo.

La interpretación del entremés del águila no está todavía decidida. Juan Amades sostuvo que tenía un carácter heráldico. Otro es el parecer de A. Durán y Sampere. Existen indicios no despreciables de que en el siglo XV el águila acompaña al evangelista San Juan. No solamente en el ámbito catalán; incluso en el andaluz[16]. En este caso su sentido sería el que un *Bestiari* catalán expresa con estas palabras:

«Sant Joan es pintat per la Santa Església en semblant de àguila, com guardà pus seriosament al sol de justicia que null hom hanc nasqués e volà pus alt; per que'ns dona exempli et dix: *Et vidimus gloriam eius casi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*»[17].

Como conocemos la reacción del pueblo ante el paso del águila en el Barroco valenciano hay que convenir en que entonces jugaba un papel religioso y catequético. ¿Pero antes? Si pensamos en la existencia de los atriles de coro y ambón que tenían forma y aún nombre de águila hasta el siglo XVI podemos bien pensar que los conocimientos religiosos de los espectadores del Corpus en un distinto grado de insinuación o indicación les llevaban a relacionar el águila con el evangelio de San Juan y por tanto en la asociación de fondo «águila-Verbo de Dios»[18].

LAS DANZAS DE «COSSIERS»

La danza de figuras que más extensión y arraigo ha logrado en el pasado insular ha sido la conocida con el nombre de *els cossiers*[19]. Se trata de una cuadrilla de danzantes —de ordinario seis— presididos por otro, ataviado de *dama* —y conocido con este nombre—, y acompañados de uno o dos diablos, severos correctores de filas y animadores de la chiquillería.

Los únicos que quedan son los de Montuiri y Algaida. Pero vivieron boyantes todavía en este siglo los de Manacor y Alaró y poseemos noticias de que los hubo en Felanitx, Campos, Porreres, Santa María, Pollensa, Valldemosa, Sineu, etc. Prácticamente el son de sus cascabeles alegró un tiempo toda la geografía festiva de la isla.

---

[16] J. GESTOSO PÉREZ: *Curiosidades antiguas sevillanas*, II Serie (Sevilla, 1910), p. 94.

[17] Saverio PANUNZIO: *Bestiaris*, 1 (Barcelona, 1963, ENC, 91), pp. 120-122.

[18] Cfr. mi art. *Las Aguilas de Pollensa*, pp. 95-100.

[19] Para los *cossiers* conviene tener presente el libro de A. Galmés, *Mallorca, Menorca, cit.* así como, en especial para los de Manacor, el folleto de B. PINYA, *Los cossiers y su danzas* (Palma, 1954, Panorama balear 62). Ambos traen las letras de los cantos a que me refiero más abajo. También es conveniente ver el art. de Joan AMADES: *Las danzas de espadas y de palos en Cataluña, Baleares y Valencia*, «Anuario Musical», 10 (1955), 163-187.

Francesc Maspons recogió hace años una canción infantil catalana que decía:

«Demà es festa, si a Déu plau,
posarem lo gipó blau,
las faldilletas de color
per 'na a veure Nostro Senyor.
Anirem a missa,
guanyarem perdons
i veurem com ballen
lo ball de bastons»[20].

Si hubiéramos contado en Mallorca con un pintor de historia como Felip Massó (1851-1929) también contaríamos con un cuadro paralelo a «La processó de Sant Bartomeu de Sitges», en el cual se ve frente al «cap de la vila», delante de las banderas, el grupo cascabelero del *ball de bastons*[21].

Porque los *cossiers* mallorquines son el equivalente de los *bastoners* catalanes, aunque no coincidan en todas sus danzas. Hoy por hoy se acabaron en la isla las danzas de paloteo. Pero los cossiers desempeñaban en Mallorca el mismo papel representativo en los festejos de relumbrón que durante siglos han jugado los danzantes de la Meseta y Aragón y los bastoners de Cataluña.

Si queremos situar a nuestros *cossiers* dentro de una categoría general, en la que se muevan amplia y desahogadamente, hay que enrolarlos, como decimos, en lo que el P. Mariana llamaba en el siglo XVI las «danzas a la manera de España», danzas que él quería ver en las procesiones en vez de otras que juzgaba escandalosas, precisando que sus favoritas eran las que «con gran ruido y estruendo, moviendo los pies y manos, al son del tamboril por hombres enmascarados se hacen»[22].

Los danzantes de Montuiri visten camisa blanca y ancha faja de color, pantalón bombacho y falda corta, amén de medias blancas cubiertas de cascabeles. Les cubre hombros y pechos una capilla con estampas de color y espejos troceados, todo cosido a la tela. Estos se repiten en el sombrero de paja de ala ancha recogido hacia arriba, entreverados aquí con flores artificiales. En la mano llevan un ramo de albahaca y un pañuelo de seda. La dama, hombre también, lleva la falda muy larga. Su sombrero difiere en que es plano y recortado.

El diablo viste túnica de saco pintada con motivos infernales y lle-

---

[20] Francesc MASPONS: *Jocs de l'infància* (Barcelona, 1874), p. 64.
[21] Véase la reproducción en el «Bulletí dels Museus d'Art a Barcelona», 3 (1933), p. 276.
[22] Juan de MARIANA: *Contra los juegos públicos* (BAE, 31), pp. 423, 468.

va una pesada careta de madera con cuernos de macho cabrío. Un largo palo le sirve para orquestar su ininterrumpida zarabanda.

Los danzantes de Alaró se diferenciaban de los restantes de la isla de los que pusimos por modelo la cuadrilla de Montuiri, en el tocado, que consistía en una alta tiara, rematada en punta, adornada con flores y cintas de colores. En todo muy semejante a algunos danzantes de la Meseta.

Lan danzas de los cossiers se hacían en el interior de las iglesias en el ofertorio de la misa mayor. También formaban en las procesiones locales y sabemos que bailaban también el 15 de agosto ante la imagen de la *Mare de Déu morta.*

Pero naturalmente su repertorio era más rico. Destacaban los desaparecidos *cossiers* de Manacor por tener una danza guerrera, entremezclada de espada y paloteo. *Els broquers* se danzaba con palos y escudos simulando una escaramuza.

Las danzas de los cossiers se hacían al son de gaita, flauta (*flabiol*) y tamboril. Muchas danzas tenían letra. Así acaece con las siguientes del repertorio de Montuiri: *Mestre Joan, El reino poria, La mitja nit, La flor de murta, Obriu-mos, Dança nova, Gentil Senyora.* Hoy no se cantan. Próspero de Bofarull asegura que, en su tiempo, lan danzas tarraconenses tenían letra para facilitar el aprendizaje y los ensayos. De este tipo he encontrado todavía en Mallorca alguna aún. Sin embargo, el hecho de que poseamos noticias seguras de Sineu en 1613 de que los danzantes cantaban en el templo sendas estrofas a la Virgen de Agosto, unido al carácter ligeramente erótico de muchas de las letras conservadas hacen pensar en que los *cossiers* de un tiempo también cantaban[23].

Esto nos lleva a recordar lo que antes apuntamos respecto de la inserción de danzas profanas en fiestas religiosas. ¿Cómo vinieron a insertarse los *cossiers* en el Corpus tradicional? La primera noticia de los mismos data del Corpus de Soller en 1544. Entonces iban enmascarados, como le placían al P. Mariana.

Lo que pasa es que los cossiers representan un caso de atavismo insular. Porque danzantes de este nombre los ha habido en Cataluña. En el Corpus de Manresa de 1446 se habla de «los escosis». En Tarragona en 1403 se menciona un «ball del scoci».

La palabra *cossiers* ha preocupado siempre a la investigación. La presencia de este baile en Menorca que, como es sabido, sufrió una dominación inglesa en el siglo XVIII llevó a pensar en que se trataría de un baile «d'Escocia»[24]. Pero esto contradice a la más antigua docu-

[23] Juan ROTGER: *L'església de Sineu* (Palma, 1944), p. 186.

[24] El primero que indujo a error con esta etomilogía fue el Archiduque Luis Salvador de AUSTRIA: *Die Balearen im Wort und Bild geschildert* 6 (Leipzig, 1890), p. 245.



Conjunto de los *cossiers* de Montuiri: danzantes, *dama,* demonio y músico acompañante.

(Foto Bestard)



Caballito de Pollensa.

(Foto Cerdá)



Aguila de Pollensa, de perfil.
(Foto Cerdá)



Las águilas de Pollensa, junto con *Sant Joan Pelós,* o Bautista, que danzan en la cabecera de la procesión del Corpus en dicha villa.
(Foto Bestard)

mentación de archivo. Por otra parte Amades vio claro el parentesco que unía a los cossiers con los danzantes peninsulares. Antonio Galmés en la isla también la vio.

Por lo que hace al vocablo José Luis Estelrich, en 1903, tuvo la ocurrencia de querer emparentar esta voz *cossier* con la voz *cosante* castellana, conocida desde el siglo XV. Bien podría ser que entrambas voces, la castellana y la catalana, a su vez derivaran de la voz castellana «coso» y del catalán «cos», equivalentes al italiano «corso» (lugar destinado a ejercicios de carreras). El cosante era ciertamente un canto pero, por los textos narrativos, parece que tiene que ver con movimiento. Consultado oralmente el filólogo Francesc de B. Moll conviene en la posibilidad de una derivación del verbo *currere* para *cossier*, sobre el puente del vocablo catalán *cossia* (cast. *crujía*). En catalán existe, por lo demás, la añeja frase: *fer un mal la seva cossía*, que significa *seguir un mal su curso*[25].

La primera vez que asistió al Corpus barcelonés una danza de paloteo fue en 1620, según A. Durán y Sanpere y procedía de Tortosa. En Mallorca el apogeo de los cossiers hubo de ser el siglo XVII a juzgar por las crónicas de festejos. Pero parece, por lo que hemos dicho también, que los *cossiers* vienen de tiempos mucho más antiguos y hay que buscar sus ocultas raíces bajo la tierra y en los archivos del Principado.

SUGERENCIA FINAL

Hasta aquí nuestra panorámica del estado actual de la investigación de las danzas rituales de la isla de Mallorca, corona todas ellas un día de la reina de las festividades religiosas populares medievales: el Corpus Christi y nota de color siempre en las fiestas religiosas del calendario local. Hemos aludido a las peripecias y altibajos de su existencia multisecular. Permítasenos al dejar las danzas poner pie firme en tierra y hacer una observación final.

Las danzas de figuras han tenido siempre un carácter representativo cívico o religioso. Han tenido que apoyarse siempre para subsistir, como lo hace una enredadera, en una institución que las usaba para sus fines y, a la par, para expresarse de alguna manera a través de ellas.

Las danzas decaen hoy en Europa mientras que, tras el Concilio Vaticano II, se buscan formas de expresión nuevas para las liturgias extraeuropeas. Es cierto que nuestras danzas pese a sus continuas modificaciones, de las que no hemos podido tener cuenta aquí, siguen

[25] Para esta cuestión cfr. mi art. *Els cossiers*, pp. 209-211.

siendo lo que en su origen fueron: una expresión de la alegría propia de la cultura gótica. Ahora bien. Si el nivel cultural y económico asciende ¿no se podría pretender que las comunidades locales y las instituciones cívicas las vieran con una óptica más histórica, más histórico-representativa? ¿Como una reliquia viva del pueblo al lado de las muertas que son las excavaciones arqueológicas o el castillo del lugar?

Y, por otro lado, si en nuestro tiempo, lo óptico y la imagen cobran tanta importancia en el terreno profano ¿no se podría repensar en los ámbitos eclesiásticos que, reconociendo la legitimidad de la reciente revalorización de la palabra en el culto, quizás están siendo marginadas en exceso ahora otras vertientes de la sensibilidad, sensibilidad que es de siempre y también de hoy? ¿Sobre todo si se tiene en cuenta que, en la revelación cristiana, su centro, Cristo, no es sólo el *Logos*, la Palabra, sino también *Eikon*, la imagen del Padre? (Col. 1.15)[26].

[26] Sobre este problema en el ámbito de la evolución litúrgica actual pueden verse los artículos de H. REIFENBERG: *Zeichenhafte Liturgie. Zur Phaenomenologie der Sakramentalien* «Liturgisches Jahrbuch», 17 (Paderborn, 1967), 233-240 y *Neue Schwerpunkte der Liturgie. Die Bedeutung des optischen Elementes im Gottesdient* «Archiv. für Liturgiewissenschaft», 12 (1970), 7-33.

NOTAS SOBRE UN HORREO GUIPUZCOANO

POR

FERMÍN DE LEIZAOLA

PROEMIO

En este pequeño estudio que presentamos, sobre un hórreo ubicado en el término de Vergara, en la provincia de Guipúzcoa, que aunque ya mencionado por don Telesforo de Aranzadi en el V Congreso de los Estudios Vascos, allá por el año 1930, estaba carente de un trabajo algo más detenido, sobre todo, teniendo en cuenta que estas construcciones son muy raras en el País.

Nuestro trabajo se va a limitar a dar la situación exacta de este granero y a describir morfológicamente el mismo, explicando a la vez los usos a que se ha destinado y se destina en la actualidad al modificarse los modos de vida y por tanto los motivos que concurrieron para su erección.

La toma de datos, para la confección de esta nota, la efectuamos durante el mes de diciembre de 1969.

INTRODUCCIÓN

No es cosa común encontrar hórreos o graneros en el País Vasco, al contrario de lo que ocurre en otras regiones del norte de la Península, en que estas construcciones aunque, en la actualidad, en estado decadente se observan muy a menudo en las zonas rurales, generalmente, junto a cada una de las viviendas.

Esta construcción es, propia de una economía eminentemente agrícola que en este momento ha desaparecido casi por completo de nuestro País, no quedando nada más que algunos restos en la zona orien-

tal de la provincia de Vizcaya y en la región pirenaica de Navarra. También lo encontramos en Guipúzcoa, aunque muy débilmente, con este testimonio que situado en el término de Vergara hoy estudiamos.

Parece ser que antes estos graneros eran contribuidos frecuentemente tal y como indica D. Ramón de Iturriza y Zabala en su «Historia General de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones», escrita en el año 1785 pero ya en aquella época, según dice este autor no se levantaban nuevos hórreos[1].

El tema del hórreo y de su utilización en el País Vasco ha sido frecuentemente abordada y existe una abundante bibliografía sobre el tema. Así, por ejemplo del tipo llamémosle «vizcaíno» se han ocupado preferente aparte del antes citado Juan Ramón de Iturriza más recientemente Eugeniusz Frankowski y Jesús de Larrea. Sobre el tipo que vamos a llamar «navarro pirenaico» se han ocupado José Miguel de Barandiarán, Luis Peña y el que suscribe estas líneas.

También es interesante reseñar que los hórreos localizados en la zona más sur-oriental del País Vasco se encuentran en los lugares de Santa Fe y Zabalza (Valle de Urraul Alto-Navarra)[2].

En la zona guipuzcoana, según recoge Frankowski en su libro «Hórreos y Palafitos de la Península Ibérica» publicado en 1918, por información de Gregorio de Múgica, recogió en el término del pueblo de Ormaiztegui según recordaba el padre del informante, habían existido hasta hacía pocos años hórreos. En relación con esta zona nosotros podemos añadir que en ella no hemos localizado ningún hórreo pero si algunos pajares, tal como el del caserío «Beiti», en el camino a Ichaso que están sustentados por columnas presentando el conjunto un aspecto algo semejante a un hórreo[3].

Este mismo autor recogiendo noticias de una informante del pueblo alavés de Areta dice que en el citado pueblo a finales del siglo XIX

---

[1] Juan de Iturriza y Zabala en su libro «Historia General de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones» en su vigesimoquinta copia escrita en 1793. Edición facsímil moderna hecha en casa Dochao-Bilbao; habla de los hórreos en el capítulo 19, apartado 156, página 69, y dice lo siguiente: «Tiene cada casería de frontis a distancia de unos veinte pasos un orreo, llamado vulgarmente *garaiya*, su primitiva institución fue para guardar semillas de centeno y mijo y alguna porción de manzana, castaña y nueces y otros frutos; los cuales están fundados sobre cuatro o seis pilares de piedra areniza y caliza··· y más adelante sigue diciendo Iturriza: «En las más caserios ubo orreos o graneros pero se van cayendo, y arruinando y en ninguna de las fundadas de trescientos cincuenta años a esta parte se ben, y sin duda se perdio la costumbre de edificarlos a principios del siglo decimo quinto».

[2] Este hallazgo se debe a Luis Pedro Peña y a Juan San Martín, que en el año 1965 realizaron una investigación etnográfica en el citado valle de Urraul Alto (consúltese la bibliografía).

[3] En el pueblo de Alegría de Oria (Guipúzcoa), existe un hórreo moderno junto a la casa «Gorotzenea».

existían hórreos, y de ser así, son éstos los más sur occidentales de que se tiene noticia en el País Vasco.

LOCALIZACIÓN

Este hórreo se encuentra situado en el barrio de San Martín que está emplazado no lejos del pueblo de Vergara, a donde pertenece. Para llegar a dicho barrio de San Martín se toma la carretera que desde le mismo Vergara, a la altura de la ermita de San Antonio se dirige a través de San Prudencio a Mondragón y Oñate. A unos 1.800 metros de tomada dicha carretera, junto a una fábrica comienza, a mano derecha, un camino carretil que en empinada cuesta nos conduce hasta el mismo barrio de San Martín, que está formado por los caseríos siguientes: La ermita de San Martín y pegante a ella la casa de la «serora», Aguirre, San Martín, Palacio Aumategui, Aguerre etxeberri, Irabien, Eguiño e Iturbe. En uno de estos caseríos, concretamente, en el de Aguirre, o Aquerre, famoso por atribuirle algunos ser el lugar de nacimiento de San Martín de la Ascensión, es donde se encuentra el hórreo o granero[4].

El granero está colocado frente y a pocos metros de la fachada principal del caserío Aguirre. Este caserío posee en la planta baja, dos arcos de medio punto en la fachada principal y otro tercero en una de las laterales. El tejado del caserío que es a dos vertientes, como es normal en el País, tiene la cumbrera en la misma posición que el hórreo.

DESCRIPCIÓN DEL HÓRREO

El hórreo del que estamos tratando, al que los moradores del caserío Aguirre denominan «troja», está compuesto por cuatro pilares que son los que sustentan al granero. Hoy en día en la planta baja, los espacios entre los pilares están rellenos por muros de mampostería seca. (Fotografías núms. 1 y 2). Como se puede ver en la fotografía núm. 1 este hórreo se encuentra muy deteriorado y transformado de su primitiva hechura. El interior de este recinto se emplea ahora como gallinero, en otro tiempo, bajo el granero y entre los postes se guardaban los aperos de labranza y el «gurdi» (carro de ruedas macizas y eje fijo a la rueda), etc.

Tres de los pilares son de piedra arenisca, de forma de pirámide truncada de bases cuadrangulares, el otro es de mampostería. Sobre ellos están apoyados sendos discos también de piedra arenisca que son los que impiden que los roedores penetren en el interior del granero o

«troja». Apoyados en estos discos, descansan unas gruesas vigas de madera que dispuestas en forma rectangular forman el bastidor del hórreo. Apoyados sobre este bastidor, descansan algunos solibos y sobre ellos clavados, la tarima que forma el suelo del granero.

El hórreo o «troja», tiene forma rectangular (figura núm. 1) y al mismo se accede por medio de una escalera confeccionada en mampostería de piedra que se encuentra con los peldaños dispuestos paralelos a la fachada del granero.

Esta escalera, que en la actualidad esta pegante a la construcción, desemboca en una pequeña plataforma que tiene una baranda y en la que existe también construido con cierre de tablas un sencillo retrete.

A mano izquierda tiene una puerta que da acceso a un compartimento que parece un secadero de frutos y que se encuentra bajo el alero aunque fuera de lo que propiamente es granero o «troja». Similar compartimento existe en la parte derecha del hórreo, empleando el gran alero que posee esta construcción que cubre todo el voladizo sobre la planta baja.

Casi frente al lugar en que desemboca la escalera se encuentra el compartimento «estanco» a roedores denominado «troja» o «trojea». A éste se llega por medio de una puerta, que abriéndose hacia la parte interior posee un fuerte cerrojo de pasador artísticamente trabajado (fig. 2), tanto la madera como la forja del pasador, muy parecido en su forma al de un «garaixe» (nombre que recibe el hórreo en la zona vizcaína) existente en la parte delantera del caserío Ibargüen en el pueblo de Etxebarria, próximo a Barinaga.

El interior de este recinto tiene unas dimensiones de 4,05 metros de longitud por 3,70 metros de ancho. Como hemos dicho antes el suelo está entarimado, y en la parte derecha y ocupando gran parte del panel se encuentra apoyado, pero exento un gran arcón llamado «kutxa-trojea» que habrá sido construido lo más seguro, en el interior del recinto en el momento en que se erigió el hórreo ya que tiene las dimensiones siguientes: 2,70 metros de longitud por 1,20 de ancho y 1,30 metros de alto. Sin embargo la puerta de acceso al granero sólo tiene 0,90 metros de ancho por 2,35 metros de alto.

La «kutxa-trojea» tiene dos compartimentos y sirvió para guardar grano de trigo y maíz. Posee dos cerraduras metálicas.

En la parte central del granero tiene un tirante a una altura a 2,40 metros del suelo del hórreo y está dispuesto transversal a la viga cumbrera. La cubierta es a dos vertientes.

La «trojea» (hórreo) está limitada por un tabique de maderas dispuestas verticalmente que están trabajadas y cepilladas de forma burda

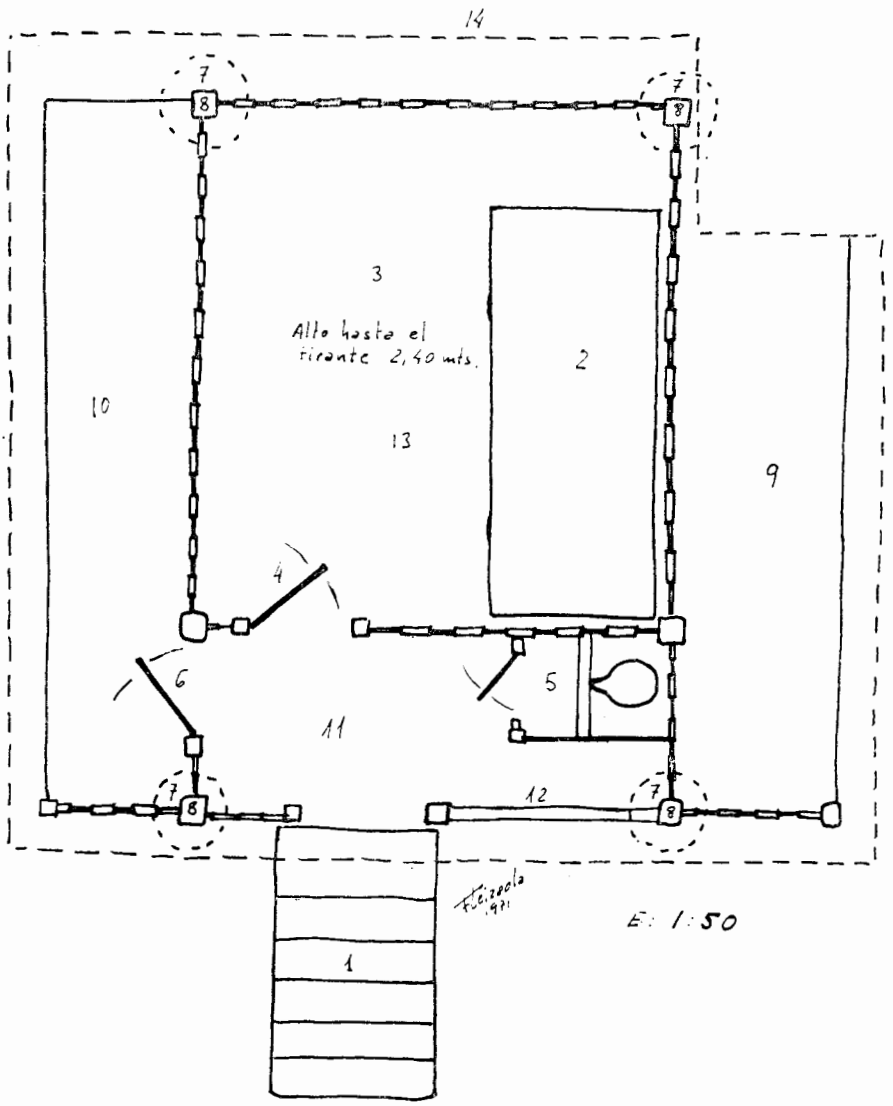


FIG. 1. — Planta del hórreo «troja» del caserío Aguirre de Vergara.

1. Escalera de patín de mapuestos de arenisca. — 2. «Kutxa» o arcón de dos compartimentos para guardar grano. — 3. Departamenta del hórreo propiamente dicho de 4,05 × 3,70 metros que se encuentra entarimado. — 4. Puerta de acceso al hórreo. — 5. Retrete habilitado en la balconada. — 6. Puerta que da acceso a un secadero bajo el alero. — 7. Discos de piedra arenisca para evitar que los roedores suban al hórreo. — 8. Postes de arenisca y de mampostería que sostenían el hórreo. — 9. Secadero abierto de la parte derecha del hórreo. — 10. Idem de la parte izquierda. — Plataforma entarimada delante de la puerta que da acceso al hórreo. — 12. Barandado. — 13. Departamento del hórreo limitado por tableros machihembrados. — 14. Línea a trazos; límite de la superficie cubierta por el tejado.

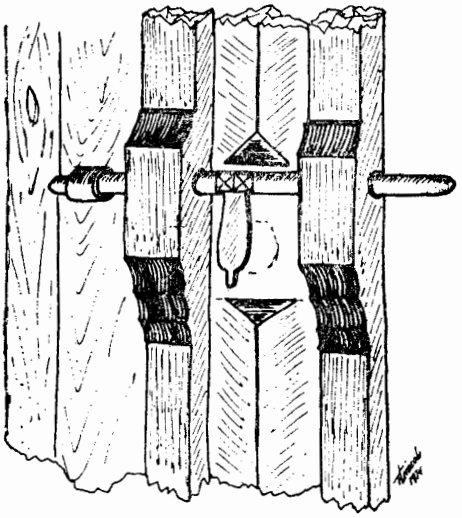
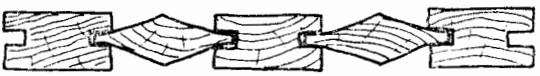


FIG. 2. — Detalle del cierre de pasador de la puerta que da acceso al hórreo o «troja».



E. 1:10

FIG. 3. — Detalle del sistema de tableros machihembrados que limitan el granero o «troja».

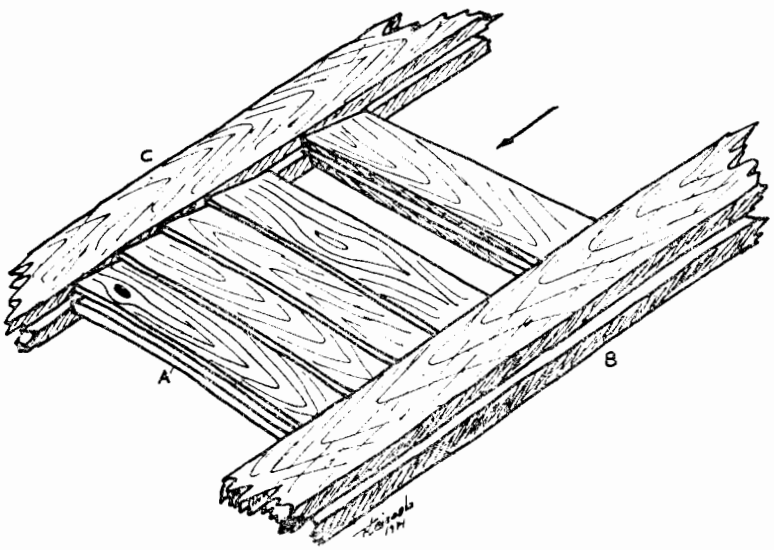


FIG. 4. — Detalle del sistema utilizado para la colocación del enlatado. A) Lata con machihembra que ensambla con la siguiente y posee en ambos extremos espigas que corren por el interior de los cabrios que tienen sendas ranuras. — C y B) Cabrios con ranuras en las que se alojan las espigas de los extremos de cada lata.



FOT. 1. — Horreo, «graneros» o «troja» del caserío Aguirre del barrio San Martín en Vergara (Guipúzcoa). 28-XII-1969.



FOT. 2. — Detalle de la fachada lateral derecha de la «troja» (horreo) del caserío Aguirre del barrio de San Martín de Vergara (Guipúzcoa). 28-XII-1969.

y poseen un sistema de ensamblaje de machihembrado, tal y como ilustra la (fig. 3).

El enlatado de la cubierta también es especial y los «kapiros» (cabríos) se encuentran trabajados con sendas acanaladuras a ambos lados por los que deslizan hasta llegar a un tope y en los que el enlatado «latak» también posee un machihembrado de tal forma que las «latak» ajustan perfectamente una tras otra sin dejar resquicio alguno (fig. 4).

Sobre estos cabríos y enlatado descansa la teja canal y sobre ella, en algunos lugares, se observan piedras para evitar que el viento levante la teja.

En la planta baja, junto a los pilares, protegidos de la lluvia, bajo el alero y el voladizo de la primera planta el casero guarda algunos aperos como se ve en la fotografía núm. 2 en la que se aprecian una «esie» de varas de avellano para desterronar, un «golde» —arado— y una «txarrantxa».

Como se ve en la actualidad no se usa el hórreo para el fin que se construyó ya que ni en la «kutxa trojea» se guardan granos ni generalmente se emplea este recinto para guardar patata, manzanas u otros frutos, como antaño se empleó.

ALVAREZ OSÉS, José Antonio. — *Cuestiones acerca del arte popular Vasco.* Separata de Caesar Augusta, núms. 25-26. Zaragoza 1965.

ARANZADI, Telesforo de. — *Explicación de aperos de labranza en la Exposición del V Congreso de Estudios Vascos.* Vergara 1930. Nueva Editorial. San Sebastián 1934.

BARANDIARÁN, José Miguel de. — *Estudio etnográfico del pueblo de Aurizpegi (Espinal).* Anuario de Eusko-Folklore. Tomo VI. Vitoria 1926.

CARO BAROJA, Julio. — *Los Vascos.* Editorial Minotauro. Madrid 1958.

FRANKOWSKI, Eugeniusz. — *Horreos y Palafitos en la Península Ibérica.* Museo Nacional de Ciencias Naturales. Madrid 1918.

ITURRIZA Y ZABALA, Juan Ramón de. — *Historia General de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones 1793.* Edición facsimilada. Casa Dochao. Bilbao.

LARREA Y RECALDE, Jesús de. — *El Garaixe (hóreo) Agregado al caserío.* Anuarios de Eusko Folklore. Tomos VI, VII, IX y XII. Vitoria 1926 a 1932.

EGUREN, Enrique de. — *El hórreo en el País Vasco.* Revista Internacional Estudios Vascos. Tomo XIII. Enero-marzo 1922.

LEIZAOLA, Fermín de. — *Contribución al estudio del hórreo («garai»), en la Navarra Pirenaica.* Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra, núm. 3. Institución «Príncipe de Viana». Pamplona 1969.

PEÑA BASURTO, Luis. — *El hórreo (garea) en Navarra. Dos nuevos hórreos en la montaña navarra.* Anuario de Eusko Folklore. Tomo XXI, 1965-1966. Sociedad de Ciencias Naturales Aranzadi, San Sebastián.

PEÑA Santiago, Luis Pedro y Juan SAN MARTÍN. — *Estudio Etnográfico del Valle de Vrraul Alto* (*Navarra*). Revista Munibe. Año XVIII. Sociedad Aranzadi. San Sebastián 1966.

VIOLANT Y SIMORRA, Ramón. — *El Pirineo Español.* Editorial Plus Ultra. Madrid.

SAN MARTÍN, Juan; PEÑA, Santiago; Luis Pedro. — *Estudio Etnográfico del Valle de Urraul Alto (Navarra).* Revista Munibe. Año XVIII, núms. 1-4. Sociedad Aranzadi. San Sebastián 1966.

LAS MADERADAS DE CUENCA. USOS Y JERGA

POR

FIDEL GARCÍA BERLANGA

CUENCA en su Serranía, fue poblada de bosques y agraciada con ríos recién nacidos: Cabriel, Júcar, Cuervo, Escavas, Guadazaón, Tajo.

En estos bellísimos parajes, el pino albar, alcanza alturas superiores a los 30 metros, tal en Huesas del Vasallo y otros enclaves.

El pueblo de Algarra, tuvo a gala, poseer en su Concejo, bosques de los que se entresacaron, los palos mayores para las Galeras de la Armada Real. En Denia, ya en el siglo XII, llegaban «del otro lado de las montañas, donde crecen innumerables pinos» hablando del río Cabriel, maderas de Cuenca «que embarcaban hasta Denia, donde se emplean en la construcción de navíos, o bien los más gruesos, para las edificaciones escogidas» (Al Edrisi).

Mas en los tiempos viejos, ya se abusó de talas excesivas y de causar ruina en los bosques.

Fernando VI, en 14 de septiembre de 1752, da en el Buen Retiro, cierta Ley, y expresa: «Las licencias que pidieran los pueblos o dueños particulares de Montes y Dehesas para cortar o entresacar, se darán... con las precauciones necesarias. «Prohibe:» «Tener, usar o fabricar azadones de peto» ... «Como absolutamente prohibo» ... «todos los que no sean regulares, por servir al ilícito fin de descepar las más gruesas raíces, arruinando y destruyendo con ello, los Montes y plantas que se deben conservar y aumentar».

En 28 de abril de 1769, en provisión del Consejo y en la Ley II, se dice: «que se proceda, en las causas por denuncia, de corta de árboles, con la mayor actividad y rigor, breve y sumariamente».

En las cortas correctas, se emplea, desde la antigüedad, el descenso de los pinos cortados y pelados, aprovechando las corrientes fluviales.

Se utilizaron dos sistemas: Los troncos, descendían río abajo con el cuido y vigilancia de los maderistas o gancheros, a la jineta de los troncos con el riesgo que se imagina. Especialistas, adobaban los pasos

difíciles, en las gargantas, presas y azudes. Este modo, se denominó, conducción o maderada.

En los ríos del Pirineo, y en particular en el Esla, el descenso, se efectuaba, por las llamadas armadías.

Solían tener 4 tramadas que trababan, 8 ó 10 troncos de 14 a 16 metros de longitud. A esta balsa, así constituida, se le situaban, 4 palos verticales (dos en proa y otros dos en la popa) que servían de amarre, a sendos palos timón. Los gobernaron, cuatro madereros avisados. Los dos palos situados, en la parte delantera, debían accionarse de tal suerte que abiertos en ángulo, hacia el interior de la balsa, apuntasen a un vértice delantero, de forma que hiciese de proa aguda, para romper la corriente y facilitar la navegación. Los armadieros de la popa, tenían trabajo, acompasando sus palos, a la corriente y sus giros que divisaban desde su puesto, para en función de timones, dirigir, sin naufragar, la armadía, a buen puerto. D. Antonio Beltrán, habla de traslado de troncos por armadías, en los altos valles pirenaicos. D. Sebastián Contín, en su trabajo: «Etnología en el valle del Roncal», de gran interés, dedica a las Almadías un capítulo. Con magisterio sobrado, escribe: "los conductores de la almadía, son tres. A los dos delanteros, los denomina «punteros»". A la popa, coloca sól uno y le llama «Codero». Sin duda, habría armadías de tres, como muy bien dice el Señor Contín, mas nos consta que también se montaban las balsas por dos punteros y dos coderos. El conductor, D. Angel Martínez Mangado, natural de Sesma (Navarra), nos confirma en ello y recuerda que en el año 1950, recogía madera de las armadías en Milagro, cerca ya de la confluencia con el Ebro. Nos dice que las armadías llegaban unidas, varias de ellas y que tenían dos órdenes —cuando menos— de palos de grosor y que las uncían con una especie de pleita o algo similar. Recuerda que los conductores o curiosos, se colgaban a mirar desde un puente, sobre el río Aragón para ver los trajines de los armadieros, al pasar las balsas por lo alto de la presa, operación arriesgada, ya que se alzaban los traseros de la almadía a gran altura, al descender el salto de la presa y los hombres cabalgaban en los altos de las mismas. Estas maderas, nos dice el Sr. Martínez Mangado, las trasladaban a Tudela, en galeras de 6 ó 7 mulas, porteando hasta 130 Quintales.

En cuanto a las maderadas de Cuenca, propiamente dichas, fueron notables por su magnitud, y aún guardan nombre y recuerdo en los pueblos de su recorrido. Comenzaron con la dinastía de los Correcher y los Pardo, familias no conquenses, mas que afincaron allí y alcanzaron fama y prestigio.

De la casa Correcher, el tipo humano, fuera de serie, fue D. Juan Correcher. Ejercía un dominio nato, en las gentes, por su don de trato y simpatía, al que ayudaban, su porte y prestancia naturales. Adobado

el rostro firme, por dos patillas alfonsinas, su persona, recorrió, ríos, vados y vadillos, aldeas y concejos y su donaire y gracejo, hizo lo demás. Fue el hombre que lanzó al agua, millones de pinos y río abajo, inundó Alcira y Aranjuez, a través del Júcar y Tajo, con la soberbia madera de la sierra de Cuenca[1].

Las grandes maderadas del XIX, alcanzaban cifras impresionantes y llegan a empeñar, más de mil hombres nómadas, a caballo de los troncos, por esos ríos serranos y exigían gente tan audaz como la que embarcaba para las Indias.

Si dirigir hombres, siempre fue labor difícil encuadrarlos en tarea dura y de gran riesgo, suponía en los cuadros de mando, dotes excepcionales: Valiente hombría y decisión ejemplar, en cualquier contingencia y ¡Dios mío, si las había!

De estos Jefes, fueron los Pardo, oriundos de Cofrentes, los más nombrados. De Cofrentes, salieron los principales madereros en todas sus escalas. El que conozca la situación de este bello pueblo, erguido sobre un alto cerro, rodeado por los dos ríos madereros por excelencia, el Júcar y el Cabriel qu een él confluyen, no le extrañará la competencia de sus nativos en este dificil arte. Ambos ríos, antes y después de la confluencia, transcurren por cañones y angostos pasos que alcanzan, en Cortes de Pallás, una belleza impresionante. La carretera que accede, a este pueblo único, es dificil y no tiene salida, hay que retornar hacia la Muela del Oro, más vale bien un viaje, la visión alcanzada, antes de llegar a la singular hoz del río, enriquecida con la alta y caudalosa cascada que desde los pies de Cortes de Pallás, cae, desde gran altura al río.

La organización jerárquica, era muy importante, así como su funcionamiento.

El personal de trabajo, constaba de: Primer Maestro de río; 2.º Maestro de río; Mayorales (De 12 a 16, según la conducción) y se clasificaban en; Mayoral de Delantera, Mayoral de Centro y Mayoral de Zaga. Cada maderada, llevaba hasta 30 o más «compañas». Cada compaña, tenía como Jefe al «Cuadrillero» y constaba de 12 hombres. Los de la compaña de delanteros, fueron fijos y ganaban tanto, como los Jefes de compaña o Cuadrilleros.

En las conducciones importantes, dado que alcanzaron, hasta 35 ó 40 compañas, por término medio y cada una, la componían, 12 hombres, mas el cuadrillero, mas los Maestros de río y mayorales y los auxi-

[1] Aún recuerdan los viejos serranos una coplilla que los contrarios políticos lanzaron, cuando se presentó a «diputao»:

«Correcher era un ganchero
que se comía las ranas
se ha vuelto ya señorito
y se le han quitao las ganas».

liares, tales los «mandaeros», «rancherillos» «Broceros y pages», se llegó, a movilizar mil hombres, un verdadero ejército.

Tan considerado estaba, el oficio de Maestro de río que uno de los más famosos, Diego Muñoz Valero, nacido en Cofrentes y enterrado allí, tiene labrado en su epitafio: «*Diego Muñoz Valero, Maestro de Navegación de Maderas por los ríos*». Su hijo Pedro, nos lo cuenta con admiración y devoción filiales.

Le siguieron en nombradía: «El Vigüela», «José el Chisco», «Boleo» y Pedro Antonio. Casi todos fueron Mayorales, con Diego Muñoz Valero, que les dio la alternativa, después de largo período de enseñanza y práctica.

Utilizo a propósito, la terminología taurina porque estos gancheros, tienen muchas semblanzas con los garrochistas camperos y los picadores en el ruedo. Ambos oficios, son de riesgo grave. Ambos a pecho descubierto y a la intemperie. Picador y ganchero, se empeñan con útil muy similar. El gancho y la puya, se manejan a fuerza de brazo, de brazo recio, fuerte y decidido. Los dos tienen que ver llegar al toro, o al palo embravecidos y tener una vista y reflejos rápidos y una intuición singular.

El gancho, constaba de dos partes: La vara y el «Gancho», propiamente dicho. Este tenía un aro en que se introducía un extremo de la vara. Los ganchos, de hierro se forjaron con un remate en punta recta, llamado «Bullar» y otro en arco, al que se nombraba el «arpa». Este recordaba a la alabarda.

Al pinchar la madera, en las faenas de la navegación, se le decía por ello, «bullar la madera».

En la serranía de Cuenca, las varas mejores, eran las de avellano. En el valle alto del Tajo, se cortaban excelentes. En el Norte, se hacían de haya. Tenían unos dos metros.

En la zona Sur, las más famosas fueron, las de la región de Navalespino. Las preparaban los propios hacheros. La vara de avellano, era flexible y fuerte y se combaba bajo el brazo, en el esfuerzo.

Los ganchos mejores en Cuenca, se hicieron en Priego.

Los afamados en el Guadalquivir, y Alcaraz, los forjaba, el herrero de Beas del Segura, Jaime Cantero. En la baja temporada, se dedicó a las hoces.

El maestro de río y los mayorales, los usaban especiales.

Las conducciones de río, alcanzaron cifras impresionantes. Famosa fue, aquella de medio millón de traviesas, unidas a 100.000 quintales de pino negral. Esta maderada, se sacó de Villares y Ortizuela.

En cuanto a las velocidades del transporte fluvial, dependían mucho de los tramos de los ríos, ya discurriesen por parajes tranquilos o por corrientes y rápidos. Así, se daba la circunstancia de que en Co-

frentes, las riadas, llegan 24 horas antes, por el Cabriel que por el Júcar. Verdad es que el Cabriel, desde Carboneras, ataja un buen trecho.

Las conducciones fluviales en el Júcar duraban hasta Cuenca, dos meses. Ahora bien, existían graves contratiempos. Surgía a veces, la merma en el caudal del río de tal importancia, que en el Escavas, por el que navegaba, una maderada de Poyatos, un 25 de abril, día de San Marcos, y se improvisó una saca forzosa, en el Paraje de «Los Castillos». Sólo ocho meses después, en diciembre, creció el río, lo suficiente, para permitir «Aguar la madera» de nuevo y continuar la ruta.

Por contra, una crecida, en el Júcar, la del año 1864 (según D. Julio Larrañaga) desoló, los términos de Cortés de Pallás y Millares y salvó en un día, el trayecto de 70 jornadas. Los pinos se destrozaron y perdieron, arruinando al maderista. Esta inseguridad de los elementos, obligó, a navegar muchas veces con mal tiempo. Por ello, el atuendo, consistía de cintura abajo, en unos calzoncillos, atados a media pierna, y sujetos a la cintura por una faja negra. Calzaban unas «espardeñas» a pie desnudo. Los calzoncillos, eran rayados, en líneas azules. El andar mojados, no tenía importancia, «mientras no llegara a la faja». La camisa blanca hasta el puño, cubierta cuando menos con chaleco negro; chaqueta de pana, en cuanto el tiempo refrescaba. Otros gancheros, en particular los de Chelva, se cubrían con la blusa, esa prenda larga y cómoda que todo lo tapa y protege al tiempo. A la cabeza, sombrero negro de fieltro, a los cuatro vientos. Esta indumentaria, es la de comienzos de siglo. En un grabado de 1859, que acompaña esta comunicación y que se titula «El Maderero», el chaleco era chaquetilla de mangas y cuello solapados. De la cintura abajo, se vestían con zaragüelles. La cabeza, la tocaban con un sombrero de ala ancha, adornado por sendos lazos. Las polainas abotonadas, desde encima del tobillo desnudo, hasta bajo de la rodilla.

Como centro vital de la conducción, existía «La Tienda». Allí, se disponía, de los elementos esenciales para la manutención de esta tropa: Aceite, pan, vino, bacalao. Los arrieros, se ocupaban del suministro. A cada persona mayor o menor, se le proporcionaba por día: 3 libras de pan, 2 onzas de aceite y 1 litro de vino. La entrega se hacía todos los Domingos, menos el día del Corpus, único día festivo, no trabajado. Estas especies, se daban al cuadrillero diariamente. En la tienda, comían juntos, el Encargado de río y el Primer Maestro de río. Estas comidas, eran reuniones de Estado Mayor, donde se discutían y planeaban, las decisiones importantes.

Al encargado de río, no lo nombramos, dentro de la jerarquía del trabajo, por considerar que pertenecía, a otro mundo. Aunque procediese del cuerpo de mayorales y maestros de río, se elegía, más que por sus dotes de navegante, por sus condiciones diplomáticas, de vive-



El maderero.

za y hombría. El, previamente, visitaba Ayuntamientos, dueños de terrenos, molineros y regantes; para conseguir un permiso o una ayuda y por contra se les arreglaba, un camino o un puente. Hacía los tratos de rovisiones, resolvía los imprevistos y tenía dotes de político, de buen político se entiende. Se enfrentaba a veces con riesgo, a las dificultades que surgían en este ejército. El encargado de río, a pesar de su mando y gobernación, era el único que no llevaba vara. Solía trasladarse de un lugar a otro a caballo. Llevaba consigo un «page» que a

pesar de su nombre romántico, andaba armado de escopeta de dos cañones y no montaba, sino llevaba, la brida del caballero. El paje, llevaba una alforja bien surtida, ya que aunque comiesen en la tienda, surgían imprevistos que les forzaban a comer sobre la marcha, más de un día. El paje que nos informa, era D. Agustín Herreiz (de Poyatos) y en la época que ejercía esta función, era hombre de 30 años.

En encargado de río, banquero de la expedición, entregaba los anticipos y liquidaba, a los trabajadores.

La tienda, fue el Centro de Sanidad y la Banca de la conducción. Dos personas anduvieron, a su servicio exclusivo: el tendero y el ayudante. Fueron famosos, el tío Cuevas y el tío Tarazón.

Los gancheros, se acompañaban, en general con algún hijo. El suministro, al ser por persona y día y contar los chavales como un mayor, suponía una cierta holgura en la comida y un mayor ingreso. El padre, cobraba dos pesetas diarias. El hijo mayor de 14 años, 5 reales; los chiquillos ganaban tres reales y ejercían funciones como la de «ranccherillo» «mandaeros» o la de guardar el hato de los cuadrilleros. Los mayorales, ganaban 5 ptas. diarias. Cada compaña, tenía ranchero que hacía el guisote y es el que iba a por el suministro.

La tienda, como centro administrativo, de la maderada descendía con la conducción, a sitios precisos y ya de tradición señalados.

En el tramo del río Cabriel, anterior y posterior al Puente de Contreras, la tienda, se estableció, aguas arriba en la Somera, caserío de hortelanos, inmediato, a la presa del Panizar, en término de Mira (Cuenca). La Somera, es lugar apacible y resguardado, entre dos tramos peligrosos: Los estrechos del Barranco del Gebe y la desembocadura, en la margen izquierda del río Mira y la Peña del Peregil. Después del tramo tranquilo de meandros por las «Casas de Hipólito», «La Pradera», «Fuencaliente», «El Sotillo» y «Molino de Pajazo», entra en la angostura de la «Cueva del Fraile» y el Paso de la «Soguilla», abriéndose al llegar, a la Huerta del Martinón. Del barrio nombrado de Fuencaliente, valle feraz y paraíso de la fruta (hoy a punto de quedar sumergido, por desgracia, bajo las aguas de Contreras), salió un ganchero, el Tío Carmen Martínez. Lo conocí. Era un hombre muy alto y corpulento, rojizo, el andar pesado como un picador de fama. Por toda la comarca, se nombraron sus hazañas de maderista y galán, que ambas cosas, se le daban bien al tío Carmen Martínez.

Pasaba después la Tienda, a «Las Viudas», antes del estrecho del Purgatorio y después de los rápidos peligrosos de la Fonseca. La otra etapa, era la Posada de Vadocañas, junto al puente Romano, de un solo ojo. El Tío Celestino que vivió hasta hace 3 años, en la Fonseca, recuerda, una conducción de 40.000 pinos que obligó, a construir una gran «cerrá», con los mismos árboles de la conducción.

En el río Escavas, la madera, se embarcaba en el «Hosquillo», donde ahora está, la reserva de osos. Los puestos de la tienda, fueron: 1.º Lagunillos, 2.º Tejadillos, la casa forestal, 3.º El Molino de Poyatos, 4.º La Sernilla (de Fuertescusa). En cada puesto, permanecía la tienda de 25 a 30 días, por término medio.

Las cuadrillas, no siempre tuvieron buena prensa. Su nomadismo, el carácter aventurero de parte de los gancheros, como cuadra, a oficios de mucho riesgo, sus escarceos amorosos, por los pueblos y caseríos, molestaba a ciertos elementos conservadores y así salió de sus bocas, mejor dicho de sus mentes, cantares, como este: «De gancheros y guisanderos, mayorales de la zaga —no pagan contribuciones— porque son unos canallas».

Las dificultades orográficas y fluviales y a veces, las leyes o costumbres de arraigo, eran grandes obstáculos. Nos habla el Maestro de río. Sr. Parra que en los «Infiernos de Loja», su padre para probarle, le dijo, al encontrar un paso dificil, en el que por primera vez, debía actuar; «Te atreves, a hacer el adobo del río». Bajó el hijo, tras buscar un pescador del lugar para que le sirviese de Guía. Estudió el paso y respondió a su padre que se atrevía con ello. Construyó un tiro con las traviesas, bien adobado y costó 8 días. Elevó el agua, forjó una escala para subir a los cintos y «se hizo». Parra, hace estas manifestaciones con sencillez, mas da una firmeza a sus aseveraciones, sin endiosamiento que conforta. Esta hazaña, se celebró en el pueblo, con un baile al que acudió, hasta la última moza del lugar. Recuerda la visita que le hicieron los Ingenieros para felicitarle y decirle que ellos, sin un canal de desvío y obras auxiliares que hubiesen durado un año, no habrían solucionado aquel mal paso.

Las traviesas para los Caminos de Hierro, en la zona Sur, se extraían de las sierras de Alhama y de las sacas del Genil, para llegar a Peñaflor, junto a Palma del Río. Ntra. Sra. de Villadiego, cerca de Peñaflor, era muy invocada por los madereros de estos ríos.

Las sacas de Cuenca, por los ríos Júcar y Cabriel, llegaron por lo común a Alcira, aunque a veces se extrajesen en otros parajes. Así las del Cabriel se desembarcaban en el Puente de Contreras. Al salir del estrecho, existían dos explanadas. La de la derecha, fue la que utilizaban los gitanos en sus etapas y se respetó siempre y la de la margen izquierda, era la del desembarque de la madera. Esta se transportaba en carros, a 30 Km., hasta Utiel, donde existían aserradores de importancia. Estos carros fueron en su mayoría de la Fuencaliente y era famosa la familia Argudo, por su tesón y buenas parejas de machos, ayuntados en carros, de una sola vara. Eran, sobre todo Andrés e Indalecio Argudo, los más solicitados carreteros, tanto para este menester, como para el transporte de las pipas de vino, en las llamadas «cabrias».

Ahora bien, gran parte de la madera de Cuenca, llegaba hasta Alcira como en los tiempos de «El Edrisi». Los gancheros de este último tramo salían del pueblo de Dos Aguas, que da nombre, a la escarpada sierra. En Alcira, la madera se desembarcó, a pocos metros, aguas arriba del puente de San Gregorio, hoy desaparecido, ya que se dio por falso, hace años y se derribó. El actual puente de hierro, está aguas abajo de aquél. En este punto, existían unas gruesas maromas de hierro que cruzaron el cauce y sujetaban las maderas de la conducción. De allí se arrastraron los palos por jacas y subían la rampa, hasta la explanada, donde se encambraban. Este terreno, tenía dos Has. y media, es decir 30 hanegadas valencianas. Se llegaron a consumir en la jornada, hasta 1.300 quintales de madera. No en balde, daban giro a maderadas, hasta de 100.000 piezas. Esta madera, se destinó, a envase de naranja y a cajas para la Tabacalera, en sus labores de los centros de Madrid, Valencia y Tarragona.

Los envases de naranja, recibían, según su tamaño y clases distintas, nombres diversos. La caja mayor se llamó «millets» y cargaba 1.074 naranjas, de las comunes pequeñas. Las de clase segunda, 714. Las de primera, 420 y la «Floreta», sólo para las más gruesas y primomores, encerraba 204 unidades. Esta clasificación estaba fundada en una minuciosa tría. Los centros de consumo de estos envases, fueron aparte de Alcira, Carcagente, Algemesí, y Guadasuar, en la vega baja. Todo este tinglado laboral, se venía abajo, si las maderas no llegaban, antes de la época de riegos. La Presa del Rey y Acequia Real de Antella con sus viejos fueros, debían estar libres, para estas fechas. Por ello, fue grave no alcanzarlas antes de los días señalados. Si así sucedía, era forzoso desembarcar la madera en Cofrentes, saca alejada de Alcira. De allí por carros ú otro transporte, bien por el Puerto de la Chirrichana, vía Requena, o por el de Almansa, llegaba a su destino.

El inglés que recibía una caja de naranjas española, estaba lejos de suponer que aquellas tablas frágiles que rompía con facilidad, al abrir la envoltura del fruto, navegaron por ríos y parajes tan difíciles y sortearon contratiempos de todo cariz.

La madera de peor clase y que flotaba mal, se troceaba y labraba u ochavaba. Bien se le daba, el largo de traviesas o el de tirantes, medidos en varas castellanas.

El cauce alto del Tajo, recibió también maderas de Cuenca, entre otras las de «El Berzal». Las portearon en carros, de tiro ayuntado, con machos romos muy punteros, los carreteros de Moya. No en vano, decía Maximino, el de Fuentelespino de Moya que aquellos pastos, eran los más finos de España. Descargaban en Pervalle y desde allí, los arrastraban al Tajo, los de Masegosa. Otras maderas, se carreteaban, hasta

Fuentepeñuela y arrastraron, hasta el Puente de Peralejos de las Truchas, donde se echaban al agua.

Nos enteramos con satisfacción que en el río Ezca, el que pasa por Roncal, el 10 de mayo del año 1971, una armadía, construida para el caso, recorrió unos tramos. La conducían 4 armadieron navarros. Ha servido para rodar escenas de una película. De nuevo, «el aguar la madera» y el navegar, se ha hecho.

Estos armadieros, han tenido más suerte que los heroicos conquenses de antaño. Se han asegurado sus vidas, en más de millón y medio cada uno. Ello nos da el valor del riesgo de esta tarea.

Debemos hacer constar que el profesor D. José Luis Sampedro y el Director de cine, Luis García Berlanga, hace diez años, tuvieron a punto de rodaje, un guión titulado «Los Gancheros», en exteriores del Júcar, en la Serranía de Cuenca[1].

Los garrochistas de río, galanes y bravos, se hicieron viejos, junto a las lumbres de sus casas, contando a sus nietos, las hazañas y los sucedidos, navegando con la vara de avellano bajo el sobaco, jugándose la vida, sobre los troncos que se escapaban, «como peces vivos», cantando un romance viejo al que el eco de los montes, añadía su estribillo. Saludemos con un respeto tremendo, la memoria de aquellos hombres, lidiadores del río y de la muerte.

«LA JERGA»

Es curiosa la jerga empleada en este oficio.

Las palabras, de difícil uso, entre los ruidos del agua brava, y las distancias entre las cuadrillos, se sustituyeron por la mímica. La llamada previa para comunicar, era un «chiflio» (silbido). Después, viene el gesto.

Se transmitían de cuadrilla en cuadrilla y no tardaba la noticia más de 1 minuto, en recorrer los 5 Km. entre la zaga y la delantera.

La ropa limpia, la «muda», solían traerla los de Chelva, en función de arrieros. Con la muda, llegaba algún presente o recado de la familia ausente.

Después del aviso, por el chiflío correspondiente, el gesto, apropiado, consistía en tocarse la ropa, 2 ó 3 veces con la mano libre. La muda, iba directamente a la tienda, es claro. —La llegada del maestro de río,

[2] El pintor y grabador Luis ROIBAL, va a contruir en Uña, un monumento al ganchero. Bien lo merece.

En Munich, utilizan para el turismo con gran éxito, unas armadias, que por los tramos remansados de los ríos Loisach e Isar, se desplazan lentamente, con turistas gozosos de contemplar con tranquilidad el paisaje de Baviera sobre este elemental transporte.

era señalada, colocando la vara al hombro, como el fusil en la instrucción—. Si ocurría, un accidente mortal, tras el silbido previo, se cruzaban las manos, sobre el vientre y el gesto repetido de cuadrilla en cuadrilla, bajaba triste, río abajo, o ascendía cauce arriba.

Cuando se anunciaba, una riada o un reventón de presa o porteta, el lenguaje se plasmó, moviendo las manos en círculo, con rapidez, como un remolino. Ello prevenía del riesgo, en cuanto era posible, a los de aguas abajo.

Palabras y dichos peculiares de las maderadas

«Aguar la madera»: Acción de echarla al río.

«Bailar la madera»: Jugar los gancheros con los pinos, al lucir su habilidad, haciéndolos girar, a gran velocidad, sobre su diámetro menor, por un rapidísimo movimiento de los pies descalzos.

«Bichero»: Denominación del gancho, en algunas zonas no conquenses.

«Broceros»: Auxiliares buscados en los pueblos. Con ramas de buje (boj), pino, sabina y enebro, a más de las tupidas de romero, colocadas en los proas de la porteta, represaban, para engolfar y ascender el nivel en los parajes de fondo bajo y arenoso. A esta broza y ramas, se le echaban, guijarros, encima, para sujetarlas.

«Bullar la madera»: Acción de pincharla con el gancho para ayudarla a descender.

«Cerrá»: Estrecho artificial del cauce.

«El de la zaga, entra vestido y tiene que salir en cueros»: Se refiere, al trabajo que realizaban, los de la cuadrilla de la zaga, ya que por ser los últimos, en dejar, el tramo del río utilizado y obligados, a alzar las obras que con los propios palos, se habían preparado en los pasos angostos y difíciles, trabajaban sumergidos en gran parte y terminaban maltrechos. Por eso, la tarea de la zaga, se turnaba, a lo largo de la conducción.

«Embarcar la madera»: Acción de echarla al río o montarla en carros u otros medios de transporte.

«En Cañamares, buenos amigos y amigas»: El pueblo, se abre al valle del Guadiela. Llegar a él, supuso siempre etapa tranquila y allí se acogió a los maderistas con alborozo, celebrando fiestas y bailes.

«Lechos»: Madera atada, en los tramos tranquilos.

«Marmota»: Madera junta, embarrancada.

«Porteta»: Paso constituido con los mismos palos y en dirección, a la corriente, para facilitar, el paso de la madera.

«Sisma»: Acta y gravamen por convenio, que se hacía, al paso de las presas. Se entregaba al término del paso de la madera. El importe por lo común, fue de 40 reales.

PERSONAJES CURIOSOS DEL MUNDILLO DE LAS MADERADAS, Y COMENTARISTAS.

Bañón «El Reventao»: Peón de hachero y de las faenas del carboneo. Le arrebató, el Acta de Diputado a Cortes, por el Distrito de Huercal-Overa, nada menos que al Duque de Alba. Le compró, al Duque, el «Pinar de la Vedriera», también llamado el «Pinar del Duque». Todo de pino negral, era una de las mejores fincas forestales de España.

Caballero Pedro: Natural de Masegosa. Vive en el Pinar de Jabaga y tiene 92 años, nariz aguileña y el rostro noble, patriciano. Sus manos son fornidas y su altura respetable. Mirar inteligente y vivaz. Fue arrastrador en Masegosa.

Contín Sebastián: Autor del estudio sobre las almadías roncalesas y navarras. Las denomina almadías. Es curioso que se utilice esta palabra, en lugar de armadía. Armadía, la describe la Academia, cual «Conjunto de vigas o maderos, unidos con otros, en forma plana, para poderlos conducir fácilmente, a flote». Es evidente, por la competencia y amoroso estudio que dedica, el señor Contín, a las conducciones navarras que almadia, es la palabra en uso, por aquella región. Es muy interesante, la aclaración que hace el señor Contín, sobre las ataduras de las balsas. Afirma que se realizan con vergas de avellano. En Cuenca con ellas, se hicieron, las varas de los gancheros.

Equiza Lorenzo: Armadiero del valle de Salazar. Se estableció como aserrador en Sangüesa. Murió a los 84 años.

Larrañaga Julio: Personaje quijotesco, no conquense que quedó prendado de las bellezas de Cuenca; conocedor de sus tierras, mejor que otra persona. Publicó la Guía Larrañaga que recoge datos de toda índole y en forma exhaustiva.

Muñoz Muñoz, Pedro: Maestro de río famoso, vive en Cofrentes. El 6 de octubre de 1970 tenía 84 años. Hijo de Diego Muñoz Valero, aquí nombrado.

Rademacher, Fernando: Ultimo ganchero alemán. El año 1970, trabajó en el puerto de Hamburgo, en estos trotes todavía.

EL BOMBO. EDIFICACION RURAL DE LA MANCHA

POR

MARÍA TERESA y FIDEL GARCÍA BERLARGA

LAS cabañas circulares, son fabricadas ya en el Neolítico. El profesor J. Gómez Tabanera, ha publicado trabajos en que la competencia del prestigioso investigador, nos ilustra, sobre las analogías del bombo, con las edificaciones primitivas por él analizadas.

Nuestro propósito, es el estudio del bombo actual, edificación rural de la Mancha, curiosa, peculiar y muy útil e interesante en su estudio de hoy.

El bombo, como todas las construcciones populares, tiene siempre una razón de utilidad, unida a razones de acomodación.

Los terrenos, donde se asienta, son llanuras de labranza. Las piedras, tropiezan con el arado y hay que apartarlas. Es natural que se agrupen. Al retirarlas, se podían amontonar, a la buena de Dios, mas esto, sería desidia y el labriego manchego, es ordenado. Su innato gusto natural, forma un círculo con las piedras y aparece el «majano». Es de tamaño variable, alcanza 60 cm. de altura y hasta 5 metros de diámetro. A veces, en su formación, se dejó una encina o un arbusto, entre las piedras sueltas y se logra un todo armónico. Los elementos del jardín japonés, no serían sólo orientales.

Esta asociación del majano y el árbol, se encuentra entre los parajes de Ossa de Montiel y Villahermosa, la zona más poblada de perdiz y conejo en España. Las talas abusivas, han convertido en pobre sembradura, montes naturales y los conejos, se abrigan en los majanos y allí, tienen sus cabos o viviendas.

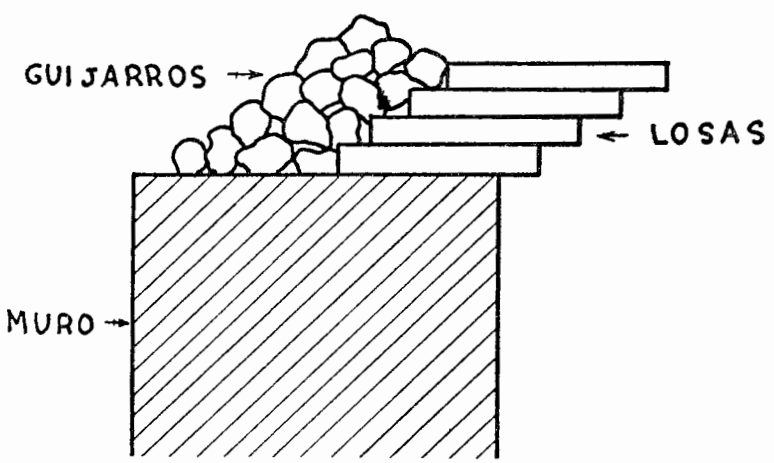
Vio el campesino, la posible utilización de un majano, más alto para guarecerse de la tormenta o cobijarse en la hora tremenda del mediodía, en el verano y pensó alzar, el montón de piedras recogidas, le da

forma de bóveda y al hueco, destino de refugio y hasta de vivienda para el labrador, cual la quintería.

Modifica la forma y le da planta más o menos elíptica. El eje mayor alcanza los 8 metros y el menor los 5. En algún caso, sobrepasa los 40 metros cuadrados de superficie edificada; y aparece el bombo, como refugio y vivienda de trabajo para el labrador de los viñedos manchegos. En la zona que alcanza más desarrollo, es la de Socuéllamos, Villarobledo, El Tomelloso, Argamasilla del Alba, Cinco Casas, Marañón y Los Parrales.

Para lograr el bombo, se precisa rara habilidad y maña singular. Añadamos que el constructor, es el propio labrador, sin plomada, ni escuadra, ni encofrado alguno. Conseguir así, un techado en falsa bóveda, a piedra seca, es una de las hazañas manchegas. Verdad es que la losa, es ancha y de poco grosor. Ello permite retranquearse, a medida que se inicia una orden nueva, es decir un círculo superior encímero. Como la planta es ovalada, la bóveda se forja con estos círculos de losas superpuestas que se inician, al término del muro vertical. Este con gruesos de 70 cm. y aún más, sirve de base, al techo abovedado. El pequeño esquema de la Fig. 1, ayuda a comprender la descripción.

Todo ello, interior y exteriores, va luego enjalbegado, es decir encalado con ese blanco vivaz que al sol, anima esta llanura de vides.



Para dar más aislamiento al edificio, una vez terminada, la cubierta de losas, se incrementa su grosor con unas capas de guijarro, hasta casi alcanzar el ancho del muro. (Fig. 1.ª). El piso interior, se rebaja 20 cm. del nivel del terreno exterior. Este descenso en la tierra de la-

bor primitiva, es más económico que el alzado de altura equivalente. Proporciona aislamiento y hace más isotérmico el ambiente. Las puertas, se colocan de poca altura. Todo ello, recuerda a la cueva y produce más abrigo al invierno y fresco en el estío. Los grandes gruesos del muro y el relleno de guijarro, de la cúpula, completan este propósito.

El sistema de ventilación es perfecto. Hay, si la puerta se abre, un gran tiro de aire por la chimenea, renovándose con rapidez el ambiente. A puerta cerrada, el calor exterior, no alcanza la vivienda y en el verano, a la hora de la siesta labradora, tan realista y eficaz, un ligero riego, a la tierra apisonada del suelo, produce por evaporación, una frescura natural, sana y perfecta. El tiro de la chimenea nombrado, alcanza altura suficiente para que remonte el posible aire caliente de la habitación y completa la sabia distribución. Por contra, en invierno, el fuego de sarmientos, con la llama viva e inmediata, calienta con rapidez el bombo. Para la tormenta o lluvia torrencial, una losa o un madero, colocados sobre el remate de la chimenea, a la que se accede con comodidad, por el exterior, evita la entrada del agua y la corriente del aire que llama al rayo.

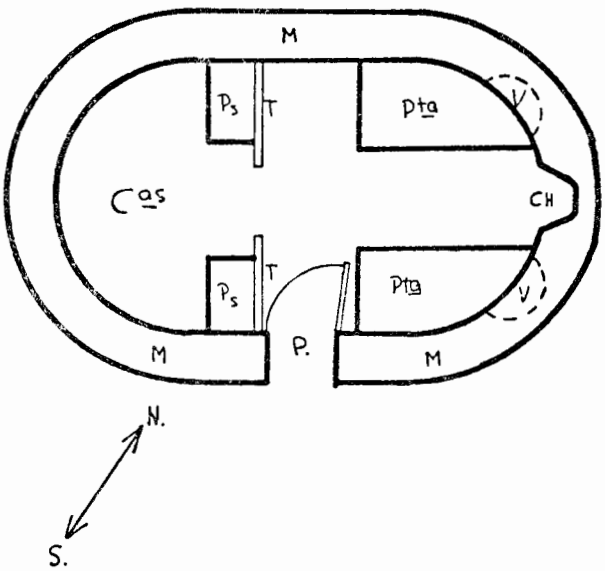
En las temporadas de labranza intensiva, poda rayuelo y vendimia, hay que permanecer en el bombo, para aprovechar la jornada. Por ello, las dos poyatas que a ambos lados de la chimenea, sirven de asiento, tienen anchura y longitud sobradas, para servir de camas, sin más que echar sobre aquellas, los sacos de paja o jergones, ya más acondicionados que se guardan para estas ocasiones. Tras un tabique de separación, se hallan dos pesebres, donde se cobijan las dos o tres caballerías del carro que les trajo desde el pueblo, a dos o tres horas de camino. Por tanto era preciso hacer noche, para ganar sobre todo en los cortos días del invierno, cinco o seis horas al tiempo, es decir, en la práctica, una jornada.

La puerta, está situada siempre, al mediodía, como mandan los cánones. Es baja y suele estar partida en dos hojas; la inferior, se puede fijar y la alta, hace de ventano.

Existen unos vasares, aprovechando un entrante en los anchos del muro, y ahuecados en él, a mano de la chimenea y de las poyatas, a media altura, situados a ambos lados del hogar y con un destino múltiple que completa la comodidad doméstica, de estas viviendas. A ras del suelo, hay otros huecos para colocar, los cántaros, tinajas u otros utensilios de peso, de suerte que el esfuerzo de alzada, sea el mínimo.

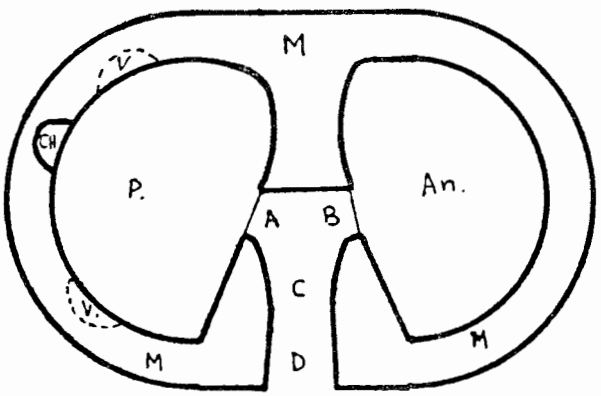
Todo es naturalmente racional. Esta sabiduría simple, da sensación de serenidad. La proximidad de los animales: el burro, la mula, el perro, no es nociva. Algún día vendrá y no lejano, donde se nos dirá que la

convivencia de todo este equipo primitivo, era fuente de bienestar y de equilibrio.



Planta: M. Muro; P. Portalillo con el ancho del muro y que da a la puerta; Ch. Chimenea de fuego y a su vez ventilación; V. Vasares a media altura; T. Tabique a media altura; Ps. Pesebres en cuadras; Cas. Cuadras; Pta. Poyata-cama.

Las plantas y distribuciones de los diversos bombos, están reflejadas en los tres esquemas que reproducimos. El de la Fig.ª 3, es el del



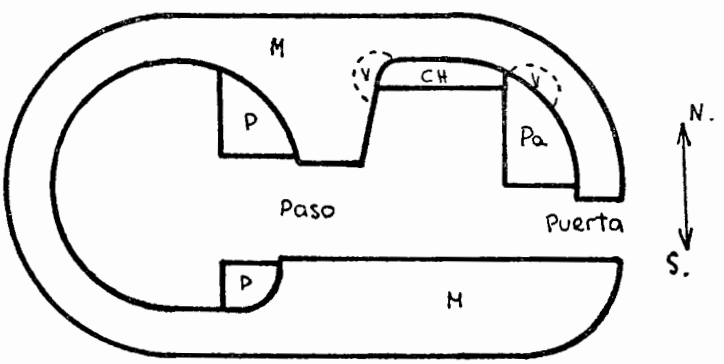
Planta: C. Portalillo; A. Puerta de 0,90 metros de altura; B. Puerta de 1,20 metros de altura; CH. Crimenea; V. Vasares; M. Muro de 0,80 metros; D. Puerta exterior de 1,60 metros; P. Personas; An. Animales.

bombo muy deteriorado y en desuso, situado en el camino de Tomelloso a Pedro Muñoz.

La Fig. 2, nos da la planta de otro, con un sentido práctico ejemplar. No sobra nada, ni falta nada esencial, incluso para una comodidad básica. La sensación grata de intimidad y cobijo, está lograda al máximo. Las poyatas, junto a la chimenea, una frente a otra, completan el conjunto para el merecido «bien estar» después de la tarea. La penumbra, al mediodía caluroso, es psicológicamente sedante. La media luz del candil de hojadelata, es suficiente para el yantar y para animar una charla, junto a la lumbre, o escuchar un cantar popular, la noche entrada.

La altura de la poyata, viene a ser común, a todas ellas y es de cuarenta centímetros, la útil para servir de asiento y cama, según el acomodo. Esta altura, se prodiga en todos los asientos (llaman así a las sillas bajas) por doquier, bien sea la Jara extremeña, la meseta manchega y Aragón. Es cómoda y propia para manejar el fuego y el guiso del hogar, sentado en ella.

El bombo corriente, era de un solo círculo, mas existen otros formados por dos unidos, completando y mejorando su destino. La Fig. 4, corresponde a un bombo doble, mas aunque amplio, no es de los mejor aprovechados.



Planta: M. Muro; P. Pesebre; Pa. Poyata; CH. Chimenea; V. Vasares: el que está sobre la poyata pequeño; el otro a nivel del suelo y grande.

Desde su utilización práctica, doméstica y popular, se convirtió en el Monumento al carro» de El Tomelloso, en la catedral del bombo. Ganó magnificencia, mas perdió, su sabor artesano y modesto. Justo es reconocer, los aciertos de destino y el deseo de perpetuar esta construcción. Dedicar a museo del carro, esta obra, es un logro, ya que la conservación de los útiles del trabajo rural, en vía de desaparición, es labor de interés etnológico.

Construir a cuerpo limpio, una bóveda de estas luces, es tarea digna de encomio. Por ello, los nombres de Pablo Moreno Muñoz; maestro de obras, ayudado por los oficiales, José Moreno Marquina y Lucio Giménez Giménez, deben quedar, cual maestros impares en la historia del bombo manchego.

No está de más recordar aquí, junto a estos nombres de albañiles castellanos y para su mayor encomio, lo siguiente: En la reciente exposición de Arquitectura «Deubau-71», celebrada este año, en Alemania, la empresa Bayerwerke, presenta una vivienda, construida con material llamado «hartmoltropen». La foto que conservamos (foto Conti-Press), aparecida en «Tribuna Alemana», nos da la imagen de un bombo pobretón. Se han construido, 970 casas similares con destino, a Perú y Turquía[1]. El bombo más modesto, tiene más prestancia que el anteriormente aludido.

Las semejanzas del bombo con otras edificaciones, a las que nos referimos, al comentar las publicaciones del Profesor Gómez Tabanera, son limitadas. A propósito, dejamos para final del estudio, las analogías más pronunciadas.

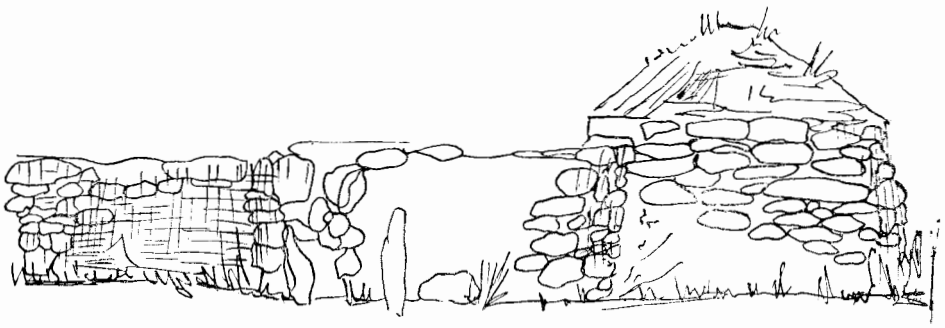
Nos decía, Ana María Muñoz: «que al lado de Pamplona y cerca de Logroño, hasta Estella existen cabañas circulares». Así es. Mas esta construcción manchega del bombo, no tiene más analogía con aquéllas, o con los chozos de techo de mimbre, de nuestro Occidente que la configuración. Ni aún ésta, es circular en el bombo, como apuntábamos. Mas hemos de insistir que la característica diferencial del bombo, estriba en su falsa bóveda, a piedra seca. Aquí está, su mérito y personalidad.

La profesora Mari-Carmen Molestina, nos comunica que los indios del Ecuador edifican otras cabañas circulares, «huasi-pungo» las llaman, en quinchua (de huasi-casa y pungo-puerta) mas las cubren con paja del páramo, sobre entarimado de madera previo. Las paredes son de adobe cocido o sin cocer, según la Srta. Molestina.

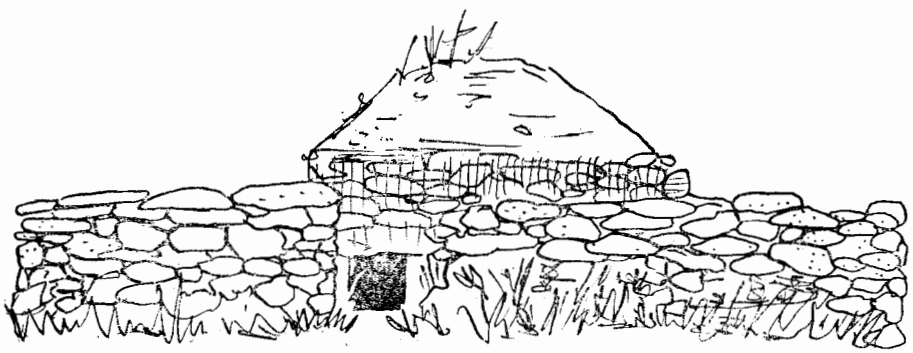
En La Almendra (Salamanca), alzan, unos chozos circulares, protegidos por un murete que acorrala la edificación, al tiempo que cubre los malos vientos. En la Fig. 5, se puede ver el alzado lateral y frontal de uno de ellos, tomado del natural por el joven arquitecto, Julián María Sánchez Bachiller.

A nuestro entender, el mayor parecido, lo tiene con la «palloza» de Lugo y con las viviendas circulares de los antiguos castros. Mas la cubierta, se forjaba con maderos y ramage, a veces recubierto de arcilla. En Campillo de Altobuey, bello pueblo, en el antiguo camino de Levante a Cuenca, existen 3 pequeñas edificaciones en piedra, de planta

[1] «Frankfurter Neue Presse» de 5-II-1971.



Alzado lateral.



Alzado frontal.

circular y con remate cónico. Al construir, las nuevas escuelas, derrumbaron dos y sólo he visitado, el que queda en pie, en el paraje de las eras. Servían de cobijo temporal, en las trillas y se les llama «ventorros».

La única edificación que al parecer, tiene la misma mecánica y el sistema de construcción parejo, es el «trulli», en Italia. Su destino, es vivienda. Los muros verticales, son más altos que nuestros bombo y así, alcanza la puerta, altura holgada. El tejado de losas, a modo de capilleja, que sobresale sobre la puerta, es otro detalle característico de los trulli. El techo exterior, es cónico y termina en pináculo, en el vértice. La fábrica y factura, son en todo semejantes, al bombo. Es reconfortante que en Bari, se construyan Hoteles y departamentos basados en estos hermosos «trulli». Es muy bello el San Giorgio[2].

Aunque más dispar al bombo, al hablar de construcciones no espa-

[2] Nos ha proporcionado fotos y publicaciones el señor Picella.

ñolas con analogías al mismo, se debe señalar las edificaciones de Túnez, llamadas «ksars». La base, en lugar de elíptica, es rectangular. Se elevan a piedra seca, incluso el techo. Ahora bien, la cubierta, es medio cilindro y se recubre con un material protector, al parecer cal grasa. Hay construcciones con esta teoría, hasta de dos plantas en Métameur.

El bombo puede y debe perpetuarse actualizado, en la propia Mancha. En las Lagunas de Ruidera, en el Pinar de San Clemente, se construyen viviendas de verano y se toman a veces, modas y nombres forasteros. Recordemos lo realizado por los italianos con los trulli. Porque no sustituir, la palabra «bungalow» y a la menuda vivienda de solaz nombrarla, con la sonora y castiza del bombo manchego, sobre todo en su propio solar. Acomodar su racional distribución, su aerodinámica precursora, a nuestro tiempo, conservando su personal configuración y su gracia artesana del pueblo llano.

EL CORPUS Y SU OCTAVA EN LA VILLA CASTELLANA DE SANTA MARIA DEL CAMPO

POR

MANUEL AYALA LÓPEZ

CORPUS Christi... Fiesta de máximo esplendor en las tierras católicas de España. Enraízada en hondos sentires de genuino sabor secular, vinculada a las más típicas tradiciones populares, ensalzada con las joyas más preciosas de nuestra literatura y con el arte genial de orfebres y escultores, constituye el más alto exponente de la fe española.

Las amplias calles de las urbes modernas y las estrechas y retorcidas de las villas antañonas, el empaque severo de rica ciudad y la bulliciosa alegría de campesino poblado han sido siempre testigos del fervor eucarístico de nuestro pueblo, eterno luchador por el espíritu, cruzado y misionero, descubridor y apóstol; porque estas solemnidades religiosas, siendo en todas las partes las mismas por el fondo, presentan en cada región u npeculiar aspecto, el sello fehaciente de identidad entre las remotas edades que ya pasaron y los tiempos que en la actualidad se viven, y cada pueblo ha sabido conservar con cariño como el elemento más recio y normativo de la propia personalidad.

Suenan bajo las bóvedas del templo los acentos del órgano que acompañan los solemnes himnos litúrgicos, aparecen alfombradas las calles con pétalos de rosa, sale el cortejo procesional, formado por largas filas de férvidos creyentes, que murmuran plegarias y desgranan melodiosas canciones. Se levantan en espiral creciente columnas de humo de incienso que, desvaneciéndose en los espacios, perfuman el ambiente y penetran en el seno recóndito de los hogares, mientras que Jesús-Eucaristía, ocultando su majestad y poderío en los cándidos velos de la Hostia Santa, constituye el *Amor de los amores*, el centro de todas las miradas, el ideal sublime de todos los encantos y el norte esplendoroso de todas las esperanzas.

Hoy como ayer (cuando Santa María del Campo era capital de las Behetrías españolas) antes que el radiante sol matutino bese las altas

cimas de sus torres y dornado los pétreos restos de sus derruidas murallas, haga resaltar el brillante ramaje de arboleda centenaria, rasgan la diafanidad de los aires los alborozados repiques y torneos del sonoro cmpanario y ello es bastante para que la villa se sienta de madrugada invadida por la risueña algarabía de las gentes.

Ya ya víspera nótase inusitado movimiento. En las calles actúa el ejemplar ayuntamiento con el afanoso entusiasmo de dejarlas convenientemente preparadas para la gran procesión eucarística. Cubriendo el itinerario con aromáticas plantas silvestres, tomillo y espliego, salvia y hierbabuena, romero y mejorana. Damascos y follajes van transformando por completo la villa; no hay casa, ni edificio que no luzca polícromas colgaduras. El amarillo y el azul, los colores eucarístico y mariano, alternan; y con ellos campean los tonos rojo y gualda, propios de la enseña nacional.

Tay importancia tuvo y tanto interés despertó la fiesta del Señor, que luengos años ha el pueblo de Santa María juzgó del caso celebrarla con su octava, según criterio litúrgico, teniendo también este día su procesión con leves diferencias de la del primero. En la del Corpus no hay espectadores, o mejor dicho, todos son espectadores y devotos actores a la vez, y en la segunda la dominica de la infraoctava, acude de los contornos inmensidad de fieles que con su clero ofrecen al Dios de la Eucaristía el imponente marco que dan las multitudes.

La procesión es rica por sus ornamentos. El Tesoro parroquial guarda para estas devotas solemnidades preciados ornamentos de terciopelo y brocatel, pluviales y dalmáticas, que preste y ministros han de usar en el acto.

Soberbios pendones y multitud de imágenes de las diversas cofradías, que así rinden el homenaje de devoción, acompañan al Santísimo; precede hermosísima cruz parroquial, siglo XVI, labrada por el delicado cincel de «Tomé». Cruz Procesional de estilo gótico-plateresco con algunos aditamentos del siglo XVII. Es, asimismo, una pieza de las más ricas y elegantes de Burgos. No tiene marca visible, y el Señor es llevado en finísima custodia, obra acaso del mismo Tomé, que es una verdadera labor de hadas.

La base es repujada y el primer cuerpo fundido. Son originales los cascabeles góticos que alternan con campanillas. Su estilo es el ojival florido con aditamentos del Renacimiento plateresco. Es la mayor y la más artística de cuantas se conocen en Burgos. Fue donada por los Sres. de Torremorónta, a principios del siglo XVI.

Iníciase la procesión con paso hierático, pausado y majestuoso, a los acordes solemnes y magníficos del «Tantum ergo» español, que entona el coro campesion con acento robusto y vigoroso; otro grupo más compacto y unido canta el «Altísimo Señor», con voces suaves y ater-

cipeladas; es el grupo numeroso de piadosas mujeres que sigue al párroco y autoridades.

A la cabeza de la procesión, un poco a distancia, va la animada juventud masculina que en retozona piedad también pretende ensalzar al Señor con sus danzas de rancio sabor arcáico. Muy endomingados los dulzaineros, llevando todo el día como atuendo en el amplio sombrero del país una cinta de seda roja con fleco de oro en los extremos, ejecutan típico repertorio. Comienzan su actuación por: 1.º Pasacalle, tamboril y dos dulzainas, compás 2/4, muy movido y sigue, 2.º Preludio de palillos «El Veriano» (2/4). 3.º «El alto» (6/8). 4.º «El Canastillo» (3/8), repitiéndose desde el número segundo al cuarto cuantas veces haga necesaria la distanca, para terminar con jota (3/8), imprescindible en este curioso programa que ha estabilizado cariñosamente en el ambiente popular una venerable tradición ancestral. Así, entre nubes de incienso, cantos litúrgicos, devotas pregarias y las notas agridulces de tamboril y dulzainas, recorre el Señor las calles de Santa María, mientras el azul cobalto, propio de los días serenos y radiantes de la primavera castellana, luce en todo su esplendor.

Presenta la procesión soberbio golpe de vista al descender de la iglesia por la grandiosa escalinata de calado antepecho, teniendo como fondo la suntuosa torre que en 1527 comenzara Diego de Siloe para terminarla el Vigarny. De planta cuadrada y cuatro cuerpos, muestra con supremo acierto en el segundo cuerpo un airoso ventanal de vanos separados por tres esbeltos maineles, completando el exorno gran número de ventanas y estatuas de labor plateresca. De aquí recorre actualmente las principales calles del interior de la villa.

No ha muchos lustros tenía otro recorrido. Salía por el Portillo de Mudarra fuera del recinto amurallado. Por las rutas y veredas que cruzan los campos en plena vegetación discurría el cortejo y el magnífico estandarte, de «siete telas», que flamea airoso, proyecta un encendido brochazo con las rojas tonalidades de subido granate que contrasta intensamente sobre el opalino verdor de los trigales castellanos.

Después de este paso, que es la simbólica *Bendición de las Espigas*, adentrábase en la población por el Arco de la Vega, para hacer estación ante el altarcito erigido en el solar do se alzara la famosa torre-archivo de las Behetrías, y luego desfilaba ante la Casa del Cordón, decorada aún con mudéjares yeserías, cuya amplia portalada enmarca un fino cordón trzado en forma de curioso alfiz, soberbia mansión otrora donde se hospedara doña Juana de Castilla en espera de la vuelta de Flandes de su padre, el rey Fernando el Católico, cuando loca de amor conducía en tétrico desfile a su última morada los restos del ingrato amado, Felipe el Hermoso.

Y ahora, como antes, con la bendición del Santísimo termina en la

iglesia parroquial, cuyo suntuoso interior de cruz latina con tres naves paralelas tiene magnífico coro de elegante sillería ojival, y en el presbiterio una balaustrada plateresca, además de bellos retablos y sepulcros señoriales, elocuente testimonio todo de su pasada grandeza.

Cuando la natural evolución del ciclo litúrgico trae las solemnidades eucarísticas, honda emoción embargó siempre los pueblos de España. Es por los días gratos de sonrosados amaneceres, es por la época amable y esperanzadora de primavera, cuando ríen los sembrados con sonrisa prometedora, y aparece la sintonía cromática de la campiña. La naturaleza toda prorrumpe en vibrante himno triunfal: días de sol, suaves arreboles, exuberante renacimiento en lo material, y al compás de una vida nueva que reclama salmos, loas y acción de gracias, el cristiano siente claridades de fé, anhelos de esperanza y efluvios de caridad... Entonces es el Santísimo Corpus Christi.

Los creyentes tiemblan de emoción en estos días de la máxima solemnidad eucarística, y en apretado haz, unidas las almas, sincronizado el ritmo de todos los corazones, subirá hasta el trono celestial la más encendida plegaria que revertirá traducida en una bendición larga y abundante en favor del mundo.

FORMAS POPULARES DE DIVERSION EN ZARAGOZA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

POR

ANTONIO SERRANO MONTALVO

1. El moderno talante que la Historia va adquiriendo, de cuyo enfoque no se escapa ninguna actividad humana, ha hecho que las costumbres populares y su evolución interesen no sólo al etnólogo, sino también al historiador. Que se esté realizando una aproximación entre la Historia y la Etnología, como ha planteado Hubert Deschamps[1] en la *Revue Historique*, y como se aprecia a través de la revista de etno-historia que la Universidad de Bloomington (Indiana) edita.

2. Las formas urbanas de vida son interesantes de estudiar en cualquier momento histórico y quizá, las menos estudiadas.

La vida urbana tiene mutaciones, más rápidas que las que ocurren en la vida rural, a veces con cambios bruscos, con injertos extraños, pero siempre existe, hay, un hilo conductor de fenómenos que se remansan y perduran, quedan fijados en el tiempo hasta volver a transformarse de nuevo. Pero, además, los hechos urbanos se difunden e inciden de manera determinante en el espacio rural que le rodea.

En la vida urbana, principalmente antes de la Revolución Francesa, antes de nuestra Guerra de la Independencia, existen unas formas populares que después se disolverán o se concretarán, tendiendo a la uniformidad aunque menos de lo que se puede suponer.

Aun, en la actualidad, se podía fijar un cierto sentido etnológico en la vida urbana, del hombre, pues existen rasgos genéricos que la vida colectiva engendra, que enlaza con la continuidad y ruptura de la tradición, formando su propia tradición siempre mutante en algunos de sus rostros o aspectos.

---

[1] HUBERT DESCHAMP: *L'etno-histoire: Buts et méthodes.* Revue Historique, tomo CCXXXVI, 1966, pág. 305.

Quizá la vida urbana, por ser masiva, por ser ultracolectiva, y a su vez sujeto de los movimientos reflejos de masas tenga en la actualidad unas posibilidades de estudio etnológico mayores que el medio rural.

3. Por esto al estudiar la vida de Zaragoza en los últimos tiempos del XVIII y el inicio del XIX, con motivo de este Congreso hemos escogido, dentro del plasma histórico zaragozano, de aquella época, al grupo celular formado por las formas de regocijo popular, masivas y colectivas y que se celebraban en los momentos cumbres en los que la ciudad convocaba a la masa urbana a participar públicamente con motivo de un hecho transcendente en la vida ciudadana que afectaba a todos sus habitantes y cuyo interés y reclamo se trasvasaba al territorio inmediato a la ciudad.

El siglo XVIII es, pese a lo que parece, un gran siglo mutante, profundamente cambiante, y que a la vez fija muchas formas de vida popular que traspasando el trauma tremendo de la Guerra de la Independencia llega hasta nosotros en forma de tradición popular.

Por otra parte se da un factor decisivo que va a hacer perecer costumbres populares urbanas pervivientes desde final de la Edad Media. El suceso es la quiebra y ruptura de la sociedad gremial y su paso a la sociedad industrial. Trance difícil en que naufraga todo un sistema de vida y en el que la humanidad europea debe modelarse de nuevo.

Las formas de expresión colectivas y espontáneas de los gremios van a desaparecer, se sustituye la solidaridad gremial y corporativa por la insolaridad individual del hombre contemporáneo.

4. La Zaragoza del siglo XVIII posee vida urbana pero soportada por la riqueza agrícola de su territorio a pesar de ser una ciudad mercantil, de tránsito de mercancías de consumo, tiene su apoyo en una amplia zona rural que la circunda.

Esta ciudad a lo largo del siglo XVIII va engendrando unas formas de ocio popular, de diversión popular y colectiva que se manifiesta irregularmente pero que en los primeros decenios del XIX van a desaparecer. Causas: 1) Sitios. Ocupación francesa. 2) Decadencia gremial que impide su continuidad.

5. El cuadro analítico de estas formas de diversión es el siguiente:

   1. No son regulares, no se realizan en períodos determinados ni en fechas fijas.
   2. Son convocadas por una autoridad o corporación.
   3. Se necesita un acontecimiento importante para que se celebren.

4. Integran a toda la ciudad.
5. Son , generalmente, subvencionadas por el Ayuntamiento.
6. Sus protagonistas son muy especialmente los gremios de la ciudad.
7. Existen dos festejos sin protagonistas espontáneos, es decir, costeados por el Ayuntamiento y que figuran dentro de esquema permanente de regocijo público como son: gigantes y cabezudos y los fuegos artificiales.
8. Por último son netamente seculares y no obedecen a ninguna manifestación religiosa aunque se convoquen con motivo de un suceso religioso.
9. Obedecen siempre a un esquema idéntico de realización pero con variantes: a) en sus protagonistas, b) en el argumento, en el ropaje y composición.
10. Son popularísimos, para todos, y se celebran en la vía pública.
11. En ellos siempre hay una aportación literaria de tipo erudito.
12. Varios de ellos poseen un fuerte acento de crítica social.
13. Dentro de su mimetismo tienen aspectos espontáneos e insólitos.
14. La Guerra de la Independencia va a acabar con ellos. Por ejemplo: la mogiganga.
15. La desaparición de los gremios les va a dejar sin cauce normal para su desarrollo, cesando de celebrarse.
16. Esto da lugar a que los festejos populares del siglo XIX en Zaragoza tengan aspectos diferentes a los anteriores, a los de antes de la Guerra de la Independencia. Un gran cambio habrá ocurrido. De ellos sólo quedarán: los gigantes y cabezudos y los fuegos artificiales y la apoteosis de la jota. En cierto modo lo popular será lo rural sobre lo urbano: el canto de la jota.

6. El esquema último de realización de estos festejos puede ser el siguiente:

1. Participación gremial.
   1.1. Iluminación de calles y edificios.
2. Carrozas y parejas.
3. Boda aldeana.
4. Mogiganga.

5. Diversión popular organizada.
   5.1. Gigantes y cabezudos.
   5.2. Fuegos artificiales.
   5.3. En algún caso festejos tauromacos.

7. Zaragoza en este momento es una ciudad artesanal, administrativa y de servicios, por ser la capital de Aragón, donde se encontraba la Real Audiencia y la Intendencia del Reino. Su soporte económico es la agricultura pero su mentalidad es auténticamente urbana.

Podíamos contestar con don Miguel Borau de Latras en su *Guía instructiva de la ciudad de Zaragoza para Litigantes y pretendientes, con varias noticias curiosas de la misma y Reyno de Aragón para el año 1808:* «Zaragoza se halla situada en quasi la mitad del Reyno de Aragón; es Metrópoli y Capital del Reyno: Tiene Capitan General, Tribunales de todas clases, Cabildos Seculares y Eclesiásticos, una Metropolitana con dos Residencias, veinte Parroquias en la misma y Arrabales, veintisiete Monasterios, Conventos y Colegios de Religiosos, diez y seis de Religiosas, varios Cuerpos y Representados, 235 Plazas y Calles, en 1778, 5.246 vecinos, 4.863 casas, y se alumbran por la noche con 1.600 faroles: para su gobierno está dividida en quatro quarteles que gobierna cada uno un Señor Alcalde del Crimen, y cada Quartel se divide en ocho Barrios, con su Alcalde respectivo».

8. Los momentos cumbres de la vida de Zaragoza: la visita de un Rey, una excepcional festividad religiosa, se manifiestan con la expresión de unas fiestas populares en las que interviene el pueblo y son para el pueblo, sobre todo a través de su estructura gremial, con la ayuda económica del Ayuntamiento o de algunos particulares, también, a veces, de algunas instituciones.

El municipio convoca a los gremios, quienes aceptan o condicionan intervenir en los festejos con arreglo a la aportación tradicional que cada uno de ellos hace, pero siempre con matices distintos, o a veces algunos gremios se agrupan para presentar un festejo determinado que hicieron antes por sí solos o con otros gremios.

Fuera del alcance de los gremios quedan dos festejos sumamente populares, imprescindibles, como son la salida de los gigantes y enanos, como se les llama entonces a los gigantes y cabezudos, y la quema de fuegos de artificio.

Es de notar que carecen de significación religiosa habiéndose secularizado totalmente y que cuando se celebran, aunque sea a causa de un acontecimiento religioso, sin embargo, el desarrollo de estos actos populares no tiene ninguna significación de orden religioso.

Las grandes solemnidades religiosas lo son estrictamente y tienen lugar, generalmente, en el templo de Nuestra Señora del Pilar.

9. De las formas populares de regocijo en ese pasado del siglo XVIII hemos escogido dos, una desaparecida «la boba aldeana» y otra perviviente «gigantes y cabezudos», según figura en las crónicas de aquel momento, dejando para otra ocasión quizá la más interesante la denominada «mogiganga» de imponente presentación con un desarrollo teatral y que expresa toda una filosofía social.

10. Las costumbres de la época hacía que quedara memoria de los festejos populares realizados en memorable ocasión, y que se hiciesen descripciones minuciosas de cada festejo en unas crónicas, editadas generalmente por el Ayuntamiento y escritas por un personaje culto y erudito. De ahí que estas descripciones, aparte de su minuciosidad, tuviesen un estilo neoclásico, literariamente académico, lleno de hipérboles y loas, envueltas en latines la descripción de los festejos que adquirían así un aire moralizante tan propio del despotismo ilustrado.

De esta manera el espejo del bullicioso mundo popular, espontáneo y libre quedaba retratado fríamente, aunque fielmente, pero siempre como testimonio de primer orden para conocer la vida popular en la segunda mitad del siglo XVIII. Mundo popular que se escapaba, pues se le aprecia vivo y latiendo pese a las rígidas formas literarias con las que se relata, muy propias de la ilustración neoclásica que desean contener la emoción a todo trance para dar una visión correcta, ecuánime y exquisita, racionalista de su contorno social.

En seguida se aprecia el contraste formidable entre el escritor que relata y lo que relata. Son el síntoma de dos sociedades, de dos sentidos de vida, de dos modos de estar en la vida, por un lado la empelucada sociedad neoclásica y, por otro, el libre mundo popular sin afectaciones con muchos miembros de la otra sociedad en su seno que imitan sus formas y que es visto por los memorialistas con pupilas de erudito y de literato de salón ilustrado

Las dos sociedades, la popular y la aristocrática, a niveles diferentes y culturas diferentes en un momento tangencial coinciden en el de los festejos populares. En ellos pueden mezclarse aunque sean unos meros espectadores de los otros. Los memorialistas simpatizando con el pueblo no pueden dejar de expresarse a su forma, a su manera, a su nivel mental, con simpatía pero con un leve desprecio de lo que relatan alejados de ello, distantes y fríos. Estos memorialistas se convierten en testigos de unos momentos en la vida de la ciudad a la que pertenecen por lo tanto de ellos mismos.

11. «La boda aldeana» no faltaba en ninguna manifestación colectiva de gozo popular, significando en cierto modo la prepotencia del sentimiento urbano sobre el rural al que satiriza y sirve para hacer reir. También, por otra parte, es una reiteración de la vieja sátira en desprestigio de la felicidad matrimonial y de su contorno familiar. En su descripción se verá la influencia andaluza aunque sea a nivel de caricatura que en esta época infiltró por toda España. También se aprecia la situación del clero rural en la imagen del pueblo en las dos máscaras de cura y sacristán, vestidas miserablemente.

> «... una Boda aldeana[2], en la que no faltaba ninguno de los personages que intervienen en tales funciones. Dábala principio una tropa de muchachos, que son los que en ellas sacan mejor partido, repicando sonajas, y baylando al compás de una gaita gallega; música, que por más que los poetas la pongan en las estrellas, y los antiquarios remonten su origen hasta el siglo del Rey David, nunca dexará de ser aspera. desapacible y desabrida. Seguia la comparsa de amigos y parientes de los desposados, representada por seis parejas montadas, con mascarillas, vestidas a la andaluza con xerezanos capotes y sombreros blancos, tan descomunales, que pudieran eclipsar el disco de la luna Uno de ellos iba con espada en mano, en ademan de custodiar la bandera de la paciencia, que otro de sus compadres tremolaba; aquella memorable bandera que solo se despliega en semejante ceremonia, y bajo la qual militan los innumerables y mansos cofrades de San Marcos Venian en seguida la Novia y el Novio, caballeros, este en un mulo, y aquella en una jumentilla, que gobernaba un mozo en trage de calesero; manifestando ambos con sus ridículas gesticulaciones la alegría que consigo lleva el día de la boda, y á la que suelen seguir años de pesadumbre. Tras ellos se dexeaban ver los padres de la Novia, con caras de suegros; arrullando la madre un tierno niño, y moliendo su esposo con reposado continente un crecido polvo, alargando de quando en quando la disforme caxa a su rancia consorte. Ni faltaba tampoco su Sacristan y Cura, pero tan astrosos, que nadie diria al ver la sotana del primero, sino que era red de cazar pájaros; bien que no tenia que embidiarle el balandrán del segundo, pues por lo traído y mugriento parecia herencia del Arzobispo D. Opas. En fin, cerraban la alegre quadrilla otros dos Andaluces, tras los quales marchaban tres mulos con el ajuar de la novia y trastos de una casa de aldea, en cuya custodia iba una criada hilando; retrato fiel en su traza y trage a la cristiana y recatadísima Maritornes. Todos los

[2] ASED VILLAGRASA, Manuel Isidoro: *Relación de las fiestas que Zaragoza celebró los días 16 y 17 de junio de 1810.* Zaragoza, 1810, pp. 165 y ss.

invitados de esta burlesca representación llevaban sus mascarillas, y todos desempeñaban a maravilla el papel que les había cabido».

12. Los «gigantes y cabezudos», gigantes y enanos como se les llama en la época, pertenecían al Ayuntamiento y eran alojados y custodiados en la propia lonja de la ciudad y eran como un símbolo de la misma. Cuando aparecían era que la ciudad se encontraba en fiestas. Para los zaragozanos de entonces formaban una familia. Eran cuatro personajes el padre, la madre, el hermano y la hermana. Se les llamaba así La Familia. Generalmente iban vestidos a la moda como se le decía entonces y con trajes del momento aunque en ocasiones una de las figuras masculinas aparecía vestido de turco. Esta es su descripción[3]:

«Compónese esta compañía extraordinaria de quatro personages, dos hombres y dos mugeres de una terrible estatura, aunque proporcionada y de facciones muy regulares. Las mugeres visten á la moderna española, camisas de seda, la una de color de cafia y la otra morada, bordadas ambas en plata; peynado á la moda, y todo lo demás correspondiente. De los hombres el uno lleva traje turco, almalafa encarnada, turbante blanco, alfange al hombro etc: el otro va vestido al uso del día, levita de color yerro, camisola, corbata y sombrero de copa. A estos disformes colosos siguen quatro Gigantillos cuya no excede á la regular, bien que en recompensa tienen tan gran cabeza que á consistir en su magnitud el ingenio fueran los mas ingeniosos del mundo. Ultimamente cierran la comitiva cuatro caballitos de cartón y madera, que llevan cuatro mozos, adornados así como los Cabezudos de ropas de indiana. Al alborozado son de una gaita corrieron la Ciudad danzando en diferentes parages y con especialidad ante el Templo de nuestra Señora á donde antes que a ninguno concurrieron.»[4]

Otras descripciones:

«Anticipándose a toda aquella colosal comparsa, imán de los muchachos, diversión de los que no lo son, espanto de las viejas, sorpresa de los forasteros, y admiración de cuantos la ven por la vez primera: los GIGANTES, digo, función tan común en todas las fiestas que se celebran en esta ciudad. Formánla cuatro descomunales personajes: dos hombres y dos mujeres. Su estatura es enorme, sus facciones hermosas y delicadas, su ademán airoso, su traje a la moderna. Primorosos gorros cubren

[3] *Pinturas de las fiestas que Zaragoza celebró con motivo de la venida del rezo de Nuestra Señora del Pilar.* Zaragoza, 1807, p. 9 y ss.

[4] ASED VILLAGRASA: *Ob. cit.* Relación, p. 144 y ss.

la cabeza de las mujeres, dejando entrever el rubio cabello, cuyo delicado peinado compite con la elegancia del prendido de sus ricas camisas, y los brillantes de sus aderezos, anillos y lazos. Los hombres van de rigurosa moda; de manera, que al comparar su actual vestir con el que observaban hace algunos años, podría decirse que hasta las cosas inanimadas siguen el impulso de esta universal pasión, funesta a las veces, y siempre pueril, vana y despreciable. Compañeros inseparables de los GIGANTES son cuatro Cabezudos o Enanos, figuras monstruosas, tan inferiores a aquellos en estatura, como superiores en cabeza, porque en efecto es disforme. Sus cómicas facciones, la maligna sonrisa pintada en sus labios, el gesto ridículo, la jorobada actitud, lo vario de su tez; añadiendo a las gracias de los que los llevan, ya poniendo en huída al tropel de muchachos que de lejos los insultan, ya asuntando a los desprevenidos aldeanos, ya pidiendo a las gentes algo con que remojar la palabra, ya agradeciendo con brincos, cabriolas, pernadas y cortesías la liberalidad de los que contribuyen, forma una diversión que entretiene aun a los genios mas circunspectos y melancólicos[5].

«A estos acompaña el séquito de quatro Cabezudos, y quatro Caballos Los Cabezudos representan unos hombres monstruosos, por que aunque su estatura es más que el natural (por que el hombre que lleva aquel trampantojo aunque sea de mucha talla, mira por la boca del Cabezudo) parecen pequeños al lado de los Gigantes por la comparación y por el enorme tamaño de su cabeza. Sus facciones y actitud, son ridículas y cómicas, y están en postura de reirse con malignidad. Los Gigantes al contrario, hacen su carrera por lo serio, y son de facciones novilisimas y agraciadas. Los Caballos dicen alguna semejanza a los Centauros por que acomodando el hombre a su cintura la figura de aquellos caballos, y ciñéndosela al cuerpo, parece que es una pieza con el animal, y mediante una saya que rodean todo el caballo a manera de gualdrapas quedan cubiertos los pies de los hombres, y engañan a muchos simples que se imaginan ser unos verdaderos caballos. A esta comitiva, a la que se junta la música de los tamboriles y gayta gallega, desde que sale a ser el espectáculo universal, la va siguiendo una corte y acompañamiento propio de tal farsa: por lo que podemos decir aquello de Horacio. *Agitant pueri, incautique sequuntur.* Y también aquello de Virgilio, que con ser tan fatal la entrada del famoso Caballo en Troya, en medio de la magestad de la poesía épica, no olvidó a los niños y niñas que le iban aplaudiendo.»[6] «... *Circum pueri, innuptaeque puellas Sacra canunt, funemque manu contingere gaudent.*» Y de aquí que

[5] Memorias de las fiestas que Zaragoza celebró en acción de gracias de las concesiones de elevar a rito doble la solemnidad de Nuestra Señora y Patrona la Madre de Dios del Pilar. Zaragoza, 1808, p. 54.

[6] Id., p. 57 y ss.

resulta? una verdad grande, de la que los Filósofos podían sacar grandes consecuencias; que los niños de todos los tiempos, y de todos los meridianos son unos, y que si se educaran bien, podía el mundo mudar de aspecto; pero no nos distraigamos, que las distracciones son vicios de los hombres grandes, y nosotros no pretendemos esta ploria.» «Desde que salen pues de su mansión que es la Lonja de la Ciudad, edificio de grandeza, y arquitectura prodigiosa, no se aparta de los Gigantes y compañía, una nube de chicos, una multitud de aldeanos y forasteros, y aun de hombres de juicio, por que si estos no se divierten con semejante vista, se alegran de ver que las criaturas tienen deleytes tan inocentes, y que con cosas tan puëriles se regocijan los hijos de los hombres, y que aquella alma racional, aquel ser tan excelso que ya centellea en los niños, se satisface con cosas de tan poca entidad.»

«Por otra parte los que llevan estas figuras, con sus ligerezas, y bullicios aumentan la diversión de los niños, y como son de distintos colores, pues hay cabezudo descolorido, y cabezudo negro, les dicen sus motes y apodos, y se forma una como contienda entre ellos y los simples muchachos, por que estos les dicen malos nombres, y ellos se disparan a perseguirlos: El negro es el mayor perseguidor de la pequeñez, y como el blanco de sus sátiras, y puëril mordacidad, y así se le acercan quadrillas de niños, y se le atreven como las ranas de la fábula: *Libnumque supra turba petulans insilit.* Y él como cansado de sus ininjurias, hace como que va a tomar venganza, y todo aquel exército se pone en derrota, huyendo a todas partes, y subiéndose a los poyos y rexas, desde donde como de una barrera, le buelven a insultar, y asi pasan su día los Gigantes y Cabezudos, y sus satélites los Caballitos recrean a toda la Ciudad, repartiendo felicidad para los muchachos por donde quiera que pasan.»

Detrás de esas maneras de expresión popular y colectiva se encuentra la problemática, a veces compleja de su organización, su coste, su intencionalidad política o al menos pública.

El relato de la «Boda aldeana» corresponde a una memoria que encargó el afrancesado Ayuntamiento de Zaragoza al no menos afrancesado Manuel Isidoro Ased Villagrasa para celebrar nada más y nada menos en Zaragoza, con el mayor esplendor popular posible; en Zaragoza que había sufrido dos espantosos asedios por el ejército napoleónico, la toma del castillo de Mequinenza y la ciudad de Lérida por el General Suchet, gobernador napoleónida de Aragón. La intencionalidad de estas fiestas era claramente política.

Todo ese proceso que lleva a que el pueblo se manifieste bulliciosamente con alegría, bien como espectador o protagonista y por último el resultado y consecuencias. Sabiendo de que a pesar de que estos regocijos populares tengan algo de convencionales y artificiosos tam-

bién algo de ellos subvive en la tradición o forma o estilo de ser de una comunidad. Como dice Braudel: «Una civilización aristocrática, burguesa, urbana, técnica, racionalista, lleva una lucha sin fin entre la civilización tradicional, supervivencia de su antigua cultura y tan difícil de estirpar como la grama. Puede vencerla poco a poco, pero nunca completamente.

Y el pasado multiforme que se defiende frente a ella, fuera de ella, y conserva, también, un lugar secreto en el interior mismo de las evoluciones espirituales urbanas. Hace falta siglos y siglos para que este pasado sea definitivamente eliminado del espíritu»[7].

[7] BRAUDEL, F.: *Las civilizaciones actuales*, p. 45.

INDICE

	Págs.
Programa	V
Sesiones de trabajo	VI
Sesiones de apertura y clausura	XI
Conclusiones	XIV
Estatutos	XV
Congresistas y entidades participantes	XVIII
ANTONIO BELTRÁN: Tecnicismos de la jota aragonesa	XXIII
CLAUDIO ESTEVA FABREGAT: *Cambio sociocultural en el Alto Aragón*	1
JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN: *Aspectos de la transición contemporánea en la cultura del pueblo vasco*	9
JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY: *Formas de poblamiento en la provincia de Santander*	23
JULIÁN SANTOS SANZ: *Un rasgo cultural en comunidades andinas*	31
MANUEL CHAMOSO LAMAS: *La creación de museos de artes y costumbres populares en Galicia*	33
PILAR GARCÍA LATORRE: *Cambios etnológicos inminentes en la Albufera*	43
ANA MARÍA VICENT ZARAGOZA: *La casa mudéjar de la calle de don Samuel de los Santos Jener*	49
JULIÁN SAN VALERO: *Aculturación y reciprocausación*	53
FRANCISCO ZUERAS TORRÉNS: *Evolución del interés popular por el Arte*	59
GUADALUPE GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDESALAZAR: *Riqueza artesana de la España de hoy*	65
MARÍA CARMEN HUERA CABEZA: *Pinturas populares mexicanas, de tema religioso, y sobre lámina de hojalata y sus relaciones con la pintura popular española*	73
LUIS-PEDRO PEÑA SANTIAGO: *Sobre arte popular vasco*	87
SALVADOR RAMÓN: *El bordado en la catedral de Tarragona*	93
NATACHA SESEÑA: *La alfarería de Coyotepec (México)*	109
JOSÉ PÉREZ VIDAL: *La alfarería septentrional española y su decadencia*	113
VIOLETA MONTOLIU SOLER y FELIPE MARÍA GARÍN ORTIZ DE TARANCO: *La vajilla de uso cotidiano y popular en la Edad Media, a través de la iconografía artística*	123
EDUINO BORGES GARCÍA: *Curiosa forma de transporte de barro para las alfarerías de las Islas Azores*	131

Indice

Págs.

RAFAEL CONTRERAS DE LA PAZ: *Terracota de Cástulo* 133

FRANCISCO JAVIER RICOMÁ: *Notas sobre las viviendas y objetos caseros de la Tarragona del siglo XV* 139

JOSÉ MARÍA MASACHS BOLET: *Evolución en la vida cotidiana en el Penedés* 145

FERMÍN BOUZA BREY Y TRILLO: *Costumbres ludico-entomológicas del niño en Galicia* 165

JOSÉ EDUARDO PALACIO NACENTA: *Noviazgo, matrimonio y nacimiento en la Ribagorza* *169*

JOSÉ LUIS PÉREZ DE CASTRO: *El cuclillo en la tradición asturiana* ... 185

CONCEPCIÓN LÓPEZ SINISTERRA: *Los pescadores de El Palmar (Valencia)* 213

JUAN DE DIOS AGUILAR GÓMEZ: *La música en las fiestas de «moros y cristianos»* 221

GUILLERMO ROSSELLÓ-BORDOY: *En torno a las danzas de caballos mallorquinas* 229

ARCADIO DE LARREA: *La fiesta del sapo en la Mota del Cuervo* 233

LUIS BEDMAR: *La autenticidad de lo popular actual* 253

AMPARO CASTIELLA: *Algunos juegos en la villa de Pedroso (Logroño)* 259

EDUINO BORGES GARCÍA: *Noticia sobre um estudo em Portugal de candeias actuais de folha de Flandres* 277

VALERIANO GUTIÉRREZ MACÍAS: *Retablo popular de la tierra parda* ... 283

JULIÁN SAN VALERO: *Los palomos deportivos en el reino de Valencia* 321

VALENTÍN SORIA SÁNCHEZ: *El mito de los toros en Casas del Monte. (Cáceres. Extremadura). Un capítulo de costumbres religiosas populares* 333

MARÍA DEL CARMEN MOLESTINA: *Calendario de fiestas y celebraciones en la villa de Matute (Logroño)* 337

NIEVES DE HOYOS SANCHO: *Un avance al estudio de los gigantes festeros en España* 367

MARÍA ELENA DE ARIZMENDI: *Santa Agueda y San Pedro en Alsasua* 379

JESÚS TABOADA CHIVITE: *Ceremoniales ígnicos y folklore del fuego en Galicia* 389

ANTONIO CASTILLO DE LUCAS: *Gonzalo Correas. Vocabulario de refranes y frases proverbiales (siglo XVII). Selección de interés médico* 403

GABRIEL LLOMPART: *Las danzas procesionales de Mallorca: su pasado y su presente. (Siglos XIV al XX)* 423

FERMÍN DE LEIZAOLA: *Notas sobre un hórreo guipuzcoano* 439

FIDEL GARCÍA BERLANGA: *Las maderas de Cuenca. Usos y jerga* 447

MARÍA TERESA y FIDEL GARCÍA BERLANGA: *El bombo. Edificación rural da La Mancha* 459

MANUEL AYALA LÓPEZ: *El Corpus y su octava en la villa castellana de Santa María del Campo* 467

ANTONIO SERRANO MONTALVO: *Formas populares de diversión en Zaragoza a principios del siglo XIX* 471

Se acabó la impresión de esta obra, realizada en el Departamento de Publicaciones de la Institución «Fernando el Católico» el día 18 de marzo de 1974, víspera de la festividad de San José

LAUS DEO


C. S. I. C.