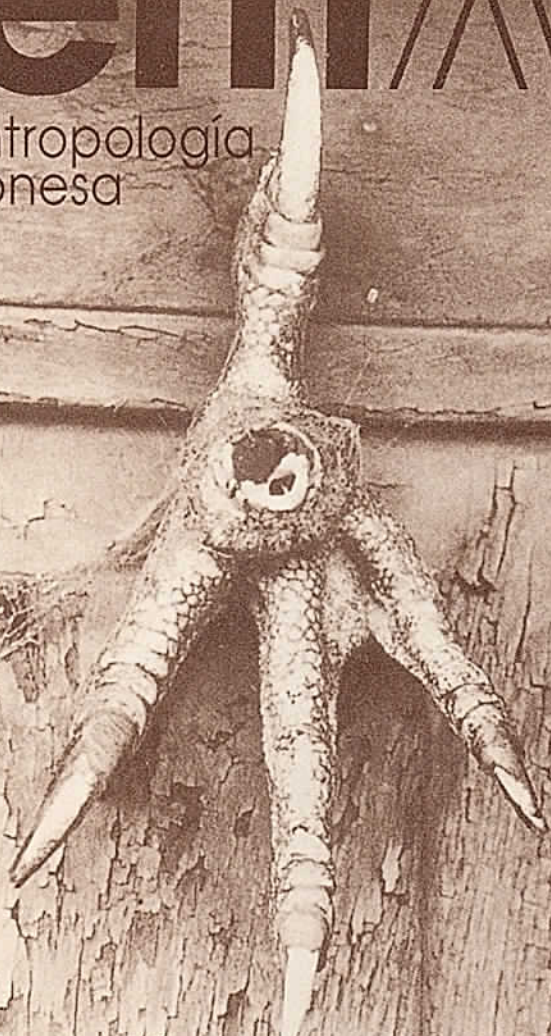


temas

de antropología
aragonesa

N.º 5



instituto aragonés de antropología

Foto de la cubierta:
**Santa María de la Nuez.
Protección.**

Programa de Fotografía
en la Escuela.

Coordinador:
José M.ª Escalona.

Edición: Diputación
Provincial de Huesca

temas



de antropología
aragonesa

N.º 5

instituto aragonés de antropología

Dirección:

Ángel Gari Lacruz
M.ª Elisa Sánchez Sanz

Consejo de Redacción:

Junta del Instituto Aragonés de Antropología

Diseño: José Luis Giménez Cerezo

Coordinación: Carlos González Sanz

Los originales deberán dirigirse a:

Consejo de Redacción de Temas de Antropología Aragonesa, C/ Domingo Miral, 4, Ed. Servicios Universidad, 50009 Zaragoza.

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

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



Julio Caro Baroja durante su visita al Museo Ángel Orensanz y Artes Populares del Serrablo de Sabiñánigo en diciembre de 1980. (Fotografía, gentileza de Amigos del Serrablo).

Con la edición del n.º 5 de *Temas de Antropología Aragonesa* ya cerrada, recibimos la triste noticia de la muerte de Julio Caro Baroja, maestro de los antropólogos españoles. No podemos dejar pasar esta circunstancia sin dedicarle al menos este mínimo recuerdo y homenaje. Desde aquí nos comprometemos a tratar extensamente en nuestro próximo n.º 6 de *Temas* la personalidad y obra del desaparecido maestro.

ÍNDICE

EDITORIAL, <i>in memoriam</i> D. Antonio Durán Gudiol.....	7
Arcadio de Larrea <i>in memoriam</i> , por Javier Lacasta, Carlos González Sanz y Álvaro de la Torre.....	9
El calendario de la brujería, por Claude Gaignebet.....	17
¿Existe una cultura pirenaica? Sobre las especificidades del Pirineo y el proceso de cambio social, por Dolors Comas d'Argemir.....	31
La victoria de la risa. La victoria de la naturaleza. Análisis de dos cuentos maravillosos recopilados en Aragón, por Carlos González Sanz....	55
Utopía y mujer, por Dolores Juliano.....	83
Sombreros y tocados en la indumentaria masculina aragonesa, por Fernando Maneros López.....	103
Daroca en los siglos XVI y XVII: la ciudad frente a la peste, por José Antonio Mateos Royo.....	157
Antropología y medicina, por José L. Nieto Amada.....	183
Cels Gomis y su trabajo en Aragón, por Josefina Roma.....	191

EDITORIAL

IN MEMORIAM D. ANTONIO DURÁN GUDIOL

Amigos, de nuevo en la calle, queremos rendir nuestro agradecimiento en este número 5, a D. Antonio Durán Gudiol, a quien *IN MEMORIAM*, le dedicamos nuestra Revista.

Su categoría humana destacó siempre por valores tan escasamente frecuentes como la solidaridad, la cercanía a las clases obreras, la valentía para denunciar los problemas sociales, la camaradería, su labor espiritual con los tuberculosos, la lucha permanente junto a los más débiles, el compromiso...

Su vida ya había pasado por las trincheras, el hambre y los campos de concentración. Pero también por los manuscritos, los archivos o la Biblioteca Vaticana.

Y, años después, por Radio Huesca, desde donde consiguió que un territorio hablase.

Luego ya no pudieron frenarle y las Jornadas y las Semanas Culturales cambiaron radicalmente las maneras de los 60.

D. Antonio tuvo una vida investigadora muy intensa. Escribió sobre temas de Historia y de Arte altoaragoneses fundamentalmente. Pero desde un punto de vista antropológico también se interesó por los «Santos aragoneses» aportando una rica información sobre San Lorenzo, como no podía ser menos, o sobre el eremita San Úrbez, o sobre las santas Nunilo y Alodia. Estudió los instrumentos musicales y los maestros de capilla catedralicios, las devociones y los comportamientos litúrgicos. Por ello, se ha de destacar una de sus últimas obras: *Iglesias y Procesiones. Huesca, siglos XII-XVIII*.

Pero, quizá, el mejor recuerdo para con D. Antonio sea pasear por los paisajes que estudió, los edificios que salvó, la historia que nos dejó escrita.

Todos lo recuerdan como un hombre bueno, como un cura rojo que defendía a los aprendices o como un entrañable sabio que subió hasta las ermitas más sobrecogedoramente perdidas por las montañas oscenses y que le sirvieron para argumentar la existencia de iglesias mozárabes.

El Serrablo y D. Antonio, D. Antonio y Alquézar, el Instituto de Estudios Altoaragoneses y Durán Gudiol... Ya por siempre indisolubles.

A buen seguro que si nos fuera posible ver detrás de las nubes algodonosas describiéndolas cualquier tarde, veríamos a este hombre bueno ordenar minuciosamente los archivos celestes.

Subámonos, por tanto, al torbellino de su palabra y en el tordillo de madera de un Tiovivo trotemos por su memoria y por sus sueños.

D. Antonio nos deja a los aragoneses el mejor legado que hubiéramos soñado: la fuerza descomunal para que podamos encontrar, sin reblar, nuestro lugar en la Historia; para que sigamos haciéndola; para que podamos seguir estudiándola en libertad.

Que así sea.

ARCADIO DE LARREA *IN MEMORIAM*

JAVIER LACASTA
CARLOS GONZÁLEZ SANZ
ÁLVARO DE LA TORRE

Se cumplen ahora diez años de la muerte de un chistabín ilustre, don Arcadio de Larrea, miembro que fue de la Real Academia de la Lengua, músico y musicólogo, fecundo investigador y folklorista. Falleció en Madrid, olvidado de casi todos, el 29 de marzo de 1985 con setenta y ocho años de edad, y fue enterrado también allí, a pesar de su deseo, reiteradamente expresado en vida, de ser trasladado a un panteón familiar de la ciudad de Huesca. El viejo mundo debe tener sobrados motivos para recordarle con gratitud.

Arcadio Torcuato Argimiro de Larrea Palacín había nacido el 28 de junio de 1907, hijo primogénito de Torcuato de Larrea, maestro nacional afincado en Gistaín, y de Antonia Palacín, de casa *Maquiñón* del mismo pueblo y —aunque oficialmente siempre figuró como nacido en su pueblo paterno, Echávarri (Navarra)— sus parientes aseguran que nació en el mismo Gistaín, donde transcurrió su infancia, y con el que mantuvo relación durante toda su vida. Su biografía es azarosa e inquieta en lo personal y lo intelectual, y mal conocida en los dos sentidos: le acompañó siempre la fama (quizá bien merecida) de un carácter hosco, impulsivo e intransigente, que escondía, sin embargo, una aguda inteligencia y una enorme capacidad intuitiva. Por lo general, las opiniones y puntos de vista expuestos a través de sus numerosas obras reflejan un rigor de método poco usual y posturas mucho más globales y avanzadas que en la mayoría de sus contemporáneos.

Quienes nos hemos ocupado en los últimos tiempos en ordenar las notas que don Arcadio dejó entre sus parientes al final de su vida, queríamos con estas líneas rendir un sencillo homenaje a su extensa labor, pero también ayudar a mantener su memoria frente a un olvido incomprensible y vergonzante. Qué mejor lugar para ello que esta nueva aparición de la revista del Instituto Aragonés de Antropología —que tanto sabe de causas olvidadas— y empezar por compartir su recuerdo entre sus propios paisanos. Con este fin exponemos a continuación un somero comentario sobre algunos de los trabajos que don

Arcadio llevó a cabo en tierras de Aragón y, con la intención de dar una imagen más global de su vida y obra, lo acompañamos al final con la transcripción de un resumen, tal y como don Arcadio lo escribió, a modo de *curriculum*, ya en edad avanzada. A pesar de su densidad este resumen está incompleto, pues ni siquiera enumera las comunicaciones y artículos que el autor publicó en gran número, ni, por supuesto, los trabajos que nunca llegó a editar.

Los trabajos aragoneses

En lo que respecta al folklore musical y coreográfico, la labor en Aragón es breve y esporádica, frente al interés que don Arcadio mostró en el estudio de la tradición mediterránea y del sur de la Península, y su conexión con culturas norteafricanas y centroeuropeas, especialmente en torno a los pueblos gitano y judío. Pero esta parquedad comparativa no le priva de un enorme interés: durante la primera mitad de los años cuarenta, becado por el Instituto Español de Musicología, realizó grabaciones magnetofónicas a informantes de todo Aragón, recogiendo más de un millar de temas concernientes sobre todo a la provincia de Huesca. La transcripción musical de este trabajo —manuscrita y nunca publicada— se encuentra aún en los archivos de dicha institución, que completan campañas posteriores en Andalucía y Baleares.

En 1952 comenzó a colaborar en la Sección de Estudios Musicales del Instituto «General Franco» de Investigación Hispano-Árabe, de Tetuán, sección que dirigirá a partir del año siguiente. Esta época dará una obra clave, que centra tempranamente la atención sobre un fenómeno de estudio aún hoy en boga: *El dance aragonés y las representaciones de Moros y Cristianos* (Tetuán, 1954) en el que, aún centrándose en una zona específica (Zaragoza-Híjar), da ya una primera lista de noventa y siete localidades con dance en toda la región. Años más tarde, cuando don Arcadio ya trabajaba regularmente en Radio Nacional de España, y en la creación del Archivo de Folklore Español, participó en Zaragoza en la semana de Estudios Folklóricos Aragoneses de 1967, que aprovechó para revisar sus antiguos puntos de vista, y exponer los problemas de interpretación que, a su modo de ver, plantea el mismo fenómeno del dance. Aún hoy día dichas opiniones no han podido ser rebatidas.

Don Arcadio no ocultó nunca su enfrentamiento con algunos estudiosos aragoneses contemporáneos, ni su malestar por el cariz de espectáculo y falta de rigor que progresivamente fueron tomando los grupos de danza en Aragón, y prefirió permanecer *«alejado desde hace muchos años de Aragón, y por tal causa de su folklore y la posibilidad de contribuir a su estudio»*, aunque esporádicamente fue invitado a formar parte de jurados en algunos «concursos regionales» y hasta una última época no dudó en acompañar a ilustres folkloristas extranjeros para la grabación y filmación sobre el terreno de interesantes

muestras del folklore regional, como en el caso de las danzas ceremoniales de Jacetania-Serrablo, Ribagorza o Monegros.

Una buena idea de su excepcional visión del folklore nos la puede ofrecer la citada revisión del dance aragonés de 1967, en la que ya planteaba la necesidad de anotar:

«Un catálogo exhaustivo (...) que nos dé la visión topográfica de esta manifestación... Los tipos de representaciones con el mismo nombre de dance fuera de las tierras hoy aragonesas. (...) Los dances aparecen agrupándose en determinadas comarcas, pero a la vez observamos la existencia de poblaciones, dentro de esas comarcas, que carecen de dance. Mas también veremos que en las comarcas de las cuales el dance está ausente, se hallan poblaciones, verdaderos enclaves, que lo tienen ¿Cuáles pueden ser las causas... de tal disparidad?»

...Señalar... aquéllas que realizan danza en círculo, y entre los movimientos, la oposición entre los saltos y el golpear la tierra con los pies o con los palos. ...Los instrumentos con que se ejecutan (...) Cuáles tuvieron mudanzas en el interior de las iglesias, y cuándo se operó la exclusión y cuál fue la causa. (...) Pero tampoco descuidaremos otro tipo de representaciones como las moriscas y soldadescas (...) y la importancia de la sátira como rito de purificación colectiva (...) La importancia que para su interpretación alcanza la comida o merienda celebrada por los danzadores...».

Pero no se limita a las consideraciones generales, y nos acompaña a intuir su propia interpretación: cita la influencia de bailes, tonadillas y comedias de los siglos XVI al XVIII:

«... mas he de confesar sinceramente que sigo creyendo en una remota antigüedad y un simbolismo, aunque para nosotros oscuro y para los danzantes inexplicable. (...) quedan los instrumentos musicales. Dos de ellos nos señalan áreas culturales: son la dulzaina y la gaita de fuelle. Pero hay otros dos muy reveladores: la flauta de pico y el salterío... Acrece su interés el carácter de instrumento ritual. (...) Un elemento importantísimo es la indumentaria... la profusión de cintas, bandas y pañuelos variopintos nos lleva a un terreno mágico, más señalado en la confección de sombreros usados por los danzantes, además existe el uso de espejos...».

Para finalizar:

«Se ha dicho que el dance simboliza una lucha de las fuerzas del bien y del mal con el triunfo de las primeras. La cuestión me parece más compleja. (...) Se da la conversión para la cual el vencimiento es

camino. (...) Me permitirá señalar que la conversión o el vencimiento en el caso del diablo, se obtiene siempre por la intercesión del patrón, al cual los moros se quieren llevar o cuyos festejos Satán quiere impedir».

Fuera de estos trabajos más significativos, otras referencias más esporádicas deben rastrearse a partir de sus numerosísimos artículos periodísticos y series de programas radiofónicos. Estos abarcan temas muy dispares: canciones infantiles, misas en lenguas vernáculas, villancicos, la enseñanza del folklore en la escuela, etc. y, entre los primeros, críticas editoriales y un sinfín de artículos de opinión, en ocasiones pintorescos, como, por citar dos ejemplos: «El problema de la Lengua Vasca» o «El penoso Conflicto del Taxi en Madrid».

De todos estos temas destaca la aportación de don Arcadio al campo de la narrativa de tradición oral y en particular al del cuento folklórico. Si bien sus principales obras: *Cuentos populares de Andalucía. Cuentos gaditanos* (Madrid, CSIC, 1959) y *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos* (Tetuán, Editora Marroquí, 1952 y 1953) nos llevan de nuevo al sur de la Península y norte de África, don Arcadio tiene una significativa aportación a la recopilación y estudio del cuento folklórico aragonés, de nuevo no tanto por lo extenso, pero sí por aportar valiosos materiales (hoy difíciles de registrar) recogidos y transcritos con un inusitado rigor dentro de la escasez y dispersión que hasta hoy han caracterizado los trabajos sobre el cuento y otras formas de narrativa oral en Aragón. Esta aportación se concreta en dos artículos de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC que en su conjunto transcriben un total de 18 relatos y algunas rimas recogidos en los pueblos turolenses y zaragozanos de Huesa del Común, Villar de los Navarros, Belchite y Codo. Pese a lo reducido del número y la extensión geográfica, se trata sin embargo de pequeñas joyas de nuestro folklore narrativo tanto por su transcripción literal, que respeta su forma oral y nos aporta un importante caudal de léxico hoy ya en desuso, como por registrar los nombres y origen de sus narradores y por las notas comparativas que acompañan cada relato y que dan fe, una vez más, no sólo de la capacidad de erudición de don Arcadio sino sobre todo de su aguda intuición y su sensibilidad hacia lo tradicional. Si se considera lo extraño, incluso en nuestros días, del rigor en la recogida y transcripción de estos relatos, se acertará a comprender la importancia de tan reducida muestra en el conjunto de lo que conocemos sobre nuestros cuentos populares, pues hasta hoy día sólo los escasos cuatro ejemplos recogidos por Espinosa en sus *Cuentos Populares de España* y los cuentos de don Arcadio nos ofrecen testimonios válidos, por el método usado en su recogida, para conocer los cuentos folklóricos aragoneses. Por otra parte, los trabajos que recientemente han intentado rellenar este hueco no pueden disfrutar de la oportunidad de encontrarse con una tradición oral aún rica y vigorosa, oportunidad que en su momento, entre nosotros, sólo don Arcadio acertó a aprovechar.

El primero de los artículos: «Cuentos de Aragón», publicado en el número tercero de la revista, en el año 1947, recoge nueve relatos (la mayor parte cuentos maravillosos), una muestra de «cuentos de nunca acabar», y tres relatos acumulativos. La desaparición actual de estos géneros del folklore infantil da gran valor a este artículo donde encontraremos cuentos como «El medio pollico» o «La cabra montesina» y abundancia de diálogos, rimas y fórmulas que demuestran la vitalidad y riqueza de las narraciones aquí recogidas. El segundo artículo: «Seis cuentos de mujeres, populares en Aragón», recoge relatos seguramente obtenidos en la misma campaña que los anteriores, pero aparece en el número quince de 1959. En este caso, don Arcadio (otra muestra de su sensibilidad hacia lo tradicional), reúne varios relatos que comparten el tono humorístico (tan característico del folklore) y el protagonismo de la mujer. De nuevo la intuición y fina agudeza de nuestro autor se refleja en las palabras introductorias donde recoge además algunos refranes que condensan el sentido de su artículo:

«... Las condiciones y cualidades de la mujer se consideran decisivas en la vida y destino, no sólo del hombre, sino del hogar; a ella se le reconocen comúnmente buen sentido y agudeza mayores que al varón, y, de mi observación en largos años de contacto con la gente de esta región, he de confesar que tal es la norma general».

Como una prueba más del olvido injustificable del autor, aludiremos por último a la escasa difusión entre nosotros de estos relatos de los que, sólo los recogidos en el artículo de 1947, son relativamente conocidos y eso merced a su inclusión por otros autores en alguna antología de relatos tradicionales aragoneses a la que hay que añadir la reciente aparición de algunos cuentos en versiones «corregidas» literariamente (sin referencia a la fuente) de un libro sobre leyendas e historias turolenses.

Es preciso por fin concluir esta nota *in memoriam* insistiendo una vez más en el recuerdo de una figura que luchó contra el olvido de lo antiguo y que hoy, paradójica, yace olvidada de quienes podríamos encontrar en su obra ejemplo de rigor y de sensibilidad. Con nuestro recuerdo va el compromiso de trabajo para rescatar de los sarcófagos de archivos y museos lo que debe ser de nuevo palabra y música viva.

Curriculum vitae

Estudios.

En Tarragona, Barcelona y Roma.

Profesión musical

Organista de los PP. Jesuitas en Barcelona, 2.º de Santa María del Mar, di. Director de Coros Clavé, Subdirector del Orfeó Montserrat en Barcelona.

Profesionalidad actual

Inscrito en el registro oficial de Periodistas.
Id. Registro Oficial de Técnicos de Radiodifusión como Programador.

Trabajos de investigación

En 1945 es invitado por el Instituto Español de Musicología para trabajar en él; acepta en 1947 y realiza misiones en Ibiza y Andalucía. Antes, como becario del IEM trabaja en Aragón.

En 1950 pasa al Instituto de Estudios Africanos, para el cual realiza trabajos en Marruecos, Ifni, Sahara y Guinea Ecuatorial.

En 1953 es nombrado director de la sección de música del Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe.

En 1957, liquidado el Protectorado Español en Marruecos, reingresa en el IEM, que deja en 1959. Realiza misiones en Andalucía.

Luego, aun sin dejar sus investigaciones, trabaja fundamentalmente para la Radio. En 1948 había realizado una serie de emisiones en cadena sobre folklore para Radio Barcelona. A partir de 1963, trabaja con continuidad en RNE. En 1966 se le encarga el Archivo de Folklore Español.

Premios

Nacional y Extraordinario, creado para sus trabajos, del Instituto Español de Musicología en el primer concurso nacional para la recogida de la música popular. Jurado: Marius-Schneider, Higinio Anglés, Padre José Antonio de San Sebastián.

Nacional de Investigación de la canción andaluza. Jerez 1961.

Nacional de Investigación de flamenco. Málaga 1974.

Primer accésit del Internacional Gustavo Pittre. Palermo.

Periodístico Centenario del Escorial.

En representación de RNE, medallas de oro para la grabación, y de bronce para el equipo realizador, en los concursos del Premio Bratislav de 1976 y 1978; especial en 1979 (en 1977 no concurrió).

Instituciones a que pertenece

Academias: R.A. Española; R.A. de Bellas Artes de San Fernando; R.A. de Buenas Letras de Barcelona; R.A. de Artes, Ciencias y Letras de Córdoba; R.A. Hispanoamericana de Cádiz, correspondiente.

Sociedades científicas: International Folk Music Council; International Narrative Folklore Research; Ethnomusicology Society; The Folklore Society (Londres); Societé des Africanistes; Sociedad Española de Etnología y Folklore; miembro de honor de Yeda Am (Haifa); Mexicana de Folklore, Tucumana de Folklore.

En Radio: grupo de expertos en folklore de la UER; Archivos para la Radio del IFMC; comité de trabajo de estos Archivos.

Condecoraciones.

Oficial de la Orden del Mérito Civil. Oficial de la Orden de la Cultura de Túnez.

Congresos a que ha asistido.

Invitado personalmente: De la Soc. Int. de Antropología y Etnología en París; de Ciencias Judías en Jerusalén; de Artes y Costumbres Populares en Bucarest; de Artes Populares de Túnez en 1971, 73 y 75 y 77; de música árabe en Bagdad en 1964, 1972 y 1975; de música árabe en El Cairo de 1966, 1968, 1970 y 1978. De música arábigo andaluza en Testur; del INFS en Edimburgo.

Invitado por la Unesco como experto en el de culturas mediterráneas de Malta y en el de defensa del patrimonio cultural tradicional en Túnez.

Rencontres de musique méditerranéene de Vitrolles.

De Artes y Costumbres Populares en Zaragoza y Córdoba, en Murcia, encuentros de folklore y cultura tradicional.

Radio. Representando a RNE, tribunas del IFMC de Estambul y Yambol. Encuentros de Fiuggi y de Tenerife.

Otras actividades: Ha representado a RNE en los Congresos de Oslo, Bratislava y en la reunión de Baden-Baden del IFMC.

Publicaciones:

Libros editados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas:

Cancionero judío del Norte de Marruecos (3 vol.)

Cancionero del África Occidental Española (2 vol.)

Cuentos gaditanos.

Peinados bujebas.

Leyendas y cuentos bujebas (en colaboración con Carlos González Echegaray).

El folklore en la escuela.

Editados por el Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-árabe:

El Dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos.
Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos (2 vol.).
Monumentos de la música hispano-árabe-Nuba Isbihan.

Editados por la Editora Nacional:

El flamenco en su raíz.

Guía del flamenco.

Editado por Vox Romanica: El cancionero de Baruh Uziel

Editado por la Alta Comisaría de España en Marruecos: Villancicos populares.

Editado por Editorial Cremades:

Villancicos y canciones de Nochebuena.

A la rueda rueda.

En obras colectivas:

Enciclopedia de la Cultura Hispánica. Enciclopedia Acta. Enciclopedia Facta. Enciclopedia Rialp. Diccionario de Pedagogía Labor. Enciclopedia dei popoli. Encyclopedie de la musique religieuse. The Grove's music dictionary. Allgemeine Muzik Encyclopedie. El Folklore Español. La mano allo zingaro. Andalucía.

Colaboraciones en revistas.

Científicas: Africa. Anuario musical. Arbor. Archivo del Instituto de Estudios africanos. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Revista de Literatura. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Sefarad.

Otras: Mundo Hispánico. Cuadernos hispano-americanos. Boletín del INLE. La Estafeta Literaria. La Gaceta Ilustrada.

Otros trabajos:

Director de las Semanas de Estudios Flamencos de Málaga. Moderador perpetuo de los Congresos de Actividades Flamencas. Cursos en las Universidades de Barcelona, Salamanca y de verano de Cádiz y Santander. Director de la Sección de Etnografía y Folklore de la Enciclopedia de la Cultura Española. Jurado en los Congresos Internacionales de Cartago, Testur, Bucarest, y nacionales de Tafalla, Alcázar de San Juan, Pedro Muñoz y de Flamenco de Córdoba.

Para TVE.: Música en la Córdoba medieval.

Para la TV, de Canadá: Flamenco, de la serie, La música y el hombre, dirigida por Yehuda Menuhim.

Series sobre música tradicional española y flamenco para emisoras de Bélgica y Radio Lugano.

Series: El retrato de mi país, e Instrumentos populares para le UER.

Conferencias: en toda España, París, Rabat, Tánger, Tetuán, Easabla, El Cairo, Bagdad.

EL CALENDARIO DE LA BRUJERÍA *

CLAUDE GAIGNEBET
Université de Nice

Esta tarde intentaremos hacer de forma rápida el recorrido del año y detenernos únicamente en las fiestas y santos que tengan relación con la brujería. Todo el año cristiano está marcado por el temor a la acción de las malas fuerzas, acción que habitualmente llamamos brujería. Cuando estudiamos este año de la brujería, según el punto de vista de la religión popular, uno se da cuenta de que todo el Cristianismo se inscribe como una lucha contra una acusación de la que trataremos al final.

Vamos, pues, a realizar el recorrido del año y ver, en las diferentes fiestas, cuáles son los rituales, creencias o cuentos populares que evocan a la brujería. Empecemos, como el año cristiano, con el periodo correspondiente a la Navidad. Los hombres o mujeres que nacían durante estas fechas eran considerados en toda la Europa del Este como brujos, por una razón muy simple: sus padres no habían respetado la prohibición sexual nueve meses antes. Una de mis estudiantes de nacionalidad griega me dijo que su hermana había nacido en Navidad y que fueron a bus-

car a la comadrona, quien con una candela pequeña le quemó un poco los pies para estar segura de que la niña no se convirtiera en *Loup garou*, fantasma, coco malvado, hombre lobo (1). Lo mismo se cuenta en la tradición nórdica, en Suecia y en Noruega, en textos del siglo XII, donde se nos dice que los hombres salen con cadenas, que son como hombres

* El presente texto corresponde a la conferencia «Un calendario anual de la brujería» del conocido antropólogo y profesor de la Universidad de Niza Claude Gaignebet. Este acto tuvo lugar en Zaragoza el día 8 de noviembre de 1993 en el Espacio Joven «Baltasar Gracián», organizado por el Instituto Aragonés de Antropología en colaboración con la Diputación Provincial de Zaragoza. La traducción del francés ha sido realizada por Fernando Liso de la Escuela de Idiomas de Tarazona, gracias a la colaboración de Javier Bona.

(1) En Grecia se llama *Kalicantzari* a las criaturas demoníacas jocosas y escatológicas que aparecen de la Natividad a la Epifanía. La etimología no es clara (puede ser turco). El caso más famoso de hombre-lobo de origen ruso, nacido en Navidad, es el hombre con lobos, analizado por Freud. Se dice en los países ortodoxos que estos hombres «Christicos» son «*maricon*», lo que era el caso de los pacientes de Freud.

lobo, y que durante 12 días van por los pueblos bajo apariencia de lobos, y al cabo de 12 días, el 6 de enero, desaparecen y abandonan la forma de lobo.

Empezamos, pues, el año con un ciclo importante en la tradición popular: el ciclo de los 12 días y la creencia en el *Loup garou*. Al mismo tiempo durante este periodo existía una serie de fiestas que inquietaban mucho a los teólogos en la Edad Media. Se trata de las fiestas de los locos. Estas fiestas tenían lugar el 25, 26, 27 y 28 de diciembre. Los hombres se disfrazaban y hacían cosas que se encuentran en la brujería, por ejemplo se utilizaba «el mal olor». Se sabe que la oposición entre la religión y la brujería puede verse en que la religión utiliza los buenos olores, el perfume, y se dirige a Dios sin obligarle a hacer nada, mientras que la brujería intenta obligar con el uso del mal olor. En las fiestas de los locos había incensarios en los que se ponían zapatos viejos y cueros que olían mal en lugar de perfume. Se hacían cosas muy próximas a la brujería y al mundo al revés; por ejemplo, el día 28, día de los niños, día de los inocentes, se celebraba una misa exactamente como la del Sabbat.

Se decía una misa al revés; por ejemplo, en lugar de decir el evangelio a la derecha del altar y la epístola a la izquierda, se invertían epístola y evangelio, es decir, se hacía liturgia al revés. Durante esta fiesta que tenía lugar a principios del año, se temía el desencadenamiento de una serie de fuerzas que, como en el Sabbat tradicional de la brujería,

jugaban con la idea de la inversión. Todo este primer periodo se caracterizaba por el temor, y este sentimiento persistirá en el mes de enero. En este mes hay sobre todo dos santos que son evocados cuando se tienen problemas de brujería. El primero, San Antonio Abad, es muy importante, porque es el santo que puede defendernos de todos los infortunios; cuando nuestro ganado muere, cuando caemos enfermos, cuando somos desgraciados, etc. Hay regiones en Francia en donde me dicen que el único santo contra las desgracias es San Antonio Abad, pero al mismo tiempo San Antonio tiene características de brujo, porque envía el fuego. San Antonio es representado con el fuego del infierno. Siempre se le ve rodeado de demonios, por ejemplo en la obra de Bosch *Las tentaciones de San Antonio*. Existen grabados en los que se le ve incluso viajando por los aires, y debajo de él aparece el diablo. A veces le acompaña un Sabbat aéreo, sobre todo en las obras de pintores flamencos, en los que San Antonio aparece junto a brujas sobre escobas (2).

El 20 de enero es San Sebastián y San Fabián el Papa. Ambos aparecen siempre asociados. San Sebastián es el patrón de los arqueros. La brujería se caracteriza por el echar mal de ojo, y echar mal de ojo es matar a distancia, de igual forma que, utilizando flechas, los arqueros son capaces de matar a distancia. Durante

(2) En Sicilia, San Antonio Abad roba el fuego con su bastón de hinojo, como Prometeo que oculta el fuego en una caña de «*nart-heca*» (hinojo).



Tentaciones de San Antonio. Grabado de Martín Schongauer, 1471-1473.

toda la Edad Media la imagen típica de la brujería se asociaba con la gente que utilizaba armas para matar a distancia.

En la brujería del Norte de Europa se habla mucho de estas flechas mágicas. En las representaciones clásicas se ve por un lado a los brujos, lanzando flechas, y por otro lado a los heridos que han sido alcanzados. Hay que retener esta noción del mal de ojo que mata a distancia. Así pues, el día de San Sebastián, los arqueros tiran sus flechas sobre el Santo. En la iconografía es frecuente ver la imagen de San Sebastián atada y desnuda. Tiene exactamente la misma imagen que la del Cristo de la Columna. Volveremos a ver a los arqueros brujos en Semana Santa. San Sebastián era considerado como una persona a la que se podía ir a invocar para pedir protección y para rechazar el mal sobre el prójimo. San Antonio y San Sebastián son, por tanto, los dos santos más importantes del mes de enero.

El mes de febrero es un mes importante para la brujería, porque es el mes de la Purificación. Es el gran mes de los muertos de Roma. Los muertos salen a la calle bajo apariencia de llamas de fuego. Todas las alusiones a los muertos en el mes de febrero se encuentran en *Los Fastos* de Ovidio, alusiones a fantasmas, a las almas de los muertos, que vuelven durante la noche y a las que hay que entregar ofrendas para calmarlas.

A principios del mes de febrero existe todo un ciclo de santos relacionados con el miedo a la brujería. En primer lugar nos encontramos

con Santa Brígida, santa irlandesa que fue comadrona de la Virgen María. Se dice que fue ella la que ayudó a la Virgen en el parto. En los juicios siempre se hace referencia a las comadronas, porque deben adoptar decisiones muy importantes en el momento del parto. Ellas deciden, en el instante en que una mujer puede perder la vida, si hay que hacerle la cesárea. Cuando a una mujer se le hacía la cesárea casi siempre moría. Habrá que esperar al siglo XVI para poder realizar con cierto éxito esta operación. Las comadronas eran acusadas de practicar cesáreas para tener niños, embriones no bautizados, que se utilizarían en la brujería. La comadrona, así como la mujer que da a luz, son consideradas impuras y no tienen derecho a ir a la iglesia durante 40 días. Son impuras, porque se las relaciona con la sangre del parto.

El 2 de febrero, día de la Purificación de la Virgen, es también el día de la Candelaria. El cirio o vela de la Candelaria se guarda y cuando hay peligro de muerte se utiliza. Todavía en nuestros días, cuando una persona agoniza, se pone la vela al lado del moribundo. La luz de la candelilla ilumina al muerto justo después de su paso al más allá. En la brujería el cirio bendecido se enciende y, cuando éste se consume, la persona muere. El cirio de la candelilla es blanco y la base verde. El color verde, además de ser el color de la esperanza, es también el color de la muerte en la Edad Media. Está también relacionado con la brujería. La muerte recibe el nombre de *La dama verde*.

El 3 de febrero es el día de San Blas. Se relaciona con el *souffle*, el respiro, aliento, soplo, ventosidad, etc., y se dice que si se come habas el día de San Blas, se pede, se desencadenan tormentas y habrá viento durante todo el año. En el Sabbat se rinde homenaje al diablo, se le va a besar sus partes bajas. Cuando se estudia esta tradición es muy importante saber que para todos los teólogos de la Edad Media el diablo es el que hace sacramentos de sus excrementos. El diablo da el alma por las partes bajas del cuerpo. San Blas es el santo del aire, de un aire que pasa por las partes bajas. Es un santo asociado a la brujería y su nombre en la tradición eslava es *Velez*. En Polonia y en Checoslovaquia es el nombre que reciben las almas de los muertos y el propio diablo. Me han dicho que tenéis en Zaragoza un San Blas negro. Convendría saber por qué se le representa así (3).

El 4 de febrero es Santa Verónica. Es la patrona de dos cosas que intervienen directamente en la brujería. Por un lado es patrona de las máscaras: los teólogos de la Edad Media dicen que Santa Verónica hizo la máscara de Cristo para luchar y recubrir las máscaras de los brujos. Por otro lado en los evangelios apócrifos se dice que Santa Verónica es la mujer curada por Cristo de un flujo de sangre menstrual que duraba

(3) En Francia San Blas está frecuentemente asociado a la Virgen negra (St-Victor de Marseille, Vichy). En las Canarias (Tenerife), la Virgen de la Candelaria fue durante largo tiempo guardada en la cueva de San Blas.

más de 12 años. Es curada en el mismo momento en que toca el vestido de Cristo. En Francia es la patrona evocada por las mujeres para la regulación de la menstruación. Las mujeres ofrecen cintas rojas cuando quieren más flujo menstrual o cintas blancas cuando quieren menos. En los juicios de brujería se hace alusión al uso de la sangre menstrual. Máscaras y sangre van, por tanto, unidas a la imagen de Santa Verónica

El 5 de febrero es Santa Águeda, patrona de las comadronas. Todas las mujeres de Europa lo saben, incluso en Bulgaria, Yugoslavia o Albania. Este día las mujeres se reúnen, se disfrazan de hombre y hacen un verdadero Sabbat entre ellas.

Nunca he podido ver la celebración de esta fiesta. Es normal. Ningún hombre puede tener acceso a ella. En Francia estuve en pueblos en donde se celebraba esta festividad. En una habitación las mujeres gritaban y en otra habitación me encontraba yo con otros hombres. En seguida les dije si podíamos pasar a la habitación de las mujeres, y acto seguido me dijeron «pobre de usted». El último hombre que se atrevió a cruzar la calle para mirar por la ventana a estas mujeres lo desnudaron y lo echaron. Esta fiesta también existe en España. En el sur de Francia llaman Agata a la gata, *la chatte*. En ese momento las mujeres son como gatas y, desde luego, ya saben ustedes que el gato es una figura muy importante en el Sabbat. Como Santa Águeda es la patrona de las comadronas, se entiende que éstas en el momento del parto estu-

vieran en contacto con la sangre y los embriones y que, por tanto, sean acusadas de brujas.

San Matías es el último santo del mes de febrero al que también se le acusa de brujo. Se celebra el 24 o 25 de febrero, ya que estos días son bisiestos. Ha sustituido a Judas Apóstol. Es día de mal augurio, y al diablo se le llama en Francia *Bicêtre* (4). San Matías es el día bisiesto o el que ha tomado el lugar del número 13, y ya sabemos que el 13 es un número de mala suerte.



Mes de abril. Los meses del año. Barcelona. Instituto Municipal de Historia.

Existen tres productos muy importantes, tomados de la liturgia oficial, que son ingredientes fundamentales en la brujería. El Jueves Santo se prepara el óleo santo, aceite que se utiliza en el bautismo. Es un pro-

(4) En París, *Bicêtre* está cerca de la barrera del Infierno. *Bicêtre* significa doble (cf. *Rebus* = cosa doble en Alquimia) o bien debe compararse a *Bitrisceus*, nombre galo del Reyzeulo (*bit* = mundo, **riscus* = rey). ¿el rey del mundo?

ducto utilizado también por la brujería, por ejemplo se dice que, según la tradición popular, en Europa, cuando el Papa prepara los santos óleos, en ese momento mata los basiliscos. El basilisco es un dragón que tiene un ojo de brujo que destruye todo lo que se encuentra a su paso.

En el tratado titulado *El martillo de las brujas*, se dice que existe una clase de brujería de los hombres: los sagitarios. Se dice que el día de Viernes Santo, cuando se realiza la Adoración de la Cruz, los sagitarios, los arqueros, lanzan las flechas contra el crucifijo. De esta forma, si alcanzan tres veces a Cristo en el crucifijo, durante todo el año podrán cada día enviar tres flechas mágicas que alcancen a la gente esté donde esté. Es el día en que una persona puede convertirse en un francotirador, en un arquero mágico. En este día se encuentra la idea de brujería como arquería, como arma de alcance a distancia. El domingo es el día del bautismo de los catecúmenos y también el día de la comunión. La Pascua es un periodo en que se regula la mayoría de los problemas relacionados con el triángulo de los brujos. Porque tres tipos de personas están acusadas de brujería en la Edad Media: los judíos, los leprosos, quienes no tenían derecho a comulgar ni a entrar en las iglesias —eran los excomulgados vivos, los muertos vivos— y, en tercer lugar, los propios brujos. En los primeros juicios de brujería queda reflejada esta distinción en tres categorías. Estas tres catego-

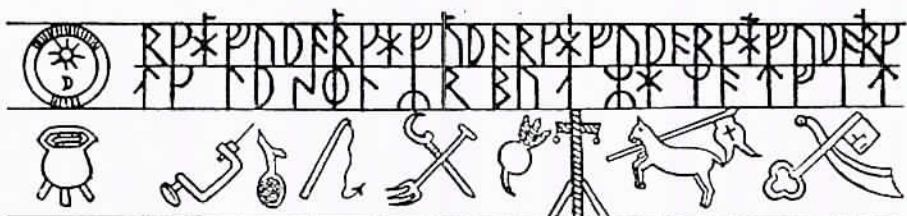
rías juegan un papel importante durante la Pascua (5).

A finales de abril hay una gran tradición de la luna roja. Es el mes en que las plantas pueden ser quemadas por esta luna. Los jardineros conocen bien esta época del año. En Francia a los santos de este periodo se les llama santos malos. Los caballeros malos: El 23 de abril San Jorge, el 25 San Marcos, el 1 de mayo San Felipe y Santiago el Menor. Estos caballeros actúan exactamente como los brujos: queman las plantas, las mujeres abortan, los animales también. Es un momento muy peligroso para la naturaleza. En Roma el 25 de abril es la fiesta de Robigalia, es la fiesta del óxido, provocado por la mirada de las mujeres monstruosas. Cuando una mujer se mira en un espejo, éste se cubre de óxido. Es una enfermedad que roe, tanto a las plantas como al metal. En Roma es una fiesta en la que se sacrifica una perra roja; es la sangre que protege contra las Pleyades, porque es el día del amanecer de la constelación de las Pleyades y al mismo tiempo el momento del anochecer de la constelación del perro, *canis minor*. Ambas constelaciones forman un conjunto muy peligroso. En los textos de la Antigüedad, Ovidio y Plinio dicen que es el momento en que toda la fecundidad del año se decide. Si se realiza una mala mezcla entre la luna, la vía láctea = leche y las Pleyades, será un año de

(5) Todos estos excomulgados son considerados como forma de procurarse el santo Crisma el Jueves Santo. Se quema el muñeco de Judas en el fuego de Pascua (Italia, España, Alsacia...).

brujería, de miseria. Margaret Murray, una especialista en la brujería, autora del libro: *The God of Witches* explicó que una orden de caballería, la Orden de *la jarretière* (la jarretera) en Inglaterra, es una orden de brujos. Esta orden se reúne el día de San Jorge, cuyo emblema es la rosa. Es una orden extraña, porque los hombres llevan una liga de mujer y se dice que con esta liga los brujos podían atar una liga mágica e ir al Sabbat. La liga es como la escoba que permite viajar al Sabbat. Existe, pues, una orden de caballería en la que los hombres se comportan como mujeres, y éste es un elemento de brujería: el cambio o inversión de sexos. Margaret Murray afirma que la Orden de la liga, traducción de *l'Ordre de la jarretière*, es la orden a la que pertenece la reina de Inglaterra. Cuando la reina está en esta orden es tratada como un hombre y todos los hombres son tratados como mujeres. En Francia uno de los nombres que recibe el diablo es George. Se le llama también *Georgeon o Georget*.

El 1 de mayo es la gran fecha de la brujería. Representa entre otros rituales el árbol de mayo. Se conoce en España y en otros lugares. Los jóvenes salen para celebrar el árbol de mayo. También forma parte de la brujería y del Sabbat. Pienso que el Sabbat del 1 de mayo es un elemento de religión muy cristiano que no ha sido entendido. En el ámbito céltico el 1 de mayo es el día de San Marculfus (*Cheval-loup*, caballo-lobo). *Marcou* es el nombre que se le da al brujo. En Francia y en España cuando una mujer ha te-



Mes de junio. Calendario nórdico tallado en madera. Reproducido por M. Jens Wolf (París, 1820).

nido 7 hijos sin interrupción, al último se le llama Marcu, y se dice siempre que tiene poderes de brujo. El número 7 es también muy importante y está en relación con las Pleiades. Hay 7 Pleyades y el sexo de éstas es muy ambiguo. En España, Flandes y Borgoña, el 1 de mayo es el día en que los arqueros se reúnen y eligen rey. Toman el mástil o árbol del 1 de mayo y en lo más alto colocan a un pájaro que sirve de blanco el *papegai*, papagayo o loro, para después disparar contra él. Aquél que lo mata es nombrado rey de los arqueros. La noche del 1 de mayo es la noche en que las brujas vuelan hacia el Sabbat. En Alemania, Alsacia y Suiza recogen el rocío de mayo. Las brujas cogen todo tipo de trapos, atraviesan los prados, recogen todo el rocío y lo dejan en un recipiente. Es una forma de robar la leche de las vacas que están en los campos. Esta idea está recogida en muchas descripciones y en bastantes de los juicios de brujería.

El 11 de mayo tenemos a un santo muy raro, que se llama en francés: *Gengoult*, *Gangulfus* en latín. Es el santo patrón de los cornudos, porque se cuenta que su mujer lo engañó y

es, pues, representado como el diablo con cuernos. En un texto del siglo IX se dice que su mujer ha sido obligada por *Gengoult* a pederse cada vez que hable. Esto es brujería. Tenemos, pues, asociados a *saint Jambou*, la imagen de los cuernos y la del pedo, ambos emblemas del diablo. Esta historia está reflejada en un poema de una mujer alemana del siglo IX. Cuenta la historia de esta mujer a la que se considera prostituta por haber engañado a su marido, y a la que se le obliga siempre a dar su alma por lo bajo, definición exacta de lo que es la brujería. Durante este mismo periodo tenemos la fiesta eclesiástica de las rogativas. Era una fiesta en la que se paseaba durante tres días a un dragón de paja sobre un bastón. Representaba el espíritu del mal. El primer día, el dragón era muy fuerte y el tercer día, realizadas las rogativas, se suprimía la cola del dragón y se decía que había sido vencido. Es la manera eclesiástica de luchar contra las fuerzas del mal. Las rogativas ocurren tres días antes de la Ascensión.

En el mes de junio sólo hay una fecha importante para la brujería, es el día de San Juan, el solsticio. Hay

muchos procesos en los que se habla de gente que se reúne este día para hacer grandes hogueras. Se tenía mucho miedo a que vinieran las brujas. Este fuego era bendecido por el cura y las antorchas de paja o teas se utilizaban para protegerse contra los incendios, las desgracias, etc., por ello se temía que las brujas viniesen y se llevaran los restos de las hogueras. En el reglamento eclesiástico se dice que hay que encender fuegos este día, y que, una vez extinguido el fuego, hay que dispersarlo bien para que las brujas no utilicen el fuego bendecido para enviarlo en contra de la gente.

A las 12 de la noche se dice que todo lo que es agua se convierte en un vino muy peligroso. Se cuenta que alguien quiso beber de este agua a medianoche y, al poco tiempo, murió.

En julio hay dos fechas importantes. El 20 es Santa Margarita, patrona también de las comadronas. Margarita salió del dragón. Se la evocaba para los partos. En Francia



Mes de julio. Los meses del año. Barcelona. Instituto Municipal de Historia.

cuando había un parto difícil se leía la vida de Santa Margarita. Se leía el pasaje en que Santa Margarita salió del vientre del dragón, y se pensaba que esto favorecería la salida del niño del vientre de la mujer que iba a dar a luz. Margot (viene de *Marguerite*) es el nombre que se le da a las mujeres muy fuertes y viriles: *une Margot*.

El 20 de julio es también el día de *Wilgefortis*. (*virgo fortis*). Se trata de una santa con barba. Es una santa andrógina, relacionada, por tanto, con la brujería, porque ésta juega siempre con el paso de un sexo al otro. Si leéis a Cervantes, en el episodio del Clavileño el alegre, se habla de 12 dueñas con barba y de un vuelo por los aires de Don Quijote. Es el día también del Profeta San Elías, que hizo también un viaje a los cielos a caballo. Es el patrón de la cábala, de la mística musulmana, y también patrón de la alquimia. Juega un papel muy importante en la mística del Islam. Los alquimistas no son brujos, pero a veces resulta muy difícil distinguir entre brujo, místico y alquimista.

El 25 de julio tenemos a Santiago, quien lucha también contra un brujo. Existe un magnífico grabado de Bruegel que representa el combate de Santiago contra el brujo Hermógenes, que está en un Sabbat. En la creencia popular tenemos siempre la lucha de Santiago contra el diablo que va a estrangular a los peregrinos.

Todo el mes de agosto es muy peligroso, porque es el periodo de la canícula, es el día en que toda la naturaleza está amenazada de destrucción y de desecamiento por Si-

rius, el Gran Perro (Cipión en Cervantes).

El 1 de agosto es el día de San Pedro Carbonero. En Córcega es el día de la lucha entre los buenos y los malos brujos. San Pedro es muy ambiguo, porque renegó de Cristo en tres ocasiones. Pero después estaba tan triste y lloró tanto que su rostro ennegreció de melancolía, y ya sabemos que la melancolía es también un elemento de brujería muy importante.

Se dice que la madre de Santo Domingo fue a orar a Santo Domingo de Silos y que allí vió salir a un perro de ella, un perro que llevaba en la boca una antorcha. En la Antigüedad se representa a la canícula como un perro con una antorcha, porque es el momento en que la tierra arde. En los retablos de las iglesias podemos ver imágenes de Santo Domingo en las que aparece el perro con la antorcha en la boca. Santo Domingo (San Doménico) = *Domini canes* (Los perros del Señor).

El 16 de agosto tenemos al perro que protege de aquello que es enviado por los brujos: el perro de San Roque. San Sebastián y San Roque son los dos santos protectores contra la peste. San Roque siempre es representado junto a su perro. San Roque es un santo situado en la canícula para proteger con su perro de la canícula.

El 20 de agosto tenemos a San Bernardo el cisterciense. Se dice que su madre soñó que había visto nacer de ella a un perro. En los textos latinos se habla de un perro rojo, el perro de San Bernardo. Podemos, pues, ver cómo el mes de agosto se

caracteriza también por ese temor a la brujería.

En septiembre sólo hay un caso importante. El 29, San Miguel. Hay una historia del siglo XVI, contada por los protestantes para burlarse de los católicos, en la que se dice que existía una mujer que fue a la estatua de San Miguel con 2 candelas. Ofreció una a San Miguel y la otra al demonio (ya sabrán que siempre aparece la imagen del demonio subyugado por la imagen de San Miguel). Cuando le preguntaron por qué lo había hecho, respondió que no lo sabía. San Miguel lucha, pero quizás el personaje importante sea el demonio. Se sabe que la imagen del demonio de San Miguel también puede ser invocada. Todavía en nuestros días en el Mont Saint-Michel (Normandía) se venden medallas de exorcismo. Es el lugar de Francia en donde existen más oraciones de exorcismo. Hay muchas leyendas en el Mont Saint-Michel sobre la lucha que protagonizaron San Miguel y el demonio. En Italia su equivalente es el Monte Gargano. Existe también allí un culto con exorcismo.

En octubre no encuentro nada relacionado con la brujería. Para mí es un mes vacío. Sin embargo en el mes de noviembre hay fechas muy importantes.

El 1 de noviembre es el día de Todos los Santos. Es la fiesta de los muertos. En Francia se dice que todos los que van a morir durante el año salen la noche del 1 de noviembre. Se les ve desfilar, salir del pueblo hacia el cementerio. Se cuenta que alguien quiso ver este desfile de muertos y entró en el cementerio.

Allí vio llegar la procesión y el último era él. Éste murió en seguida. Dicho de otra forma, no sólo se preveen todos los muertos, sino que además el último de la procesión se convierte en el primero. De nuevo aparece la idea de la inversión. Es el primer día del año céltico y como tal día que es, todo se invierte.

El 3 de noviembre es la fiesta de San Eustaquio o de San Huberto. San Huberto persiguió a un ciervo y éste le dijo: «ahora vas a ser tú cazado. Soy el Cristo, voy a ser el cazador y tú vas a ser cazado». San Huberto es lo que llamamos en la tradición de la brujería un cazador salvaje como Arturo en «la caza de Arturo», «la caza de Herodías», etc. Si alguien es mordido el día de San Huberto, se le coloca una venda y se dice que hay un cazador salvaje. San Huberto es el patrón contra la rabia. De este cazador salvaje nos habla Shakespeare en su obra *Las felices comadres de Windsor*. Se habla de un hombre llamado «Herne el Cazador». Este fue alcanzado por un ciervo y casi muere. Le colocaron sobre la cabeza dos cuernos de ciervo y desde entonces fue inmortal. La historia de San Huberto se recoge en la tradición de los cazadores salvajes.

El 25 de noviembre, día de Santa Catalina, es el día de las jóvenes de más de 25 años que no están casadas. Cuando una mujer se convierte en solterona, se le acusa de ser bruja. Es verdad que se acusaba de bruja con más frecuencia a las mujeres no casadas que a las casadas. El 25 de noviembre representa en la mujer el peligro a convertirse en solterona.

Los colores de Santa Catalina son el verde y el amarillo, colores de la brujería. Es la forma de decir «tenemos 25 años. Estamos todavía un poco verdes, pero pronto estaremos amarillas (maduras)». Santa Catalina es la patrona de las costureras, y las agujas y alfileres se convierten en objetos muy importantes dentro de la brujería. Las mujeres, *les catherinettes* —así se les llama en Francia— utilizan los alfileres o las agujas. En París he estudiado un poco las cofradías de las *Catherinettes*. Todavía hay mujeres que pertenecen a estas cofradías y que dominan el arte de la adivinación. Cogen un puñado de alfileres, los tiran y, mirando las puntas, adivinan el futuro de las personas. Es un método adivinatorio moderno tan importante como los africanos o los realizados en el Extremo Oriente. Catalina se asocia a «catharsis» que significa purificación, purificación de las mujeres. Hay tres elementos importantes para Santa Catalina: los colores, el uso de agujas y alfileres, y la purificación. Tes temas en relación con la brujería.

El 6 de diciembre es San Nicolás, Santo asociado a la sal, porque salvó a niños que estaban como cerdos cubiertos de sal. La leyenda de San Nicolás cuenta que el Santo fue a una carnicería y le dijo al carnicero que quería comer jamón. El carnicero, que había matado a tres niños y los había metido en sal, le dice que no comerá de ese jamón. San Nicolás insiste que quiere comer del jamón que tiene escondido. El carnicero le lleva los tres niños y San Nicolás se santigua delante de éstos, y resucitan al cabo de un año. A San Nicolás se

le asocia siempre con el diablo. En la salida de San Nicolás de la Europa del Norte aparece de obispo vestido de blanco. Con él está el diablo llamado diablo latigador (*Père Fouettard*). Se trata de alguien que tiene un cuévano en el que se lleva a los niños malos y les reparte latigazos.

El 13 de diciembre es Santa Lucía. Es la antigua fecha del solsticio, momento del parto del nuevo sol. En Hungría se prepara durante 12 días una silla pequeña con 12 maderas diferentes de árboles y se sientan en esta silla el 13 de diciembre durante la misa. Desde allí se puede ver a todas las personas que son brujas. El único remedio para protegerse de las brujas es ponerse una venda en los ojos o arrancárselos. Ya sabemos que a Lucía le arrancaron los ojos. El ojo de la bruja es lo más temido. Es normal que Lucía sea considerada bruja. En el Norte de Europa se la llama «la bruja».

Hemos llegado, pues, al final del calendario, y ahora quisiera explicar brevemente por qué la Iglesia ha dispuesto de esta forma un calendario con tantos personajes.

En la tradición popular los santos son peligrosos. En la Edad Media los santos no sólo envían enfermedades sino que además las curan. Se dice que San Sebastián y San Antonio envían enfermedades, pero también se les reza para que cesen de enviarlas.

Vemos, pues, como los santos han sustituido más o menos a los dioses que enviaban las enfermedades. No creo yo que sea el origen de esta hagiografía de la brujería. Si leemos textos de los primeros siglos del Cris-

tianismo vemos cómo los judíos acusan a los cristianos de ser brujos. Dicen que Jesús es un brujo. Los milagros cristianos son vistos como actos de brujería. Incluso en los Evangelios hay un momento en que a Jesús se le acusa de brujo. Es el momento en que Jesús hace un exorcismo y coge a los demonios y los echa a los cerdos. Vence a los demonios, y se dice que quien vence a los demonios tiene que ser brujo. Esto quiere decir que ya en los Evangelios existe esta idea de brujería en



Mes de agosto. Los meses del año. Barcelona. Instituto Municipal de Historia.

Jesús. Idea que es tomada de nuevo en los primeros siglos. La segunda acusación contra los cristianos es que éstos se reúnen por la noche, como las brujas. Y la tercera acusación es que comen niños, los envuelven en pasta de pan y se los comen. Estamos hablando de la Eucaristía que era considerada por la gente de fuera como un acto de brujería. Si tenéis la ocasión os invito a leer un libro muy interesante, *La vida de Jesús*, contada por los judíos durante

los primeros siglos. En ella se dice con frecuencia que Jesús es brujo, que ha luchado contra un judío muy piadoso llamado Judas. Se trata de una lucha aérea espléndida, la lucha de Pedro y Simón el Mago.

La reacción del Cristianismo al cabo de algunos siglos será la de retomar todos los temas de los que habían sido acusados y lanzarlos contra aquéllos que son excomulgados: los judíos, los leprosos y los brujos. Éstos mantienen una religión popular anterior al Cristianismo, una religión de la fecundidad, en la que se decía que la verdadera alma se llena en el vientre. Esto llegó a resultar cómico después, pero en un principio no tenía nada de cómico el imaginar que

pudiéramos tener un alma en el vientre. Pitágoras decía: «prohibo comer habas, porque hinchan el alma y el vientre».

Bibliografía

DU TILLIOT, *Mémoire pour servir à l'histoire de la fête des Foux*, Lausanne, Genève, 1741.

FREUD, SIGMUND, *Standard edition...* Volume XVII (1917-1919), *From the history of an infantile neurosis*. Cf p. 121. Footnote added in 1923... «Born on Christmas Day».

INSTITORIS, HEINRICH, *Malleus maleficarum...* Lyon, 1620, p. 544.



Plaza del Pilar e Iglesia de N. S. Lucien Levy, Paris, 1908.

¿EXISTE UNA CULTURA PIRENAICA? SOBRE LAS ESPECIFICIDADES DEL PIRINEO Y EL PROCESO DE CAMBIO SOCIAL *

DOLORS COMAS D'ARGEMIR
Universitat Rovira i Virgili

«(Los valles Pirenaicos) son el escenario formidable en el que vamos a estudiar la vida y las costumbres de sus moradores. De este gran pueblo pirenaico, antiguo, bello y resistente, en el que la planta humana parece agarrarse al terruño como el musgo a la roca. Pueblo, sin embargo, cuya cultura y cuyos rasgos están, por fin, en trance de rápida desaparición»

(Violant y Simorra, 1949).

Han transcurrido más de cuarenta años desde que se publicara el libro de Ramón Violant y Simorra, *El Pi-*

rineo Español. Y sigue siendo una obra rica, sugerente y llena de ideas, de referencia obligada para los estudiosos del Pirineo, especialmente para quienes nos interesamos por los aspectos relacionados con el sistema de vida y las formas de cultura. Se trata, por otra parte, de la síntesis etnográfica más ambiciosa y completa que se ha hecho hasta ahora sobre la región. El hilo conductor de esta obra es mostrar la unidad cultural del Pirineo, sin dejar de constatar, por otra parte, las peculiaridades de cada uno de sus valles, la enorme diversidad de sus gentes y de sus costumbres. Una preocupación subyace en todo el texto: la rapidez con que parecen destruirse los elementos que dotan de especificidad cultural al Pirineo; la urgencia, por tanto, de recogerlos, inventariarlos y darlos a conocer.

(*) Este artículo fue presentado en el I Simposi de Poblament als Pirineus. Andorra, octubre de 1992.

Dos grandes problemas metodológicos se encuentran planteados en la obra de Violant. Uno es cómo conjugar las nociones de **unidad** y de **diversidad**. Dicho de otra forma, ¿qué es lo que permite hablar de cultura pirenaica cuando se compone de unos fragmentos (o sub-unidades, si se prefiere) enormemente heterogéneos y diversos? El otro problema es cómo el cambio social afecta a la cultura pirenaica. ¿Es más genuina la cultura pirenaica descrita por Violant que la que podemos observar hoy en día? ¿Qué rasgos se deben mantener para que podamos seguir hablando de cultura pirenaica? En este caso la cuestión es cómo combinar las nociones de **estabilidad** y de **cambio social**.

Replantear estos problemas no es algo intrascendente, ni es tampoco un mero ejercicio intelectual. Ramón Violant y Simorra consideró su trabajo como un ejercicio de síntesis, «que sirva de guía a futuros etnógrafos», según sus propias palabras. Casi medio siglo después, los estudiosos del Pirineo han hecho crecer considerablemente el volumen de datos disponibles, a veces al abrigo de esta guía inestimable de Violant, a veces ignorando sus indicaciones, o discrepando de ellas. En cualquier caso, estas contribuciones han permitido descubrir nuevas sendas en el intrincado recorrido que ha de conducir a un mejor conocimiento de la cultura pirenaica. Tal vez es el momento de plantearse a dónde conducen estas sendas y de reencontrar los elementos que han de permitir hacer converger estos trabajos. Reflexionar sobre el

concepto de CULTURA PIRENAICA puede ser útil para ello.

El objetivo de este artículo es, por tanto, presentar y comentar los elementos constitutivos de la cultura pirenaica, discutiendo la pertinencia y/o los problemas de considerar los Pirineos como una área cultural. Empezaré por presentar una posible definición operativa de cultura pirenaica. Otros dos apartados irán dirigidos a problematizar las nociones aparentemente opuestas de unidad/diversidad y estabilidad/cambio cuando se aplican al análisis de la cultura.

Sobre la definición de cultura pirenaica

El concepto de Cultura tiene varias acepciones. Aparece profusamente utilizado en el lenguaje cotidiano y es, también, un instrumento académico que, como tal, ha sido objeto de numerosas definiciones. En un conocido artículo publicado en 1952, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn recogieron 164 definiciones y tal vez ahora podrían añadirse algunas más. Vale la pena recordarlo, porque nos está indicando que se trata de un concepto muy amplio y abstracto, en el que, cuando se trata de concretar, es inevitable proyectar la perspectiva teórica con la que se analiza el sistema socio-cultural.

Partiremos de un concepto de Cultura sencillo y operativo, que tiene en cuenta tanto el carácter ideacional que conlleva este concepto, como el hecho de integrar determinadas relaciones y prácticas sociales: la Cul-



Echo. (A. Mas. 1917).

tura es el modo de vida de un grupo humano e incluye su repertorio de creencias, costumbres, valores y símbolos. La Cultura es una forma de sintetizar los rasgos compartidos de un grupo. Representa todo aquello que proporciona un sentido de unidad y que, al mismo tiempo, diferencia este grupo de otros.

Si aplicamos esta noción de Cultura al Pirineo resulta que tropezamos con serias dificultades, dado que en la región existe una evidente fragmentación y diversidad. La orografía segmenta el territorio, haciendo a menudo difícil la comunicación entre pueblos y aldeas cercanos en el espacio, de manera que cada valle puede presentar unas características propias y distintivas. A las fronteras naturales hay que añadir, además, las fronteras políticas. Claro está que podemos sustentar la idea de que las fronteras no necesariamente separan, pero sí es cierto que la segmentación del territorio en estados diferentes implica unas manifestaciones y evolución diferenciales de determinados elementos. La diversidad lingüística es también enormemente grande: el catalán, el francés, el occitano, el aranés, el aragonés, el vasco, el español... a lo que hay que sumar las modalidades dialectales de estas lenguas, que pueden presentar profundas variaciones entre unos valles y otros. Esta fragmentación lingüística puede considerarse un serio obstáculo para la definición de la cultura pirenaica, ya que la lengua suele ser un componente esencial en la consideración de la unidad cultural de un grupo humano.

Así pues, la región pirenaica pre-

senta una gran diversidad interna por lo que respecta a algunos de sus componentes culturales esenciales. Y, sin embargo, existe cierto consenso en considerar la existencia de una unidad cultural. Era el presupuesto del que partía Ramón Violant, el que ha guiado muchos de los trabajos etnográficos que se han ido realizando y, también, el que se encuentra implícito en la organización de este mismo simposio. ¿Cuáles son los factores que sustentan esta idea de unidad cultural?

Este es el momento de recuperar el concepto de Cultura que hemos presentado, porque precisamente los elementos que posibilitan hablar de una CULTURA PIRENAICA se encuentran en las **formas de vida**. Efectivamente, las comunidades humanas del Pirineo resultan de su peculiar adaptación a un sistema de montaña, con unas posibilidades y constreñimientos que han contribuido a la convergencia de los estilos de vida, la organización social y los sistemas de representaciones (o cosmovisión). Podemos señalar que la especificidad de la CULTURA PIRENAICA reside en la *combinación* de los siguientes elementos:

Unas formas de subsistencia basadas en la economía agro-pastoril, con consecuencias para la ocupación del territorio y el aprovechamiento de sus recursos.

La *casa* y las *instituciones comunitarias* como elementos básicos de la organización económica y social.

Unos valores sociales, unos rituales y un sistema de representaciones relacionados con la vida pastoril y la importancia social de la casa y la comunidad local.

Un sistema de habitación e indumentaria y un utillaje material adaptados a la vida de montaña.

Es necesario destacar que ninguno de estos cuatro conjuntos de rasgos es exclusivo del Pirineo, ya que cada uno de ellos puede encontrarse también en otros lugares. Efectivamente, el sistema agro-pastoril es la forma de subsistencia más común en las zonas de montaña, ya que es la que mejor se adapta a las características del entorno y a la explotación de sus recursos. Instituciones muy parecidas a la casa pirenaica se encuentran ampliamente difundidas por toda Europa y el binomio casa-organización comunal es una asociación compleja y estable que se puede encontrar tanto en los Pirineos, como en todo el norte de la Península Ibérica, en los Alpes, el Macizo Central o los Cárpatos (1). Si representáramos un mapa con los rituales festivos o las creencias encontraríamos superficies e itinerarios sumamente extensos y variables, que también trascienden la región pirenaica (2). Y lo mismo podemos decir respecto a los elementos de tipo material, como vivienda, utillaje doméstico o instrumentos de labranza. Cada conjunto de rasgos, cada práctica cultural tiene unos

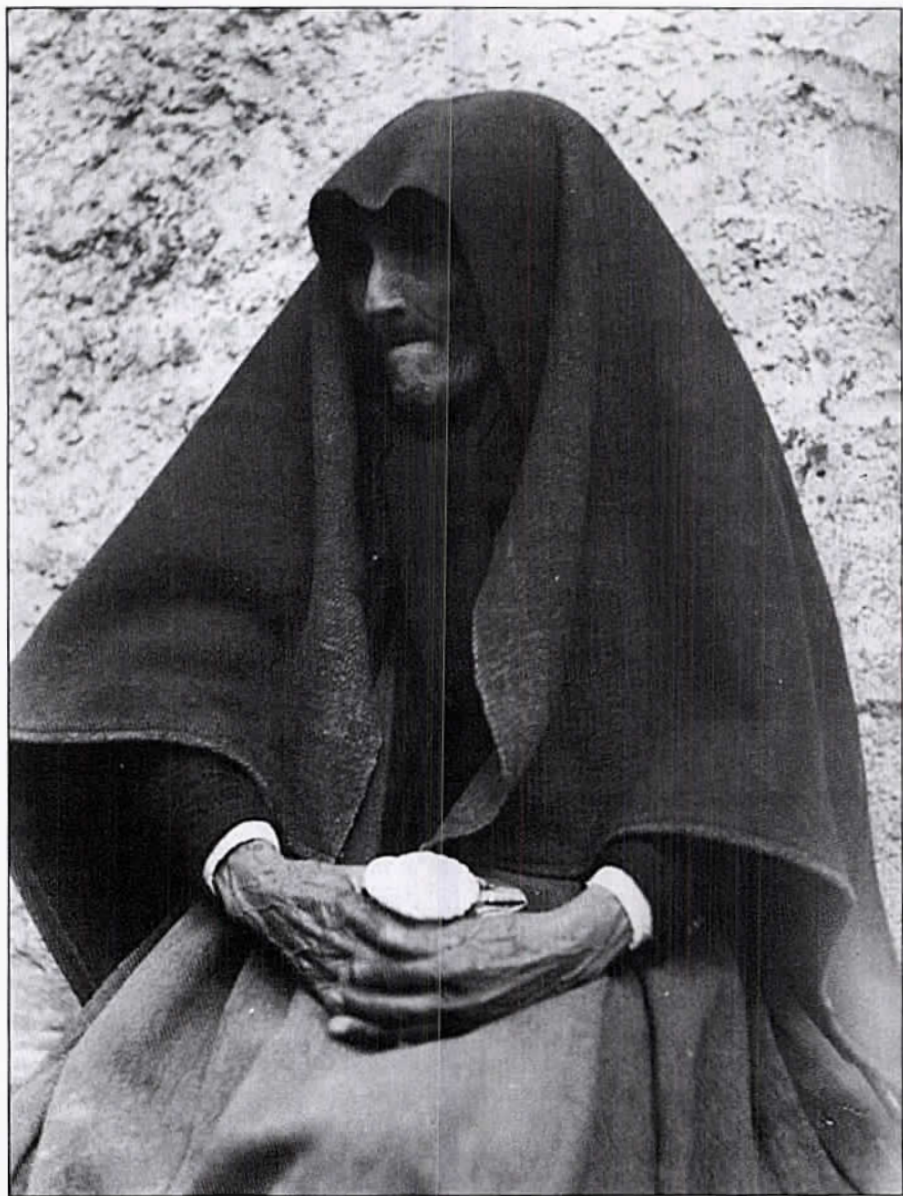
(1) Ver, por ejemplo, Barrera (1992), quien insiste en la extensa difusión de la institución de la casa, así como Chiva et Goy (1981), Douglass (1988), Lisón-Tolosana (1976). Para el caso de los Alpes, véase Cole and Wolf (1974) y para los Cárpatos, Bobinska et Goy (1981).

(2) Así lo constata Caro Baroja (1979a, 1979b), por ejemplo, al analizar las distintas fiestas populares que se encuentran ampliamente difundidas por toda la Península Ibérica.

límites variables. Hay que subrayar ahora, pues, que **la especificidad de la CULTURA PIRENAICA no reside en la idiosincrasia y especificidad de sus componentes, sino en la manera de combinarse**. Es gracias a esta especial combinación por lo que podemos hablar, pues, de CULTURA PIRENAICA.

Así no tiene sentido buscar la genealogía histórica de cada componente cultural de forma independiente. Poco nos ayuda el hecho de rastrear los orígenes de un determinado rasgo o institución, cuando las Culturas son el resultado *provisionalmente estable* de una determinada combinación de rasgos. Tampoco tiene sentido inventariar series de rasgos y ver en forma de mapa su distribución espacial, puesto que las Culturas no son un mosaico de piezas que se ajustan, sino una abigarrada *intersección de conjuntos*, cuyos límites, tal como hemos insistido ya, son variables tanto en el espacio como también en el tiempo. Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos presentar ahora el contenido de cada uno de estos conjuntos de rasgos por los que hemos caracterizado la CULTURA PIRENAICA.

En primer lugar, la economía agro-pastoril. El Pirineo es, por excelencia, tierra de pastores. Las comunidades humanas asentadas en sus valles se organizaron históricamente para aprovechar las posibilidades de la montaña y sustraerse de sus limitaciones. La combinación de una compleja organización comunal con formas privadas de propiedad permitió que durante siglos se pudiera vivir en base



Ansó. Muchos años. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935).

a una ganadería trashumante, a una agricultura de valle y a la explotación del bosque (3). Estas formas sociales y estas pautas de subsistencia han tenido consecuencias para la ocupación del territorio y las formas de poblamiento, organizado a partir de pequeños pueblos, aldeas y caseríos distribuidos en los distintos valles. En las zonas prepirenaicas, junto a las pequeñas explotaciones (aquí predominantemente agrícolas), aparece también la gran propiedad (como las *pardinas* aragonesas, los *caseríos* vascos, o los *masos* de Catalunya), que contribuye a acentuar el carácter disperso del habitat. De nuevo hemos de subrayar, pues, que las concreciones de este sistema pueden ser muy diversas en el conjunto de la región. Pero lo que queremos destacar aquí es que, con independencia de la importancia que las actividades ganaderas puedan tener en cada localidad, el sistema agro-pastoril constituye un importante elemento de identificación del Pirineo. La retracción y cambios de este sistema, así como la introducción de nuevas actividades económicas (como el turismo, la industria o el comercio) no cuestionan esta percepción, que hoy por hoy permanece vigente.

En segundo lugar, la **casa y la comunidad local**, que son las unidades básicas de la vida social. Un complejo *corpus* jurídico se dirige a preservar los cimientos en que se asientan estos elementos de la organiza-

ción social: el sistema de herencia universal, por el que se protege el principio de la unidad patrimonial, y las instituciones comunitarias. Tanto es la fuerza y arraigo de estas formas sociales que en el Pirineo es donde la legislación foral de cada territorio ha tenido su máxima implantación y pervivencia. Los diversos códigos jurídicos existentes introducen matices importantes en determinadas prácticas, pero todos tienen en común el hecho de orientarse hacia la preservación de la casa y la organización comunitaria. La *casa*, caracterizada por una peculiar configuración espacial, económica y social (como conjunto de tierras, edificaciones y elementos del patrimonio detentado por un grupo doméstico, al que se asocian unos derechos, un nombre y un capital simbólico), es percibida por parte de los moradores del Pirineo como la unidad social básica, ya que a partir de ella se organiza la interacción social, las alianzas matrimoniales, las estrategias hereditarias y el sistema de valores que guía el comportamiento cotidiano. Esta percepción se ha proyectado también en la mayor parte de investigaciones sobre el Pirineo, que conceden a la *casa* una importancia central y prácticamente exclusiva (4). Sin querer minimizar esta importancia, sí hay que subrayar aquí que la comunidad local es asi-

(3) Assier-Andrieu (1986), Barrera (1990), Caro Baroja (1971), Comas d'Argemir y Pujadas, (1985), Daumas (1976), Ott (1981), Redclift (1973), Taillefer (1974), Terradas (1984).

(4) Augustins (1981), Barrera (1990), Bourdieu (1962, 1972), Comas d'Argemir (1984), Fauve-Chamoux (1984), Fine-Souriac (1977). Ver también las distintas participaciones del Coloquio Hispano-Francés (1986) y del I Congrès de la História de la Família als Pirineus (1992).

mismo un elemento imprescindible para entender globalmente la lógica social pirenaica, puesto que es el contexto en que se producen y reproducen las condiciones de existencia de las casas, tanto por la importancia económica de los bienes comunales, como por ser el marco en que se inscribe la compleja retícula por la que las casas se encuentran entrelazadas (5).

La casa y la comunidad local poseen tanta relevancia que buena parte de los **rituales y creencias** del Pirineo se relacionan con ambos niveles de integración. Así, algunos rituales y creencias se dirigen a preservar la casa y a sus componentes (personas, ganado y elementos materiales) contra los males que le pueden afectar: contra la brujería, por ejemplo, a la que durante siglos se han achacado enfermedades y desgracias, o contra los elementos incontrolados de la naturaleza (tormentas, rayos, animales salvajes, accidentes), que pueden causar daños irreparables, especialmente al ganado. Otro grupo de creencias y rituales se relaciona con la **comunidad local** en su conjunto, contribuyendo a reforzar los mecanismos de integración local e, incluso, supralocal. Tal es el caso de todo el complejo ritual-festivo que incluye desde las fiestas patronales, a los carnavales, mayos o las hogueras de San Juan, así como las representaciones de teatro popular. En todas ellas suelen abundar los motivos y el simbolismo pastoril (tanto en sus personajes protagonistas como en la

(5) Assier-Andrieu (1986, 1987), Beltrán (1992), Comas d'Argemir (1991), Roigé, Beltrán, Estrada (1992), Soulet (1987).

aparición de figuras como las del oso, o el uso de pieles de cabra, cuernos y esquilas, tan sustancial en los disfraces) (6). Lo mismo podemos decir de los sistemas de representación del entorno (natural y social), que están firmemente entroncados con el sistema de vida agro-pastoril, así como de los valores sociales, que condensan los principios que informan el comportamiento esperado de las personas, que se orienta hacia la consecución de la prosperidad de la casa y el prestigio de la familia ante la comunidad (7).

El cuarto aspecto que hemos distinguido para la definición de la cultura pirenaica se refiere a los **componentes materiales** de la vida social, referidos a aspectos tales como vivienda, indumentaria y utillaje. En este caso también las variaciones existentes pueden ser considerables. Digamos tan solo que la vivienda y edificaciones tales como corrales, cabañas o pajares se adaptan en su forma y estructura a los dos factores básicos que les dan su razón de ser: las condiciones ecológicas de la montaña y la organización agropastoril. Vivienda, útiles domésticos, indumentaria y utillaje agropastoril se transforman, remodelan o sustituyen con gran facilidad, al incorporar constantemente las nuevas técnicas,

(6) Caro Baroja (1971), Fabre et Lacroix (1973), Lisón Arca (1986), Pallaruelo (1988), Roma (1980).

(7) Para un análisis del sistema de representaciones véase Pujadas (1976, 1979, 1980), en cuyos trabajos se analizan las formas de clasificación etnocientífica. Ver también Pujadas y Comas d'Argemir (1989) para las formas de clasificación onomástica.



Broto. Casas del puente. (Fotografía: R. Compairé, 1926).

materiales y modas. De ahí que esta dimensión sea una de las más difíciles de caracterizar y presentar como un conjunto unitario.

Volvamos de nuevo al concepto global de CULTURA PIRENAICA. En la caracterización que hemos hecho hasta ahora hemos buscado unos elementos comunes en la intrincada diversidad de rasgos culturales y de prácticas sociales, y estos elementos comunes los hemos encontrado en el estilo de vida. Hemos insistido ya en que la **especificidad de la CULTURA PIRENAICA no reside en la idiosincrasia y singularidad de sus componentes, sino en la manera de combinarse**. Así pues, la CUL-

TURA PIRENAICA es específica en su **concreción histórica**, que es la que da forma y sentido a sus componentes y los asocia a una determinada área espacial. Hay que tener en cuenta, además, que esto es así como resultado de un **proceso de selección**, por el que se destacan los *elementos comunes* más allá y a pesar de la diversidad existente, se destaca la *consistencia* más allá y a pesar de los ritmos diferenciales con que acontecen los cambios en el transcurso histórico. Por ello debemos plantearnos ahora el concepto de CULTURA PIRENAICA desde una perspectiva más matizada, que integre las nociones de **diversidad** y de **cambio social**.

Sobre Cultura, identidad y diversidad.

«El que se considere satisfecho con la observación de determinados rasgos para hablar de unidad, tenderá a crecer en la realidad del área pirenaica»

(Caro Baroja, 1985: 10).

La CULTURA, lo hemos dicho ya, sintetiza los rasgos que comparte un grupo y lo hacen diferir de otros. Puesto que lo relevante es afirmar la especificidad del grupo, la acepción popular del concepto de CULTURA, la que aparece en el lenguaje cotidiano, tiende a proyectar una imagen de *unidad*, basada en todo aquello que se comparte; tiende a transmitir también una imagen *estática* en un mundo cambiante, ya que los elementos externos que el grupo incorpora se entiende que alteran su unidad y hacen perder su especificidad. A mi entender éstos dos son los grandes problemas que se derivan de utilizar el concepto CULTURA PIRENAICA de forma acrítica en las investigaciones etnográficas. Su plasmación en la metodología de análisis es clara: se trabaja con la idea de área cultural, que se construye a partir de seleccionar los rasgos que dan consistencia al área, rechazando, en cambio, los que escapan de esta consideración. Se identifica, por otro lado, lo genuino y específico de la cultura con lo «tradicional», por lo que la investigación etnográfica se dirige a buscar rasgos del pasado y sus pervivencias en la actualidad. Desaparecen así los elementos más ricos y fructíferos en el análisis cultural,

aquéllos que permiten entender las condiciones de funcionamiento y de reproducción de una cultura, así como los factores que inciden en que los rasgos que la componen se conserven, desaparezcan o se recombinen bajo una nueva lógica, que bien puede integrar lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno en una misma realidad.

Vamos a introducir en primer lugar la idea de **diversidad** en la definición de la CULTURA PIRENAICA. Tres dimensiones básicas permiten presentarla. Una se refiere a la variabilidad de formas que adopta la **identidad social**. Otra obliga a considerar la diversidad existente en la concreción de determinados rasgos culturales y en la interacción humana. La tercera se refiere a la **heterogeneidad interna** de la sociedad pirenaica, que implica la existencia de formas diferenciadas de entender, asimilar y vivir unos mismos componentes culturales.

La relación entre CULTURA e IDENTIDAD no es unívoca ni exclusiva. El individuo, como miembro de grupos de naturaleza muy diversa, puede participar en muchas y variadas «culturas» y sustentar distintas formas de identidad. Así pues, cuando se utiliza el concepto de CULTURA PIRENAICA como útil analítico, hay que ser conscientes de que sólo es pertinente para referirse a un determinado nivel de abstracción. Por encima y por debajo de este nivel de abstracción hay también otros, que ponen en juego componentes diferentes, ya sea segmentando aquella unidad (como el nivel local, o el nacional, por ejemplo), ya sea integrán-

dola en unos niveles mucho más abstractos y generales (como parte de lo que se denomina «cultura global»), o bien seleccionando determinados elementos o prácticas (como el género, la clase, la ocupación, o la religión). Esto queda muy bien mostrado a través de las distintas expresiones de la identidad social (Barrera, 1985; Lisón Arca, 1986; Pujadas, 1973 y 1986). Así, cualquier persona del Pirineo posee diversos sentimientos y lealtades en relación a las experiencias comunes y a las características compartidas con otras personas. En ocasiones pesa la identidad local o la de valle, en otras la identificación como aragonés, como andorrano o como francés, por ejemplo. Esta misma persona puede sentirse también profundamente europea.

y en cuanto a gustos musicales y de vestir puede participar plenamente en la «cultura global». No estoy muy convencida de que el «pirineísmo» sea el factor más relevante o significativo en la definición de la identidad social y, caso de serlo, hay que preguntarse por qué, qué papel juega en el conjunto de estrategias por las que se negocia la participación en determinados tipos de relación social.

Es cierto que la identidad es un sentimiento subjetivo y que no se genera mecánicamente por el hecho de poseer como denominador común un mismo modo de vida y de actividad. Dicho de otra forma, podemos convenir que existe una CULTURA PIRINEAICA aunque no genere una identidad social muy fuerte. Pero tampoco podemos prescindir total-



Plan. Boda. Ante la Iglesia. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935).

mente de este factor subjetivo, porque el área a la que se asocia una Cultura expresa un espacio de identidad en el que cristalizan las estrategias específicas de un colectivo para marcar sus límites y su diferenciación respecto a otros grupos (Friedman, 1990). Esto explica por qué el concepto de Cultura suele vincularse más fácilmente a unidades políticas, o a unidades que desean tener un papel político (Goody, 1992). Por ello, la Cultura vasca, catalana o francesa, por ejemplo, poseen más fuerza como vehiculadoras de identidad que la cultura pirenaica y también, por supuesto, y a otro nivel, que la cultura de masas global.

Esta dimensión ayuda a comprender que las áreas culturales son resultado de un proceso de abstracción que refleja los elementos más importantes por los que se afirma la unidad de un grupo. Tanto da que esta abstracción sea producto de los sentimientos subjetivos de una población (identidad) o del trabajo minucioso de un etnógrafo. El proceso es el mismo, pues en ambos casos consiste en una selección arbitraria de rasgos culturales, basada en la presuposición de que determinados rasgos comunes (la institución de la casa, por ejemplo) son más importantes que las diferencias entre otros (la lengua, pongamos por caso). Fijémonos que si los permutáramos, el área cultural diseñada cambiaría también. De ahí que Caro Baroja alerte sobre el peligro de creer que el área pirenaica «existe» como área cultural.

En este punto resulta necesario destacar la enorme diversidad que existe en el Pirineo en la concreción

de los rasgos que componen aquellos cuatro conjuntos por los que antes definimos la CULTURA PIRENAICA. Esta diversidad tiene que ver precisamente con las formas de poblamiento y, en general, con los patrones de interacción humana. Tanto la transhumancia como los mercados y ferias, por ejemplo, han contribuido a que la comunicación entre montaña y llanos haya sido mucho mayor que entre distintos valles. El campo matrimonial muestra también una mayor relación en el sentido longitudinal (norte-sur) que en el transversal (este-oeste). Es cierto que los ansotanos, por ejemplo, se casan con checos y roncaleses, es decir, con gente que vive en valles inmediatamente adyacentes. Se casan también con gente de Berdún, de Puente la Reina, de Agüero, de Ayerbe y de distintos pueblos de la Hoya de Huesca y de los Monegros, que son localidades progresivamente más alejadas, pero con las que se tiene interacción. No se casan, en cambio, con gente del valle de Baztán, ni de Bielsa, ni de Benasque, ni de Andorra, ni tampoco con sus vecinos franceses, al menos en lo que va de siglo. Los análisis realizados por biólogos muestran también cómo las áreas de interacción por las que se concretan los enlaces matrimoniales son relativamente limitadas, aunque puedan estar entrelazadas. Estos elementos contribuyen a mostrar el sentido en que discurre el intercambio de objetos materiales y por el que circulan ideas y prácticas sociales. La enorme diversidad de rasgos culturales que se puede encontrar de oriente a occidente del Pirineo, así como estas

áreas de interacción, muestran la fragmentación real existente y obligan a considerar si, en lugar de hablar de *una* CULTURA PIRENAICA, no sería más propio hablar de *distintas* CULTURAS PIRENAICAS, en plural. Tal como hemos señalado más arriba, ello depende, en todo caso, del nivel de abstracción que consideremos.

La Cultura no sólo sintetiza la manera en que unos grupos se distinguen de otros. Este concepto se utiliza también para marcar la especificidad de un grupo respecto a otro *dentro* del propio grupo (Wallerstein, 1990). Esto obliga a considerar la HETEROGENEIDAD INTERNA como factor importante en la definición de la CULTURA PIRENAICA. No se trata sólo de la diversidad orográfica, lingüística y política, que hemos mencionado ya, sino del sistema de estratificación social que fragmenta a la población en distintos grupos y clases. Y si en la sociedad hay jerarquías y hay diferenciación interna, ¿hasta qué punto puede decirse que *se comparte* una cultura? ¿Qué es lo que da sentido de unidad cuando pueden encontrarse profundas desigualdades? La Cultura, precisamente, tiene el poder de resolver esta aparente contradicción.

Los sistemas de valores y modelos normativos suministran el conjunto de símbolos y significados que dan sentido a las prácticas sociales y a sus representaciones. A partir de su situación diferencial en la sociedad, los individuos reinterpretan los modelos referenciales, seleccionando ciertos rasgos y olvidando otros, y actuando a partir de ellos. Las ac-

ciones dirigidas a nombrar heredero, o a buscar un cónyuge adecuado, por ejemplo, pueden seguir caminos muy diversos, a pesar de que se apoyen en un mismo sistema jurídico y tengan como referencia un mismo modelo doméstico. Se trata de formas distintas de asimilar y vivir unos mismos componentes culturales. Este aspecto es el que enfatizaba Bourdieu (1972), a partir de la distinción entre norma y práctica, entre *habitus* y estrategia.

«La heterogeneidad social, además, puede traducirse en formas y expresiones muy diversas. A nivel local suele expresarse mediante varias categorizaciones, como la que distingue las casas más ricas de las demás, o las familias con más prestigio del resto, o bien, simplemente, el «nosotros» (los autóctonos) de los forasteros. Se trata de distintas maneras de expresar, en definitiva, el acceso diferencial y la implicación con las actividades sociales y culturales» (8).

Observemos que en la búsqueda de la especificidad cultural (ya sea en su expresión local, ya sea en contextos más amplios, como puede ser el conjunto del Pirineo) hay una tendencia a asociar los elementos más puros y genuinos de la cultura con determinados estratos de población. No son los forasteros, por ejemplo, los que dan autenticidad a los rasgos de la cultura local, pero tampoco suelen ser los más pobres, los que careciendo de medios de vida propios

(8) Assier-Andrieu (1985), Bonnain (1981), Bonnain et Sautter (1979), Comas d'Argemir (1980).



Bielsa. Casa de la plaza. (Fotografía: R. Comparé, 1930).

se ven obligados a cambiar a menudo de residencia y de trabajo. Observemos que la *memoria social* de cualquier pueblo del Pirineo se asocia con las casas de los propietarios, sobre todo de los más potentes. En el imaginario colectivo estas casas representan todo el conjunto comunitario, porque en ellas cristalizan los principios básicos que organizan el sistema social: tienen un patrimonio, un nombre, una estirpe, que representan los valores de estabilidad y de continuidad que rigen el modelo doméstico y vecinal. Dan renombre y dan prestigio, siendo las que mejor pueden mostrar un pasado vinculado a la comunidad. Sus viviendas, campos, pajares, huertos, eras, documentos, son testimonios de su presencia, que contribuyen a conservar su recuerdo en la memoria. Las familias más humildes, en cambio, las que han debido subsistir trabajando para otros, carecen de estos atributos. Sus vestigios materiales son escasos, por lo que dejan pocos testimonios de su presencia. No poseen visibilidad social y están ausentes de la memoria social: sus patrones de vida y actividad difícilmente pasan a considerarse representativos del conjunto total.

La estratificación es un elemento constitutivo del sistema social pirenaico, que la Cultura integra y contribuye a reproducir. Basándose en aquello que se comparte y enfatizando la idea de unidad, el concepto de Cultura no niega la desigualdad, sino que la reafirma. Así pues, la oposición unidad/diversidad no es antinómica, sino más bien complementaria, pues se trata de dos características

indisociables y ambas se encuentran presentes en la realidad social. La definición de la CULTURA PIRENAICA debe recoger, pues, estas dos dimensiones y no quedarse sólo con una de ellas. Enfatizar sólo lo que se comparte y no lo que fragmenta, por mucho que quede subsumido, implica dar una imagen incompleta e idealizada del sistema social pirenaico.

Sobre Cultura, identidad y cambio social

«Si queremos entender cómo el pasado ha llegado a ser el presente hemos de entender también, entre otras cosas, nuestras complejas relaciones con este pasado, que incluyen tanto la necesidad histórica de transformarlo, como el deseo de mantener, de establecer e, incluso, de inventar una continuidad»

(Hobsbawm, 1988: 9).

En la actualidad existe entre los moradores del Pirineo una marcada tendencia hacia la revalorización de lo propio y de lo autóctono, que se expresa en la recuperación de fiestas y elementos tradicionales del folclore, en el creciente uso de las hablas de cada valle, en el esfuerzo por conservar el estilo arquitectónico de edificios y viviendas, o en el gusto por los objetos antiguos (situación bien distinta, por cierto, a la de hace dos o tres décadas, en que la tradición cultural pirenaica era vista por sus miembros como signo de atraso frente al empuje de la modernidad).

Se ha producido, pues, una revitalización en positivo de la identidad social. Pero esto no quita que estas mismas personas pidan créditos a bancos de ámbito estatal, o vean los mismos programas de televisión que un madrileño, un parisino o, incluso, que un ciudadano de Berlín o de Nueva York. Puede que lleven, asimismo, un reloj de marca suiza, conduzcan un coche de patente americana, bailen al ritmo de una cantante británica, o vistan las mismas camisetas y tejanos que podemos ver en Benidorm, en Oslo o en Estambul. ¿Dónde queda la CULTURA PIRENAICA? ¿Hay que buscarla en los residuos de las antiguas formas y estilos de vida?

Las respuestas pueden ser varias y de ellas depende la forma de analizar el sistema socio-cultural. Voy a partir de la idea de que la **especificidad cultural** no es contradictoria respecto a la **uniformización** en los estilos de vida que se ha ido produciendo constantemente en la historia del Pirineo, como consecuencia de las migraciones y más recientemente con el impacto del turismo, el transporte o los medios de comunicación. Por el contrario, especificidad y uniformización son una pareja simbiótica, una característica constitutiva de la realidad social (Friedman, 1990). Intentaré justificar que la CULTURA PIRENAICA es el resultado de una **reformulación constante** de los componentes que la integran. En la situación actual, no es sólo una reliquia del pasado, ni es sólo la sobrevivencia de lo «tradicional»: es una forma viva que asume a su manera las transformaciones

que tienen lugar en el conjunto socio-cultural.

Sé que esta perspectiva puede chocar con la interpretación que comúnmente se hace del cambio social, o al menos del cambio social más reciente. La mayor parte de etnógrafos sostienen que la cultura pirenaica está desapareciendo, porque los elementos que se consideran más genuinos y característicos de ella están siendo destruidos. Llámese a este proceso «modernización», o llámese «aculturación», se constata la progresiva descomposición de la sociedad y cultura «tradicional». Violant y Simorra así lo pensaba, por ejemplo, y se refiere con tristeza al poder destructivo de la «corriente avasalladora y niveladora de la época en que vivimos», que arrastra consigo el tipismo de las poblaciones pirenaicas y les hace perder su singularidad (1949: 16). El subtítulo de *El Pirineo español* es bien significativo. Dice así: «Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece». Y he de confesar que en este punto no comparto la aproximación de Ramón Violant.

No es fácil polemizar con esta idea de que se está produciendo el «fin de la sociedad tradicional», porque arraiga plenamente en el sentimiento romántico de cada uno de nosotros, que tendemos a idealizar el pasado y a convertirlo en el contrapunto (en positivo o negativo) de nuestra propia existencia. Pero la dicotomía «tradicional» / «moderno», que tan frecuentemente utilizamos, no resiste un análisis riguroso. Se trata de términos relativos de difícil

objetivización y que tienden a idealizar la sociedad del pasado. Se transmite cierto sentido de estabilidad de la misma, al considerar que los únicos cambios relevantes, puesto que «destruyen» irreversiblemente, son los actuales, los derivados de la «modernización».

Con esta crítica no quiero negar la incidencia del cambio social actual, ni sus efectos sobre viejas costumbres e instituciones. Es evidente que la CULTURA PIRENAICA se está transformando a pasos agigantados. No sé si esto va a implicar necesariamente su «desaparición», pero sí sé que otros cambios sustantivos se han producido antes ya. Comentemos esto último en primer lugar. Si la cultura pirenaica es «milenaria», como indica Violant, es seguro que en el transcurso de estos mil años se han producido transformaciones sustanciales en sus patrones de vida y actividad. ¿Podemos imaginar, por ejemplo, como subsistía la gente del Pirineo antes de que se popularizara el consumo de la patata en pleno siglo XVIII? Fijémonos que es un elemento omnipresente en lo que hoy llamamos «cocina tradicional». ¿Cómo era la dieta «tradicional» antes de que se «modernizara» con este ingrediente hoy ya tan «tradicional» para los nuevos hábitos alimenticios, ligeros y acalóricos? Más ejemplos: ¿Qué reestructuraciones tuvieron que hacerse cuando las antiguas formas de transacción entre valles pasaron a categorizarse como contrabando, a consecuencia del trazado de las actuales fronteras? (Sahlins, 1989). ¿Qué consecuencias tuvieron para la religiosidad de la

gente la caza de brujas y los procesos inquisitoriales que se realizaron con tanta saña en el siglo XVII (Garrí, 1991) ¿Qué supuso en Francia la promulgación del Código Napoleónico y la derogación del derecho consuetudinario? (Assier-Andrieu, 1987). ¿Qué supuso la escolarización? (Fabre et Lacroix, 1973). El siglo XIX estuvo presidido por turbulencias políticas y profundos cambios en el Pirineo: no sólo hoy se producen cambios significativos. Si estamos de acuerdo en este punto hemos de admitir también que lo «tradicional» es siempre lo que precede a cualquier cambio de cierta consideración, momento en que se adquiere conciencia del arraigo que poseían determinados elementos culturales.

Rupturas y continuidades son rasgos comunes en todo proceso de cambio social. A menudo hablamos de «crisis» o de «desaparición» de la sociedad tradicional, porque nuestra percepción de los fenómenos sociales se halla impregnada de la idea de estabilidad. Asumimos ciertos rasgos como permanentes y a veces los hacemos prisioneros de los modelos que hemos construido para caracterizarlos (como sucede con aquella dicotomía tradicional/moderno). Tal vez sea más razonable invertir la perspectiva usual y considerar que lo «normal» es el cambio y no la estabilidad.

Como señala Godelier (1987) refiriéndose a los procesos de transición social, todo proceso de cambio implica la desaparición de antiguos elementos, la aparición de otros nuevos y una recombinación peculiar y distintiva de antiguas y nuevas formas. Esto mismo subraya Goody



Chisagués, Pizarra y «penals». (Fotografía: F. Krüger, 1927).

(1988) cuando insiste en que muchos elementos viejos son la base para construir nuevas tradiciones, aunque no siempre esto sea reconocible. Esta aproximación permite analizar la cultura y sus cambios desde una óptica mucho más dinámica y compleja. Podemos decir con ello que la situación actual de la CULTURA PIRENAICA **no puede evaluarse sólo en términos de lo que desaparece, sino también de todo aquello que permanece, se crea y se reformula.** Claro que esto tiene otro peligro, el de considerar los cambios como un proceso lineal y cíclico. Hay que ser capaces de evaluar también la dimensión y alcance de las transformaciones, que pueden conducir, efectiva-

mente, a que la sociedad en cuestión sea «otra» muy distinta. Pero los procesos de transición social (y no sólo de cambios parciales) son extraordinariamente dilatados en el tiempo (Godelier, 1987). Por ello hasta dentro de muchos años no se podrá evaluar hasta qué punto los actuales cambios en el Pirineo están conduciendo a una nueva configuración social y cultural muy distinta. Y esto será así si se altera significativamente aquella combinación de rasgos por los que antes hemos definido la CULTURA PIRENAICA.

Es cierto también que la incidencia de los cambios sobre la cultura se relaciona con su situación respecto a las relaciones dominantes. En

el caso del Pirineo es evidente que toda la región se encuentra (y se ha encontrado siempre) en situación de dependencia respecto a los grandes centros del poder económico y político y que, por tanto, la reproducción de su sociedad y su cultura es dependiente también (9). De ahí que, efectivamente, se hayan producido en el Pirineo procesos de desestructuración importantes tanto de su cultura, como de sus propios medios de vida y de trabajo, tal como muestran las imágenes de despoblación y abandono de muchos valles y este proceso es especialmente dramático en la montaña aragonesa.

Pero no sólo hay marginalidad y desestructuración en el Pirineo; no sólo hay emigración, desesperanza y abandono. También hay iniciativa y capacidad de adaptación. La decadencia de algunos valles y poblaciones ha dejado paso también a la adecuación de otros a los nuevos requerimientos del actual sistema económico y social. En estos casos no puede decirse que la Cultura Pirenaica desaparece sin más, sino que debe analizarse la manera en que se transforma y se reformula.

Las localidades que han diversificado sus bases de subsistencia, orientándose hacia el turismo, por ejemplo, o que han conseguido mejorar las condiciones del trabajo agroganadero. Claro está que cuando visitamos poblaciones como Jaca, Hecho, Sallent, Andorra la Vella, Viella o Puigcerdà nos cuesta reco-

nocer sus antiguos modos de vida. Si defendiéramos que la cultura pirenaica sólo se encuentra en lo «tradicional», entonces tendríamos que admitir que los habitantes de estos pueblos han cometido una especie de suicidio cultural y más que otros en el Pirineo se han diluido en la cultura de masas homogeneizante e inespecífica.

Mi óptica de análisis es, sin embargo, algo distinta y debe mucho al trabajo de Friedman (1990). Debido a distintos motivos que aquí no podemos analizar, se trata de poblaciones que han optado por unos patrones de vida y actividad relacionados con el turismo y con el consumo, que ciertamente los aleja de aquella Cultura Pirenaica que antes hemos caracterizado. Venden paisaje y venden mercancías y pueden vender, incluso, «tipismo». Entran, pues, en la «modernidad» sumiéndose totalmente en el mercantilismo. Y aunque parezca paradójico, debido a que se diluyen en estas relaciones económicas nuevas, externas y de alcance extracontinental, pueden preservarse como poblaciones pirenaicas y ser identificadas y reconocidas como tales. La mercantilización, lejos de negar la autenticidad y la especificidad, forma parte del proceso por el que se construye la identidad, como pirenaicos precisamente. Es el tipo de adaptación a los nuevos retos económicos y sociales lo que proporciona especificidad en la actualidad.

Quiero insistir con ello en que la CULTURA PIRENAICA no se encuentra fuera del proceso histórico y que constantemente está sometida

(9) Augustins (1977), Chiva et Goy (1981), Comas d'Argemir y Pujadas (1985), Douglass (1977), Esteva Fabregat (1971).

a cambios y transformaciones y algunos pueden afectar de forma muy profunda a su configuración social y cultural, tal como parece suceder en la actualidad.

En cada unos de los valles del Pirineo se ha ido produciendo una forma distinta y singular de síntesis entre viejas y nuevas formas económicas, sociales, simbólicas y materiales. Es en el conglomerado resultante donde se encuentra la especificidad y no sólo en sus componentes más antiguos. Y para los que consideran que todo ello se realiza actualmente en el marco de un imparable proceso de homogeneización cultural podemos decir que también esta idea es muy discutible, porque depende de los elementos que se consideren. Es cierto que hay una tendencia a la uniformización de determinados aspectos, como el atuendo, la música, el equipamiento

doméstico o los gustos estéticos. Pero el mismo proceso ha implicado también en el Pirineo la acentuación de las diferencias entre unos sectores sociales y otros, entre unos pueblos y otros, entre unos valles y otros.

Es cierto que estamos asistiendo a escala mundial a un gran mestizaje de culturas, que las fronteras cada vez dividen menos y que todos formamos parte de esta gran «aldea global», que es un punto minúsculo en la escala planetaria. Pero como todo es cuestión de perspectiva, podemos afirmar también que esto no supone mecánicamente la homogeneización cultural. Parafraseando a Hannerz (1990: 237) acabaremos diciendo que todos formamos parte de una cultura mundial y que esto implica la existencia de una marcada organización de la diversidad y no una réplica de la uniformidad.

Bibliografía

ASSIER-ANDRIEU, L. (1985). «Familles et pouvoirs au village. Filiation et stratification sociale dans les Pyrénées catalanes», *Droit et Cultures*, 9-10: 149-165.

ASSIER-ANDRIEU, L. (1986). «La communauté villageoise: objet historique, enjeu théorique», *Ethnologie Française*, 4.

ASSIER-ANDRIEU, L. (1987). *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*. Paris. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

AUGUSTINS, G. (1977). «Reproduction sociale et changement social: l'exemple des Baronnies», *Revue Française de Sociologie*, XVIII (3): 465-484.

AUGUSTINS, G. (1981). «Maison et société dans les Baronnies au XI-Xe siècle», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Tome I, *Maisons, mode de vie société*. Paris. Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 21-122.

BARANDIARÁN, J. M. (1972).

Obras completas. 1972-1986. Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1985). *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de Antropología Social*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1990). *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*. Madrid, Alianza Universidad.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1992). «Sucesión unipersonal y familia troncal en Cataluña y el norte de la Península Ibérica (análisis comparativo)», *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus*. Andorra, Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 345-358.

BELTRÁN, O. (1992). «Producció domèstica i organització comunal a l'Aran», en *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus*. Andorra, Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 399-408.

BOBINSKA, C. et GOY, J. (dir.) (1981). *Les Pyrénées et les Carpates. XVIe-XXe siècles*. Warszawa, Kraków, Editions Scientifiques de Pologne.

BONNAIN, R. (1981) «Les 'bonnes maisons': perception, expression et réalité de la stratification sociale d'un groupe villageois», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Tome I, *Maisons mode de vie société*. Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 123-168.

BONNAIN, R. et SAUTTER, G. (1979). «Société d'ici, société d'ailleurs: rapports de force et stratégies dans un espace d'économie rétrécie», *Études Rurales*, 75: 23-50.

BOURDIEU, P. (1962). «Célibat et condition paysanne», *Études Rurales*, 5-6: 32-135.

BOURDIEU, P. (1972). «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», *Annales E. C. S.*, 27: 1105-1127.

CARO BAROJA, J. (1971). *Los vascos*. Madrid, Istmo.

CARO BAROJA, J. (1979a). *El carnaval*. Madrid, Taurus.

CARO BAROJA, J. (1979b). *La estación del amor*. Madrid, Taurus.

CARO BAROJA, J. (1985). «Prólogo», a R. VIOLANT I SIMORRA, *El Pirineo Español*. Barcelona, Alta Fulla.

COLE, J. W. and WOLF, E. R. (1974). *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New York, Academic Press.

COLOQUIO HISPANO-FRANCÉS (1986). *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1980). «Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries al Pirineu Aragonès», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 25-55.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1984). «La família troncal en les transformacions socioeconòmiques del Pirineu d'Aragó», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 5: 44-68.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1989). «Les explotacions agropastorales familiares dans le processus d'intégration capitaliste: le cas des Pyrénées centrales espagnoles», *Meridies*, 910: 123-150.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1991). «Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social», *Revista de Antropología Social*, 0: 131-150.

COMAS D'ARGEMIR, D. y PUJADAS, J. J. (1984). «Antropología en crisis y sociedad tradicional», *Actas do II Coloquio de Antropología*. Santiago de Compostela. Xunta de Galicia. Museo do Pobo Galego. Pp. 147-157.

COMAS D'ARGEMIR, D. y PUJADAS, J. J. (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Barcelona. Anthropos.

I CONGRÈS D'HISTÒRIA DE LA FAMÍLIA ALS PIRINEUS. (1992). Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Govern d'Andorra.

CHIVA, I. et GOY, I. (1981). «Introduction», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Tome I. *Maisons, mode de vie, société*. Paris. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 5-19

DAUMAS, M. (1976). *La vie rural dans le Haut Aragon Oriental*. Madrid. C. S. I. C.

DOUGLASS, W. A. (1977). *Echalar y Murèlaga: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. San Sebastián. Auñamendi.

DOUGLASS, W. A. (1988). «Iberian Family History», *Journal of Family History*, 13: 1-12.

FABRE, D. et LACROIX, J. (1973). *La vie quotidienne des Paysans du Languedoc au XIXe siècle*. Paris. Hachette.

FAUVE-CHAMOUX, A. (1984).

«Les structures familiales au royaume des familles-souches: Esparros», *Annales. E. S. C.*, 39: 513-528.

FINE-SOURIAC, A. (1977). «La famille-souche pyrénéenne au XIXe siècle», *Annales. E.S.C.*, 32: 478-485.

FRIEDMAN, J. (1990). «Being in the World: Globalization and Localization», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London. Sage. Pp. 311-328.

GARI LACRUZ, A. (1991). *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Zaragoza. Diputación General de Aragón.

GODELIER, M. (1987). «L'analyse des processus de transition», *Social Science Information*, 26 (2): 265-284.

GODELIER, M. (1989). *Lo ideal y lo material*. Madrid. Taurus.

GOODY, J. (1992). «Culture and its boundaries: a European view», *Social Anthropology*, 1 (1A) : 9-32.

HANNERZ, U. (1990). «Cosmopolitans and Locals in World Culture», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London. Sage. Pp. 237-251.

HOBBSAWM, E. J. (1988). *L'invent de la tradició*. Barcelona. Eumo. Pp. 7-49.

LISÓN ARCAL, J.C. (1986). *Cultura e identitat en la província de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología Social)*. Zaragoza. Caja de Ahorros de la Inmaculada.

LISÓN TOLOSANA, C. (1976). «Estructura antropológica de la familia en España», en R. CARBA-

LLO (ed.), *La familia. Diálogo recuperable*. Madrid, Karpos. Pp. 37-51.

OTT, S. (1981). *The circle of mountains. A Basque Shepherding Community*. Oxford, Clarendon Press.

PALLARUELO, S. (1988). *Pastores del Pirineo*. Madrid, Ministerio de Cultura.

PUJADAS, J. J. (1973). «Etnolingüística del valle de Bielsa». *Ethnica*, 6: 181-234.

PUJADAS, J. J. (1976). «Ensayo etnolingüístico: el campo léxico de las denominaciones orográficas». *Ethnica*, 11: 149-177.

PUJADAS, J. J. (1979). «Aportaciones etnográficas al estudio de la lengua». *Revista Española de Lingüística*, 9(2): 471-483.

PUJADAS, J. J. (1980). «Sistemas de clasificación etnocientífica como una forma de adaptación ideológica: el caso del Pirineo oscense». *Actas del I Congreso Español de Antropología*. Barcelona. Universidad de Barcelona. Pp. 181-216.

PUJADAS, J. J. (1986). «Identidad cultural y cambio social en Aragón (España)». *Meridies*, 4: 619-635.

PUJADAS, J. J. y COMAS D'ARGEMIR, D. (1989). «Antroponimia altoaragonesa (Nombres, apodos y nombres de casa en dos comunidades de la Jacetania)». En *Homenaje a Amigos del Serrablo*. Huesca. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Pp. 367-411.

REDCLIFT, M. R. (1973). «The future of agriculture in a Spanish Pyrenean village and decline of communal institutions». *Ethnology*, V (2).

ROIGE, X., BELTRÁN, O. and

ESTRADA, F. (1992). «Communal Property and Local Identity. The Village as an Economic, Political and Social Organisation in the Val d'Aran (Central Pyrenees)». Paper presented in the *II EASA Conference*. Prague.

ROMA, J. (1980). *Aragón y el carnaval*. Zaragoza, Guara.

SAHLINS, P. (1989). *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley, University of California Press.

SUTTERLEE, S. (1990). «From Peasantry to privilege in a Pyrenean Mountain Enclave». *Critique of Anthropology*, X (2): 139-158.

SOULET, J. F. (1987). *Les Pyrénées au XIXe siècle*. Toulouse, Eché.

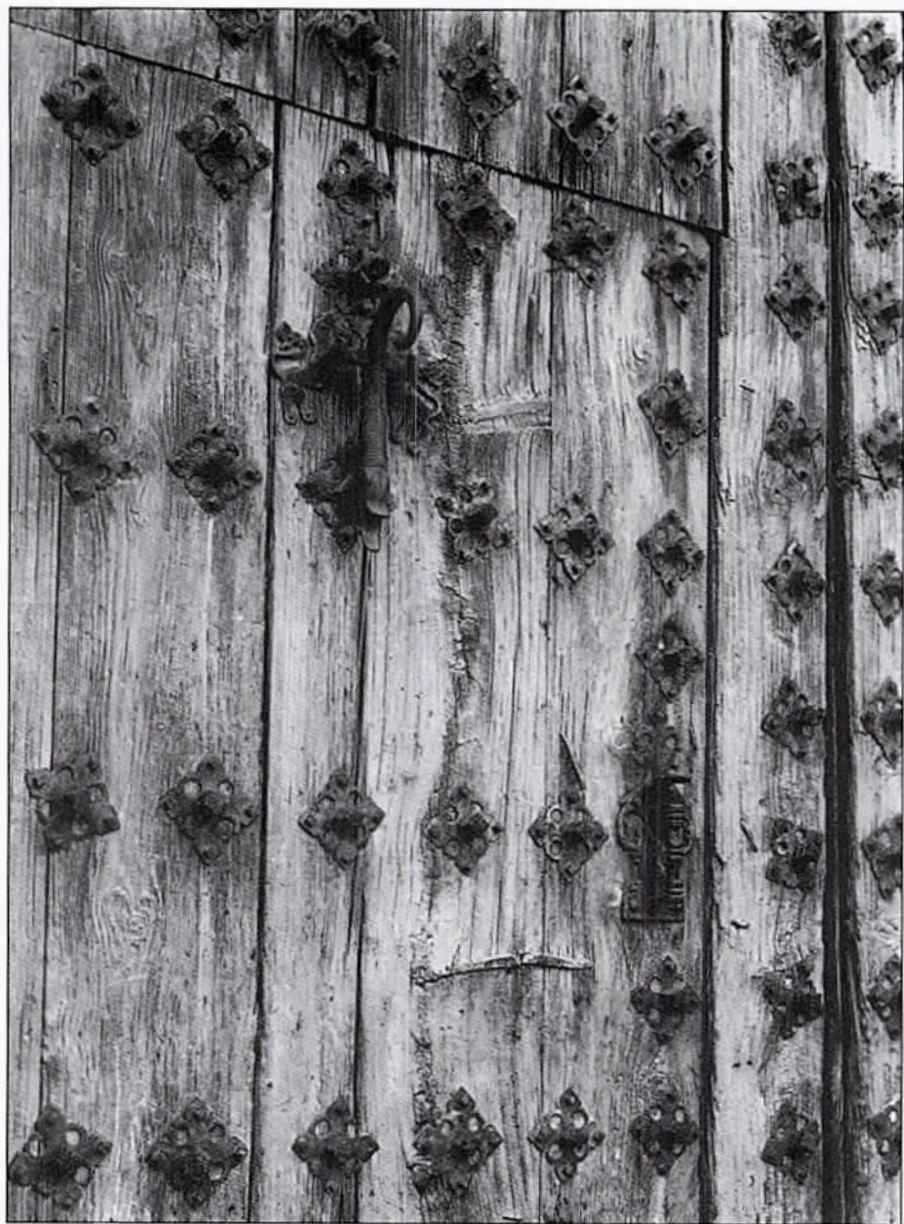
SOULET, J. F. (1992). «L'évolution de la famille au XIXe siècle sur le versant nord des Pyrénées», en: *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus*. Andorra. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 109-114.

TAILLEFER, F. (ed.) (1974). *Les Pyrénées. De la montagne a l'homme*. Toulouse, Privat.

TERRADAS, I. (1985). *El món històric de les masies*. Barcelona, Curial.

VIOLANT I SIMORRA, R. (1949). *El Pirineo Español. Vida usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Madrid, Plus Ultra.

WALLERSTEIN, I. (1990). «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage. Pp. 31-55.



Albarracín. Puerta y llamador. Juan Mora Insa.
Archivo Fotográfico de Arte Aragonés. 1186/9.

LA VICTORIA DE LA RISA. LA VICTORIA DE LA NATURALEZA. ANÁLISIS DE DOS CUENTOS MARAVILLOSOS RECOPIRADOS EN ARAGÓN

CARLOS GONZÁLEZ SANZ
Instituto Aragonés de Antropología

El presente artículo pretende cumplir dos objetivos. En primer lugar, dar a conocer una pequeña parte de los resultados del trabajo de investigación que hemos realizado recientemente en la comarca aragonesa del Bajo Cinca y en el que hemos recopilado un importante conjunto de relatos de tradición oral que recogemos en un volumen que lleva por título: *Despallerofant. Recopilación y estudio de relatos de tradición oral recogidos en la comarca del Bajo Cinca*, (1). En segundo lugar, tratamos de ofrecer una posible interpretación de los relatos que a continuación transcribimos a través de dos ejemplos de análisis que, si bien no proponen una metodología precisa, intentan poner de manifiesto algunos de las líneas fundamentales de la poética del cuento maravilloso siguiendo las tesis desarrolladas, a partir de ejemplos semejantes procedentes de otras regiones hispánicas, por Eloy Martos Núñez y Dolores Juliano (2).

De manera resumida nuestra investigación ha consistido en una recopilación de relatos de tradición oral realizada en varios pueblos de la comarca

(1) Este trabajo de investigación fue realizado gracias a la concesión por parte del Ayuntamiento de Fraga de uno de los *Premis Recerca* de la convocatoria de 1993 y se inscribe en un proyecto más amplio de recopilación de relatos aragoneses de tradición oral que estamos llevando a cabo bajo la dirección de Túa Blesa del Área de Teoría de la Literatura de la Universidad de Zaragoza.

(2) Partimos de los siguientes trabajos: Eloy Martos Núñez, *La poética del patetismo: análisis de los cuentos populares extremeños*, Mérida, Ed. Regional de Extremadura, 1988; Dolores Juliano, *El juego de las astucias: Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Horas y Horas (col. Cuadernos inacabados, n.º 11), 1992.

aragonesa del Bajo Cinca, concretamente en Alcolea de Cinca, Ballobar, Saidí, Torrent, Mequinensa y fundamentalmente Fraga (3). Para esta recopilación la fuente fundamental ha sido una serie de encuestas realizadas en estas localidades en las que junto a los relatos hemos obtenido datos referentes principalmente a los espacios y tiempos que ocupaban éstos en la sociedad tradicional y a los propios mecanismos de la transmisión oral. Las encuestas se grabaron magneto-fonómicamente y del total de relatos obtenidos (tras eliminar algunos muy fragmentarios y versiones prácticamente idénticas) hemos transcrito un total de ciento cuatro ejemplos entre cuentos propiamente dichos, chascarrillos, fórmulas, dieterios, motadas e historia oral, a los que se unen una pequeña muestra de romances religiosos y otras composiciones que recogemos en un apéndice. Además de intentar una sistematización de los géneros narrativos de la tradición oral tal como la hemos encontrado en la comarca, hemos realizado una clasificación del material obtenido siguiendo los conocidos índices de tipos y motivos de Aarne-Thompson (4). Proponemos por último varios ejemplos de interpretación del cuento maravilloso que mostraremos en este artículo.

Una parte fundamental de nuestro trabajo ha sido la transcripción, puesto que de la fidelidad de ésta depende absolutamente que los textos resultantes presenten intactos los elementos que los caracterizan como relatos orales y, en definitiva, como actos de habla. Por este motivo la transcripción ha tenido como principio básico la literalidad si bien, dado que todo trabajo de recopilación de folklore tiene una dimensión divulgadora, no hemos llegado al extremo de una transcripción fonética que impediría la comprensión a los lectores no especializados (5).

(3) Para la realización de estas entrevistas hemos contado con la generosa colaboración y los buenos consejos de Artur Quintana, Mario Sasot, Mari Carmen Alcober, Carmen Messalles, José Miguel Salas, Angel Hernández, Águeda Salillas y muy especialmente de Mary Zapater, Josep Galán y Hector Moret.

(4) Véase: Antti Aarne, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (Translated and enlarged by Stith Thompson), *Communications* n.º 184, Helsinki, Suomalainen Tiedekatenna, 1964, y Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

(5) Como es bien sabido, el Bajo Cinca es una comarca lingüísticamente fronteriza entre los ámbitos del castellano y el catalán presentando varias hablas de transición entre ambas lenguas. La mayor parte de los relatos recogidos (y los dos ejemplos que aquí veremos) lo han sido en las localidades catalanófonas, fundamentalmente Fraga, lo que nos ha dificultado la transcripción debido a los problemas de normalización lingüística y de identidad cultural que aún se dan en estas tierras aragonesas de habla catalana. Siguiendo el principio anterior, hemos realizado una transcripción literal que refleja aproximadamente el carácter de acto de habla de cada uno de los relatos; pero, dado que la transcripción implica el paso de lo oral a lo escrito, hemos adoptado las normas ortográficas del catalán. Como únicas excepciones, no hemos reflejado gráficamente la palatalización de los grupos consonánticos *bl*, *pl*, *fl*, *cl* y *gl* (general en el habla de Fraga) e igualmente no reflejamos el característico cierre de la *-a* final ni la pérdida en la pronunciación de la *-r* de infinitivos y sustantivos; por contra, recuperamos entre paréntesis, algunos sonidos que se pierden en el habla de cada una de estas localidades de manera que, sin dejar de

Los dos siguientes son los cuentos que proponemos como ejemplos para el presente estudio:

Lo cigronet

Ere una xiqueta que juga(v)e al baleó, al baleó esta(v)e senta(d)eta i allí ju(g)ant als cigronets, i compta(v)e els cigronets:

— Un, dos, tres, quatre, cinc... aprenie a comptar.

I, bueno, ju(g)ant, ju(g)ant, li cau un cigronet al carrer i, entre eixes, pel carrer passa(v)e un home. Agarre el cigronet i se'n va. I més enta baix, algunes portes més enta baix, truque: «Pom, pom».

— Ave Maria!

— Qui é(s)?

— Servidor! Mire, toquen a missa i em vaig a missa. Que em guardarie el cigronet?

Diu:

— Sí, —diu— dixà'l astí al replanet.

Conque dixé lo cigró allí al replanet de les escales. Però bueno, se van dixer la porta euberta de l'entra(d)a i la gallina va eixir del corralet i va «poc», en una picareta se va menjar el cigronet. Conque bueno, ix est home de missa i ja truque: «Pom, pom».

— Ave Maria! —diu— Venia a buscar el cigronet.

Diu:

— Bueno, astí al replanet estarà.

— Oi, —diu— no hi està. —diu— No hi està i, mire, n'hi ha una gallina solta per l'entra(d)a.

— Pués se l'haurà menjat. Un cigró rai, no patisque, n'ham collit molts enguany, ja li'n daré.

— No, no, jo vull lo cigronet meu.

— Oi, jo el cigronet... pués no sé com he de donar si se l'ha menjat la gallina. Ja li'n dare. Mire, ací tinc est.

— No, no, que jo vull la gallina.

— Pués la gallina no la hi daré.

— Pués jo *creo* que me la darà. Mire, mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil, si no em dónes la gallineta vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó.

— Ai no, no m'hi tanque en la presó!

— Pués dóna'm la gallineta.

— Ai no, la gallineta no la hi vull donar.

observar sus características, se facilite la comprensión de la lectura. En cualquier caso, las convenciones que hemos adoptado en estas transcripciones responden a nuestros intereses particulares y nunca deben ser tomadas como un modelo de norma gráfica de las distintas variedades del catalán de Aragón.

- Pués vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó. *Porque* mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil.
- Aï, tingué, tingué, tingué!

Conque agarre la gallineta i se'n va. I ana(v)e cantant pel carrer:

Per un cigronet una gallineta,
per un cigronet una gallineta (6).

- Conque bueno, va a una altra casa, torne a trucar: «Pom, pom».
- Ave Maria! —(que antes, quan truca(v)en a les portes, dien «Ave Maria»).
- Conque truque: «Pom, pom».
- Ave Maria! Que em guardarie esta gallineta? —diu— Me'n vaig a missa i, com aniré en la gallina a missa?
- Diu:
- Pués bueno, tira-la astí al corralet.
- I la tire al corral. Bueno, este home ja ix de missa, va i truque: «Pom, pom».
- Ave Maria! Vinc a buscar la gallineta.
- Pués agarre-la que està al corralet.
- Oi, al corralet no hi està, sol n'hi ha plumes i, mire, està el tocino solt.
- Diu:
- Pués bueno, se l'haurà menjat lo tocino, ja li'n daré una altra.
- Diu:
- No, no, que jo vull la meua gallina.
- Pués home, com la hi daré?, si se l'ha menjat lo tocino.
- Oi, pos dono'm lo tocino!
- Per una gallina no puc donar el tocino. Li dono una altra que en tinc?
- No, no, jo vull la gallina. M'ha de donar el tocino.
- Pués no la hi dono.
- Ja ho crec que me lo darà, *porque*, mire, mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil. Si no em dones la gallineta vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó.
- Aï, no m'hi tanque, no m'hi tanque. Tingué, tingué, tingué la gallineta (7) ... tingué, tingué el tocinet!
- Pués bueno, pués porta el tocino. Conque ja agarre el tocino en un totxet i ana(v)e pels carrers cantant:

Per un cigronet una gallineta,
per un cigronet una gallineta.
Per una gallina un tocinet!
Per un cigronet una gallineta,
per una gallina un tocinet!

(6) Cantado por la informante.

(7) *Lapsus* de la informante.

Conque bueno, arribe a un altre poble i també, ja truque en una casa:
«Pom, pom».

— Ave Maria!

— Qui é(s)?

— Servidor. —diu— Mire, me'n vaig a missa, —diu— que toquen a missa, i —diu— podrie guardar-me el tocinet?

Diu:

— Ah, pués sí. Fique-lo astí al corralet.

Conque ja fique el tocino al corralet i se'n va a missa. Se'n va a missa i al que ix de missa ja torne. «Pom, pom».

— Ave Maria! —diu— Vinc a buscar el tocinet.

Diu:

— Pués agarre'l, que està al corral.

Oi, al corral —diu— no n'hi està, mire, n'hi ha una vaca solta, ja se l'haurà menjat la vaca.

— Oi, oi, pos, pos potser sí. Pués ja li daré altre tocino.

— No, no que m'ha de donar el tocino.

— Pués home, el seu tocino com l'hi daré? Sí se l'ha menjat la vaca.

— Pués bueno, se l'ha menjat la vaca, està a la panxa de la vaca, me *tiene* que donar la vaca.

— Oi, la vaca no l'hi dono, ja l'hi pagaré, però la vaca no l'hi dono.

— Pués mire, me la *tiene* que donar *porque* mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil. Si no em donés la vaqueta vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó.

— Ai no, no m'hi tanque en la presó, no m'hi tanque.

— Pués done'm la vaca.

— Oi, la vaca no la hi vull donar.

— Pués mire, mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil, si no em donés la vaca a tancar-la en la presó, vaig a buscar les claus!

— No, no, no, tingue, tingue, tingue!

Conque bueno, se'n va, se'n va en la vaca. I ana(v)e cantant:

Per un cigronet una gallineta,

per una gallineta un tocinet,

i per un tocinet una vaqueta!

Per un cigronet una gallineta,

per una gallina un tocinet,

i per un tocinet una vaqueta!

Conque bueno, més enta baix ja truque: «Pom, pom».

— Ave Maria!

— Qui é(s)?

— Servidor. Mire, —diu— me'n vaig a missa —diu— i no se on ficar la vaca, no ho se on dixer-la. —diu— Si me la volies guardar vosté.

Diu:

— Pués dixé-la.

Conque ja dixé la vaca en el corral a la quadra. I esta dona tenie una xiqueta que esta(v)e maleta, i li diu:

— Mamà, qui ha trucat?

Diu:

— Un home que el guarde una vaqueta.

— Oi, pués jo vull el fetge i sang de la vaqueta, jo vull el fetge i sang de la vaqueta!

— No, dona, com t'ho daré, si està viva?

— Jo vull el fetge i sang de la vaqueta, si no me moriré. Jo, mare, vull el fetge i sang de la vaqueta. Me ficaré boneta si m'ho dónes.

I sa mare va creure a truques de qué la xiqueta se curés i es fiqués boneta, pués ja mate i li trau la sang i el fetge. I menge la sang, cuiteta, que l'hi va fregir sa mare, i el fetge. I se ho va menjar i la xiqueta se fique bona. Però bueno, ja ix l'home de missa i diu:

— Vinc a buscar la vaca.

Diu:

— Oi, mire que m'ha passat. Tenia la xiqueta mala i no menja(v)e mai. I avui tenie molta gana i volie el fetge i sang de la vaqueta i jo l'hi donat.

— Ah, pués ja em pot donar la xiqueta.

— Oi, pués que s'ha pensat? Com l'hi de donar la xiqueta?, tant que la vull la meua filla!

— Pués mire, mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil. Si no em dónes la xiqueta vaig a buscar les claus pa tancar-la a la presó.

— Ai, no m'hi tanque, no m'hi tanque!

— Pués done'm la xiqueta.

— Ai, la meua filla, pués com l'hi de donar?, no la vull donar la meua filleta.

— Pués me la *tendrà* que donar, si no la tanco en la presó. Mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil. Si no em dónes la xiqueta la tanco en la preso.

— Ai, tingue, tingue, tingue, tingue!

Conque bueno, ja se'n va en la xiqueta. Va ficar a la xiqueta dins d'un sac, la gite en lo sac i s'ho fique al coll. Però ana(v)e cantant pel carrer:

Per un cigronet una gallineta,
per una gallineta un tocinet,
per un tocinet una vaqueta,
i per una vaqueta una xiqueta!

Ana(v)e cantant aixina i la xiqueta dins del sac. Conque va a una altra casa i truque: «Pom, pom».

— Ave Maria!

— Qui é(s)?

Diu:

— Servidor. Mire, que em voldrie guardar el sac?, que vaig a missa.

— Pués dixâ'l a l'entra(d)a.

Conque diga el sac a l'entra(d)a. I esta dona esta(v)e cernent, que antes pasta(v)en a casa, i antes de pastar cernien la farina, tenien la farina allí en un sedàs i unes cernedores, fica(v)en la farina, la cernian. I esta xiqueta sentie el roïdo del sedàs i en comence a cantar:

Tia Maria
cierne farina,
trico, trico, traco,
¡sácame del saco! (8)

— Oi, diu que n'hi ha astí!

Conque agarre esta dona i veu:

— Ai, filla meua!, què fas astí?

— Oi, —allavonses li va contar...— un home que volie tancar a mare a la presó i me s'ha llevat dins un sac.

— Oi, ja verás, ja l'apanyaré jo *esto*. Vine en mi, filla meua.

Trau la xiqueta del sac i fique al sac pedres, sapos i tot lo que va trobar dolent. Conque ja la xiqueta se l'empuja a dalt. Conque ja arriba i truque: «Pom, pom».

— Ave Maria.

— Qui é(s)?

— Servidor. Vine a buscar el sac.

— Pués mire, astí el té.

Conque agarre el sac i se'l fique al coll, i es pensa(v)e que lleva(v)e la xiqueta perquè encà ana(v)e cantant:

Per un cigronet una gallineta,
per una gallineta un tocinet,
per un tocinet una vaqueta,
i per una vaqueta una xiqueta!

Però diu:

— Ai, si pese el sac, si pese. Que set tinc!

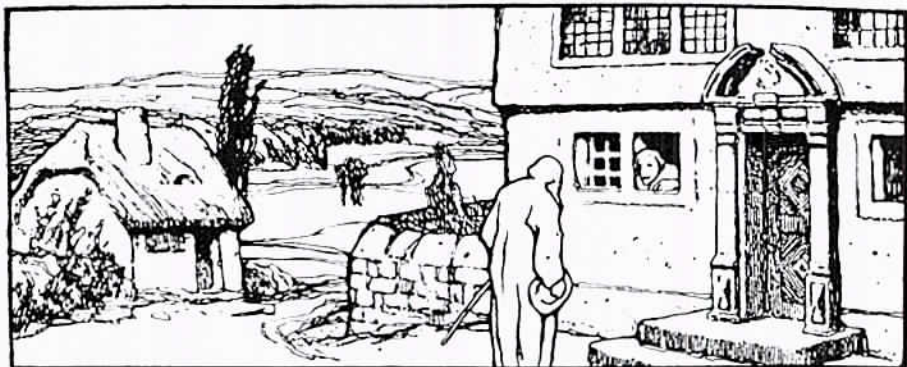
I passa(v)e per un pou. Diu:

— Vaig a beure.

(8) Canta también la nieta que está escuchando el cuento. Esta cancioncilla está al parecer muy difundida como canción de faena tal como parece indicar la versión de Fraga recogida por Josep Galán en *Les cançons de la nostra gent*, Zaragoza, DGA, 1993, n.º 228.

Conque va baixar a beure i tan li va pesar lo sac que va caure a dins del pou en lo sac i allí se va eufegar per dolent. I la xiqueta se'n va anar en sa mare i ja no es van separar més.

Y cuento contao ya s'ha terminao. Qüento contat s'ha acabat, per la xaminera s'ha escapat.



Il·lustración de Otto Ubbelohde para los *Kinder-und Hausmärchen* de los hermanos Grimm, 1935.

Mediopollo (9)

Ere un xic que es die Mediopollo i ere molt fart, menja(v)e molt. I sa mare lo va fer plegar fem, i esta(v)e allí plegant fem i es trobe una bolsa de duros.

— Oh, igual ham trobat una bolsa de duros...

I ere molt bo el pobre; conque, estant per allí plegant fem, passe el fill del rei i diu:

— Qué fas Mediopollo?

— Mira, esta(v)e plegant fem i m'acabo de trobar una bolsa de duros.

Diu:

— A verem?

Diu:

— Mira.

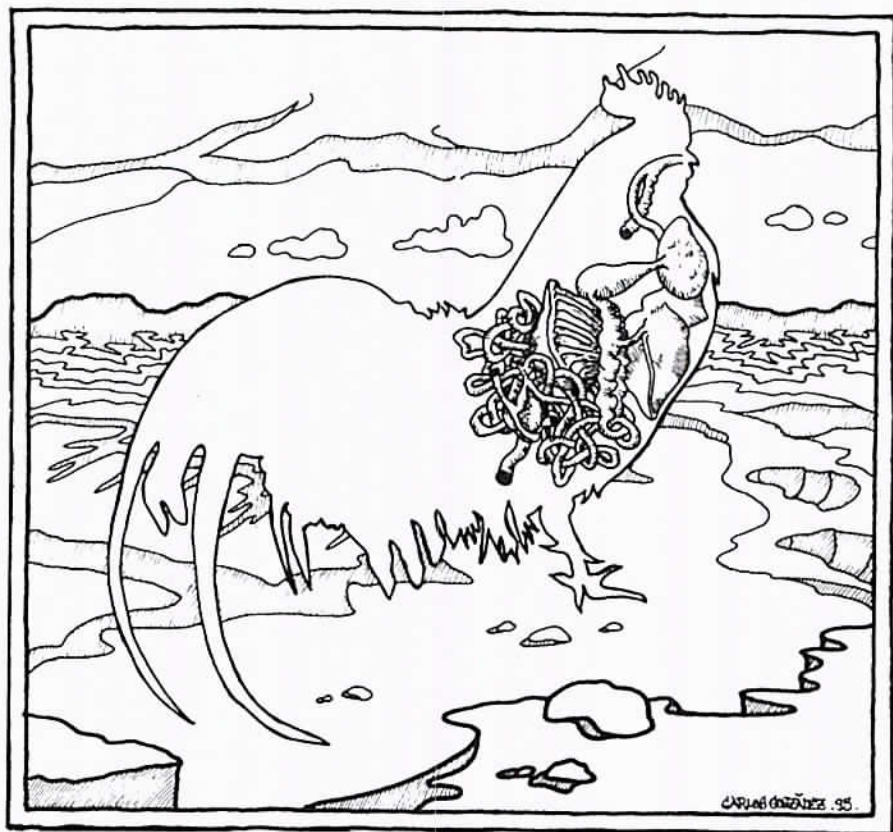
— Oi, aixina... —diu— Vols que te la guarda jo?, perquè per astí la perdràs.

— Ah, —diu— pués bueno.

(9) La informante recuerda perfectamente que los diálogos de Mediopollo en el camino hacia el castillo se los contaban a ella de niña con las mismas fórmulas en castellano.

- Diu:
- Ja la vindràs a buscar demà.
- Diu:
- Pués bueno, ja vindré.
- Demà véns al palàcio i te la donaré.
- Conque ja acabe d'arroplegar fem i se'n va cap a casa. I li diu a sa mare:
- Mare, vinc més content!
- Diu:
- Per qué fill?, que t'has plegat molt fem?
- Sí, però, después de qué m'hai aplegat molt fem, encà m'hai trobat una bolsa de duros i ara ja som rics.
- Oi, i agon està?
- Pués ha passat lo fill del rei i m'ha dit que si volia que me'l guardés i se l'ha llevat.
- Ai tonto!, més que tonto! A tu t'havie d'enganyar —sa mare— ja no la veuràs més.
- No, que m'ha dit que anessa a buscar-la, al palàcio.
- Ah pos, demà maitinet ja te'n vas a buscar la bolsa de duros.
- Conque, a l'ondemà maití, se n'ana(v)e el fill de prompte; li diu:
- Au, vé al palàcio i que et donen la bolsa dels duros. Tant pobrets que som!, lo bé que mos anirà...
- Conque ja se'n va i passe per un cau de fornigues i li diuen:
- *¿Mediopollo dónde vas?*
- *Voy al palacio del rey a buscar la bolsa.*
- *¿Me quieres dejar venir?* —totes les fornigues.
- I ell:
- *No, que te cansarás.*
- *¿No me cansaré, no!* —totes les fornigues a la u.
- *¿Pues venga, camino adelante!*
- Conque ja es fique a caminar en totes les fornigues i ale, ale, ale... I quan ja havien acaminat molt rato ja:
- *¿Mediopollo, que me canso!.* *¿Mediopollo, que me canso!* —totes les fornigues.
- I ell:
- *Hormigas dentro mi tripa.* (10)
- *I es menge totes les fornigues.*
- I ja seguís acaminant. I ja trobe un cau de xutes. I diu, ja li diuen:
- *¿Mediopollo, dónde vas?*
- *Voy al palacio del rey a buscar la bolsa.*
- *¿Me quieres dejar venir?*
- *No, que te cansarás.*

(10) Con voz grave y solemne en todos los casos en que repite esta fórmula a partir de aquí. Insiste en que siempre oyó contar estos diálogos en castellano.



- *¡No me cansaré, no!*
— *Pues mira, camino adelante si queréis venir.*
Conque ja se van totes les xutes en ell, ja an acaminant, an acaminant, quan ja fie molt rato.
— *¡Mediopollo que me canso!, ¡Mediopollo que me canso!*
— *I ja diu ell:*
— *Chutas dentro mi tripa.*
I totes a la panxa d'ell, se les menge.
Conque van acaminant i ja trobe un cau de llops, i el mateix:
— *¿Mediopollo, dónde vas?*
— *Al palacio del rey a buscar la bolsa.*
— *¿Me quieres dejar venir?*
— *No, que te cansarás.*

- *¡No me cansaré!*
- *Pues camino adelante.*
 Conque ja tots los llops en ell an acaminant i quan ja fae rato altra volta:
- *¡Mediopollo que me canso!, ¡Mediopollo que me canso!*
 I ja diu ell:
- *Lobos dentro mi tripa.*
 I tots los llops a la panxa d'ell. (11)
 Bueno, pués después de menjar los llops va passar per un riu i li diu també el mateix:
- *¿Mediopollo, dónde vas?*
- *Voy al palacio del rey a buscar la bolsa.*
- *¿Me quieres dejar venir?*
- *No, que te cansarás.*
 I a mig camí:
- *Mediopollo que me canso.*
Y luego:
- *Río dentro mi tripa.*
 Així que també lleva(v)e un riu dins.
 Conque ja arribe al *palàcio* i ja truque. I diu lo porter... diu:
- *Agon vas?*
- *Vinc a buscar la bolsa, la bolsa dels duros que ja os hablo (12) lo rei.*
- *Ah diu jo no puc dixâ't passar.*
- *Pués vés allà a preguntar, ja veuràs com é(s) veritat, que esta(v) e plegant fem i va passar el rei i diu que me la guardarie, que la vinguesa a buscar.*
 Conque diu:
- *Calla, que vaig a preguntar.*
 I ja van al rei. Diu:
- *Míre, que n'hi ha un xic a baix que diu que ve a buscar la bolsa dels duros, que vosté li va donar una bolsa de duros.*
 Diu:
- *Míreu a veure, tanqueu-lo al graner. Qué li hai de donar duros!, no en tinc gaire de bolsa. —diu— I que s'estigue allí tancat hasta que es morisque.*
 Conque ja el tanquen al graner, un graner ple de gra!, que casi s'eufega-

(11) Todo el episodio siguiente alusivo al río había sido olvidado en este momento por la informante, que lo recordó, tal cual lo transcribimos, posteriormente. Nos hemos permitido reconstruir el relato, dado que narró íntegramente el episodio, con lo que sólo cambiamos el orden de las palabras de la informante para facilitar la lectura. Más adelante indicamos el lugar exacto en que lo recordó. Este lapsus es un fenómeno, tan habitual en un acto de habla, que merece la pena, reconstruyendo el relato tal cual se nos contó, observar el motivo por el cual cae posteriormente en cuenta de su olvido (falta una función) y la forma en que la narradora hábilmente recupera la información perdida.

(12) Pasa al castellano con frecuencia sin duda influida por los diálogos y quizá por nuestra condición de castellanoparlantes.

(v)e. Lo van tirar, ere como un algorí i se l'ana(v)e tragant lo blat, se l'ana(v)e tragant, i quan ja es vie apuradet, apuradet, que ja casi no podie respirar, fa:

— *Hormigas fuera mi tripa, hormigas a comer trigo.*

— Ssssss.

Ja ixen totes les fornigues que s'havie menjat, pam, pam, pam, pam, se mengen tot lo gra.

I al cap de dos o tres dies, ja lis diu lo rei:

— (A)neu —als mossos— a ver el que fa aquell, vegueu si ja està mort.

I ja van allí i veuen que esta(v)e tan tranquil, i ple de fornigues i ell allí sentat. I li diuen al rei:

— Mire, allí està. No n'hi ha mica gra. Ple de fornigues i ell allí assentat, tan content.

— Pués mira, fiqueu-lo als bidons d'oli que tenim, aquells tan grans, tanqueu-lo dins de un bidó d'oli que ja s'eufegarà, ja.

Conque ja van, agarren a Mediopollo, el fiquen al bidó de l'oli. Quan ja es vie apuradet també, que ja casi s'eufega(v)e de l'oli, lis diu:

— *Chutas a comer aceite.*

— Sssss

Totes les xutes ixen de la panxa d'ell i es beuen tot l'oli (13).

I a l'ondemà lis diu:

— (A)neu, que ja deu d'estar mort, a verem si ja s'ha mort.

Conque ja van los mossos i li diuen:

— Mire, pués no, allí està tan campante, i tot sec, no n'hi ha mica d'oli i ben ple de xutes.

— Pués sí que mos va apanyar bé (14).

Diu:

— Pués mira, lleveu-lo an aquella quadra que n'hi ha tantes mules guites i fiqueu-lo lligat a les potes de les mules i així li tumbaran unes quantes coces i el mataran. No sirà dit mai que l'ham matat nosaltros.

Conque, ja lleguen, lo lliguen, i el fiquen a les potes de les mules, a la quadra. I les mules li comencen a pegar pata(d)es, al veure'l allí, i quan ja es vie apurat també va dir:

— *Lobos a comer carne.*

I eixen los llops de la panxa d'ell i es mengen totes les mules.

Diu:

— Ara sí que deu d'estar mort. (A)neu a veure... a l'ondemà als mossos.

(13) Es creencia popular muy difundida que la lechuga se bebe el aceite y, concretamente, que lo roba en las iglesias. Un ejemplo de tal creencia aparece recogido por Resurrección María de Azkue en *Euskalerriaren Yakintza. Literatura popular del País Vasco*, Madrid, Euskaltzaindia-Espasa Calpe, 1989, II, n.º 213. Así también lo creen en la comarca del Bajo Cinca donde, según Antonio García, de Saidí, existe el dicho: «Beus més oli que una xuta». También se dice, según el mismo, que su presencia en la ventana de la casa de un moribundo y, sobre todo su canto, es anuncio de una muerte cercana. Según esta última creencia, podría considerarse quizá a la lechuga como un animal *psicopompo*.

(14) Se oye con dificultad.

Conque ja van los mossos, lo troben allí sentat, tot sonrient i ple de llops i tot viu. Oh, qué esfaràits

— Que allí està, vingue llops per allí i ell allí sentat i no li fan res i allí no n'hi ha cap mula.

— Pués si que mos ha apanyat bé. Ja està vist. (15)

I quan ja havie acabat de tot això diu:

— Pués mire, sabeu lo qué podem fer?, fer pregonar, al poble, que porten tots una carreta(d)a de llenya i que la fiquen al mig de la plaça, tota en un puyal i a la punteta més alta lo ficarem an ell, li encendrem foc i d'esta manera es cremarà.

Conque ja pregonen... i ja fan un puyal, alt!, al mig de la plaça. I a la punteta de dalt l'assenten an ell lligat i ja encenen...

— Ja, ja, ara es cremarà!, ara sí que no li valdrà cap trampa més!, ara sí que el matarem!...

Bueno. I quan ja es va encendre... unes flames!, i quan ja es va començar a sentir la calentoreta d'allí... bueno:

— *Río fuera mi tripa.*

— *Ssss.*

Ix lo riu, lis apague tot lo foc i ja s'eufega(v)en los de la plaça. I quan ja casi s'eufega(v)e el rei va dir:

— Apaga, apaga que ja et daré la bolsa!

I allavonses va parar de traure aigua i se van salvar tots. I se'l va llevar al palàcio i li va donar la bolsa dels duros i encà li va demanar perdó. I va tornar cap a casa i va a dir a sa mare:

— Mire, veu, vosté pensa(v)e que no me la darien i ja me l'han donat, ara si que sirem ries ja pa tota la vida.

Y cuento contao ya se ha acabao.

Clasificación e interpretación

«Lo cigronet»: La victoria de la naturaleza.

Ésta es la variante más completa que hemos recopilado de un cuento que está especialmente difundido en la zona y que se conoce generalmente en Fraga por el título que aquí le damos. Hemos recogido, además de esta versión, otra más procedente también de Fraga (muy contextualizada) y otra, en castellano, procedente de Alcolea de Cinca. La que aquí presentamos nos fue pro-

(15) En este momento se produce la interrupción donde la informante recupera el episodio del río que había olvidado. Se ve así claramente cómo está fuertemente imbricada la estructura del relato y cómo descansa en ésta la memoria de la informante. Al llegar a la última prueba es cuando echa de menos el episodio previo paralelo a ésta.

porcionada por Carmen Messalles y está narrada por su madre Pilar Rué, mujer de 63 años, natural de Fraga. Elegimos esta versión porque presenta la ventaja de recoger la narración en sus circunstancias naturales; nuestra informante, sin la molesta y anómala presencia del investigador, narra el cuento a una nieta suya de corta edad que parece haberlo oído ya varias veces puesto que acompaña cantando las rimas que incluye el relato (16). La tipificación de este cuento, que varios informantes consideraban particularmente propio de Fraga, resulta algo compleja puesto que, según el índice de Aarne-Thompson, sería el resultado de una mezcla de varios tipos: 1655 («El cambio provechoso»), 311B* («El zurrón que canta» episodio final) y 2037A («Series de cambios con engaño»). Es evidente que no resulta apropiado clasificar un relato como la mezcla de tipos pertenecientes a tres subgéneros distintos (anécdota, cuento maravilloso y cuento de fórmula); sin embargo esto no deja de ser habitual en las clasificaciones de algunos folkloristas que revelan así la imperfecta definición de las unidades con las que trabaja el índice de Aarne-Thompson y el hecho de que presente ciertas deficiencias para acomodarse al folklore hispánico. Si atendemos a las marcas formales del relato (fórmulas de inicio y cierre y complejidad de la trama), es evidente que se trata de un cuento y, atendiendo a su particular lógica y su estructura funcional, tenderíamos a considerarlo, sin muchos problemas, como un cuento maravilloso (aunque falten algunas de las funciones definidas por Propp) (17). Por estas razones y dado que existen numerosas versiones recogidas en las zonas catalanófonas de Aragón y en Cataluña (18) que presentan una idéntica secuencia de motivos

(16) Una grabación doméstica como ésta resulta mucho más rica y auténtica que las encuestas del folklorista puesto que refleja en toda su dimensión las características del acto de habla que supone una narración oral, algo que resulta imposible en el caso de las encuestas dado que éstas se realizan en un tiempo y espacio ajenos a la tradición oral, con una finalidad anómala y para un público (el folklorista) que no sólo tiene un interés ajeno al del auditorio tradicional sino que además no permite entablar una comunicación tan intensa e íntima como la que une a narrador y oyente (generalmente familiares) en el contexto tradicional.

(17) Utilizamos un concepto más amplio de «cuento maravilloso» semejante a los *Tales of Magic* de la clasificación de Aarne-Thompson. Respecto a las características de complejidad de la trama y presencia de fórmulas de inicio y cierre, seguimos la definición que desarrolla Rosa Alicia Ramos en: *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*, Madrid, Pliegos, 1988. La clasificación que esta autora hace de los distintos géneros de la tradición oral (cuento, chascarrillo, leyenda y mito) nos parece muy apropiada en cuanto que parte de una definición pragmática que atiende al valor de verdad que el narrador da a su narración y las marcas formales que lo reflejan.

(18) Tenemos referencia de versiones recogidas en otras zonas catalanófonas de Aragón por los equipos de redacción de *Lo Molinar* y el *Bllat colrat*, amplios trabajos de recopilación de tradición oral aragonesa actualmente en prensa. Conocemos además al menos una versión semejante recogida por Espinosa (hijo) en sus *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid, CSIC (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*), 1987 (2 Vol.), con el número 364 y resulta muy semejante el cuento número 384 de la recopilación de Joan Amades, *Folklore de Catalunya, rondallística*, Barcelona, ed. Selecta, 1982. Dolores Juliano hace referencia a un relato semejante en su obra anteriormente citada, p. 54.

perfectamente imbricados entre sí, deberíamos clasificarlo como un tipo determinado, geográficamente bien definido (variante quizá del 311B*) y nunca como el resultado ocasional de una mezcla de tipos. De hecho también Espinosa considera al tipo 311B* una variante hispánica de un tipo más amplio del que cita versiones europeas semejantes a la nuestra que se inician con un episodio de estructura acumulativa (19). En cualquier caso, los motivos presentes en nuestra versión son los siguientes: N421 («Negocios fortuitos»), N421.1 («Negocios fortuitos progresivamente»), K251. 1 («El grano comido y el gallo como indemnización»), Z47 («Serie de cambios afortunados» relacionado también con la variante Z47.1 «El zorro canta la fórmula de los cambios»), G441 («El hombre del saco»), G556 («Reconocimiento del prisionero por voz proveniente del saco»), K526 («El saco del ladrón es llenado de cosas o animales mientras la víctima escapa»), Z18 («Conversaciones formulísticas»).

Pasemos ahora a ensayar una interpretación de este enigmático relato deteniéndonos en su característico comienzo que lo asemeja a un cuento de fórmula o acumulativo (tal como recoge la canción de los cambios sucesivos). El cuento ya ha merecido la atención, como advertíamos al principio, de Dolores Juliano; partiremos aquí de su interpretación, que hace de este relato un ejemplo evidente de una narración enfocada desde el punto de vista de la mujer (20). Juliano defiende la tesis de que «los cuentos infantiles, transmitidos por una red oral femenina, contados por las madres a sus hijas e hijos, y considerados poco importantes por los hombres, eran una vía idónea para transmitir las reivindicaciones femeninas» (21). En este caso, el protagonismo del relato (como muchos otros de nuestra recopilación) es sin duda femenino (la serie de mujeres, la madre, la niña y la tía) y, como dice Dolores Juliano, «sólo cuando se considera el relato desde el ángulo de la niña, encajan las piezas y se transforma en una parábola sobre un casamiento realizado por un acuerdo económico entre la familia de ella y el pretendiente» (22).

(19) Véase: Aurelio M. Espinosa, *Op. cit.*, II, pp. 233-236.

(20) En la obra citada, p. 54, se refiere a una versión semejante a la nuestra oída en la comarca catalana de la Conca del Barberá. Critica Juliano el hecho de que ningún folklorista haya recogido este relato por resultar absurdo visto desde la perspectiva masculina. Aunque estamos de acuerdo con su postura y es cierto que no ha sido recogido con frecuencia, hemos visto ya excepciones que niegan tal aseveración.

(21) Dolores Juliano, *op. cit.*, p. 53. Por supuesto que no lo son de forma consciente, sino como fruto de su evolución en el seno de la tradición oral, esto es, de la memoria colectiva. Como dice más adelante, p. 63: «quiero consignar que los cambios en los relatos hechos de forma no intencional, pero que dan al episodio mayor coherencia con las ideas previas de los relatares, constituyen un fenómeno muy frecuente. Esto ha sido analizado en Psicología Social, en su forma más amplia, como percepción diferencial o preferente, y se relaciona con las hipótesis gestálticas sobre las «buenas formas». En efecto, tenemos una tendencia a recordar, dentro de todos los datos que recibimos o percibimos, aquellos que concuerdan con nuestras expectativas. Al mismo tiempo, tendemos a simplificar los recuerdos olvidando o modificando los restantes».

(22) *Ibidem*, p. 54.

Quizá sea muy arriesgado proponer un tema tan concreto para nuestro relato: sin embargo, no cabe duda de que podemos establecer en él dos líneas isotópicas muy claras que lo recorren de principio a fin: la primera la establecen las mujeres del cuento situadas cada una en su espacio doméstico y que defienden, en las sucesivas discusiones, una misma lógica guiada por lo que en términos económicos definiríamos como el «valor de uso» y que no es sino el propio sentido común (reparar la pérdida con un animal u objeto igual al perdido). Frente a esta isotopía aparece otra constituida por el único personaje masculino innominado que ocupa el espacio exterior de la calle (se ve obligado a acceder al doméstico al no tener aparentemente casa) y que defiende en cada discusión una lógica que por contra parece guiada por el concepto de «valor de cambio» que él mismo establece» (quiere exactamente su animal y en su defecto aquel que lo ha devorado o lo ha matado). Se diría que la lógica del grupo femenino (compartida por el auditorio) es natural (una gallina no puede ser nunca equivalente a un garbanzo) mientras que la lógica del hombre es normativa. Según su norma, sí existe esta absurda equivalencia y se establece que un garbanzo «vale» lo mismo que una gallina. Parece claro que en el cuento se enfrentan pues naturaleza y cultura, o al menos se canaliza un sentimiento de impotencia y crítica contra la lógica normativa del poder (imperante en nuestra sociedad) y que se apoya en el valor de cambio como estrategia o engaño que pervierte el único valor aceptable por los personajes femeninos: el valor de uso.

El cuento caracteriza de forma totalmente negativa al personaje masculino que usa la coerción y la violencia para imponer su razón. Con una prodigiosa fórmula, el cuento nos presenta a este hombre innominado como una auténtica encarnación de los distintos poderes que en nuestra sociedad ha acaparado tradicionalmente el estamento masculino:

Mire, mon pare é(s) alcalde, mon iaio alguacil i mon tio civil, si no em dónes la gallineta vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó.

Semejante argumento refleja efectivamente en el cuento la opresión del mundo femenino doméstico y de su lógica por parte del orden establecido. Ante los argumentos del sentido común, el personaje masculino ofrece la máxima expresión de la violencia y la coerción controlada por nuestra sociedad: la prisión. Así queda claro, como adelantábamos, que el enfrentamiento no se establece sólo entre hombres y mujeres sino a un nivel superior, más exactamente diríamos entre naturaleza y cultura (estado/humanidad). Si repasamos de nuevo los poderes encarnados por el personaje masculino no echaremos en falta el legislativo (alcalde), el judicial (alguacil) y el ejecutivo (civil), además del religioso que queda representado por el hecho de su peregrinar de misa en misa: se diría pues de hecho que este personaje es una verdadera personificación del estado (23) a través de sus «estrechas» y corruptas relaciones familiares.

(23) Respecto a la encarnación del poder religioso, resulta un detalle llamativo que el hombre llame siempre a la puerta de las distintas vecinas a la voz de «¡Ave María!». Pese a que la

En definitiva, «*Lo cigronet*» resulta un magnífico ejemplo de cómo el cuento popular, en particular el infantil, refleja y canaliza de forma fidedigna, pero extremadamente sutil y astuta, las críticas y deseos acallados de las clases desfavorecidas para los que ha sido, en tanto que su única literatura tradicional, su única vía doméstica y privada de expresión. «*Lo cigronet*» refleja, también, la imposibilidad de comunicación entre las lógicas enfrentadas y la indefensión de las mujeres y del sentido común ante el orden establecido que actúa de forma ciega (aplicación mecánica de la ley: «*jo vull lo cigronet meu*») y coercitiva («*vaig a buscar les claus pa tancar-la en la presó*»). El momento más evidente de este enfrentamiento se produce en el episodio final de la secuencia encadenada, donde se contraponen el principio vitalista de la madre (que ha salvado la vida de su hija matando a la vaca) con el principio normativo-cultural del hombre, que reclama la niña en compensación. En este momento se llega a la culminación del proceso de negocios encadenados y se descubre el sentido inscrito en el cuento y explicitado resumidamente en la canción: para el hombre, para la ley ciega, vale lo mismo un garbanzo que una niña; todo se consigue igual por simple transacción mecánica que para nada tiene en cuenta los valores humanos.

*Per un cigronet una gallineta,
per una gallineta un tocinet,
per un tocinet una vaqueta,
i per una vaqueta una xiqueta!*

Pero el cuento maravilloso se caracteriza precisamente por ofrecer una salida a este orden que parece inevitable (recuérdese igualmente el caso de «Cenicienta»). Lo hará de forma ingenua, pero no cabe duda de que transmite en definitiva un mensaje de libertad y de esperanza dentro de lo establecido. Así, en nuestro cuento se alcanza un final feliz y llega el esperado y «deseado» castigo justo a partir del mismo momento en que la niña secuestrada entra de nuevo en otro espacio doméstico donde vuelve a «renacer» saliendo del saco. Esta última casa, aparentemente escogida al azar, está, por supuesto, habitada por otra mujer que resulta ser su tía, o quizá mejor, que resulta ser al fin y al cabo una mujer como ella, solidaria con sus problemas. Y así queda recalcado en la actividad, claramente femenina, con que se la caracteriza en la cancioncilla

informante intenta explicarlo diciendo que se trataba del saludo habitual en ese momento, se diría que hay en ese saludo toda una parodia de la Anunciación si se tiene en cuenta que cada una de las visitas de este «religioso» personaje se convierte a la postre en un engaño a la mujer que generosamente le ha atendido. Así, lo religioso queda convertido en un disfraz más de la hipocresía. El propio intento de explicación de la informante nos pone sobre aviso: no parece que éste sea un saludo casual o habitual, se diría incluso que es señal de todo un ritual que marca el paso del hombre de su espacio exterior al espacio doméstico. Esto resulta interesante si se observa la oposición entre la religión oficial dominada y representada por el hombre, y el indudable papel simbólico-religioso de la mujer, ligado a su entorno doméstico-familiar.

correspondiente y que, de nuevo, establece (como actividad económica directamente ligada con la alimentación) la oposición frente al valor de cambio que explicitava la anterior rima cantada por el personaje masculino-raptor:

*Tia Maria
cierne farina,
trico, trico, traco,
¿sácame del saco!*



«Mediopollo»: la victoria de la risa

Este relato que titulamos «Mediopollo» (nuestra narradora lo denominaba: «Cuento de Mediapollo») fue recopilado el 24 de julio de 1993 de boca de Andresa Beán, mujer de mediana edad, natural de Fraga. Esta narradora y su hermana Josefina Beán, ambas de buena memoria y fácil palabra, nos proporcionaron un buen número de relatos que, según nos indicaron, les eran narrados por sus abuelos o padres, en compañía de sus hermanas o amigas, mientras realizaban trabajos como el secado de los higos o desperfoliar el maíz (*despallero far*). Según esta información, cumplían pues un importante papel de distracción a la hora de acompasar estas labores que se realizaban de forma comunitaria por abuelos, madre e hijos dentro del ámbito doméstico. En su interpretación nos detendremos en el carácter humorístico y fantástico del relato, que comparte con otros muchos cuentos maravillosos, y que hace que nuestras narradoras los consideren, por su irracionalidad, como «desustanciados» y absurdos, hasta el punto de mostrar cierto reparo al contárnoslos. Este

cuento pertenece a un tipo especialmente característico de la tradición oral francesa e hispánica y se conocen pocos ejemplos fuera de estos ámbitos culturales. Según la clasificación de Aarne-Thompson pertenece al tipo 715 («Medio pollo «*Demi coq*») y nuestra versión presenta los siguientes motivos, según el índice de Thompson: una variante contextualizada del motivo central B171.1 («Medio pollo. Un pollo es cortado en dos y convertido en mágico. Lleva ladrones, zorros y una corriente debajo de las alas»), F910 («Ingestiones extraordinarias»), F601.7 («Animales como compañeros extraordinarios»), B481.1 («Hormiga ayudante»), B461.2 («Búho ayudante» lechuza), B435.3 («Lobo ayudante»), variante de D915.2 («Río bajo las alas de un pollo»), D1382.8 («Corriente mágica apaga el fuego»), K481 («Medio pollo recupera las monedas gracias a la ayuda de los animales y el agua mágica») y Z14 («*Runs*»). Pasajes convencionales en un cuento son recitados usualmente con diferente voz que el resto). Como ya hemos dicho, se conocen muchas versiones francesas y un buen número de españolas (24) de las que algunas se citan en Cataluña y una en Aragón (25). En nuestro caso, aunque sólo recogimos ésta, tuvimos noticias que demuestran su difusión por todo el Aragón catalanófono y otras comarcas circundantes.

Nuestra versión presenta tan sólo una diferencia de importancia respecto al esquema más habitual del tipo y es la falta del motivo inicial que explica el origen mágico de Mediopollo. En la gran mayoría de versiones del tipo, el héroe es literalmente la mitad de un pollo que camina y habla. Diversas variantes explican el origen de semejante «engendro» que parece, a veces, una parodia del basilisco. La más habitual cuenta que dos mujeres vecinas «echaron una gallina clueca» comprometiéndose a repartirse la pollada y, habiendo puesto la gallina un sólo huevo, decidieron partirlo entre ambas. Una de ellas tirará su parte y la otra la sacará adelante. Éste u otros semejantes son los motivos que explican el origen de nuestro héroe estrafalario y grotesco, que a continuación llevará a cabo las mismas o parecidas proezas del personaje de la versión que aquí presentamos. El hecho de que en nuestro caso se haya suprimido el motivo del origen mágico del personaje puede interpretarse como un fenómeno de contextualización que elimina un motivo que resulta sin duda en extremo extraordinario: sin embargo, la razón de que tal contextualización se

(24) Según el estudio que Espinosa dedica a las versiones por él recogidas, la nuestra pertenecería al tipo I con los siguientes elementos: variante por contextualización de A4, B, C, C1, C2, C3, D1, D2, D4, D17, E y E1. Véase: Aurelio M. Espinosa, *Cuentos populares españoles*, Madrid, CSIC, 1946-1947 (3 Vol.), III, pp. 373-386. A este tipo ha dedicado Ralph S. Boggs un trabajo monográfico titulado: *The half-chick Tale in Spain and France*, *FF Communications* n.º 111. En nuestro estudio interpretativo seguiremos el análisis de Eloy Martos en la obra citada, pp. 191-193. Por último Caro Baroja relaciona el ciclo de «Barriga-Grande» (el medio pollo vasco) con Gargantúa, personaje central del carnaval. Véase: Julio Caro Baroja, «Notas de folklore vasco», en su trabajo: *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, San Sebastián, Txertoa (Estudios vascos 1.º), 1984, pp. 133-136.

(25) Arcadio de Larrea Palacín, «Cuentos de Aragón» en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, III, 1947, pp. 276-301.

produzca aquí se debe fundamentalmente a que éste es el motivo inicial cuya posición en el relato no afecta al desarrollo de las funciones del cuento. Que el inicio del relato es la parte que más fácilmente admite variaciones, hibridaciones o contextualizaciones ha sido ya observado en numerosas ocasiones: Eloy Martos insiste precisamente en que ésta es la posición en la que suelen producirse la mayoría de los fenómenos de contextualización o adición (26). La razón, como decíamos, estriba en que los motivos iniciales pueden suprimirse, modificarse o sustituirse por otros sin que se resienta la estructura funcional del relato. Esto no podría ocurrir en el cuerpo de la narración donde nos encontramos dentro de una estructura fija de funciones cuyo orden resulta inalterable. Es evidente, en este sentido, que tan grotesco o absurdo es el origen extraordinario de un «medio pollo» como el hecho de que nuestro personaje se llame «Mediopollo» o sobre todo como el hecho de que pueda ingerir un río y luego vomitarlo; sin embargo, no podrían eliminarse elementos de esta parte del cuento sin romper la estructura fuertemente trabada del mismo (obsérvese el paralelismo entre ayudantes y pruebas en el interior del castillo). El ejemplo más claro de esto nos lo da el *lapsus* de la informante que tiene que ser subsanado recuperando la información perdida para poder seguir adelante. En nuestro relato, sin embargo, la alteración del motivo inicial sí que tiene una relativa importancia (aunque no sea estructural) ya que modifica la naturaleza extraordinaria y animal del héroe que acaba aquí siendo un jovenzuelo. La alteración, sin embargo, no es muy profunda, y el comienzo del cuento resume la característica fundamental del héroe ligada a su nombre: «*Ere un xic que es die Mediapollo i ere molt fart, menjat/vie molt.*» En semejante frase podemos ver la naturaleza de las modificaciones que la tradición oral imprime en el cuento, pues, en efecto, pese a haberse olvidado el origen de Mediapollo no se ha olvidado su nombre ni su característica fundamental, adelantada ya desde la primera frase, que nos previene de las proezas gástricas que veremos realizar más adelante a nuestro personaje. Sin duda esto demuestra que la contextualización no es fruto de una intención consciente, sino del devenir de la tradición oral sometida a la fuerza modeladora de la memoria. Es ésta la que de una forma activa y condicionada por el entorno cultural y gustos personales, modifica y hace evolucionar las narraciones orales, pues no se olvide que nuestra memoria no es pasiva e imperturbable, como la de la escritura, sino selectiva y condicionada por nuestros deseos.

Nuestro relato es un cuento maravilloso con una estructura fuertemente trabada merced a los sucesivos episodios del camino que se corresponden con las pruebas sufridas en el castillo del rey. Estos episodios tienen ciertamente un carácter formulístico y permiten calificar a nuestro relato como un cuento seriado, según la terminología usada por Carmen García Surrallés (27). Pero,

(26) Eloy Martos, *op. cit.*, pp. 30-31. Este autor insiste en que las posiciones inicial y final son las más susceptibles de introducir cambios o adiciones; llama a este fenómeno «lateralidad».

(27) Carmen García Surrallés, *Era postvé... Cuentos gaditanos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1992, pp. 13-37. Precisamente nuestro tipo es uno de los ejemplos vistos en este breve estudio.

dentro de este tema, tiene especial interés para nosotros comprender por qué los parlamentos de Mediopollo y los animales son precisamente en castellano, dentro de una narración en catalán. La informante insistió en que éste y algunos otros cuentos presentan en Fraga esta anomalía y en que ya su padre se los había contado así. Tal fenómeno no es general a todos los cuentos y conocemos versiones aragonesas de «*Lo mig pollet*» que no lo presentan. Sin duda, en todos los casos, estamos ante diálogos que son considerados intuitivamente por los narradores, según la terminología de Vansina (28), como «fuentes cuajadas». La fuente de la narración es, en general, una «fuente libre»: el narrador recuerda la estructura de motivos y funciones del cuento, pero no se siente con la obligación de narrarlo con las mismas y exactas palabras con que lo oyó contar. Sin embargo, por determinada razón, ha considerado que el nombre del personaje y determinados diálogos deben recitarse literalmente (como si se tratase de versos). Esto indica que el relato probablemente llegó a oídos de nuestra informante a través de una versión castellana, pero, lo que es más importante, nos muestra que los parlamentos de Mediopollo con sus futuros ayudantes tienen carácter formular, algo que también marcaba la informante modulando su voz y recitando con cierta gravedad.

Pero pasemos al análisis e interpretación de la figura de nuestro grotesco personaje. Éste aparece ya desde el inicio caracterizado por una evidentemente descomunal capacidad estomacal que demostrará al ingerir sucesivamente un hormiguero, una bandada de lechuzas, una manada de lobos y un río. Estamos en la certeza de que semejante Mediopollo no es sino una versión cuentística del carnavalesco Gargantúa. Ya ha apuntado esta relación, como vimos, Caro Baroja que relaciona al «Barriga grande» vasco con el ciclo de Gargantúa. Pero no sólo las ingestiones extraordinarias indican la relación de nuestro personaje con el carnaval, sino que ésta se muestra sobre todo en el hecho de que nuestro héroe es en el fondo un pollo, o sea, un gallo. No resultará necesario insistir acerca del gallo como animal especialmente simbólico del carnaval tanto en Francia como en España. Podríamos recordar a nuestro zaragozano «Rey de gallos» o a los *coqueluchons* franceses, entre muchos otros ejemplos (29). Sin embargo, el carácter carnavalesco del relato no se revela sólo en estos meros símbolos, sino que recorre todo el argumento llenándolo de sentido. Mediopollo se nos dibuja al principio como un héroe poco prometedor y es-

(28) Véase: J. Vansina, *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1967. Los conceptos de «fuente libre» y «fuente cuajada» hacen referencia a la transmisión oral. Se considera fuente libre al relato, que no debe memorizarse literalmente sino como una secuencia de motivos y funciones. Fórmulas, rimas y otras composiciones afines se consideran «fuentes cuajadas» entendiendo que el narrador debe reproducirlas con las mismas y exactas palabras con que las oyó contar y memorizó.

(29) Un estudio imprescindible sobre el carnaval es el de Claude Gaignebet y Marie Claude Florentin, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, Barcelona, Alta Fulla, 1984. Véanse en especial, para el tema del gallo, las páginas 92 y 93.

trafalario. Trabaja acarreado estiércol (30), es un jovenzuelo que se deja engañar inocentemente por el hijo del rey y resulta un adversario poco esperanzador para enfrentársele. Sin embargo, a la postre, el grotesco personaje, verdadero héroe carnavalesco, logra vencer al poderoso de la forma más inaudita, gracias a su prodigiosa barriga de Gargantúa (donde cobija a sus ayudantes animales) y a su inquebrantable y combativo ánimo de gallito, humillando al rey una y otra vez de la manera más sorprendente. La complicidad del oyente, que enseguida relaciona a los ayudantes con las pruebas que debe superar el personaje, convierte al cuento en una auténtica fiesta de locos, donde nos reímos no sólo por las exageraciones del personaje (típicamente carnalescas), sino por la manera en que exaspera al poderoso.

Si en «*Lo cigronet*» asistíamos al enfrentamiento de naturaleza y cultura, con «*Mediopollo*» vemos de nuevo la lucha contra el poder establecido, sus normas y engaños. Pero si antes el arma era la solidaridad entre las mujeres, ahora *Mediopollo* nos muestra el arma más terrible de la cultura popular contra todo lo establecido: la risa. Nuestro carnavalesco personaje vence, en cierta forma, gracias a la risa (exagerada y grotesca) que comparte de forma cómplice con el auditorio infantil. Su lucha contra el rey empieza con el auténtico desfile carnavalesco del camino hacia el castillo y culmina con pruebas donde la naturaleza, cómplice de *Mediopollo*, humilla a los artefactos y medios humanos. El poder de la risa ataca de nuevo directamente al poder estatal representado aquí magníficamente por la figura monárquica paternal que roba y engaña a *Mediopollo* (31): «*Vols que te la guarda jo?, perquè per astí la perdràs.*» Resulta tentadora la posibilidad de identificar tras la imagen del poderoso la representación en la mente popular del señor feudal como administrador y protector de sus vasallos, o quizá podríamos ver en él otra representación más del estado paternalista, administrador de nuestros bienes, protector y garante del orden. La sucinta frase anterior expresa magníficamente el engaño y coerción que hay de nuevo tras la lógica normativa del poder. Con razón Eloy Martos considera este relato ejemplo perfecto de la poética del cuento popular en el que lo patético es inseparable de lo grotesco-humorístico (32) y forma una unidad que dota al lenguaje del cuento popular de una demoledora carga subversiva. En definitiva, construido con una intrincada mezcla de patetismo y risa grotesca, nuestro personaje se comporta como

(30) El estiércol (elemento escatológico) esconde una paradójica relación con el oro que puede también verse en otros cuentos como el tipo 571C. ¿Se trata acaso, como en la alquimia, de que el oro (el tesoro-la perfección) se esconde o puede extraerse de la materia más baja e inmundada?

(31) Por supuesto, seguimos la teoría desarrollada por Mijaíl Bajtín en: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

(32) Véase el estudio dedicado al tipo de «El medio pollo» en Eloy Martos, *op. cit.*, pp. 191-193, donde este autor insiste en estas líneas para explicar la construcción de Medio pollo como un «héroe popular contrahecho».

un verdadero héroe popular que vence realmente no por la fuerza sino por la astucia y la risa. Sería en definitiva perfecto ejemplo para apoyar las palabras de Walter Benjamin, en las que intuimos la enorme importancia que relatos como éste tienen en una educación infantil para la libertad:

«Lo más aconsejable, y así se lo ha enseñado desde siempre el cuento a la humanidad y se lo enseña hoy a los niños, es salir con astucia y arrogancia al encuentro de los poderes del mundo mítico. (El cuento polariza el coraje dialécticamente: en infracoraje, esto es astucia, y en arrogancia.) El hechizo liberador del que dispone el cuento no pone a la naturaleza en juego de una manera mítica, sino que indica su complicidad con el hombre liberado. El hombre maduro siente dicha complicidad sólo a ratos, a saber en la felicidad. El niño en cambio la encuentra por primera vez en el cuento; y le hace feliz». (33)

Pero el cuento popular ofrece múltiples niveles de significación y es receptáculo de una remota memoria histórica. Cabe interpretar en otra dirección igualmente productiva la enorme capacidad gástrica de Mediapollo y de hecho esta interpretación no resultará, como veremos, contradictoria con la anterior, incluso puede que aporte más sentido al enfrentamiento y pruebas sufridas por nuestro personaje frente al rey. En principio, venimos defendiendo que «Mediapollo» es un cuento maravilloso a sabiendas de que, según la definición de Propp, resulta condición indispensable para esto la presencia de un objeto mágico y de un donante de éste que no aparecen aquí claramente definidos. El propio Propp en *Las raíces históricas del cuento* (34) demuestra, sin embargo, que la donación mágica puede ser desempeñada por distintos personajes y en formas muy diversas que registran la memoria histórica de instituciones del pasado que van desde la iniciación (que relaciona con el totemismo) al culto a los antepasados (propia del patriarcado posterior) (35). Sin entrar en muchas consideraciones respecto a estas instituciones, en el cuento maravilloso encontramos ejemplos de donación mágica que reflejan unas y otras y que van desde los animales-donantes mágicos (que Propp considera como los más primitivos) hasta la sustitución de éstos por personas y en concreto por parientes del héroe. Esta evolución se produce en el cuento por desplazamientos y sustituciones que son de hecho los que han desgajado del primitivo animal-donante, un ayudante mágico que proporciona un objeto mágico (materialización del don mágico). Resulta pues que «Mediapollo» no sólo es un cuento maravilloso, sino que registra una fase muy primitiva de donación mágica. Los ayudantes (animales y río) de Mediapollo, que se corresponden por sus características

(33) Walter Benjamin, «El narrador», en *Revista de Occidente*, n.º 119, 1973, p. 324.

(34) Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1984.

(35) Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*, op. cit., Cap. 3 a 5, en especial pp. 270 y ss.

con las necesidades exigidas por las posteriores pruebas, son realmente la objetivación de los dones mágicos que el héroe adquiere en su camino al castillo, que se convierte así de hecho en un viaje al «otro mundo». Tal adquisición se da, como en la iniciación, a través de la ingestión (aunque aquí sea el héroe quien ingiera), que sirve a los fines de la asimilación de esos dones mágicos. La asimilación de los animales ayudantes mediante esta ingestión nos recuerda la transformación que en la iniciación sufre el iniciado.

Pero podemos también analizar igualmente este proceso iniciático desde una perspectiva psicoanalítica jungiana que no contradice lo dicho hasta aquí. Mediopollo, en su proceso de enfrentamiento con el rey, figura paternal, adquiere en él sucesivamente las energías tónico-animales de las hormigas (fuerza *ctónica* elemental), las lechuzas (*anima* positiva o animadora que lo libera de morir ahogado en el elemento líquido) y de los lobos (*animus* positivo o animoso) (36). Estas energías que tiene que reunir y asumir el héroe son las que le permitirán recuperar a la postre, en premio, el oro encontrado (¿paradójicamente?) en el estiércol. Es decir, permiten a nuestro personaje alcanzar el metal más puro partiendo desde la materia más inmunda. Se trata en definitiva, como en toda iniciación, de un proceso de perfeccionamiento, de conformación, en que se parte de una situación inicial indiferenciada y material (el estiércol o la relación de dependencia con la madre que le insulta por su simplicidad) para llegar en último término a la forma más perfecta, el oro, que, sin embargo, estaba ya presente en el seno de lo más bajo.

Conclusión

Ambos relatos, pero especialmente el último, nos han mostrado los dos principios elementales e inseparables de la poética del cuento maravilloso: lo patético y lo grotesco o cómico, generalmente ligados de forma inseparable. Podemos ver en ellos un duelo entre dos lógicas unidas a dos principios básicos (cultura y naturaleza): una razón normativa (que vimos ligada a los personajes masculinos y a los símbolos del poder) y una razón que diríamos vital o natural. La vencedora inevitable, esta última, nos demuestra que nuestros cuentos populares esconden tras su aparente «irracionalidad» un imperecedero mensaje de libertad y subversión. Frente a los abusos del poder, frente a lo establecido, proponen armas tan terribles como la solidaridad, la astucia y, especialmente, la risa.

Se podría argumentar, sin embargo, en contra de nuestra postura, que hemos elegido en beneficio propio dos ejemplos especialmente adecuados para corroborar esta tesis. No insistiremos una vez más en que se trata de dos relatos infantiles particularmente difundidos en la zona que hemos estudiado.

(36) Seguimos el modelo de análisis que ofrece Andrés-Ortiz Osés a partir de un cuento popular vasco, en el epílogo a *Mitos y leyendas vascos*, Madrid, G. C. Zero, 1985, pp. 129-132.

Bastaría con repasar la mayor parte de los cuentos maravillosos recogidos en esta comarca para demostrar que muy poco tiene que ver nuestra verdadera tradición oral con el conjunto de cuentos maravillosos que la está sustituyendo a través de la nueva tradición escrita y visual que difunden la literatura y las películas infantiles (37). Como ya han denunciado Dolores Juliano o Antonio Rodríguez Almodóvar, hoy estamos no sólo ante una manipulación de la literatura «popular» sino ante una verdadera apropiación de ésta que tiene sus inicios en los moralistas burgueses del siglo pasado. Dolores Juliano ha advertido en recopilaciones de nuestros primeros folkloristas una visión sesgada y diríamos «censurada» de nuestra tradición oral, echando de menos en sus obras determinados relatos muy difundidos que aún hoy pueden oírse en nuestra tradición oral. Por supuesto no se trata de ninguna conjura ni de una censura premeditada sino del resultado lógico de los diferentes intereses y de la muy distinta lógica con la que miden el cuento el folklorista romántico (hombre y muchas veces sacerdote) y la verdadera transmisora de esta literatura justísimamente considerada como femenina: la mujer narradora, madre, abuela o niña. En estos casos, y aún más en nuestra literatura costumbrista, fueron otros los géneros y los relatos que merecieron la aprobación y el título de «típicos» y «populares». Esto ha revertido sobre la propia tradición y sobre nuestras señas de identidad y así hemos visto que ni siquiera nuestras narradoras actuales, pese a perpetuar la tradición, comprenden la propia lógica de estos relatos maravillosos y no los consideran apropiados para ser contados a alguien que trata de recopilar literatura de tradición oral; en estos casos nos sentimos inclinados a pensar que su reparo surge de la extraña y «seria» importancia que nosotros, folkloristas, atribuíamos a lo que ellas recordaban. Antonio Rodríguez Almodóvar (38) arremete también con justicia contra la forma más grave de las apropiaciones de la tradición oral: la protagonizada por la literatura y cine infantil donde se difunden un reducido grupo de versiones de cuentos

(37) Recordemos una vez más cómo nuestra informante Andresa Beán tenía la impresión de que los cuentos que actualmente se difunden en la literatura infantil (se refería a temas de hadas, príncipes, etc) nada tienen que ver con los que pertenecen a la memoria de su infancia y que suelen ser en general extremadamente patéticos y grotescos. En nuestro trabajo, por ejemplo, hemos recogido los siguientes tipos de cuentos de magia y religiosos, según la clasificación de Aarne-Thompson: una versión fragmentaria y contextualizada del tipo 300 («El dragón asesino»), una versión del tipo 311-312 («Las hermanas rescatadas»), tres versiones del tipo 311B* (que veíamos mezclado en «Lo cigronet» con los tipos 1655 y 2037A), tres versiones del tipo 366 («El hombre del patíbulo»), una versión incompleta del tipo 408 («Las tres naranjas» muy conocido en Fraga), una versión fragmentaria del tipo 430 («El asno»), una versión del tipo 510A («Cencienta»), una versión del tipo 571C («La muñeca sarcástica»), cuatro versiones del tipo 700 («Pulgarcito»), una versión del tipo 715 («Medio pollo»), una versión del tipo 720 («Mi madre me mató; mi padre me comió»), una variante del tipo 750** («Las muchachas recogen bayas») y tres versiones del tipo 780 («El hueso cantante»). En todos los casos los relatos se encontraban muy contextualizados y frecuentemente incluían fórmulas de inicio y cierre y diálogos formularios.

(38) Véase: Antonio Rodríguez Almodóvar, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pp. 11 y 12.

maravillosos y otros géneros de relatos apadrinados, en ocasiones, por pedagogos y escritores especializados. Esto es grave si se considera lo desconocida que es, para la mayoría del público, nuestra verdadera tradición oral recogida, la mayor parte de las veces, en trabajos filológicos. El mayor peligro estriba ahora en la desaparición de una ancestral memoria cultural que, si hemos de hacer caso a las opiniones de Propp, Bettelheim o Mircea Eliade, tiene una importancia radical en la estructuración de nuestro inconsciente y en la perpetuación de una suerte de iniciación psicológica que quizá aún no hemos terminado de valorar y comprender.

Así, en definitiva, ¿hemos de ser pesimistas? Nos preguntamos si no resultará inevitable esta apropiación y manipulación de nuestra tradición oral dado que recopilarla, lejos de ser un medio para salvaguardarla, es siempre una forma de traicionarla, primero por el mero hecho de hacerla objeto de estudio y sacarla de su contexto y segundo porque la mayor de las traiciones se comete al verter lo oral, la palabra viva, en la letra muerta del libro. Sólo una cosa hace pervivir a un cuento popular, seguir contándolo, asumir la responsabilidad de todo oyente que es convertirse en narrador y mantenerlo vivo en nuestra memoria sometido y enriquecido por nuestros deseos y preocupaciones. Si lo dejamos morir quizá desaparezca con él uno de los últimos mensajes de vida y libertad que restan a nuestra «cultura occidental».



Fraga. El sabor de la tierra.
(Fotografía: R. Compairé, 1923-1935).

Bibliografía

- AARNE, Antti. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* (Translated and enlarged by STITH THOMPSON). *FF Communications* n.º 184, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1964.
- AMADES, Joan. *Folklore de Catalunya, rondallística*, Barcelona, ed. Selecta, 1982.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- BELTRÁN, Antonio. *Introducción al folklore aragonés*, Zaragoza, Guara, 1979 (2 vol.).
- *Leyendas aragonesas*, León, Everest, 1990.
- BENJAMIN, Walter. «El narrador» en *Revista de Occidente*, n.º 119, 1973.
- BETTELHEIM, Bruno. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1975.
- BOGGS, Ralph S., *Index of Spanish Folktales*, *FF Communications* n.º 90, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1930.
- *The half-chick Tale in Spain and France*, *FF Communications* n.º 111, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1933.
- DE LARREA PALACÍN, Arcadio. «Cuentos de Aragón» en *RDTP*, III, 1947, pp. 276-301.
- ESPINOSA, Aurelio M., *Cuentos populares españoles*, Madrid, CSIC, 1946-1947 (3 Vol.).
- GAIGNEBET, Claude y FLORENTIN, Marie Claude, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, Barcelona, Alta Fulla, 1984.
- GARCÍA SURRELLÉS, Carmen, *Era positivé... Cuentos gaditanos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1992.
- JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias: Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Horas y Horas (col. Cuadernos inacabados, n.º 11), 1992.
- «Las mujeres y el folklore: el laberinto de los mensajes disfrazados» en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 53, 1989, pp. 33-43.
- MARTOS NÚÑEZ, Eloy, *La poética del patetismo: análisis de los cuentos populares extremeños*, Mérida, Ed. Regional de Extremadura, 1988.
- PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1984.
- RAMOS, Rosa Alicia, *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*, Madrid, Pliegos, 1988.
- RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.
- THOMPSON, Stith, *Motif Index of Folk Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.
- VANSINA, J., *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1967.



Valeriano Bécquer, «La pastora. Tipo aragonés», *El Museo Universal* (29-X-1865).

UTOPIA Y MUJER

DOLORES JULIANO
Universidad Central de Barcelona

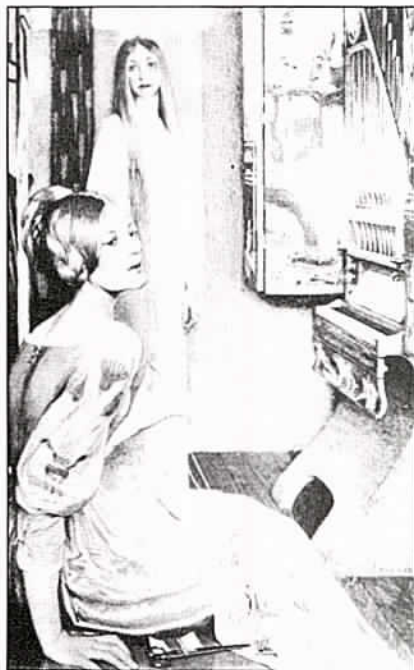
Las utopías

A fines de la década de los 60, precisamente en los momentos en que los jóvenes se lanzaban a la calle para reivindicar el derecho a vivir sus sueños, el sociólogo alemán NEUSÜSS realizó una buena síntesis del estado de la cuestión referente al concepto de «utopía». Según su análisis, se puede distinguir entre tres variantes del concepto: la que se desarrolla en las obras literarias, las construcciones teóricas de modelos sociales alternativos, que carecen de un análisis de forma de llegar a ellas, y los programas políticos tendentes a transformar la realidad (a los que HORKHEIMER denomina conceptos intencionales). El único elemento en común entre estas tres vertientes, reside en el hecho de que todas implican una crítica a la sociedad existente.

Es por este motivo, por el que las elaboraciones conservadoras y legitimadoras del orden existente, toman con frecuencia la forma de propuestas anti-utópicas, ya que, como el mismo NEUSÜSS señala lúcidamente:

«Si la realidad existente es la negación de una realidad posible

mejor, la utopía es entonces la negación de la negación» (p. 25).



Robinson. Tratar de limitar a las mujeres a un papel de inspiradoras de las obras de arte, en lugar de ejecutoras, ha sido una de las estrategias de su arrinconamiento. (Frederick Cayley Robinson. *Recuerdo de una edad antigua*, 1893).

Por lo que la defensa de la realidad de un momento dado, pasará por atacar a su negación o superación utópica.

Las críticas contra las elaboraciones utópicas pueden a su vez tomar diferentes formas que confluyen en dos grandes campos: el de los que critican la imposibilidad de llevarlas a la práctica y el de los que atacan la construcción misma de los modelos. Entre estos últimos, a su vez, se puede distinguir a los que rechazan el utopismo desde una posición religiosa que se siente atacada por los «falsos profetas» y a los que realizan su crítica desde una perspectiva metafísica, de prioridad de los bienes ideales sobre sus concreciones materiales. En este último caso la anti-utopía puede tomar la forma de crítica a la naturaleza humana y de repliegue en la superación individual, argumentando que no se puede pensar en cambiar la sociedad si no han mejorado antes los actores sociales, en tanto que personas. En líneas generales, estos cuestionamientos no rechazan el orden nuevo propuesto por la utopía (aunque muchas veces recurran a la crítica de un «totalitarismo» mal elucidado) sino el riesgo de generar casos, que se ve implícito en todo cambio de modelo social.

Pero un cuarto de siglo más tarde de la síntesis de NEUSÜSS, la polémica se ha desplazado y ya no se pone el énfasis en criticar las utopías por sus escasas posibilidades de realización, y mucho menos por su acuerdo o no con algún plan general (divino o natural). Desde el punto de vista de la perspectiva teórica que

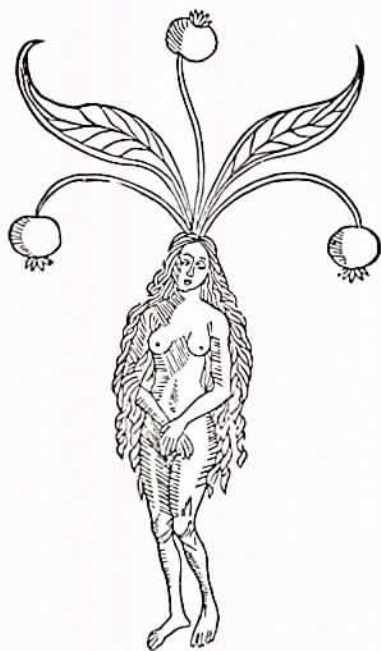
estamos desarrollando, de lo que se recela es de un sistema unificador que triunfa a escala mundial: el occidental surgido de la revolución industrial, y se critica a los modelos políticos alternativos existentes, su escasa adecuación para servir de apoyo a la creatividad social.

Podría creerse que la crítica actual tiene algún punto de contacto con las críticas liberales contra el totalitarismo, pero se diferencian en un aspecto fundamental. Mientras los liberales cuestionan los métodos y formas políticas que se usan para transformar en realidad las utopías, la crítica actual considera que esos métodos no tienen que ver con el proyecto utópico mismo, ya que son aplicados indistintamente por razones de eficacia por cualquier sistema político, aún los más liberales (1). La crítica va entonces enfocada a un aspecto particular, el hecho de que la utopía represente la reificación de un modelo único y que no tenga en cuenta la variedad de concreciones (económicas, sociales, culturales) que generan los distintos pueblos, y los distintos sectores dentro de una sociedad.

Comencemos precisando los términos. Si se entiende por «utopía» un modelo desarrollado teóricamente sobre el funcionamiento de una sociedad inexistente, como lo sugiere

(1) Es significativo al respecto ver la semejanza de procedimientos policiales represivos utilizado por las dictaduras de derecha y de izquierda, y la implantación de sofisticados sistemas de control (que incluyen tortura y «desaparición» de miles de personas) para apoyar gobiernos «democráticos» en el tercer mundo.

la palabra misma, de origen griego, que significa: 'en ninguna parte', en tonces una utopía es siempre una creación del autor, no una imagen del mundo real. Pero precisamente porque es un ejercicio de imaginación, depende en gran parte de los materiales (experiencias, valores) de los que el autor disponga dentro de su cultura. Define un modelo de lo que se puede entender como vida justa y digna en un momento determinado.



La mandrágora. Antes de la ilustración y el cientifismo, se les reconocía a las mujeres ámbitos de poder religioso-mágico, de contacto preferente con lo sagrado.

Mandrágora femenina. Johannes de Cuba, *Hortus Sanitatis*,
(foto Universitätsbibliothek, Bäle).

El modelo literario para estas elaboraciones se remonta a *La República* de PLATON que concibió un modelo rígido y aristocrático de sociedad pero tomó su forma definitiva y su nombre, del trabajo de Thomas MORE en 1516. Éste, vivamente impresionado por las noticias de la forma de vida de los habitantes del Nuevo Mundo (2), imaginó a partir de ellos una sociedad tolerante y permisiva, en la que, sin embargo, se mantenía la esclavitud. Posteriormente la *Civitas Solis* de CAMPANELLA (1623), la *Nueva Atlántida* de BACON (1627) y *The Commonwealth of Ocean* de HARRINGTON (1656) completaron el ciclo de las utopías renacentistas.

Hay que señalar que la función que han desempeñado en nuestra cultura las utopías (proponer modelos sociales alternativos) ha sido cumplida en otros contextos por los mitos, con la ventaja que representa para estos últimos el hecho de que su

(2) Es interesante al respecto el análisis que hace FERNÁNDEZ RETAMAR sobre la influencia que ejerció el descubrimiento de América, y el conocimiento de las nuevas formas culturales que allí se habían desarrollado, para la configuración de las utopías europeas, tanto en su vertiente erudita como en sus representaciones literarias. Los dos modelos opuestos de interpretación de la cultura de los indios americanos se diseñaron a lo largo de los siglos XVI y XVII: el buen salvaje y el caníbal malvado. La versión positiva cristalizó en las utopías confeccionadas a partir de la versión idealizada, que se mantiene hasta ROUSSEAU, mientras que la negativa inspiró obras literarias que como *La Tempestad* de SHAKESPEARE (1612) legitiman la dominación colonial a partir de una visión peyorativa de los nativos (Canibal/Caliban).

carácter de relatos menos racionalizados e institucionalizados, les haya dado mayores márgenes de flexibilidad. Las utopías implican, por el contrario, construcciones lógicas desprovistas de ambigüedad, incoherencias o contradicciones, elementos estos, sin embargo, existentes en el seno de toda cultura real. Además, una vez ideadas como sistemas, se imaginan inmutables, es decir sin escapatorias individuales (del tipo de los ajustes secundarios de que habla GOFFMAN) ni desarrollos colectivos.



Ofelia. Con frecuencia las imágenes tomadas como prototipo de mujeres, son construcciones realizadas por hombres, que nos informan más sobre los deseos masculinos que sobre las características femeninas. (Adolphe Dagnan-Bouveret. *Ofelia*. Hacia 1910).

Su funcionamiento se parece entonces mucho más al de una cárcel o

un cuartel, que al de una sociedad verdaderamente existente. Evidentemente esta distorsión no se corresponde con un deseo deliberado de los autores, sino que resulta la consecuencia natural del hecho de que una racionalidad llevada a sus últimas posibilidades, es más propia de estas instituciones que de la vida cotidiana. Es probablemente por esta característica por lo que la función social de las utopías se ha desplazado, a lo largo del tiempo, desde una propuesta normativa: señalar como sería la sociedad ideal, a una propuesta disuasoria: mostrar los peligros a que puede ser llevado un determinado tipo de organización social. Aldous HUXLEY encabezó su libro *Un mundo feliz* con la siguiente cita de BERDAYEV:

«Las utopías parecen mucho más realizables de lo que creíamos. Nos estamos encontrando frente a una pregunta mucho más pavorosa: ¿Cómo podemos impedir que se conviertan en realidad? Y quizá esté comenzando un nuevo período, un período en que los hombres inteligentes se preguntarán cómo pueden evitar estas utopías y volver a una sociedad no utópica, menos perfecta pero más libre».

Mostrar este cambio de orientación es el sentido de las utopías literarias modernas como la de ORWELL, y gran número de películas de anticipación que muestran un futuro mecanizado y asfixiante.

El utopismo femenino

A primera vista puede llamar la atención el hecho de que las muje-



La Virgen niña. Las feministas de la diferencia, como Luce Irigay, señalan la importancia de suplir con imágenes de Sta. Ana y la Virgen, la carencia de genealogías femeninas de la religión oficial. (Siglo XV. Tabla pintada. Colección Muntadas. Barcelona).

res, pese a constituir un grupo social discriminado, y por consiguiente tener abundantes motivos para desear un cambio social, hayan elaborado pocas «utopías» o modelos explícitos de sociedades alternativas. Para explicar esta carencia se ha recurrido a veces a un presunto desinterés femenino por los procesos políticos, o a una asignación global de conservadurismo al sector, que, según estas interpretaciones distorsionadas, sólo se ocuparían de los problemas inmediatos, dejando la elaboración teórica para los más capacitados, es decir los hombres. Todos los actuales desarrollos del movimiento feminista desmienten estas simplificaciones, pero me parece útil de todos modos, analizar brevemente dónde han estado colocadas las barreras y cuáles han sido las diferencias de interpretación, que han hecho que los modelos de sociedad alternativos diseñados por las mujeres no se explicitaran, y, si lo hacían, no se reconocieran como tales. Analizaré primero algunas de las utopías literarias femeninas más conocidas, para centrarme luego en el análisis de la tradición oral.

Le Livre de la Cité des Dames

En 1405, Christine de PIZAN escribió el libro que da título a este apartado, y que se considera el primer trabajo escrito por una mujer en defensa de las mujeres. Pese a que el título pueda hacer pensar que se trata de una utopía, no lo es en un sentido estricto. No propone un modelo de sociedad distinto del exis-

tente, ni imagina un lugar o un tiempo en que pudiera realizarse. Su «ciudad» es una fortaleza interior, un sitio de autoafirmación en que todas las calumnias, críticas y prejuicios, difundidos contra las mujeres han sido rebatidos. Es entonces un refugio contra la desvalorización, un arsenal en donde obtener testimonios favorables a la propia especificidad, y no un diseño de sociedad diferente.

En principio, a Christine de PIZAN, le agrada el mundo en que vive. Comparte los valores de la sociedad noble de la que forma parte y la religiosidad católica. Lo que le molesta es que esa sociedad, construida con el aporte de ambos sexos, desvalore y ridiculice a las mujeres. Su línea de argumentación va entonces, en el sentido de mostrar con múltiples ejemplos, que las mujeres han aportado creatividad e ingenio en la invención de mejoras técnicas y sociales, han desarrollado valor y capacidad política en la defensa de sus ciudades o estados y han cumplido con fidelidad y devoción sus funciones familiares. Para apoyar su argumentación recurre frecuentemente a la cita de autoridades, según las costumbres argumentativas de su época.

Quizá lo más interesante de su razonamiento es que, a través del camino de considerar a las diosas paganas como muchachas reales divinizadas por los aportes que hicieron a sus pueblos (evhemerismo), recupera para la creatividad femenina ámbitos que sólo recientemente se reconocen como aportes de las mujeres, y que los mitos señalaban. La

agricultura, la cerámica y la industria textil, son así reivindicadas como inventos femeninos. Cuatrocientos años antes de que la antropología llegara a esas mismas conclusiones.

Como he señalado antes, estas reivindicaciones sólo indirectamente cuestionan el modelo social. Es evidente que una sociedad establecida sobre la negación de derechos a la mitad de sus componentes, no sería igual si se los reconociese. Pero De PIZAN parece pensar que la discriminación de la mujer, no responde a causas estructurales sino a opciones individuales. Así se esfuerza en señalar que las mujeres comparten los valores sociales y que por consiguiente no representan ningún riesgo para la reproducción de los mismos. Sin embargo, el sólo hecho de que los subordinados tengan una voz, aunque esta voz no cuestione explícitamente, rompe la homogeneidad del sector dominante. ¿Cómo legitimar los privilegios masculinos si las mujeres tienen capacidades semejantes, aunque no utilicen esas capacidades para cuestionar? Así la escritora de comienzos del siglo XV pone las bases, ingenuamente, de la misma estrategia que en nuestra época desarrollarían de modo más explícito las Madres de Plaza de Mayo de Argentina: aceptar el rol socialmente establecido, y, a partir de él, exigir que la sociedad cumpla sus promesas de justicia. Pero Christine de PIZAN no da ese paso. Dado que las críticas a las mujeres iban encaminadas a mostrar que estaban poco identificadas con los valores culturales y sociales, y que, por consiguiente, los amenazaban, su argumen-

to se centra en una aceptación plena de esos valores. Ella quiere demostrar que las mujeres son más fieles y más constantes en el amor que los hombres y más respetuosas de las estructuras sociales. A partir de ello, reivindica más participación femenina en las mismas. Ni siquiera las prácticas más discriminatorias de su época, como la costumbre de los matrimonios arreglados por los padres sin consultar a las mujeres, o el derecho de los hombres de imponer sanciones, son cuestionadas. Su planteamiento parte de la idea de la igualdad entre ambos géneros, por lo que condicionamientos sociales diferentes y más duros, no responden en su opinión a asimetrías internas, sino que son vistos como oportunidades distintas de desarrollar virtudes, aceptando las propuestas de la Iglesia al respecto. De PIZAN queda así atrapada en la ideología legitimadora de su época y sólo puede ofrecer, en la fortaleza que construye con su obra literaria, un refugio interior, pero no una alternativa.

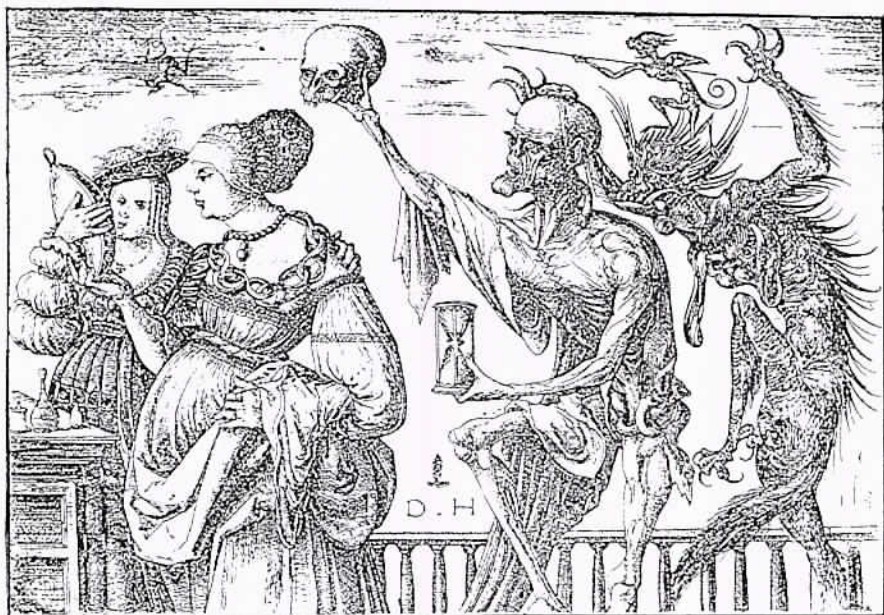
Desde el punto de vista de la construcción de utopías, su modelo es abierto. Acepta sin crítica diversas formas de organización familiar y social (señalando en todo caso que entre los paganos eran costumbres aceptables) y reivindica en cada ejemplo las acciones y conductas de algunas damas nobles, que se destacaban por sus virtudes o por su inteligencia. Este modelo de aportes individuales permite imaginar las estructuras sociales como sumatorias de conductas diversas, en lugar de como moldes condicionantes. De este modo inicia una tradición que será retomada por

muchas otras mujeres dentro de la literatura oral, e incluso por escritoras modernas. La utopía no consiste para ellas, en pensar una sociedad alternativa, sino en imaginar la existente sin misoginia. Pero dado que la discriminación de algunos sectores es una parte estructuralmente constituyente de las sociedades jerárquicas, la reivindicación de la igualdad moral de las mujeres (e incluso de su superioridad, pues consiguen los mismos logros en condiciones más difíciles que las que tienen que enfrentar los hombres, y Christine de PIZAN remarca esto continuamente) deja sin base racional los privilegios masculinos, y, por consiguiente, ata-

ca las bases mismas de la estructura social que pretende defender. Desde este punto de vista, bien alejado de sus propósitos explícitos, *La Cité des Dames* tiene propuestas de cambio social.

De Frankenstein a el país de Ellas

Cuando en 1816, la joven Mary Shelley escribió *Frankenstein* no podía suponer que estaba dando nacimiento a una de las mayores «anti-utopías» de nuestra época, como ha sido estudiado por LAURENZI. Mucho antes de que la ciencia hubiera puesto de manifiesto su capacidad



Mujer y muerte. Nacer y morir son las dos caras de la misma moneda, la imaginación popular ha colocado a la mujer en la puerta de ambos estados. (D. Hopper. *La mujer, el diablo y la muerte*, Grabado siglo XV).

ambigua de solucionar problemas y de crearlos, el monstruo de Frankenstein señalaba que no todo lo que científicamente puede hacerse, moralmente debe hacerse. Pero su discurso es más complejo, en él el victimario es la víctima, y en este mensaje ambiguo, la joven autora da continuidad a la línea de los aún no olvidados cuentos infantiles. Puede hacerse un ser viviente por agregación de partes diferentes, pero hará sufrir, y lo que es más significativo, sufrirá él mismo. Más que una crítica a las acciones del monstruo, el relato implica una crítica a la intolerancia de los que lo persiguen.

El siglo XIX comenzaba a crear sus monstruos, si por tales entendemos todos aquellos que no se adecuaban al modelo establecido. La principal monstruosidad a los ojos de la época, era la social, el rechazo realizado por los sectores subordinados de los viejos roles de sumisión. Esta posibilidad de actuar en forma diferente de la norma había producido ya, y seguiría produciendo aún por cien años, las revoluciones. Pero probablemente Mary Shelley estaba más preocupada por las revoluciones individuales que por las sociales. Como mujer capaz de escribir, sufría los mismos condicionantes que llevaron a muchas escritoras a firmar como hombres sus trabajos o, incluso, a vestir ropas masculinas. Todas ellas eran personas atípicas, diferentes de lo esperado, «monstruos» en suma, condenados a sufrir, más que a producir dolor. En cierta medida Frankenstein simboliza el mismo problema, el de la dificultad de vivir siendo diferente.

Cien años más tarde, en 1915, otra mujer, Charlotte Perkins Gilman, se lanza a diseñar un mundo utópico, desde la perspectiva de una visión femenina. En *El país de ellas* utiliza el recurso de imaginar un lugar habitado sólo por mujeres, al que llegan unos exploradores. A partir de allí relata el asombro de las mujeres al tener noticia de las extrañas costumbres de una sociedad que discrimina y excluye a la mitad femenina de su población. El recurso de hacer crítica social mirando nuestra sociedad desde fuera, ya lo había utilizado Montaigne en sus *Cartas Persas* y constituye, desde sus orígenes, parte del patrimonio de la antropología. Al utilizarlo desde la perspectiva de género, Perkins Gilman abre el camino de las utopías feministas modernas. Eulalia LLEDO dice al respecto:

«El país de Ellas' s'ha de incloure en la literatura utópica que han practicat al llarg del temps tant les dones com altres grups dissidents, i així trobem que és precursora d'obres de ciència-ficció d'alta volada com són L'home femella de Joanna Russ o 'Los desposeídos' d'Ursula K. Le Guin».

Con esto nos desplazamos al dominio de la ciencia ficción, que no abarca el mismo campo semántico. Sin embargo la misma LLEDO señala que la ciencia ficción femenina es más crítica que la masculina con respecto a la potencialidad de cambios que implica la nueva tecnología, y, con frecuencia, denuncia su carácter negativo, si no va acompañado de cambios sociales.



Moda y juegos: Un cuestionamiento efectivo no necesita ser explícito. Juegos activos y usos indumentarios que permitan libertad de movimientos, abren las puertas a la nueva situación de la mujer. (Dibujo anónimo, 1872).

A través de éstos y otros ejemplos que se podrían seleccionar, se puede ver que, pese a estar enfrentadas con una discriminación coherente y continuada, las propuestas de reformulación social imaginadas por las mujeres han sido, aunque existentes, fragmentarias y dispersas.

Sectores discriminados y utopías

Pero la dificultad para hacerse escuchar no es un problema que atañe sólo a las mujeres. Contrariamente a lo que pueda parecer, los sectores más discriminados dentro de cada sociedad, pocas veces han tenido la posibilidad de desarrollar y dar a conocer proyectos explícitos de modificación social, como los que conocemos como «utopías». Esto se debe a que no han dispuesto de la libertad suficiente para hacer escuchar autónomamente su voz, ni del poder para afrontar las sanciones y represalias que su disconformidad social podía acarrearles. De este modo, los más pobres, los campesinos o las mujeres, han oscilado al respecto entre dos posibilidades, adherirse a alguna de las utopías generadas por otros sectores con más poder (modificándolas y haciéndolas suyas), o apoyarse en elaboraciones propias, pero que por su fragmentación y falta de explicitación resultarían una crítica indirecta (y difícilmente sancionable) de las duras condiciones reales de existencia.

La primera opción puede ejemplificarse por la participación popular en los movimientos mesiánicos. Éstos suelen comenzar a partir de cla-

boraciones más o menos eruditas de algún punto de los textos sagrados (o al menos en las preocupaciones de alguien autorizado a hacer oír su voz, por pertenecer al clero, aunque sea en su escalón más bajo) pero sólo toman significado social cuando sectores de la población que tienen vedado hacer elaboraciones propias, asumen como suyo el nuevo discurso y lo blanden como arma contra-hegemónica. La amplia participación de las mujeres de todas las épocas, en este tipo de movimientos, habla de su disconformidad profunda con un orden social que las discriminaba y de su afán de adherirse a todo tipo de estrategias tendentes a modificarlo (3). También va en el mismo sentido la adhesión de las mujeres a las utopías modernas, como lo demuestra su participación, muchas veces mayoritaria y decisiva, en los movimientos revolucionarios, desde la Revolución Francesa a la Bolchevique, sin excluir los movimientos revolucionarios o subversivos del Tercer Mundo (4).

La segunda opción: construir un discurso alternativo propio, sin disponer de los medios para expresarlo,

(3) Ver al respecto el trabajo de COHEN *En pos del milenio*, la importancia de las mujeres en el movimiento cátaro y el significado de las beatas en la Edad Media.

(4) Esta participación está reconocida por todos los historiadores que se dedican a analizar los procesos revolucionarios, desde los que historian sucesos en los que participaron directamente, como es el caso del trabajo de TROTSKY sobre la Revolución Rusa, hasta la de aquellos que los observan desde fuera, como DUHET para la Revolución Francesa o DELPIROU y LABROUSSE para algunas guerrillas actuales en Latino-América.

debatirlo y difundirlo, obliga a mayores esfuerzos en su producción pero también en su localización y análisis posteriores. Nos obliga a preguntarnos cuál es la visión alternativa de la estructura social que presentaban como deseable, grupos humanos a los que no se les podía expresar autónomamente su discurso. Más aún, grupos a los cuales se les confiscaba su derecho a expresarse, que era ejercido en su nombre por otros sectores sociales, que los personificaban, aconsejaban, interpretaban y representaban. Ésta es claramente la situación en la que se encontraban las mujeres hasta hace unas pocas décadas, entendidas (y juzgadas) a través de lo que los hombres decían de ellas. Escritores, pintores, sacerdotes, abogados, médicos y psicólogos, asumían la representación de las mujeres (5), las ponían en escena atribuyéndoles gestos, intenciones, palabras y sentimientos y, a través de estos «expertos», la sociedad «entendía» y evaluaba a las mujeres, sus deseos y sus proyectos.

Hasta que la correlación de fuerzas permite la expresión de un discurso feminista autónomo, debemos rastrear las utopías femeninas en me-

(5) La idea de que las mujeres debían ser representadas por los hombres tomó cuerpo en el teatro clásico (y hasta la época de SHAKESPEARE) en la tradición según la cual los papeles femeninos eran representados por muchachos jóvenes, pero tiene su continuidad hasta la actualidad en las fiestas carnavalescas donde abundan los hombres disfrazados de mujer, a las que ridiculizan. Y en el éxito popular de los programas cómicos televisivos en los que los hombres parodian a las mujeres.

dio de otro tipo de expresiones y significados, como parte de mensajes no explicitados o explicitados fragmentariamente. Pero aún después de que el discurso contestatario de género se articula como tal, sobreviven modelos crípticos, que se expresan más a través de prácticas que de discursos y cuya eficacia reside más en su capacidad de modelar conductas, que en su capacidad de convencer.



Modelo 1916-1917.

Un mundo feliz o mundos diversos

Quiero señalar que esta fragmentariedad y dispersión de las utopías

de género no constituye una desventaja, en términos de una posible evaluación de sus propuestas. Como ya hemos visto, precisamente uno de los límites más notorios de las Utopías explícitas, es que imaginan mundos «perfectos» que «como tales» no tienen escapatorias individuales, ni modificación o alternativas posibles. El inconveniente no se relaciona sólo con los condicionamientos mentales de cada época (6), sino con la idea misma de que un mundo suficientemente bien pensado, podría satisfacer mejor las necesidades humanas, que la variedad de concreciones que se han ido construyendo históricamente o que pueden producirse en el futuro.

El intento de suplir la variedad por un modelo único, sea cual fuere el nivel de perfección del mismo, es en sí mismo un esfuerzo totalitario, con independencia de las intenciones de los diseñadores. Se relaciona con una idea racionalista de perfección unívoca, que termina forzosamente rechazando como erróneas las propuestas alternativas. Ese es el caso de la utopía condensada en la idea de un Dios único y masculino. Las teólogas feministas han señalado que esta idea implica una visión abstracta, en la que el modelo se ve como eterno, inmutable, trascendente y excluyente, por lo que los sectores que no pueden identificarse con él quedan discriminados. Pero si su imagen

se enriquece con una vertiente femenina, esta conceptualización más amplia abre el camino de la multiplicidad y la tolerancia. MOLLENKOTT dice:

«La presencia ... de la Shekina, en el interior de la asamblea litúrgica, demuestra a los ojos de todos la absurdidad de todo prejuicio de clase, de raza y de sexo y deroga toda discriminación» (p. 55).

Así, la sola inclusión, en un modelo unitario, de la imagen de los sectores menos favorecidos, ya es un elemento que lo dota de flexibilidad. Esta potencialidad se ve incrementada cuando estos sectores, además de ser tenidos en cuenta, son los que generan el modelo.



Sombrero de señora. Hacia 1905.

Sólo cuando las mujeres han adoptado como propios, diseños de so-

(6) Es bien conocido, por ejemplo, que el mundo perfecto diseñado por PLATÓN y que sería gobernado por los filósofos, se apoyaba íntegramente, como la sociedad griega de su época, en el trabajo de los esclavos.

ciudad producidos por otros sectores sociales, han caído en este error (7). Con mucha más frecuencia las propuestas de cambio social sugeridas por las mujeres han ido en el sentido de promover un mundo más diversificado y tolerante donde convivieran formas de pensar y actuar distintas e igualmente válidas. Esta forma amplia de ver el mundo (o esta falta de confianza en que la propia alternativa fuera la única válida) se ha considerado con frecuencia como falta de cuestionamiento, acostumbrados como estamos a considerar revolucionarias sólo las propuestas que restan: «no queremos esto, ni esto, ni esto», y no las que suman: «queremos que se permita y se respete este tipo de conducta, y este otro» además de los ya existentes. Esta diferencia entre modelos excluyentes e incluyentes puede ejemplificarse a muchos niveles, tanto en el ámbito de las concepciones globales, como en el de las reclamaciones concretas. Así mientras que las castas sacerdotales masculinas han encontrado lógico y legítimo apoyarse en una idea de Dios exclusivamente masculina (en todo el tronco judeo-cristiano-musulmán) la religión popular, apoyada principalmente por las mujeres, ha dado un culto importantísimo (pero no único) a la figura de la Virgen María.

(7) Por ejemplo algunas propuestas de interpretar la historia a partir de un hipotético «matriarcado» que se habría dado en el pasado o que se postula para el futuro y que se construye teóricamente a partir de invertir el modelo de dominación masculina concretado en el «patriarcado» este sí, desgraciadamente real.

Mientras que las estructuras de poder han prohibido a las mujeres durante centurias, el acceso al sacerdocio, la participación en el ejército o la ascensión a cargos políticos, no hay ninguna reivindicación femenina de invertir esta situación sino de abrirla, permitiendo la convivencia en cada uno de los niveles y en cada estructura. A «un» modelo de familia no se opone otro, sino una multiplicidad de alternativas, y a la obligada sexualidad heterosexual del modelo dominante, se agrega la posibilidad de prácticas homosexuales.

Cuestionando los límites

A partir de estas características diferenciales de los modelos femeninos de cuestionamiento, éstos muchas veces no han sido reconocidos como tales, en la medida en que parecían aceptarlo todo. En realidad estaban cuestionando los límites y no los contenidos de la estructura social, crítica que a la larga resulta más liberadora. En mi libro de 1992, señalo que parte del discurso que generaban las mujeres de sectores populares, hasta épocas relativamente cercanas, puede encontrarse en los cuentos maravillosos a través de los cuales endoculturaban (y controlaban) a las niñas y niños que tenían a su cargo, al mismo tiempo que proyectaban sus propias ansiedades y fantasías.

En los cuentos no hay un rechazo explícito de los patrones socialmente propuestos, pero abundan las matizaciones que, acumuladas, los inutilizan como modelos obligatorios de



Cuentos de Perrault. En la imagen, el libro casi sobra. Los cuentos formaban parte de una tradición oral y las relatoras almacenaban en su memoria cientos de relatos. (Gustave Doré. Aguafuerte para los *Cuentos de Perrault*, 1862).

conducta. Así Cenicienta, no se niega a realizar las tareas domésticas, pero las abandona cuando le conviene y a partir de esa opción libre, resulta premiada con un matrimonio que tampoco cuestiona como objetivo pero que se realiza fuera de las convenciones de la época (estas exigían casarse dentro de la misma clase social y a partir de acuerdos entre las familias). La mujer del ogro de múltiples relatos, no se niega a preparar comida para su esposo, dentro de una división del trabajo en que él trae la leña, pero elige libremente qué es lo que conviene hacer con los niños que el ogro pretende comer y que ella decide esconder y salvar.

La maternidad no está mal, pero a veces resulta necesario abandonar los niños en el bosque (y esta conducta no merece reprobación). La idea social de las brujas malvadas, está representada en múltiples relatos, pero se recupera también (y esto es una innovación que sólo aparece en los cuentos) la imagen de la bruja buena, o la hechicera dispensadora de dones, la viejecita que vive en la nocturnidad del bosque pero que igualmente «era la *Mare de Deus*» en los cuentos catalanes.

A través de cientos de relatos de este tipo podemos ir diseñando un modelo alternativo de mundo, y desde ese punto de vista una utopía, caracterizada por constituir un universo de puertas y ventanas abiertas, con puentes hacia la diversidad y cabida a la tolerancia. En los cuentos tienen su lugar los feos (que pueden transformarse de patito en cisne, o de sapo en príncipe); los tontos, que pue-

den acertar donde fallan los sabios; los débiles, que pueden triunfar de los fuertes; los pobres, que ascienden socialmente por ayuda milagrosa o por propios méritos, y por supuesto las mujeres, que participan, deciden y asumen protagonismos que la sociedad les negaba. Sólo merecen burla y desdén los presuntuosos poderosos (por ej. en «La camisa del Rey»), los fuertes (ogros y gigantes vencidos por contrincantes más débiles) y los dogmáticos que creen poseer toda la verdad (los que repiten fórmulas a destiempo, se apoyan en sus cargos o presumen de su ciencia, como los médicos y sabios que fracasan en curar a los dolientes de muchas historias).



Virgen de la Misericordia. El culto a la Virgen ha implicado una compensación simbólica de la masculinización de la imagen de Dios. (Siglo XVIII. Archivo histórico de Barcelona).



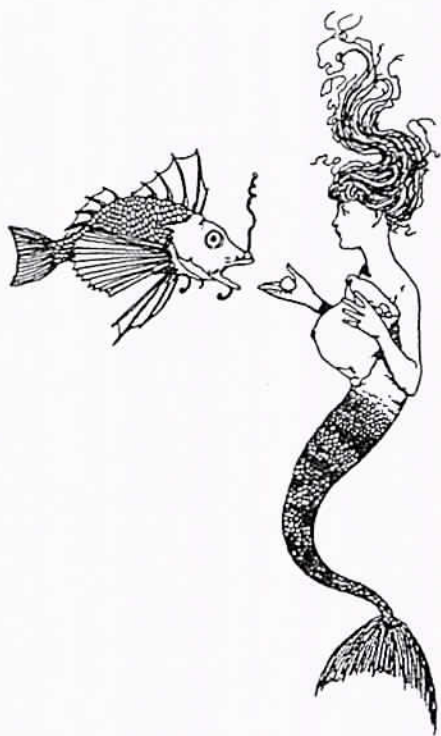
Caperucita. Los cuentos más conocidos hablan de los problemas más sentidos por las mujeres. En Caperucita Roja, la agresión física realizada por el lobo, es una imagen de las cotidianas agresiones sexuales. (Gustave Doré. Aguafuerte para los *Cuentos* de Perrault, 1862).

Esta propuesta se reitera a través de diversos medios: canciones infantiles, juegos de niñas, canciones de cuna. En todo este material, principalmente utilizado y transmitido por las mujeres, pueden localizarse mensajes no dogmáticos que van desde una crítica abierta a las expectativas sociales, a una sonrisa burlona con respecto a sus aspectos más pomposos. Hay además una negativa obstinada a aceptar el recurso a la fuerza, como elemento para zanjar problemas.

Desde mediados del siglo pasado esta literatura oral, convive con otro tipo de literatura producida por mujeres (8), y de amplia difusión, que

son las novelas de amor. Esta literatura conceptualizada desdeñosamente como «novela rosa» es en varios conceptos menos cuestionadora que la anterior, por ser más pública y controlable, pero mantiene las mismas características en el sentido de cuestionar preferentemente los límites, sobre los contenidos, de las restricciones impuestas a las mujeres. Así, no existe en ellas rechazo a la vida doméstica pero con frecuencia las heroínas son trabajadoras, institutrices o enfermeras, que leen o estudian (a veces a escondidas) y que terminan modificando en el sentido de sus intereses las conductas discriminatorias o brutales de los hombres del relato. Por pobre que pueda parecerse este tipo de cuestionamiento, recordemos que la reivindicación (como la política) es el arte de lo posible, y que la posibilidad misma de difusión de este tipo de literatura, residía en que se considerara socialmente inofensiva. Las protagonistas partían de un sentimiento socialmente aceptado: el amor en la época romántica; y a partir de él enfrentaban otros elementos de la estructura social, legitimando su autonomía como individuos y planteando la necesidad de respetar sus opciones. De alguna manera el romanticismo como movimiento incluía ciertos aspectos de feminización de la sociedad global: importancia dada a los sentimientos y a los valores estéticos, desdén por las estructuras de

(8) Omiso del análisis la literatura más culta desde Mme. Staël a Flora Tristán, que pese a su importancia tenía un área de difusión mucho más reducida.



Ondina. Mujeres mágicas, activas, encantadoras en todos los sentidos del término, iluminaron a través de los cuentos nuestros sueños infantiles. (Ilustración de W. Heath Robinson, de *La Pequeña Ondina*, de Andersen).

poder en tanto que tales, búsqueda de soluciones alternativas a los problemas individuales y sociales, escasa importancia atribuida a la fuerza física. La estética del tiempo, cuidadosa del detalle y del matiz, estaba mucho más acorde con las funciones en que tradicionalmente se había adiestrado a las mujeres, que el racionalismo anterior y el cientifismo posterior.

Los modelos explícitos

Con el surgimiento del feminismo como movimiento reivindicativo se plantearon dos posibilidades de imaginar el modelo de sociedad a que se pretendía llegar. Uno, al que se denominó «feminismo de la igualdad» proponía extender a las mujeres las ventajas y privilegios de que disfrutaban los hombres, tendiendo a uniformar los valores en torno a aquellos con más prestigio social, es decir, los masculinos. Representante de esta tendencia es el libro *El segundo sexo* de Simone de BEAUVOIR. Otro más reciente, al que se denominó «feminismo de la diferencia» rescataba los valores y prácticas femeninas y veía la sociedad como articulada en torno a roles complementarios. Éste es más rico que el anterior, en tanto que mantiene dos escalas de valores en lugar de una. Desarrollos más recientes proponen «feminizar» la sociedad extendiendo a todos sus miembros algunos valores: ternura, solidaridad, que tradicionalmente se habían asignado a la mujer. El riesgo en este caso consiste nuevamente en imaginar un modelo único de sociedad perfecta, en que se pierda la riqueza de la diversidad.

Sin embargo se puede recuperar la tradición de cuestionamiento femenino, para criticar los modelos cerrados. Una sociedad sin dogmas ni verdades definitivas, capaz de innovaciones y de tanteos, tendrá menos seguridad en sí misma, pero más capacidad de convivir con los demás. En medio de un mundo crecientemente interrelacionado, donde gru-

pos y sectores portadores de elementos culturales diversos conviven en una proximidad cada vez más estrecha y donde al mismo tiempo se generan discursos unificadores desde los medios de comunicación de masas y desde los factores de poder, es

bueno recurrir a la experiencia de un grupo humano como el de las mujeres, que ha ido desarrollando modelos de convivencia con la diversidad. Si esto es lo que se entiende por «feminizar» la sociedad, no puedo menos que estar de acuerdo.



Thomas C. Gotch. *La niña entronizada*.
Hacia 1894.

Bibliografía

BEAUVOIR, Simone de (1968): *El segon sexe*. Edicions 62. Barcelona.

COHN, Norman (1985): *En pos del milenio*. Alianza Editorial. Madrid.

DE PIZAN, Christine (1990): *La Ciutat de les Dames 1405*. Edicions de l'Eixample. Barcelona.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1982): «La revenja de Caliban», en *El Correu de la Unesco*, any IV, Núm. 45. *El Correu de la Unesco*. Paris.

GOFFMAN, Erving (1970): *Internados*. Amorrortu. Buenos Aires.

HORKHEIMER, Max (1971): «La Utopía», en *Utopía*, NEÜSUSS (Compil.) 1925. Barral Editores. Barcelona.

JULIANO, M. Dolores (1992): *El juego de las astucias. Mujer y men-*

sajes sociales alternativos. Horas y Horas. Madrid.

KAPLER, Claude (1986): *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. Akal. Madrid.

LAURENZI, Elena (1992): «I mostri della ragione. Il *Frankestein* di Mary Shelley e la utopia scientifica del XIX». Ponencia del Congreso: *Filosofia, Donne, Filosofie*. Mecanografiado.

LLEDO, Eulalia (1988): *El país de Ellas* recensión en Librería y comentario mecanografiado.

MANNHEIM, Karl (1966): *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. 1929. Madrid, Aguilar.

MOLLENKOTT, Virginia R. (1990): *Dieu au féminin*. Centurión. Paris.

NEÜSUSS, Arnhelm (1971): *Utopía*. Barral Editores. Barcelona.

SOMBREROS Y TOCADOS EN LA INDUMENTARIA MASCULINA ARAGONESA

FERNANDO MANEROS LÓPEZ
Instituto Aragonés de Antropología

Introducción

Quizás pueda parecer banal dedicar estas páginas a realizar una recopilación tipológica de los tocados y sombreros usados cotidianamente por los aragoneses con la indumentaria que hoy denominamos tradicional, pero como se verá más adelante son un complemento del vestir prácticamente imprescindible para los hombres de esta tierra, llegando en alguna de sus variedades a constituirse en elemento identificador de la pertenencia a Aragón de su portador.

Algunos autores del siglo pasado no conciben a un aragonés sin sombrero: «... las prendas de equipo que pueden considerarse como generales en todo Aragón, son tres cosas: las alpargatas, la manta y el sombrero a manera de rodela». (1); «La chaqueta o chupa corta, faxa, redecilla, capa

y sombrero redondo es lo que más usa el pueblo aragonés». (2)

Incluso en algunas ocasiones se menciona el «sombrero aragonés», sin añadir más datos descriptivos, como si tal adjetivo ya definiera una serie de peculiaridades morfológicas propias y diferenciadoras, conocidas de forma generalizada que escusan mayor precisión:

«... el Tío Melchor, risueño mesonero, que recibía y despedía a sus huéspedes con cara de pascua, sombrero aragonés, chaqueta, chupa y calzón corto, medias azules y alpargatas cerradas». (3)

Hoy en día el pañuelo de cabeza o *cachirulo* es la forma de tocarse que de modo inmediato se asocia con un aragonés, sin embargo antes siempre se lucía un sombrero encima de ese pañuelo, tanto al realizar las labores cotidianas como especialmente a la hora de vestir de fiesta; in-

(1) V. de la F., 1840, p. 248.

(2) LABORDE, A., 1816, p. 276.

(3) BALLESTEROS, M., 1874, p. 353.

cluso al usar otros tocados, como la *gorra llarga*, ésta se disponía en ocasiones sobre el pañuelo coronario.

Los pañuelos ciñendo la cabeza se usaron en la mayor parte de la geografía española y su finalidad era la de recoger y proteger el pelo de la suciedad, así como absorber el sudor.

Hasta finales del siglo XVIII era costumbre lucir el cabello largo, recogiénolo por medio de una redcilla que progresivamente va a ser sustituida por los pañuelos a partir de comienzos del siglo XIX. Ese cambio fue debido a las ordenanzas reales de rapar las cabezas para evitar parásitos y la transmisión de determinadas enfermedades. Esta circunstancia no quiere decir que previamente al siglo XIX no se usara el pañuelo como tocado, sino que es a partir de esas fechas cuando se generaliza su uso; no podemos olvidar que incluso se atribuye un origen árabe al uso del cachirulo, considerándolo una deformación o evolución del turbante morisco (4).

La denominación del pañuelo coronario como cachirulo se ha popularizado a partir de mediados del siglo XX, esencialmente por el afán de Demetrio Galán Bergua de concebirlo como símbolo de Aragón. Sin ocuparnos específicamente de esta modalidad de tocado, a lo largo del texto podrán apreciarse diversas variantes en la colocación del mismo, contrastando con la tendencia a la uniformidad que actualmente existe, al lucirlo doblado en pico y anudado en un lateral.

(4) BELTRÁN, A., 1986, p. 29; 1991, p. 29; 1993, p. 70.

La variedad de sombreros y tocados que se presenta es muy amplia. El sombrero, como el resto de las prendas de vestir, está condicionado por numerosos factores entre los que se encuentra la influencia de la moda, que hará que desaparezcan unos modelos y otros comiencen a ser usados.

Toda esa variedad se localiza en un marco cronológico comprendido entre finales del siglo XVIII y comienzos del XX. Estos límites vienen dados por dos elementos muy concretos: por un lado la cronología aplicable a la indumentaria tradicional aragonesa y por otro las fuentes de información que nos proporcionan descripciones de las piezas.

He tratado de realizar una ordenación cronológica de las diferentes modalidades de tocados y sombreros, lo que en ocasiones ha resultado bastante complicado, ya que el periodo de tiempo en que nos movemos se centra en un intervalo no muy superior a un siglo «siglo XIX», y como puede suponerse, prácticamente todos los modelos son coetáneos, empleándose al mismo tiempo en un mismo lugar.

En la mayor parte de los casos es muy difícil conocer el origen de un sombrero o de su uso en nuestra tierra, ya que por norma no se dan unas causas concretas para ello. Siempre hay excepciones como el sombrero que se conoce como *chambergo*, de copa circular y ala ancha, que fue introducido en España con el uniforme de la guardia personal de Carlos II, pasando con el tiempo a ser adoptado por el pueblo.

En tiempos de Carlos III se dic-

taron órdenes obligando a modificar el uso y tamaño de capas y sombreros, reduciendo las alas de los primeros y la largura de las segundas. A partir de entonces los sombreros de ala corta irán sustituyendo paulatinamente a los de grandes alas.

El clima de inseguridad que motivó dichas órdenes fue extendiéndose por el país ante la constante alza de los precios en los artículos de primera necesidad y ambos factores fueron los detonantes de diversos motines en distintos puntos de la geografía española. En realidad ese ambiente estaba promovido por sectores aristocráticos contrarios a la política liberal del monarca. Entre los motines acaecidos destacaron, por su importancia, el de Madrid en 1760, conocido como «Motín de Esquilache», y el de Zaragoza en 1766, denominado «Motín del pan». En Zaragoza y ante la falta de solución de los desórdenes por parte de la autoridad, se formaron cuadrillas ciudadanas integradas por pequeños propietarios, agricultores, artesanos y jornaleros, quienes se encargaron de establecer el orden; a los miembros de esta milicia se les llamó «broqueleros» por el broquel o escudo que utilizaron en los disturbios. En 1770 se dictaron nuevas órdenes que reformaron definitivamente el tamaño de capas y sombreros, así como prohibieron portar y usar armas blancas.

En la figura 1 puede verse al broquelero que aparece en el escudo concedido a los susodichos ciudadanos junto con otros honores y recompensas como agradecimiento re-

al por su intervención. Luce este individuo un sombrero que responde a esas nuevas órdenes, es decir, con el ala corta, y que recuerda extraordinariamente a los conocidos como «de Sástago», con la copa hemisférica.

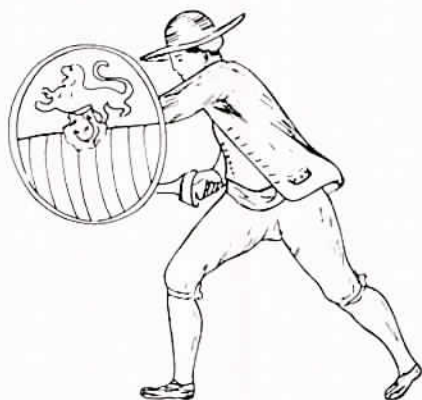


Fig 1.

En Aragón se han fabricado sombreros al menos desde el siglo XVI y probablemente antes, pero no todos los que eran usados aquí procedían de talleres locales. El comercio de estas prendas, igual que el de otras muchas, se ha dado desde siempre. En numerosas ocasiones los sombreros se traen desde Francia, como informa M. Gómez de Valenzuela refiriéndose a comienzos del siglo XVIII al Valle de Tena: «El notario, más refinado, se hacía traer sus sombreros de Francia: en 1710 compró unos a los Esponas, buhoneros que

andaban vendiendo por el valle y en 1712 y 1745 adquirió otros a Mosques de Arrens y Bernardo Merac, que le proveían de artículos varios, como lienzo, pistolas, un crucifijo, papel y esquilas». (5)

Más recientemente, en especial desde comienzos del siglo XX, el incremento de los intercambios comerciales, junto al desarrollo industrial de la manufactura de estas prendas que abarata su producción, causó la paulatina desaparición de los sombrero artesanos locales, menos competitivos comercialmente, y la mayor presencia de sombreros franceses e ingleses en todos nuestros pueblos. Son sombreros que se adquieren en comercios de las capitales o principales localidades, de buena calidad, a buen precio y además siguen los cánones de la moda. Algunos de ellos incluso mantienen una línea más tradicional, de ala ligeramente ancha, como el localizado en Castel de Cabra (Teruel), que será descrito más adelante, y en el que apenas puede leerse la palabra *nouveauté* (novedad) en la desgastada banda de cuero del interior. Otros ejemplos conozco en Cantavieja, Villarluengo o Mosqueruela, siendo adquiridos en algún caso concreto en el comercio «Garzarán» de Teruel, aunque sea francés de fabricación. Sin duda en otros muchos pueblos aragoneses podemos encontrar casos similares.

Los arrieros o los mercaderes ambulantes que se desplazaban de pueblo en pueblo, de feria en feria, eran

(5) GÓMEZ DE VALENZUELA, M., 1991, pp. 52-53.

los principales suministradores de sombreros en el ámbito rural. A través de ellos se podía disponer de variados modelos de la más distinta procedencia. Quizás fuera a través de estos personajes como llegaron a Hecho y Ansó los dos ejemplares tipo «de Sástago» que voy a mencionar a continuación, uno procedente de Zaragoza y otro de Madrid.

El primero de ellos se conserva en el Museo Nacional del Pueblo Español de Madrid (actualmente reconvertido en el Museo Nacional de Antropología) con la referencia 5018.N.CAT. y en él figura una marca que incluye un escudo real y el texto *S. Marín. Zaragoza*; se usó y fue recuperado en Hecho.

El segundo se guarda en el Museo Provincial de Zaragoza con el n.º 35.764 y forma parte de la colección E. Cativiela integrada por piezas recuperadas en Ansó. En esta ocasión, en la parte interior de la copa del sombrero figura una estampilla con el texto *MANUFACTURAS VALLS. Sacramento, 5. MADRID*.

Por desgracia no poseo los datos suficientes para poder asegurar si dichas referencias hacen mención a sendas fábricas de sombreros o solamente se trata de establecimientos comerciales en los que se adquirieron las piezas, que se habrían confeccionado en Sástago.

En algunas ocasiones los tocados eran confeccionados por los mismos usuarios. Claramente ése es el caso de las redcillas y las *gorras llargas*, tejidas a punto, pero parece ser que la misma circunstancia puede aplicarse también a las monteras. Así al menos puede deducirse de los datos re-

copilados por Gómez Valenzuela: «Figuran frecuentemente menciones de «un palmo de paño para una montera», «pañó para una montera». (6)

También eran caseros algunos sombreros, como menciona Ricardo del Arco al referirse al traje masculino de iglesia en la zona del Somontano oscense: «El sombrero de ala ancha, hecho en casa». (7)

A pesar de lo dicho, el procedimiento habitual de adquisición de estas prendas, especialmente de los sombreros, es el de la compra, siendo elaborados por maestros artesanos, al menos hasta finales del siglo XIX.

No he incluido en el presente trabajo el estudio de los sombreros confeccionados con materias vegetales y usados preferentemente para las tareas agrícolas, por no conocer referencia alguna acerca de ellos, salvo escasas imágenes fotográficas obtenidas a comienzos del presente siglo. No obstante, quede aquí constancia de su uso habitual. Quizás por su cotidianidad y sin duda por la naturaleza perecedera del material en que estaban tejidos, se han conservado escasos ejemplares.

Tampoco he incluido tocados más recientes como la boina o las gorras de visera, ya que son sobradamente conocidas por todos puesto que han perdurado en uso hasta hoy en día.

Todos los tocados estudiados en estas páginas pertenecen a la indumentaria masculina. Ello no significa que las aragonesas no utilizaran diferentes prendas para cubrir la ca-

beza. Al igual que ocurre con el hombre, la pieza más sencilla y usual es el pañuelo, colocado de distintas formas. La mantilla o el banal era imprescindible para ir a la iglesia. En alguna comarca concreta las mujeres de más edad usaban monteras. Y muy poco más puedo añadir por el momento. Es éste un tema que apenas ha sido estudiado y que requiere sin duda mayor atención.

Los dibujos que ilustran el texto se han obtenido de diferentes grabados y litografías en los que aparecen tipos aragoneses. He considerado más oportuno mostrar únicamente las prendas a analizar y no las escenas completas para obtener mayor claridad al centrar la atención. Quiero señalar asimismo que en ocasiones se ha modificado el tamaño del dibujo respecto a la escena original para lograr una misma escala de todos los tocados, lo que permite apreciar mejor las dimensiones de cada uno de ellos respecto a los demás. Esta labor ha corrido a cargo de Inmaculada Soriano. Gracias Inma.

Sombreros fabricados en Aragón

En bastantes localidades aragonesas se fabricaron sombreros, y no sólo en las principales capitales, en las que el número de sombrereros era suficientemente numeroso como para agruparse en un gremio, sino también en pequeños municipios donde esta labor constituía una de las actividades económicas esenciales del lugar.

(6) *Ibidem*, p. 52.

(7) ARCO, R. del, 1943, p. 102.

No pretendo en este apartado realizar un exhaustivo estudio de la fabricación de sombreros en Aragón, lo que excede los límites del presente trabajo y exigiría una copiosa labor de investigación independiente. Sólomente es mi intención indicar la dispersión de lugares en los que se confeccionaban estas prendas en nuestra tierra, reflejo inequívoco del uso generalizado de las mismas.

Sin duda alguna Zaragoza fue el más importante y más antiguo centro productor y en el que se localizaría el mayor número de sombrereros de la región, motivado por su condición de capital principal.

Ignacio de Asso (8) nos refiere cómo el gremio de boneteros es muy antiguo en la ciudad, contando con ordenanzas adicionales en 1548; igualmente comenta la poca estimación de los sombrereros de Zaragoza y cómo en el siglo XVII el gremio de éstos últimos quiso apropiarse de la venta exclusiva de sombreros y por ello dió un memorial a las cortes de 1678 criticando la calidad de los procedentes de Francia y cita el número de 28 fabricantes de sombreros en la ciudad para unos años antes.

Ángel San Vicente (9) recoge diversos documentos referidos a los gremios de boneteros y sombrereros con fechas comprendidas entre 1548 y 1680. Destaca entre ellos el datado en 1629 ya que en él se establecen las ordenaciones para la fabricación de sombreros negros haciendo especial mención a la calidad del teñido ya que por no utilizar la suficiente

cantidad de color azul, así como por defraudar en la calidad de la lana, los sombreros se volvían rojos al poco tiempo; en ese documento se obliga a que dichos sombreros se fabricasen en lana añina de Segovia, teñida de azul. En otras ordenaciones de 1680 y, ante el fraude que se cometía en la calidad de los sombreros, se obliga a los fabricantes a poner junto a su marca una letra que identifique la categoría de la pieza: F para los sombreros finos, E para los entrefinos y B para los bastos o comunes.

Por su parte Pascual Madoz recoge en los años 1845-1850 la existencia de «doce fábricas de sombreros en Zaragoza y varias en los demás pueblos de la provincia» (10), aunque un poco más adelante son 14 en la ciudad y añade sobre la exportación: «Lo mismo puede decirse respecto a los sombreros, que después de surtir el consumo de la población, queda todavía un gran remanente que se exporta fuera del partido judicial y de la provincia». (11)

Otras ciudades de la provincia de Zaragoza en las que hay constancia de la fabricación de sombreros son Calatayud, donde se conocen unas ordenanzas (12) y Tarazona (13). En Borja existió una sombrerería (14), aunque posiblemente se trate únicamente de un comercio y no de una fábrica.

Pero los sombreros de la provincia

(8) ASSO, I. de, 1983, pp. 135-136.

(9) SAN VICENTE, A., 1988.

(10) MADOZ, P., 1985, p. 255.

(11) *Ibidem.*, p. 380.

(12) CANELLAS, A., 1988, p. 23.

(13) MADOZ, P., 1985, p. 221.

(14) *Guía Regional...* 1917, p. 346.

más renombrados son los que se confeccionaban en Sástago «hasta muy avanzado el siglo pasado y recientemente aún quedaba memoria de la forma y materiales de su fabricación» (15). El último fabricante de estos sombreros fue el abuelo de don Francisco Diestre Aparicio que en su misma casa cardaba la lana y teñía con cáscara de *mengrana* o granada (16).

Más adelante describiré y analizaré los sombreros sastaguinos, indicando únicamente ahora que son circulares, con el ala plana y estrecha, vuelta en el borde y con la copa semicircular.

En la provincia oscense conozco noticias de la fabricación de sombreros en Huesca capital y en Jaca, donde en 1718 trabajaba un único sombrerero (17). Hasta bien entrado el siglo XX también se fabricaban sombreros similares a los de Sástago, aunque no todos los que lleven una etiqueta haciendo referencia a Jaca estaban realizados en dicha ciudad, puesto que la etiqueta refleja la sombrerería en que se vendían.

Tengo que añadir para la provincia de Huesca el comentario que Josefina Loste nos hizo asegurando que un sombrero de alas anchas guardado en la Colección Etnográfica de San Juan de Plan se había confeccionado en el valle, aunque no he podido confirmar la existencia de dicha industria por otras fuentes.

(15) BELTRÁN, A., 1982 - c, p. 309, tomo XI.

(16) BELTRÁN, A., 1982 - a, p. 72.

(17) Huesca: ARCO, R. del. 1911, p. 82; Jaca: CANELLAS, A., 1968, p. 218.

Finalmente, en la provincia de Teruel se realizaban sombreros ordinarios en Alcañiz, donde parece ser existían varias fábricas (18), y en Calanda (19).

Pero la localidad turolense cuyos sombreros tuvieron más fama es Tronchón, situada en la comarca del Maestrazgo y conocida también por sus quesos. Madoz ofrece esta información: «hay varias alfarerías y fábricas de sombreros que llevan a Zaragoza y otros puntos» (20); anteriormente los ha llamado «de rodela», es decir, redondos de grandes alas. El número de sombreros en Tronchón fue muy nutrido, llegando hasta 53 en la primera mitad del siglo XIX. Se fabricaban sombreros al menos desde el siglo XVII y esta artesanía perduró hasta los años 50 del presente siglo. Los tipos fabricados eran variados en cuanto a la forma y se integraban en dos categorías: los bastos hechos con lana o piel de oveja y los finos hechos con piel de conejo. Su difusión era muy amplia, vendiéndose en las provincias de Teruel, Zaragoza, Huesca, Castellón, Valencia y Barcelona. Más adelante se comentarán otros aspectos más detallados de estos sombreros.

En último lugar, debo mencionar la localidad de Villafranca del Campo, donde una copla popular de jota alude a que se fabricaban sombreros, aunque hasta el momento no posea otros datos que lo confirmen, pues no hay memoria de dicha artesanía

(18) MADOZ, P., 1985, p. 46.

(19) *Ibidem*, p. 83.

(20) *Ibidem*, p. 197.

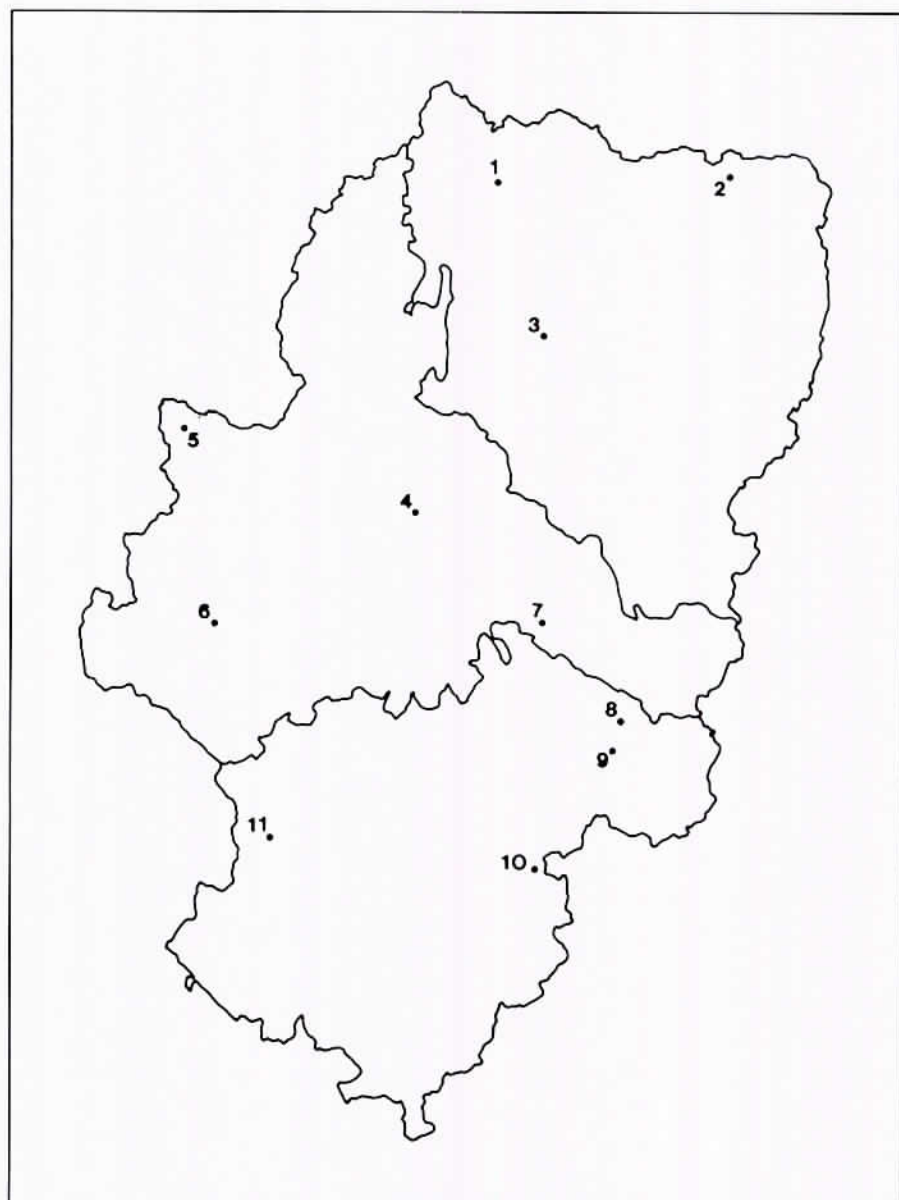


Fig. 2. Fabricación de sombreros en Aragón: 1. Jaca, 2. Valle de Gistáin, 3. Huesca, 4. Zaragoza, 5. Tarazona, 6. Calatayud, 7. Sástago, 8. Alcañiz, 9. Calanda, 10. Tronchón, 11. Villafranca del Campo.

entre los actuales habitantes. La copla dice así:

En Monreal hacen abarcas
y en Villafranca sombreros,
el que quiera mujer buena
que se case en Ojos Negros. (21)

Sombreros y tocados usados en Aragón

Sombrero blando

A la hora de analizar este sombrero o tocado he encontrado la dificultad de su denominación, ya que no responde a un modelo tipificado o conocido, siendo llamado de diferentes modos según las fuentes.

J. G. de St. Sauveur lo denomina en francés «bonnet» (22), término que puede traducirse por bonete, gorro, sombrero...

Se trata de una especie de sombrero blando o flexible, no rígido, sin ala en la mayoría de los casos, de forma troncocónica tal que, desde una pequeña pieza circular horizontal en la parte más alta, se abre de modo acampanado, formando todo ello una especie de casquete que llega hasta la altura de los ojos aproximadamente.

Todos los ejemplos que conozco son representaciones gráficas, grabados y litografías que, al parecer, se copian unas a otras; no sé de ningún caso que se haya conservado hasta nuestros días.

(21) HERNÁNDEZ BENEDICTO, J., 1977, p. 8.

(22) St. Sauveur, 1796.

A. Biarge y J. Lera lo llaman «sombrero de casquete» (23), empleando el mismo término otros autores (24), aunque también se le llama «gorro».

Para complicar más este aspecto, en algunas zonas del Pirineo, como en el Valle de Bielsa, se llama casqueta «a cualquier gorra de uniforme o que lleve visera». (25)

J. Garcés, J. Gavín y E. Satué recogen que «antes de llegar el cachirulo y el sombrero de Sástago, en sus dos modalidades de ala corta y ancha, en todo el Pirineo se llevaba un bonete de piel, sin alas prácticamente, que ya usaban los almogávares». (26)

Aunque no puedo precisar con certeza su datación exacta, la representación más antigua que conozco de este tocado o sombrero es un grabado realizado por un autor francés, Dever, titulado *Cheso / aragonais du Département de Jaca* (Fig. 3, n.º 1) y que parece ser el modelo en el que se basarán el resto de los ejemplos que luego veremos.

A. Biarge y J. Lera consideran al personaje de este grabado un pastor, fechando su realización en 1745 (27). Otras fechas que se le han dado son 1722 (28) ó 1747 (29).

(23) BIARGE, A. y Lera, J., 1988, p. 72.

(24) BELTRÁN, A., 1986, p. 42; 1993, p. 72.

(25) ANDOLZ, R., 1992, voz «casqueta».

(26) GARCÉS ROMERO, J. *et alii*, 1983, pp. 170-171.

(27) BIARGE, A. y Lera, J., 1988, p. 71.

(28) *Gran Enciclopedia Aragonesa*, 1980, voz «cheso».

(29) BACELLS, E., 1985, p. 28.

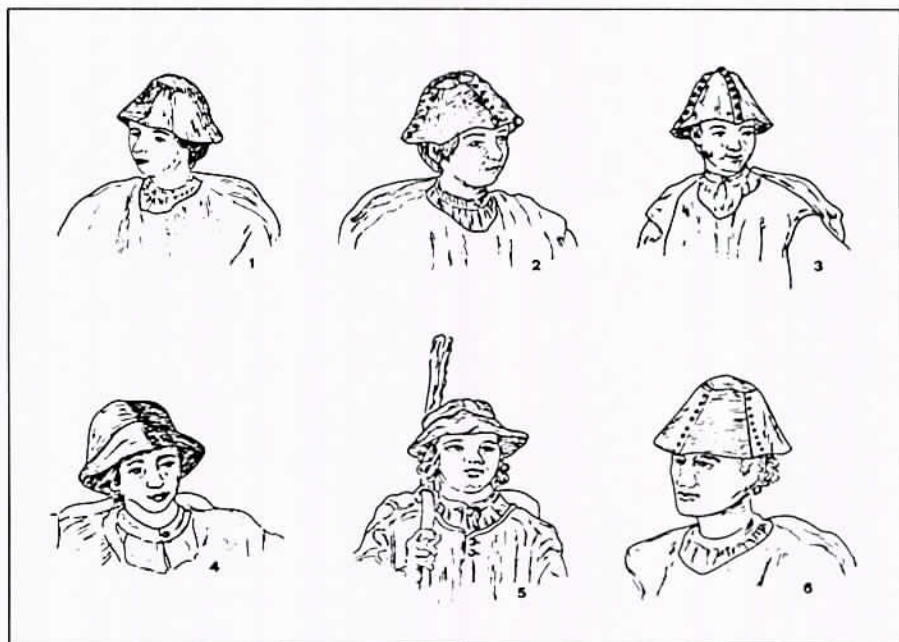


Fig. 3. Sombreros blandos.

Este cheso «muestra un curioso casquete de algún tejido recio, en apariencia, totalmente desprovisto de ala, que tiene una llamativa similitud con los antiguos cascos militares, pues, estando despejado en la frente, descende sobre las orejas y la nuca como acentuando su protección». (30)

A. Beltrán describe este tocado como «un sombrero deformado en forma de casquete con copa baja y semiesférica y ala estrecha y muy caída, remotamente parecido al de Sástago e indudablemente anterior a él en el tiempo». (31)

El ejemplar a que hemos tenido acceso, perteneciente a una colección particular, está coloreado con el sombrero en tono marrón.

A continuación iremos viendo otros grabados y litografías que con pocas variaciones repiten el modelo de Dever. Quizás el más semejante es el realizado por D. Juan de la Cruz Cano y Holmedilla en 1777 (32), con el mismo título: *Cheso / aragonais du Département de Jaca* (Fig. 3, n.º 2). El sombrero es prácticamente idéntico, añadiendo cuatro hileras de cinco botones, sólomente se ven dos dispuestas radialmente y que nacen de la pieza circular que

(30) BIARGE, A., y Lera, J., 1988, p. 87.

(31) BELTRÁN, A., 1986, p. 42; 1993, p. 183.

(32) CANO y HOLMEDILLA, J. de la Cruz, 1777, n.º 17.

forma el techo del tocado, que a su vez presenta una especie de gran botón central. Las hileras de botones pueden corresponder a sendas costuras que indicarían que el sombrero se habría realizado por la unión de cuatro piezas cosidas, aunque su función puede ser simplemente decorativa. Conozco varios ejemplares grabados por Cano y Holmedilla, algunos de los cuales están coloreados, con el sombrero siempre en tono marrón.

De 1796 data el grabado realizado por J. G. de St. Sauveur titulado *Homme de l'Aragon* (33) (Fig. 3, n.º 3) y que representa al mismo tipo visto anteriormente. En esta ocasión se muestran claramente las hileras de botones sobre unas tiras o bandas superpuestas al cuerpo del sombrero; los botones son ahora seis por cada hilera. De los varios ejemplares que he visto, uno presenta el sombrero coloreado en tono azul marino, no diferenciando esas bandas con los botones, mientras que otros dos lo tienen coloreado en marrón claro con las bandas radiales amarillas y los botones rojos.

En 1801 Antonio Rodríguez (34) nos ofrece otra imagen de un cheso que mantiene la indumentaria de sus antecesores, aunque podemos apreciar pequeñas diferencias en su sombrero (Fig. 3, n.º 4). Por un lado se distingue claramente en la zona frontal una pequeña ala vuelta hacia arriba. Por otro, la hechura parece ser distinta de lo que hemos visto hasta ahora, ya que no se observa la pieza

circular superior ni las costuras radiales con botones; la línea central que desciende desde la parte alta hasta el extremo inferior del sombrero puede identificarse con una costura, pero creemos que más bien se trata de la línea que marca la diferencia de sombras en el dibujo. No obstante, A. Rodríguez se inspira en los trabajos anteriores, limitándose a hacer una simplificación de los sombreros ya vistos.

En 1825 según unos autores o en 1834 según otros, se data el dibujo de Ribelles Helip, grabado por Carrafa (35) y titulado *Cheso de las Montañas de Aragón*, que presenta un sombrero ya bastante diferente aunque sigue manteniendo la característica de ser muy flexible; la copa tiene una forma más definida, de aspecto cilíndrico y el ala aparece ya muy clara, si bien no es muy grande (Fig. 3, n.º 5).

Por último, una versión más reciente (36) de cheso con su correspondiente tocado, en el que se marcan perfectamente las costuras o superposiciones de piezas que forman el cuerpo del sombrero, unidas por las hileras de botones, que son siete en este caso (Fig. 3, n.º 6).

Como ya he señalado previamente, las distintas variantes ofrecidas de este sombrero están indefectiblemente vinculadas con un mismo «tipo» aragonés que, como indican A. Biarge y J. Lera, puede ser considerado un pastor. Salvo el caso realizado por St. Sauveur, ese tipo se identifica como «cheso», lo que en

(33) ST. SAUVEUR, J.G., 1796.

(34) RODRÍGUEZ, A., 1801, n.º 69.

(35) RIBELLES HELIP, J., 1825, n.º 35.

(36) *El Museo Universal*, 1862, n.º 4, p. 29.

un primer momento nos hace situarlo en el Valle de Hecho, pero algún ejemplar añade «*du Département de Jaca*» de la comarca de Jaca por lo que su adscripción geográfica hay que ampliarla más allá de los límites de dicho valle.

Creo necesario volver a considerar el hecho de que todas estas imágenes son repetitivas y seguramente se han realizado copiando unas a otras, por lo que no debe ser engañosa la relativa abundancia de representaciones del mismo tipo o personaje.

Resumiendo brevemente, hemos visto un modelo de sombrero llevado por pastores en la zona más occidental de los Pirineos aragoneses, en torno al siglo XVIII.

Montera

La montera es una prenda de abrigo, generalmente confeccionada en paño o piel, que cubre la cabeza como un gorro redondo u oblongo, con una vuelta a modo de ala que en ocasiones cae para cubrir la frente y las orejas.

Su fabricación era casera y la mayoría de las veces se realizaba con piel de diferentes animales como la oveja, el topo o la ardilla. Suelen presentar al exterior la alternancia de zonas curtidas y otras con pelo, dispuestas en forma de bandas, pero lo más usual es que el pelo quedase al interior para proporcionar mayor abrigo; en estos casos, solía dejarse vuelta al exterior una pequeña ala todo alrededor o bien dos zonas triangulares en los lados más largos que se recogían en la parte más alta y

que al soltarlas permitían proteger las orejas.

Su uso es muy frecuente en amplias zonas de la geografía española Galicia, Asturias, Cantabria, Castilla-León, Soria, Valencia, Murcia..., dejándose de emplear paulatinamente en alguna de ellas a lo largo del siglo XIX, al ser sustituida por diversos tipos de sombreros.

En Aragón contamos con diversos testimonios de su utilización que, como vamos a ver, la vinculan por un lado con los pastores y por otro con los alcaldes.

Autores como Violant i Simorra (37) o A. Biarge y J. Lera (38) la consideran el modo más arcaico de cubrirse la cabeza en el Pirineo, teniendo en cuenta la cronología que suele aplicarse al tema del traje regional, que no va más allá del siglo XVII, en la mayoría de los casos.

Perdura en uso hasta comienzos del siglo XX, pero no de modo generalizado. Está presente desde Ribagorza hasta Ansó, en el Pirineo aragonés.

Violant i Simorra la denomina «gorro» y la define así: «Consistía este gorro en una especie de solideo de cura, con un ala estrecha y vuelta hacia arriba, en los lados. Era confeccionado de piel negra y lanuda, que se escogía del propio ganado, para ese objeto (Las Paules). Había también otra suerte de piel de oveja, ardilla o topo, con un doblez alrededor, de uso corriente entre los pastores y mozos. Uno y otro consti-

(37) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, p. 106.

(38) BIARGE, A. y LERA, J., 1988, pp. 72 y 87.

tuían lo que podemos llamar «la montera pirenaica». (39) M. Gómez de Valenzuela da cuenta de su uso en el Valle de Tena en el siglo XVIII: «Como cubrecabezas se citan el sombrero y la montera. Dada la ambigüedad de ambos términos no puede determinarse cual sería la forma exacta de estas prendas» (40); «... Como cubrecabezas prima la montera, hecha de tela, y de diversas formas» (41). Una imagen fotográfica, de la que desconocemos el autor, nos traslada a Sallent de Gállego (42). Se trata de una postal francesa de Editions M. P. con el siguiente pie: *308. Aragonais et Sallent (frontière espagnole)*. En ella, y entre otras personas vestidas «de calzón» y tocadas con sombreros de ala corta, se aprecia a un hombre sentado que luce una montera en la que alternan bandas curtidas con otras de pelo al exterior; su colocación es transversal respecto a la cabeza, es decir, que las puntas se disponen en los laterales, mientras que los lados más largos quedan sobre la frente y la nuca.

Mediante otras fotografías, en esta ocasión de Ricardo Compairé, nos emplazamos ahora en el Valle de Hecho. En la primera de ellas, titulada *Los cuatro viejos* (Lám. I) aparecen cuatro hombres tocados con diferentes prendas: sombrero «de Sástago», sombrero de ala ancha, «gorra llarga» y mon-

tera. Nos referiremos con posterioridad a los tres primeros casos, pero ahora nuestro interés se centra en el hombre situado más a la derecha, que viste una anguarina y se cubre con una montera de piel, similar a la que hemos visto en Sallent de Gállego y dispuesta de nuevo transversalmente con las puntas en las sienes.

Esta misma persona es la que también aparece en la segunda fotografía, *Espadando lino* (43), acompañada de dos mujeres ataviadas con la indumentaria tradicional del valle y por otro hombre embozado con una manta; en esta ocasión la montera se ha dispuesto con las puntas delante y detrás, quedando las alas dobladas hacia arriba en los laterales.

Pero en la imagen que mejor se aprecia esta montera es en la postal *Alto Aragón. Hecho: Trajes antiguos. «El Abuelo»* (Lám. II). El mismo hombre que hemos visto en las dos fotografías precedentes, lo vemos ahora en la puerta de una casa con dos mujeres; la montera se ve de perfil, pudiéndose reconocer que las zonas en que el pelo asoma al exterior son las costuras de unión de las distintas piezas que la forman y las alas que se han doblado hacia arriba en los laterales.

En estas tres instantáneas, en las que aparece la misma persona, se comprueba que la disposición de esta prenda era arbitraria, dependiendo del gusto de cada uno, pudiéndose variar sin normas estrictas de colocación.

En Ansó se llevaron igualmente monteras, aunque no sabemos si de

(39) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, pp. 106-108.

(40) GÓMEZ DE VALENZUELA, M., 1993, p. 27.

(41) GÓMEZ DE VALENZUELA, M., 1991, p. 52.

(42) *Huesca: Postales y postaderos...*, 1992, p. 191.

(43) COMPAIRÉ ESCARTÍN, R., 1991, p. 104.



Lam. 1. Hecho (Huesca). Los cuatro viejos. Archivo R. Compaire. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca.

un modo generalizado, ya que el tocado que la memoria recuerda para los hombres como más usual es el sombrero «de Sástago» y anteriormente el de ala ancha. Pero al referirse a la indumentaria del alcalde de la localidad, la montera se menciona como prenda característica para cubrir la cabeza de la autoridad. Una peculiar descripción nos la proporciona C. Iziz de Pascual: «... un amplísimo sombrero de tres cortes con hileras de botones que sirven para plegarlo a manera de montera y de esta manera era costumbre llevarlo» (44). Al parecer, estas monteras eran de color rojo oscuro y se

adornaban con botones de paño (45). De 1882 es el testimonio que sigue, en el que se describe a las autoridades ansotanas con motivo de la inauguración del ferrocarril de Canfranc:

«Llamaban la atención general las comisiones municipales de Canfranc, Hecho y Ansó, y muy particularmente la de este último famoso valle y concejo, cuyos individuos vestían amplia dalmática de paño burdo, montera encarnada con ribetes negros, calzón pardo ajustado y gruesas abaracas, y empuñaban fuerte y nudoso garrote, constituyendo en conjun-

(44) ICIZ DE PASCUAL, C., 1946, p. 70.

(45) BELTRÁN, A., 1982-b, p. 21; 1993, p. 179; SÁNCHEZ SANZ, E., 1977, p. 23; ZAPATER, A., 1988, p. 259.



Tel. y Edic. R. Compañía
ALTO-APAGÓN, HECHO: Trajes antiguos. "El Abuelo"

Lám. II.

to un traje por demás pintoresco, y digámoslo francamente, arqueológico...». (46)

No solamente en Ansó se relaciona la figura del alcalde con el tocado de la montera, sino que, al parecer, ocurría algo parecido en otras zonas de España, al menos eso podemos deducir del texto de G. A. Bécquer que acompañó la publicación de un dibujo de su hermano Valeriano, titulado *El Alcalde. Tipo aragonés* (47) y en el que comenta la desaparición de la figura de los alcaldes tradicionales como institución en la

que se centra toda autoridad en las aldeas españolas, y que tienen como atributos la vara y la montera, hasta el punto de ser llamados «alcaldes de montera».

El dibujo de Valeriano Bécquer (Fig. 4, n.º 1) nos presenta a una persona mayor que luce, sobre el pañuelo oscuro de cabeza, una montera de paño con una vuelta alrededor de la abertura de la parte inferior y terminada en la parte alta en dos picos ribeteados. Este alcalde pertenece a la zona del Somontano del Moncayo, en la provincia de Zaragoza.

Sin que exista vinculación con el oficio de pastor o con el cargo de alcalde, hay otros ejemplos del uso de la montera en Aragón.

En Tarazona se produjo en 1715 un motín de la población ante la presión ejercida por las autoridades en el cobro de las contribuciones. Los turiasonenses no disponían apenas de nada tras soportar varios años de carestías, por lo que se procedió a embargarles y se ordenó la ejecución de todo aquel que se resistiera. Los amotinados se presentaron en la plaza protestando y según testimonio textual del Corregidor, le dijeron «con los sombreros y las monteras en las manos: Señor, sólo venimos a publicar nuestra pobreza y a suplicar se nos alivie de la ejecución militar y apremios que nos hacen por la carga de la contribución y de la sal» (48). Por este testimonio parece ser que en Tarazona las monteras eran, a comienzos del siglo XVIII, tan usuales como los sombreros.

(46) MARTÍNEZ DE VELASCO, E., 1882, p. 267.

(47) *El Museo Universal*, 1866, pp. 252-253.

(48) SANZ ARTIBUCILLA, J.M., 1930, p. 354.

Una imagen fotográfica nos aporta la única referencia que conozco en la provincia de Teruel al uso de la montera (Lám. III). En ella vemos a D. Francisco Royo posando para el fotógrafo apoyado en un decorativo pilar sobre el que se han depositado un libro y una montera. D. Francisco era natural de Villarluengo, donde hoy vive su biznieta Magdalena que cuenta 80 años y quien amablemente me ha cedido la fotografía. En otra imagen similar aparece un hijo de D. Francisco, vestido según la moda del momento, con traje y sombrero similar a un hongo sobre la peana. Sin duda que ambas prendas eran usadas por sendos personajes, y no son un elemento decorativo para componer la instantánea. La montera de D. Francisco Royo presenta todo el exterior con pelo y tiene un ala vuelta de aproximadamente 10 cm.

Finalizaré los testimonios gráficos en los que se muestra el uso de monteras con dos imágenes localizadas en los alrededores de Zaragoza. Corresponden a dos grabados que ilustran sendos libros de viajes por España.

El más antiguo de ellos, fechado en 1825 (49), presenta a un campesino vestido con capote y tocado con una montera dispuesta con las puntas delante y detrás, mientras que los laterales aparecen casi cubiertos por sendas alas, triangulares y muy amplias, dobladas hacia arriba; estas alas mostrarían el pelo o la lana al exterior, mientras que el casquete iría por el interior (Fig. 4, n.º 2).

En el segundo de los grabados (50),



Lám. III.

firmado por los hermanos Rouarge y con el epígrafe de *Saragosse* vemos a un tipo muy similar, con una montera prácticamente idéntica a la anterior. En este caso el personaje se halla de perfil, apreciándose claramente la forma cónica del casco, terminado de modo ligeramente apuntado, así como las amplias alas triangulares dobladas hacia arriba, que muestran el oscuro pelo al exterior (Fig. 4, n.º3).

Quiero recoger aquí la referencia que A. Biarge y J. Lera hacen a un tocado documentado en Monzón en 1847: «una cachucha de colores con borla de seda en la cabeza». (51) Al

(49) SHOBERL, F., 1825.

(50) BEGUIN, E., 1852.

(51) BIARGE, A. y LERA, J., 1988, p. 86.

ser tan sucinta la descripción, no tengo seguridad de sus características formales, pero la incluyo entre las monteras como una posibilidad, basándome en el paralelismo con otras zonas españolas, concretamente con Cantabria. G. Cotera proporciona esta descripción del tocado de un pastor campurriano de hacia 1890: «cachucha plegada de piel de carnero o de animal salvaje, confeccionada por los propios pastores. El pelo queda por la parte interior como abrigo. Normalmente se llevaban las vueltas dobladas hacia afuera; cuando el cierzo soplaban las bajaban sobre las orejas» (52). En el dibujo que ilustra la descripción de la indumentaria de este pastor se observa una montera muy similar a las que hemos descrito para Aragón.

Gorra llarga

Una peculiar modalidad de tocado masculino, análogo en rasgos generales a la barretina catalana o a la cofia levantina, es la llamada *gorra llarga*. Se trata de un gorro de lana en forma de manga, cerrada por un extremo; es de fabricación casera y realizada por lo habitual a punto de media o en paño. En Aragón su uso se limita a las zonas más orientales, especialmente la Ribagorza, aunque veremos algún ejemplo más meridional.

Violant i Simorra nos ofrece la siguiente información: «Una modalidad de barretina (*gorra llarga*), de confección doméstica a punto de me-

(52) COTERA, G., 1982, p. 164.



Fig. 4. Monteras.

dia, estaba en uso en todo el alto Isábena (Las Paules, Suils, Vilaplana, Bisaurri), hasta Benasque, en donde se usaba a diario, reservando el

sombrero para fiestas y ceremonias. Hoy sólo quedan vestigios de esa prenda famosa.

Los hombres de edad avanzada soñan llevar la barretina de color morado oscuro (*gorra musca*, Pallars), y los jóvenes, encarnada (*gorra roia*, Pallars); una y otra graciosamente plegadas encima de la frente, o bien de lado, según la edad y el gusto de cada cual, pues la forma de llevar la barretina casi siempre caracterizaba al individuo que la usaba. (...) La barretina de los demás ribagorzanos era de lana del propio rebaño, hilada y tejida en casa, a punto de media, de color morado o pardo, natural de la lana (*burell*). La llevaban plegada, igual que la *gorra llarga* (Las Paulles)» (53). Estos datos fueron confirmados por la investigación que A. Biarge y J. Lera realizaron con posterioridad (54). Estos autores constataron el uso de gorros encarnados en Benabarre, Claraballs, Buira y Albelda, y de gorros morados en Buira y Santorens; asimismo señalan la diferenciación de color para los hombres de edad avanzada morado y los jóvenes encarnado, igual que el hecho de que las personas mayores doblaban esta prenda sobre la frente mientras que los jóvenes lo hacían a un lado. Amplían la zona que Violant i Simorra señala para la utilización de este tocado, incluyendo el área del Noguera Ribagorzana hasta la Litera (Albelda). Finalmente incluyen el gorro morado (*gorra llar-*

ga) entre las prendas que configuran el indumento masculino de diario de Albelda (55).

Únicamente he podido recopilar tres imágenes en las que un hombre aparece tocado con una *gorra llarga*. Se trata en primer lugar de una litografía francesa que representa a una familia de Benasque (56), en la que el hombre luce una *gorra llarga*, coloreada en rojo, por lo que sería «rioia», color más del gusto de los jóvenes. (Fig. 5, n.º 1) La lleva dispuesta sobre la frente y suelta hacia atrás, sin ningún tipo de doblez; no puede apreciarse la largura total de la misma, pero según el dibujo, cae más allá de la altura de los hombros, por lo que respondería a las medidas de los ejemplares más antiguos, aunque no logre alcanzar los nueve palmos que cita Violant i Simorra (57). Debajo no se cubre con el pañuelo de cabeza, y el pelo, largo, cae suelto hasta los hombros.

El segundo ejemplo viene dado por uno de los personajes que aparecen en la litografía francesa *Contrebandier aragonais* (Fig. 5, n.º 2). Luce una *gorra llarga* que se ha dibujado someramente, coloreada en rojo, por lo que la podemos identificar con la *gorra roia*, característica de los jóvenes.

Finalmente hay que retomar la instantánea fotográfica obtenida por R. Compairé y titulada *Hecho. Los cuatro viejos* (Lám. I) en la que puede

(55) *Ibidem*, p. 89.

(56) No puedo facilitar la fecha de su realización u otros datos sobre esta litografía ya que los desconozco por el momento.

(57) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, p. 87.

(53) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, pp. 105-106.

(54) BIARGE, A., y Lera, J., 1988, pp. 86-87.

verse a un anciano portando una *gorra llarga* doblada hacia un lateral y de no mucha longitud; da la impresión de estar confeccionada en paño. Como se indica en el título, esta imagen se ubica en Hecho, es decir, en la zona más occidental del Pirineo, donde no es muy usual esta prenda.

Con este tipo de tocado, y lo mismo nos ocurrirá con el siguiente, redecilla, nos encontramos inmersos en el fenómeno de las relaciones culturales entre territorios diferentes.

Por un lado tenemos la *gorra llarga*, usada en las comarcas aragonesas de la Ribagorza y la Litera, ambas vecinas de Cataluña donde el tocado «típico» o más característico es la barretina, y que sin duda alguna es el punto obligado de referencia pues como ya se ha señalado, la *gorra llarga* ha sido definida como una modalidad de barretina. Más adelante veremos las redecillas usadas por labradores, uno de ellos ubicado en Mequinenza, localidad «fronteriza» con Lérida. Además, estos labradores visten *aragüells* que, si bien son usados en Aragón, son característicos de tierras valencianas y murcianas, donde se usaban asimismo con frecuencia unos casquetes muy similares.

Todas estas coincidencias pueden hacer pensar en influencias de unas comarcas a otras, y lo más fácil sería explicar la presencia de dichas prendas en las áreas orientales aragonesas por su proximidad con el mundo catalán y levantino. Pero el hecho de que determinadas prendas se usen masivamente en unas provincias e incluso hayan sido convertidas en elemento identificador de una comunidad, no implica su exclusividad y el

mejor ejemplo de ello es el «cachirulo» aragonés aunque el folclorismo haya convertido al pañuelo de cabeza en una prenda identificadora del hombre de Aragón, no todo el que luzca uno tiene que ser de nuestra región, ya que en otras muchas zonas del país también se usa.

Tanto la barretina como la redecilla han sido llevadas por hombres de diversas regiones; ejemplos de barretina conocemos en el Pirineo francés, en Navarra y también en Burgos, pudiendo ampliar con toda seguridad estas zonas en tiempos anteriores.

Para ambos tocados creo que su finalidad esencial era la de recoger el cabello cuando éste se llevaba bas-



Fig. 5. Gorras Llargas.

tante largo, moda que imperó hasta bien entrado el siglo XVIII. Fue Felipe V quien dictó prohibiciones respecto a la largura del cabello, pero ello no hizo que se dejasen de usar estas prendas, que con el tiempo fueron paulatinamente sustituidas por el pañuelo de cabeza.

Redecilla

Voy a analizar ahora un tipo de tocado que tiene gran semejanza con la *gorra llarga*. Se trata de una especie de casquete que apenas cubre la parte alta de la cabeza a modo de solideo y que cuenta en su parte posterior con un remate formado por una borla que cuelga. Estaría realizada en tela o a punto de media.

Tal vez se trate de la redecilla que Alexandro Laborde menciona en 1809: «La chaqueta o chupa corta, faxa, redecilla, capa y sombrero redondo es lo que más usa el pueblo aragonés» (58). Dado que desconozco otra mención de esta prenda, he adoptado para su denominación el término citado por Laborde.

Sí conozco paralelos muy cercanos en el área levantina, donde se le llama «cofia» o «barret», según su forma, llegando en ocasiones a estar adornada con hileras de madroños, cintas o incluso bordados en oro y plata (59).

En Aragón parece ser más sencilla y más austera. Presento dos ejemplos, ambos cubriendo la cabeza de un labrador.

(58) LABORDE, A., 1816, p. 276.

(59) ROCA, P. y PUIG, I., 1987, pp. 73-74.

En primer lugar se trata de un pequeño grabado realizado por A. Rodríguez con el epígrafe *De Aragón. Aragonés de pies a cabeza. Labrador* (60). En él vemos a un hombre con una azada al hombro y vestido con camisa, chaqueta, faja y *aragüells*, calzones exteriores de cáñamo o lino, largos hasta encima de la rodilla, característicos de los huertanos y que han pervivido en uso hasta finales del siglo pasado en la comarca aragonesa del Bajo Cinca. En la cabeza presenta una especie de pequeño casquete que le cubre únicamente la parte superior; una borla cuelga hacia atrás en la zona de la nuca. No se puede intuir el material en que estaría confeccionado, aunque no parece ser tejido a punto (Fig. 6, n.º 1).

A los pies de la figura y apoyado en un capacho se encuentra un sombrero de copa baja y ala relativamente ancha; ello nos indica que este personaje llevaría además del casquete, el sombrero. El uso conjunto de ambas prendas nos permite diferenciar la funcionalidad de cada una de ellas, y así, mientras el sombrero protegería del sol, el casquete serviría para proteger el cabello de la suciedad, es decir, cumpliría el mismo papel que el pañuelo de cabeza.

La segunda imagen es una litografía francesa, con el epígrafe *Aragón. Labrador de las cercanías de Mequinzenza* (61) y que presenta una indudable similitud con el grabado de A. Rodríguez: ambos labradores vis-

(60) RODRÍGUEZ, A., 1801, n.º 71.

(61) El autor del dibujo es Pigal y el litógrafo es Langlumé. Hasta el momento desconozco su fecha de realización, así como la obra en la que iría incluida como ilustración.

ten prácticamente igual, e incluso adoptan la misma postura y gesto de manos y piernas, aunque como imágenes especulares (62).

La litografía está coloreada y es aproximadamente dos veces mayor.

Centrándonos en la pieza que nos interesa (Fig. 6, n.º 2), luce un gorro que le ciñe la parte superior de la cabeza y que termina en una borla que le cuelga por la espalda casi hasta los hombros. Se ha coloreado en tono fucsia y podría estar confeccionado en tela o bien realizado a punto de media. En esta ocasión no aparece ningún sombrero.

Como ya he indicado, todavía no conozco la obra a la que pertenecía esta ilustración, por lo que no me aventuro a explicar la ubicación de este personaje en la localidad de Mequinenza, dato que no aparece en el grabado de A. Rodríguez. El uso de los *aragüells* no nos tiene que extrañar en esa localidad, pues ya se ha señalado que el Bajo Cinca es la comarca en la que más perduraron en Aragón; no obstante, se han constatado en otras zonas, como el Campo de Zaragoza.

Sombreros de copa alta

Hoy en día no se relaciona el sombrero de copa alta con la indumentaria tradicional, pero fue muy usual durante los siglos XVIII y XIX en

(62) DÍAZ, J., 1989, nota 7: «La imagen especular se da cuando un autor copia un grabado dibujándolo según lo observa; al producirse la estampación, naturalmente, sale la imagen invertida lo que produce la impresión de que la copia se está reflejando en un espejo».

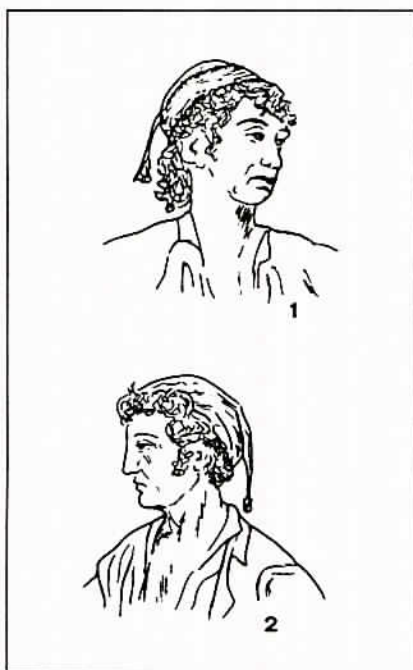


Fig. 6. Redecillas.

distintas zonas españolas, entre ellas Aragón.

El único testimonio que indica el uso habitual de modo generalizado de este tipo de sombrero es el que proporciona M. Comba al enumerar las diferentes variantes de «cubrecabezas de hombre» que se dan en España al vestir el traje regional: «Sombreros de copa alta, cónica, de castor, muy fuerte, usado por los valencianos, aragoneses y burgaleses (63). Tampoco son muy numerosas las constataciones que puedo ofrecer referidas a nuestra tierra, no obstante, sí son muy representativas.

(63) COMBA, M., 1977, p. 53.

Es necesario hacer mención, en primer lugar, al uso de diversos modelos de sombreros de copa alta por algunos cuerpos del ejército español.

Relacionados con Aragón destacan los miñones, «tropa ligera que desde mucho tiempo estaba organizada para la protección y seguridad pública (...) Vestidos casi al uso del país con su chaquetilla encarnada, su pistola al lado y su carabina al hombro, han sido siempre el terror de los malhechores» (64). Ilustrando el artículo del que hemos obtenido estas líneas, se incluye una litografía en la que se ve a una mujer entre dos hombres, uno de los cuales es un miñón y se toca con un alto sombrero de copa alta cilíndrica y ala muy estrecha (Fig. 7, n.º 1); en la parte superior de la copa lleva una especie de pluma. Sin duda, este sombrero era uno de los elementos más característicos del «uniforme» de los miñones aragoneses, disponiéndolo sobre el pañuelo de cabeza.

Independientemente del ámbito militar, los sombreros de copa alta fueron usados ampliamente por el pueblo llano como un elemento habitual en su indumentaria, introducido, y posteriormente desbancado, como otras muchas prendas, por la moda del momento.

Un autor que firma como Gorgonio nos facilita esta descripción, refiriéndose a los años 1808-1809: «Cuando Napoleón I trataba de imponer a los españoles, por la perfidia ayudada de la fuerza, al intruso José Bonaparte, había en la calle de Barrio Verde, de la parroquia de la

Magdalena, en Zaragoza, dos familias de honrados labradores que vivían en la mejor armonía y amistad. El jefe de la una era el tío Antón, hombre sencillo y cristiano a la antigua, cuya palabra, una vez empeñada, valía más, usando de frase suya, que ningún papel de escribano. Era alto, huesudo, de fuerzas atléticas y de bondadoso e inofensivo natural, sin perjuicio de algún arranque, raro por fortuna, en que se hacía temer y respetar de todos. Llevaba sombrero de copa de fieltro basto, de la forma usada por los labradores de su tiempo...» (65). Vemos al tío Antón y su sombrero en la Fig. 7, n.º 2. Puede apreciarse que está dispuesto sobre el pañuelo de cabeza, el ala es muy corta y la copa cilíndrica es ancha y no demasiado alta.

Otro magnífico ejemplo viene dado por el grabado perteneciente a la serie *Ruinas de Zaragoza* y realizado por Juan Gálvez y Fernando Drambilla en 1808, en el que retratan a D. Mariano Zerezo (Fig. 7, n.º 5) defensor del castillo de la Aljafería. Este personaje luce un sombrero de copa cilíndrica, rígido, de ala estrecha y remate horizontal, adornado con una escarapela, sin duda de carácter militar. El texto que acompaña la imagen dice así: «D. Mariano Zerezo. Labrador; natural de Zaragoza y de la parroquia de S. Pablo». Nuevamente se constata el uso de estos sombreros por los labradores. Sin embargo, detrás de él figuran otros personajes, sin duda de una clase social no muy alta, que también se tocan

(64) V. de la F., 1840, p. 283.

(65) GORGIANO, 1893, p. 4.

con sombreros de copa alta, aunque ligeramente diferentes al de su cabecilla: no son tan rígidos, con forma troncocónica ligeramente más estrecha en la parte superior y el ala es más blanda pudiendo quedar caída hacia abajo.

Entre las figuras que se encuentran detrás de D. Mariano pueden verse otros dos sombreros de copa, aunque éstos son más flexibles y con la copa ligeramente troncocónica.

Pertenciente a la misma serie de grabados es el que representa a Tadeo Ubón (Fig. 7, n.º 6), natural de Escatrón y también héroe contra los franceses. Luce un sombrero de copa que permite ver bajo él el pañuelo de cabeza.

Juan Blas y Ubide, en su novela *Sarica la Borda* publicada en 1903, incluye la siguiente descripción de uno de los personajes: «Frente a la tienda, sentado en el umbral de una puerta angosta, estaba un viejo mendigo, alto, seco, acartonado, de faz rugosa bien afeitada y facciones inmóviles, vestido todo de negro, medias, calzón, chaqueta y alpargatas, prendas muy gastadas por el uso pero cuidadosamente remendadas y limpias; llevaba un viejo sombrero, de castor, de copa alta cilíndrica y en la cinta del sombrero cosida una escarapela roja; tenía puestas las manos en la empuñadura de un nudoso bastón y la barba apoyada en ellas». (66) La escarapela responde a la condición de veterano de la guerra de la Independencia, según nos informa el autor en otro pasaje.

Estos sombreros de copa, al igual

que otras prendas como las alpargatas o la chaqueta sin faldones, características del vestir popular, se convirtieron en elementos representativos de las unidades de voluntarios formadas para la defensa de Zaragoza en 1808-1809. Esta circunstancia hizo que se asumieran en los uniformes de determinados batallones, dándose así la adopción en el ámbito militar de prendas de la indumentaria popular.

De unos pocos años posteriores, entre 1823 y 1824, datan los apuntes originales que J. Taylor tomó y que sirvieron para el grabado que realizó G. Finden titulado *Campesinos de los alrededores de Zaragoza y del Bajo Aragón*, incluido en el libro de viaje por España firmado por el primero de ellos (67). De los tres personajes que en él aparecen nos interesa en estos momentos el central, dado que luce un sombrero de copa alta, cilíndrica, y ala estrecha (Fig. 7, n.º 3); el resto de su indumentaria es la habitual para un aragonés: calzones y chaqueta, chaleco, faja, alpargatas, etc.

F. J. Parcerisa, dibujando del natural como él mismo indica, nos proporciona dos representaciones gráficas de sendos aragoneses, vestidos a la usanza del país y con sombrero de copa alta. Uno de ellos aparece al pie del púlpito escuchando el enardecido sermón del sacerdote en la litografía titulada *Tarazona, interior de la catedral*; el segundo, con capa incluida, está en el *Monasterio de Veruela. Sala capitular* (68). Ambos

(67) TAYLOR, J., 1832.

(68) QUADRADO, J.M., 1844.

(66) BLAS Y UBIDE, J., 1993, p. 84.

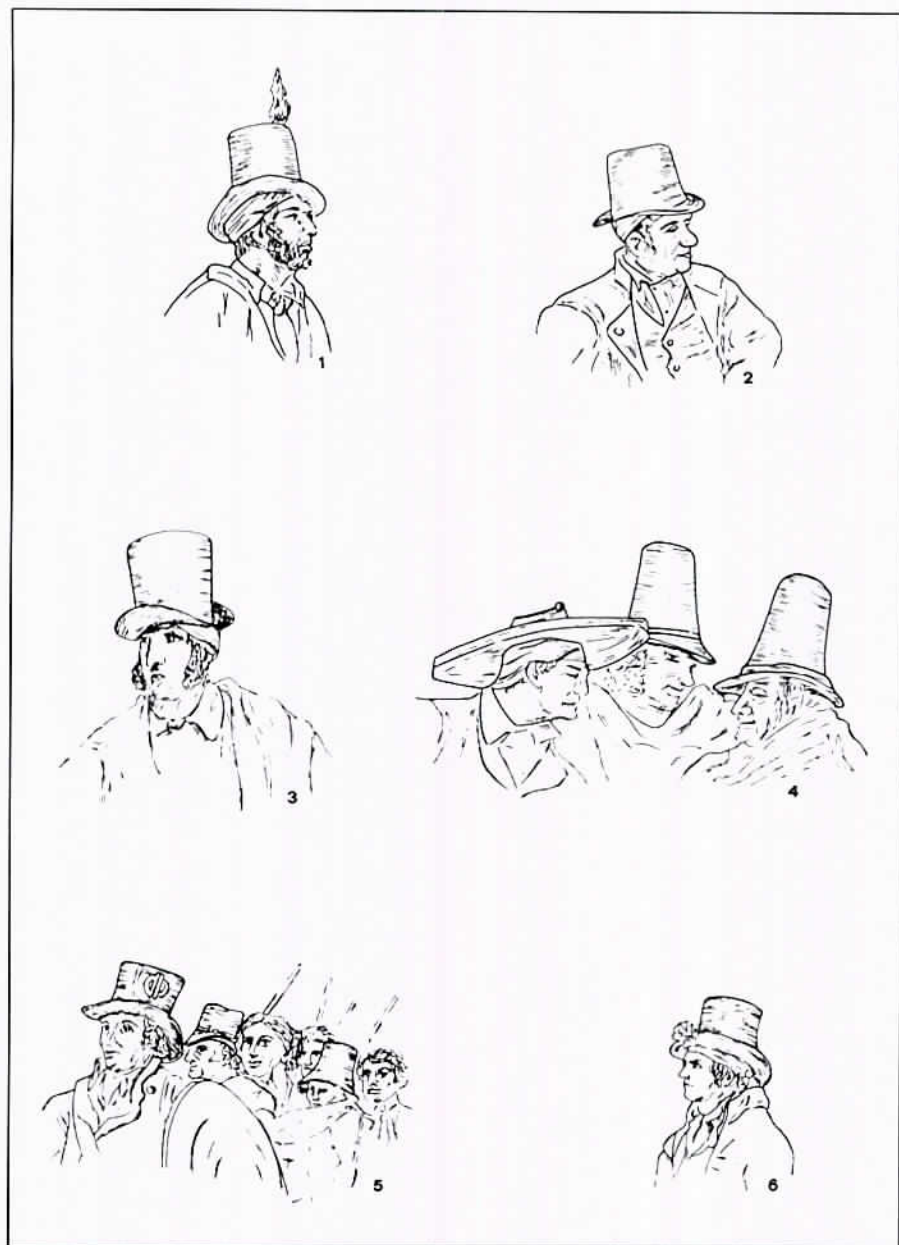


Fig. 7. Sombreros de copa alta.

sombreros son de ala muy estrecha y copa no muy alta, ligeramente troncocónica.

Estos últimos testimonios relacionan los sombreros de copa alta con los labradores o campesinos de la primera mitad del siglo XIX, corroborando que su uso era muy extendido, aunque hoy nosotros los relacionemos con un atuendo más bien festivo y muy influido ya por corrientes más recientes de la moda, esencialmente de finales del siglo XIX-principios del XX.

Al igual que en Aragón, distintos sombreros de copa alta son corrientes entre las clases populares en otras provincias vecinas, especialmente las levantinas, popularizándose entre los labradores en el siglo XVIII y primera mitad del XIX, llegando a ser usado «para solemnidades religiosas y profanas, entierros y acontecimientos en que era conveniente la utilización de la capa. Los usaron también las autoridades de pueblos, asimismo acompañados de capa» (69). Este sombrero valenciano de copa recibe los nombres de *pistó* o *coşsiol*; es más alto que los que hemos visto en Zaragoza, con la copa en forma de cono truncado, siendo más estrecha en su extremo superior; perdura en uso hasta la segunda mitad del siglo XIX, restringiéndose para actos importantes y a determinadas personas como los alcaldes.

Pero si ese modelo es típico de las regiones valencianas, hemos encontrado una litografía que lo relaciona con Aragón. Se trata de una escena titulada *Una barbería arago-*

nesa, realizada por D. Francisco Laporta (70). En ella se pueden ver, entre otros personajes, a dos individuos cubiertos por sendas capas y tocados con sombreros idénticos al *coşsiol* levantino (Fig. 7, n.º 4). La escena incluye al barbero que está afeitando a un individuo sentado en una silla, que luce sobre la cabeza el consiguiente pañuelo coronario; pero a sus pies se encuentra en el suelo y vuelto boca a arriba, un sombrero similar al que portan los dos personajes anteriores, y que sin duda le pertenece. Volvemos a comprobar así que el sombrero no excluye el uso del *cachirulo*, sino que se utilizan conjuntamente.

La primera impresión que nos hacemos por el título de la escena es que todos los personajes que en ella aparecen son aragoneses, quedando reflejados diversos tipos populares, aunque no hay que descartar la posibilidad de que la pareja con el sombrero de copa alta se identifiquen con gentes de otras tierras que han entrado en la barbería.

Finalmente me ocuparé del sombrero que en la localidad oscense de Fraga utilizó el novio hasta finales del siglo XIX. Es quizás el caso más conocido de este tipo de sombrero en la indumentaria tradicional aragonesa, y del que mayor constancia queda debido, con toda seguridad, a haberse constituido en una prenda ceremonial usada únicamente en un acto tan importante como es contraer matrimonio.

Se trata de un sombrero «de copa alta y cilíndrica, con ala estrecha, y

(70) Publicada en *La Ilustración Española y Americana*

(69) Licerias Ferreres, M.V., 1991, p. 105.

cuelga unas vistosas cintas de seda bordada o estampada, que caen del lado izquierdo hasta, aproximadamente, la altura del codo» (71). Las cintas pueden ser «blancas bordadas con seda de colores y adornadas con lentejuelas» (72). A. Zapater aporta el dato de que este sombrero era «regalo de la novia, que obsequiaba de la misma guisa a los acompañantes solteros» (73). Un magnífico testimonio gráfico lo constituye la fotografía que en 1924 realizó Ildefonso San Agustín con motivo de la celebración de la fiesta del traje regional en Fraga, ese mismo año (74). En ella se ve a una pareja ya madura vestida con sus trajes de antaño; él luce un sombrero de copa, no demasiado alta, adornada con una ancha cinta brocada de tonos claros y anudada en un lateral. Seguramente esta pareja recibió uno de los premios que se otorgaron ese día, aunque en la relación de los mismos no se especifican las prendas lucidas. Se puede contemplar también esta fotografía ilustrando el copioso estudio de A. Beltrán sobre la indumentaria aragonesa (75).

Por todos estos testimonios vemos que el sombrero de copa alta se usó en amplias zonas de Aragón, especialmente en la zona central, quizás debido a que su introducción vino motivada por influencias de la moda de la época, bien sean civiles o militares. Lo que sí está claro es que

llegó a arraigar popularmente, hasta el punto de ser una de las prendas características de los labradores del valle del Ebro cuando vestían «de fiesta», o de las bodas en Fraga. Dejó de ser empleado en el curso de la segunda mitad del siglo XIX, desplazado por otros modelos nuevos que progresivamente irán imponiéndose, como el fabricado en Sástago.

Sombrero calañés

El *Diccionario de la Lengua Española* en la voz «sombrero» nos dice, a cerca del término «calañés»: «sombrero de ala vuelta hacia arriba y copa comúnmente baja en forma de cono truncado. Úsanlo los labriegos y gente de pueblo de varias provincias».

Concha Herranz nos aporta mayor información: «El calañés, de copa cónica truncada ancha, con vuelta parcial en aro o total, que rodea la copa, con guarnición de terciopelo, cordones y borlas. Se usa desde comienzos del siglo XIX hasta 1875, llamado también cedazo, gorilla o de chirri» (76). Su denominación hace clara referencia a la localidad de Calañas en Huelva, pero se fabricó en numerosos puntos del país dada su gran aceptación, como por ejemplo en Segovia o Murcia.

Andalucía y las tierras castellanas quizás fueron las zonas donde se usó con mayor profusión, aunque también se ha constatado en las provincias levantinas, Madrid o Murcia, y

(71) BIARGE, A. y Lera, J., 1988, p. 87.

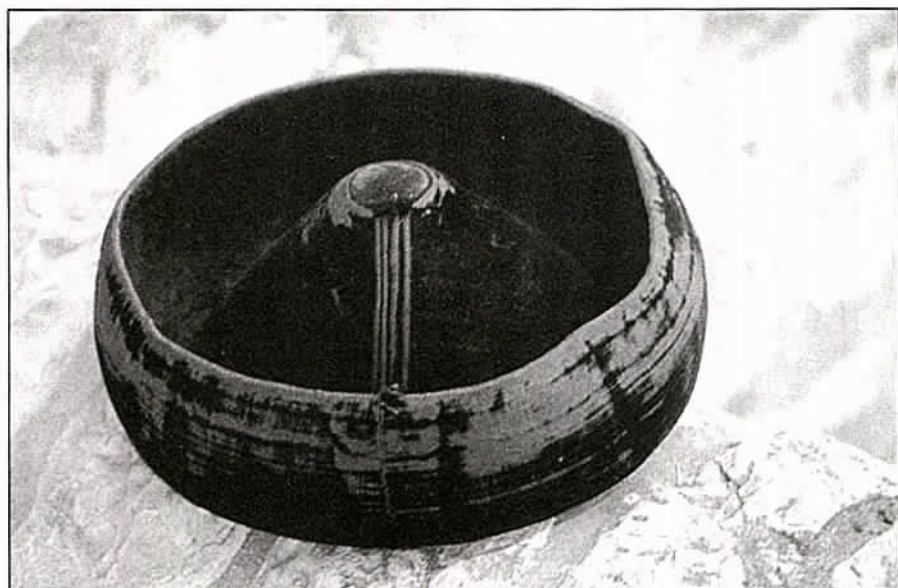
(72) BELTRÁN, A., 1993, p. 214.

(73) ZAPATER, A., 1988, vol. I, p. 273.

(74) FALGARAILLE, A., 1924.

(75) BELTRÁN, A., 1993, p. 77.

(76) HERRANZ RODRÍGUEZ, C., 1991, p. 62.



Lám. IV. Sombrero calañés del Museo Provincial de Zaragoza.

como veremos a continuación, en Aragón.

En Murcia recibe el mismo nombre el sombrero que en otras áreas es llamado *rodina* y que estudiaremos posteriormente, quizás por las semejanzas generales de su aspecto: «El sombrero calañés que se utiliza en esta región tiene claras influencias castellanas. De ala ancha y vuelta hacia arriba, copa hemiesférica, borlones como adorno y barbuquejo, se confeccionaba en terciopelo negro o paño fino, negro también» (77). Refiriéndome ya a Aragón, la verdad es que no puedo proporcionar mucha información sobre la utilización de este sombrero. Ricardo del Arco sim-

plemente señala su uso en la localidad de Hecho (78), sin añadir ninguna otra explicación. A. Biarge y J. Lera constatan su empleo en Gavín (79) y Hecho, indicando que son los más numerosos en esta localidad en 1845 (80). Finalmente M. Alvar recoge el término «calañés» en la zona sur de Navarra y alrededores de Tarazona, especificando que dejó de usarse este sombrero a finales del siglo XIX (81).

A estas referencias hay que sumar la existencia de un ejemplar conservado en la Sección de Etnología del Museo Provincial de Zaragoza, en

(77) DÍAZ, M. J. y GÓMEZ, J. M., 1989, p. 211.

(78) ARCO, R. del. 1930, p. 211.

(79) BIARGE, A. y LERA, J., 1988, p. 89.

(80) *Ibidem*, p. 86.

(81) ALVAR, M., 1982, mapa 1.054.

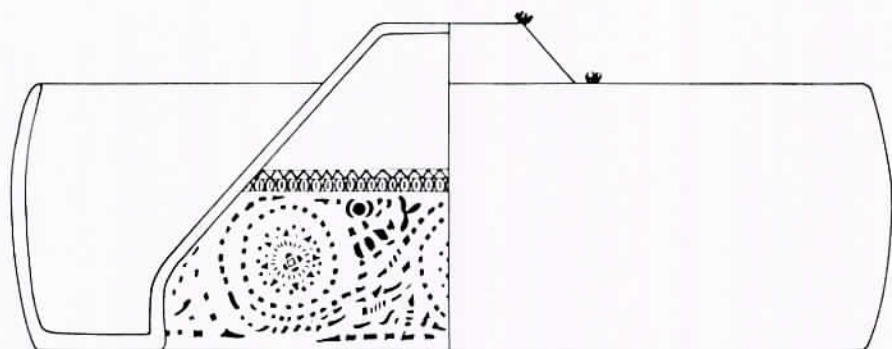


Fig. 8. Sombrero calañés del Museo Provincial de Zaragoza.

la que consta con el n.º 35.866 y es considerado una montera (Lám. IV). Procede de una donación particular de Borja, lo que corrobora la información proporcionada por M. Alvar. En dicha localidad se usó como complemento de un traje de boda en el último cuarto del siglo XIX. Presenta un ala muy estrecha, de 4 cm., pero que se levanta a modo de baranda alcanzando 9 cm. de altura, por lo que la copa, en forma de embudo y que mide 11 cm., apenas sobresale. En la base su forma es ligeramente ovalada, midiendo como diámetros exteriores máximos 28 x 26 cm.; la cavidad para la cabeza mide 19,5 x 16,5 cm. Aunque no lo he podido comprobar, ya que toda la pieza está forrada, creo que la estructura del sombrero es de cartón, cubriéndose la parte exterior de la copa y del ala con terciopelo negro; las zonas del ala que miran a la copa se cubren mediante una especie de astracán. La copa se adorna con una costilla rematada por una pequeña borla que no se conserva, al igual que ocurre con la que iría en la parte alta del

ala. El interior de la copa está forrado en primer lugar por una tela de seda morada, a continuación se ha dispuesto plisada, en las paredes, una segunda tela amarilla; en la parte baja y con una anchura de 7 cm. discurre una banda de cuero decorada mediante trabajo de calado haciendo motivos de roleos (Fig. 8).

Sombreros de rodina

Con esta denominación se conoce, especialmente en las provincias levantinas, un sombrero muy similar al calañés, pero con el ala más ancha y la copa más baja. Puesto que no he podido documentar cómo es llamado en Aragón, opto por este término, que hace referencia al aspecto circular de la pieza.

«Está confeccionado en paño y terciopelo con un ala amplia rematada con una especie de baranda. La copa es inicialmente cilíndrica y termina en forma troncocónica. Se adorna con dos madroños de terciopelo situados

uno en la copa y otro en el extremo del ala» (82).

En Levante se le conoce también por el nombre de calañés, aunque predomina el término de rodina o rodeta. Van a estar muy extendidos por todo el País Valenciano, y entre diversas clases sociales, siendo «pieza obligada de los arrieros de Alcora que llevaban la famosa cerámica del Conde de Aranda por toda España» (83).

En Valladolid se llama rodina (84) y en otras provincias castellano-leonesas, como Segovia, Salamanca, Palencia, Valladolid o Zamora, también es conocido como sombrero de «embudo» (85), aunque con esta acepción suelen presentar la copa ligeramente más alta y sin truncar, rematada de forma curva.

En Aragón contamos con varios testimonios del uso de estos sombreros, concretamente de los de «rodina», es decir, con la copa truncada horizontalmente, no de los de «embudo».

Como vamos a ver, se usaron desde la zona pirenaica hasta la serranía de Gúdar, por lo que podemos generalizar su utilización para la mayor parte de nuestra región, siempre teniendo en cuenta la falta de información referida a amplias áreas, esencialmente turolenses.

El primer ejemplo que ofrezco se sitúa en la cordillera pirenaica y corresponde a los grabados que retratan

a dos guías que acompañan a un grupo de viajeros franceses en su travesía por la zona española, visitando Panticosa, Jaca y el Valle de Broto (86).

Los guías se llaman Antonio y Mariano; uno de ellos (Fig 9, n.º 1) se toca con un sombrero de ala más bien corta, con vuelta parcial que se levanta unos 6 cm. aproximadamente, la copa es troncocónica y muy baja, y está adornado con dos madroños, uno en la copa y otro en el extremo del ala; su aspecto es muy rígido; se sujeta bajo la barbilla mediante un fino cordón a modo de barbuquejo.

El otro guía (Fig. 9, n.º 2) luce un sombrero de mayores dimensiones; el ala sobresale unos 20 cm. desde su unión con la copa y apenas se vuelve hacia arriba unos 2 cm., por lo que la copa sobresale más que en el caso anterior; aquella es troncocónica, truncándose horizontalmente en la parte superior. El sombrero está adornado con dos madroños, dispuestos como ya es habitual. No presenta barbuquejo para su sujeción y está dispuesto sobre el pañuelo de cabeza.

En la localidad de Hecho realizó R. Compairé la tarjeta postal que tituló *Trajes Antiguos. Brazos de justicia*, (Lám. V) en la que se puede ver en primer término al alcalde con bastón de mando, capa y calzado con zapatos, lo que le distingue del resto de los individuos que le acompañan, que, a excepción del cura, que viste sotana se cubren con anguarinas y calzan abarcas o botas. Los sombre-

(82) ROCA, P. y PUIG, I., 1991, p. 105.

(83) *Ibidem*.

(84) COMBA, M., 1977, p. 208.

(85) CASADO LOBATO C., y DÍAZ GONZÁLEZ, J., 1988, pp. 117, 140, 179 y 194.

(86) THREE WAYFARERS, 1854. El recorrido por la zona española y las ilustraciones correspondientes pueden consultarse en CASTILLO MONSEGUR, M., 1990, pp. 77-95.

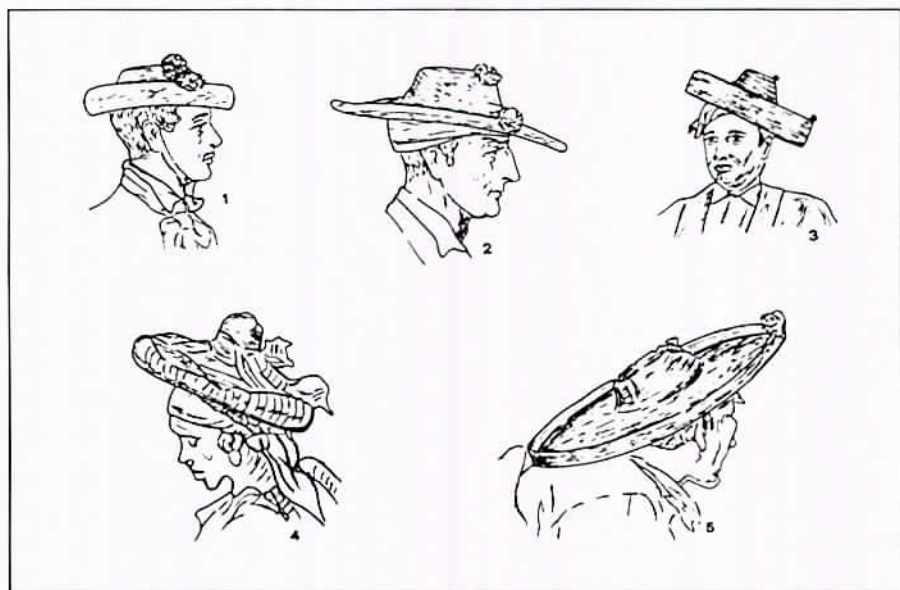


Fig. 9. Sombreros de rodina.

ros completan esa diferenciación, ya que mientras dos de los aldeanos se tocan con sombreros de Sástago y un tercero lo hace con un ejemplar de ala ancha, el alcalde luce un sombrero de rodina, con la copa muy plana y el extremo del ala vuelto a modo de barandilla.

Continuando en los Pirineos, nos situamos ahora en la localidad de Sallent de Gállego, donde R. Compaire obtuvo diversas imágenes de sus gentes entre las que hay al menos dos, realizadas en 1929, en las que aparece un hombre con capa y tocado con un sombrero de «rodina». En una de ellas (87) este individuo aparece sentado en la cadiera de una co-

cina, como un elemento más del cuadro plástico creado por el fotógrafo. Pero es en la fotografía que aquí reproducimos, titulada *Sallent de Gállego. Busto de hombre* (Lám. VI), donde dicho sombrero se aprecia con toda claridad: es una pieza circular, rígida, con la copa troncocónica truncada horizontalmente y de unos 10 cm. de altura, mientras que el ala, recta y sobresaliendo en torno a los 10 cm. desde su unión a la copa, presenta una vuelta a modo de baranda levantada, también recta, de unos 3 cm.; está forrado en terciopelo y no se aprecian en él madroños de adorno ni barbuquejo. Las medidas que doy son forzosamente aproximadas ya que las baso en la fotografía, no obtenidas de la pieza original, que desconozco si se conserva hoy en día.

(87) *Huesca: Arquitectura civil y popular. Fotografías 1910-1935*. 1993, p. 78.

Representando el vestir de la provincia, una pareja encabeza cada una de las láminas de la obra de Boronat y Satorre (88). El hombre que figura en la provincia de Huesca (Fig. 9, n.º 3) luce un sombrero muy rígido, con un ala no muy grande pero con la zona levantada a modo de baranda muy ancha; la copa es troncocónica y bastante estrecha en la zona superior, un poco más alta que los ejemplos vistos hasta ahora; sí presenta madroños de adorno, aunque su tamaño es muy reducido; está dispuesto inclinado hacia el lado izquierdo y sobre el pañuelo coronario que se anuda en el lateral derecho. Más que las diferencias que puedan existir con otros ejemplares, hay que destacar en este caso el hecho de ser

considerado como sombrero representativo de la indumentaria de la provincia, lo que nos puede hacer pensar en su uso mayoritario, al menos en la época en que se realizó la obra que incluye esta lámina.

Refiriéndome a la provincia de Zaragoza, G. Doré (89) nos traslada a la capital de la misma para ofrecernos una muestra bastante peculiar del sombrero de «rodina» (Fig. 9, n.º 4), especialmente en el aspecto de la copa, muy estrecha y adornada con una cinta; el ala es relativamente amplia y presenta una baranda de unos 3 cm. Como es habitual, el sombrero se dispone sobre el pañuelo de cabeza que en esta ocasión se anuda en la nuca, dejando las puntas sueltas hacia atrás.



Fot. y Edic. R. Comparé
ALTO-ARAGÓN. HECHO: Trajes antiguos. "Brazos de Justicia"

Lám. V.

(88) BORONAT Y SATORRE, F., 1874.

(89) DAVILLIER, J.Ch., 1862-1873.



Lam. VI. Sallent de Gallego. Busto de hombre. Archivo R. Compaire. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca.

Otro ejemplo, esta vez emplazado en Tarazona, puede observarse en la obra de J. Worms (90), referida al año 1836. En la ilustración *Tarazona. Corrida de toros y caza de pollos* se ve uno de estos sombreros aunque no con mucho detalle. En *Los esquiladores*, éstos lucen asimismo sombreros de «rodina», pero no son de Teruel, ciudad en que se localiza la escena; el de esquilador era un oficio nómada que obligaba a ir de unas localidades a otras para poder ejercerlo, no identificando en el texto el lugar de procedencia de los representados en la imagen.

Vuelvo a referirme ahora a la li-

(90) WORMS, J., 1906.

tografía *Una barbería aragonesa* mencionada anteriormente al hablar de los sombreros de copa alta, ya que en ella también se ven dos personajes que lucen sendos sombreros de rodina. Ambos son idénticos y podemos contemplarlos respectivamente en las Fig. 7, n.º 4 y en la Fig. 9, n.º 5. Se trata de un ejemplar muy rígido, muy plano y con un gran ala recta terminada en una baranda estrecha; la copa apenas se eleva, no permitiendo más que introducir en ella una breve parte de la cabeza; dos pequeñas borlas o madroños adornan en la parte frontal el extremo superior de la copa y el exterior del ala.

Únicamente tengo constatación del uso de estos sombreros, en la provincia de Teruel, en las comarcas de la Sierra de Gúdar y El Maestrazgo, concretamente en las localidades de Mora de Rubielos, Fortanete y Villarroya de los Pinares. En los tres casos se trata de fotografías realizadas en la segunda mitad del siglo XIX. Quizás la más significativa sea la de Mora de Rubielos (Lám. VII) pues en ella se aprecia perfectamente la colocación inclinada del sombrero dejando ver el nudo con que se ata el pañuelo coronario, así como la borla del ala, adivinándose la de la copa; la anchura de la vuelta del ala viene a ser de unos 10 cm.

Sombreros de alas anchas

«... ¿Y qué diremos del enorme sombrero o rodela que cubre el vértice de sus trasquiladas testas?, quitasol en el camino, pa-

ragüas en tiempo de lluvia, vaso de beber al pasar los arroyos, mesa durante la comida, mostrador para contar las cuadernas (las piezas de dos cuartos), almohadón para arrodillarse en la iglesia, mueble en fin aplicado a otros mil objetos; ¡qué más! si se ha visto más de una vez una de estas rodelas transformada en bacia de afeitarse...» (91).

De esa forma nos describen el sombrero que llevan los aragoneses, en 1840, una de las prendas que definen su indumentaria junto con la manta y las alpargatas. Se caracteriza por una pequeña copa hemisférica y esencialmente por las alas de grandes dimensiones.



Lám. VII.

Responde a un modelo generalizado por toda España, pero por di-

(91) V. de la F., 1840, p. 284.

versas razones, entre las que quizás haya que señalar su prevalencia ante nuevos modelos así como las descripciones de prototipos que realizan los viajeros que pasan por Aragón en los siglos XVIII y XIX, el tamaño de las alas se va a convertir en símbolo o característica del hombre aragonés, sin que por ello sea su uso exclusivo de nuestra tierra.

Así lo testimonia Ch. Didier en 1837 cuando llega a Aragón procedente de tierras leridanas: «Aquí el vestido cambia como la naturaleza: a la gorra y el manto listado de los catalanes sucede el sombrero redondo de grandes alas y la larga manta parda de los aragoneses» (92); más adelante y mientras recorre Castilla, nos ofrece este otro comentario: «El sombrero castellano tiene la forma redonda y baja, como el sombrero aragonés, pero con las alas dos veces más pequeñas» (93). El uso de este modelo de sombrero se inicia en el país en la segunda mitad del siglo XVIII, y con el tiempo irá evolucionando según las zonas y las modas.

C. Herranz lo llama *chamberg* y nos dice que es «un sombrero de copa circular y ala ancha, introducido en España en la minoría de Carlos II como uniforme de su guardia personal y adoptado después por el pueblo. Su uso originó en tiempos de Carlos III, 1766, el famoso motín de Esquilache al querer éste cambiarlo por el sombrero de tres picos, así como la capa larga por la corta o redingote» (94). Esas medidas ofi-

(92) DIDIER, Ch., 1837, p. 81.

(93) *Ibidem*, p. 139, nota a pie de página.

(94) HERRANZ RODRÍGUEZ, C., 1991, p. 186.

ciales para reducir el tamaño de dichas prendas no fueron muy efectivas en Aragón, manteniéndose sin modificar hasta que a mediados del siglo XIX empiezan a ser relegadas por nuevos modelos.

A continuación iremos viendo distintos testimonios de su presencia por toda nuestra tierra, desde el norte hasta las sierras turolenses.

Violant i Simorra (95) da cuenta del uso por todo el Pirineo, hasta finales del siglo XIX de «un sombrero de copa esférica pequeña y alas anchas, que en el Pirineo aragonés y catalán casi cubrían los hombros del individuo»; refiere igualmente que había sido popular en Ansó antes de usarse el «de Sástago», que en Benasque, Bielsa y Valle de Gistaín estaba en uso durante el siglo XIX y que entre «los chistavinos, lo usaban blanco los dueños de casa acomodada, y negro los pastores, adornado con cintas de terciopelo (Gistaín). En el valle de Arán, a principios del presente siglo aún se llevaba para guarecerse de la lluvia. Y hasta hace unos veinte años lo usaban los pastores ribagorzanos para el mismo objeto, antes de emplear la capa. Estos, y los romeros que acuden a las fiestas de Santa Orosia, en Jaca, han sido los últimos que han perpetuado tan típica y antigua toca».

A. Biarge y J. Lera recogen esta información de Violant i Simorra y amplían el listado de localidades: «Ciertamente, este sombrero fue muy popular en el Alto Aragón y lo encontramos en Puértolas, en Laguarda, en el Somontano y, en una tardía y dramática fotografía de Romero,

en Capella. (...) Posiblemente a mediados del XIX, los dos sombreros ala ancha y ala corta, conviven y se reparten el territorio» (96). Quizás nos pueda extrañar el hecho de que se mencione el sombrero de alas anchas al referirse a Ansó, cuando hoy en día es difícil pensar en otra prenda para que se toque el hombre ansotano que no sea el sombrero «de Sástago», pero contamos con otras referencias que no sólo lo confirman, sino que aseguran el predominio de esos grandes sombreros.

En la primera instalación de la Casa Ansotana realizada en el Museo Provincial de Zaragoza en 1924, se incluía la figura del alcalde con su indumentaria:

«Un anciano que, cual fiel recuerdo de Calderón de la Barca, nos rememora el Alcalde de Zalamea, toca monumental sombrero en desuso hoy, calzón y chaqueta de antiquísimo apaño del país, y anguarina de sayal negro. También calza pedazos y abarcas, siendo el traje antiguo de ceremonia» (97).

En la litografía de F. Puiggardi titulada *Habitantes de los valles de Hecho y Ansó* (98), pueden verse tres de estos sombreros, cuyas alas cubren totalmente los hombros de quienes los llevan.

De tamaño similar es el ejemplar, «ancho sombrero de rodela», ofrecido por Julio Álvarez y Adé (99) para un lugareño de Hecho y Ansó (Fig. 10, n.º 1).

(96) BIARGE, A. y LERA, J., 1988, p. 86.

(97) MARÍN SANCHO, 1926, p. 130.

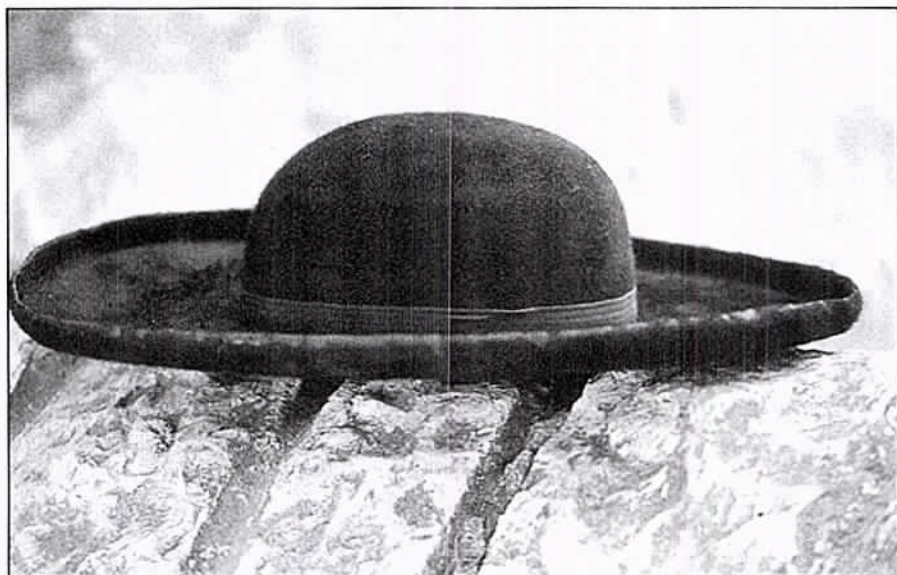
(98) QUADRADO, J. M., 1844.

(99) ÁLVAREZ Y ADE, J., 1853, p. 36.

(95) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, p. 104.



Fig. 10. Sombreros de alas anchas.



Lám. VIII. Sombrero de romero de Santa Orosia. Museo Provincial de Zaragoza.

Ligeramente más pequeños, con el ala más estrecha, son los ejemplares que pueden verse en las fotografías de R. Comparé, emplazadas en Hecho (Lám. I y V); en el segundo caso es el alcalde quien luce el ejemplar de rodina.

Para Panticosa contamos con una litografía que ilustra un breve escrito de A. de Larouche (100) (Fig. 10, n.º 2).

Otra litografía titulada *Contrabandiers aragonais* nos presenta a dos personajes luciendo enormes sombreros (Fig. 10, n.º 3).

En San Juan de Plan se conserva en la Exposición Permanente de Etnología un ejemplar de sombrero de ala ancha, que según nos refirió Jo-

sefina Loste, se fabricó en el mismo valle.

En varias fotografías de R. Comparé, en las que se recrea una boda en la localidad de Plan, se puede ver al novio y a algún que otro invitado con unos sombreros similares al de San Juan de Plan. Aunque no presenten un ala especialmente ancha, los incluyo en esta categoría ya que tampoco pueden ser considerados como de ala estrecha; son sin duda piezas relativamente más recientes y muy similares a los que se fabricaron en Tronchón (Teruel), si bien de calidad superior.

Otro muy similar puede verse en el Museo Ángel Orensanz y Artes del Serrablo, procedente de Sabiñánigo y más en concreto de Casa Ignacio, estando realizado en fieltro

(100) LAROCHE, A. de, 1853, p. 1.

(101). R. del Arco y A. Beltrán recogen la utilización de estos sombreros por los «romeros de Santa Orosia, en la comarca entre Yebra de Basa, Sabinánigo y Jaca, que debían llevar capa de paño pardo con esclavina y sombrero de ala ancha, colgando a la espalda» (102), igualmente en el Somontano de Huesca para ir a la iglesia, o al ir a casar, siendo en este último caso un «sombrero fino de ala ancha, que solía llevarse en la mano».

En el Museo de Zaragoza se conserva el traje de un romero de Santa Orosia, con el correspondiente sombrero (Lám. VIII). Fue donado en 1972 por la cofradía de Jaca y figura con el n.º 35.903. Es una pieza oval, muy plana; sus diámetros máximos son 41 x 38 cm., con 11 cm. de ala y una cavidad para la cabeza de 19 x 16 cm. La copa levanta únicamente 9 cm. de altura. El ala termina con un remate levantado de 2 cm. Está formado por dos piezas cosidas, copa y ala; la costura que las une queda oculta por una cinta negra de seda que recorre el perímetro inferior de la copa. En el interior de la misma hay una banda de cuero en la que se puede leer *Alta Novedad*.

En Escuarve, pueblo ficticio que se puede identificar con la localidad de Barluenga en el Somontano oscense, sitúa el literato Luis López Allue la acción de su novela *Capuleros y Montescos*, cuya primera edición data de 1900, y así describe a José Avenilla, llamado de la Retora, alcalde de dicha localidad:

(101) ACÍN FANLO *et alii*, 1989, p. 96.

(102) ARCO, R. del, 1943, p. 98; BELTRÁN, A., 1982-c, p. 22.

«... apareció en la puerta un hombre alto, de unos cincuenta años de edad, cetrino de color, enjuto de rostro, de ojos azules y plateado cabello. Vestía el recién llegado al uso del país: calzón negro de merino, medias de hilo del mismo color, ancha faja o ceñidor de estambre azul por encima del chaleco y borceguíes de recia suela. Llevaba la chaqueta suspendida del hombro izquierdo y en la mano sombrero de alas anchas» (103).

Otra localidad oscense donde se ha constatado es en Fraga, para Semana Santa y los entierros (104). De 1924 data una fotografía en que se ve un ejemplo, usado junto con la capa y traje de días de fiesta (105).

El uso de este tipo de sombreros en Monzón, Barbastro y Huesca lo muestra Parcerisa en sus litografías.

Desplazándonos ya a la provincia de Zaragoza, recojo el uso del sombrero de alas anchas en las Cinco Villas: «En el partido de Sos, es constante el uso de sombrero de fieltro negro, sin ribetes ni adornos de ninguna clase, de copa redondeada, más bien baja que alta y alas anchas algo arqueadas hacia arriba. En cambio en el de Ejea se usa el pañuelo, rodeando la cabeza a manera de corona, diversidad impuesta por la diferencia de climas. Los pastores de las sierras del Norte, llevan una combinación de ambos elementos, ya que es frecuente que aseme el pañuelo por debajo del sombrero, por el oc-

(103) LÓPEZ ALLUE, L., 1993, p. 27.

(104) BELTRÁN, A., 1993, p. 214.

(105) SALGARVILLE, A., 1924.

cupucio, colgando las puntas a la manera que suelen llevarlo los andaluces» (106). También se llevó en los Monegros, por ejemplo en Peñalba: «Los habitantes de la aldea (...) embozados en su manta y su ancho sombrero calado sobre los ojos» (107). *Aldeanos de los alrededores de Zaragoza* es el título de una litografía de G. Finden que ya vimos al referirnos a los sombreros de copa alta, y en la que también aparece un sombrero de grandes alas, usado junto con una capa (Fig. 10, n.º 4).

Varios son los testimonios que puedo ofrecer para Zaragoza capital, siendo especialmente ilustrativos los comentarios que diversos viajeros hacen al pasar por la ciudad, como por ejemplo Quetin en 1841: «El chaleco, la manta, el sombrero redondo, forman la indumentaria de las clases medias (...) el pueblo lleva un chaleco, una camisa por debajo atada con un cordón, un gran sombrero redondo y alguna vez dos, cuando debe exponerse al sol» (108). «El lujo reina en Zaragoza, sólo se ven en las calles y en los paseos sombreros redondos y mantas negras y pardas, es la costumbre más habitual del pueblo, de los artesanos, mercaderes y buenos burgueses» (109). Por su parte M. Cuendias y V. de Fereal relatan en 1846: «¡Ved esos hombres que pasan envueltos en sus largas mantas pardas, con su sombrero de grandes alas calado sobre sus ojos!»

(106) ESCAGÜÉS JAVIERRE, I., 1944, p. 148.

(107) DIDIER, Ch., 1837, p. 85.

(108) QUETIN, R., 1841, p. 470.

(109) *Ibidem*, p. 477.

(110). En lo referente a imágenes, unos buenos ejemplos de estos sombreros usados por el pueblo o las clases medias-bajas los tenemos en las litografías realizadas por Parcerisa, concretamente en las tituladas *Templo del Pilar y Patio del comercio en Zaragoza*. El mismo autor también dibuja sombreros similares en Tarazona y Calatayud (111).

Otro dibujante, G. P. de Villa-Amil, realizó asimismo varias litografías sobre la ciudad, interesándonos las tituladas *Iglesia de San Pablo, en Zaragoza y Patio de la Casa de la Ynfanta en Zaragoza* (112), en las que aparecen un considerable número de personajes tocados con el tipo de sombrero que nos ocupa, manifestando así la popularidad de su uso.

De la Almunia es vecino el melocotonero Lorenzo Moncayo, que vende su fruta en Madrid (113) (Fig. 10, n.º 5).

Escasa es la información que testimonia la utilización de estos grandes sombreros en la provincia de Teruel. Por un lado, una única imagen que ilustra un viaje por la provincia y que nos sitúa en Teruel capital: se trata de *La guardia de la calle* (114), donde podemos ver a un mozo luciendo un sombrero de inmensas alas y con escopeta haciendo guardia mientras sus compañeros realizan una ronda (Fig. 10, n.º 6). Por otro,

(110) CUENDIAS, M. y FERREAL, V. de, 1846, p. 389.

(111) QUADRADO, J.M., 1844.

(112) VILLA-AMIL, G.P., 1842.

(113) MESONERO ROMANOS, 1839, p. 237.

(114) WORMS, J., 1906.



Lám. IX. Sombrero procedente de Castel de Cabra (Teruel).

unas breves referencias al uso de esta prenda en Jorcas (115) y Albaracín (116).

En Alcañiz también se sabe del uso de estos sombreros (117). En el Museo Nacional de Antropología de Madrid, se guarda uno de ellos procedente de dicha capital del Bajo Aragón. Se trata de un sombrero de fieltro o lana teñida de negro, muy rígido; presenta el interior de la copa sin teñir y la unión de la copa y el ala al exterior de color pardo. Está confeccionado de una pieza, con copa cilíndrica baja y ala ancha recta y ligeramente vuelta hacia arriba. Se ha teñido después de decorarlo, posiblemente con un cordón de seda negro. Su n.º de inventario es 5.225 y mide: 42 cm. de diámetro exterior, 18 cm. de diámetro interno y 8 cm. de altura. Fue adquirido para los fondos del Museo Nacional del Pueblo Español de Madrid en 1935 y for-

(115) PÉREZ GARCÍA-OLIVER, L., 1983, p. 15.

(116) BELTRÁN, A., 1982-c, p. 33.

(117) BELTRÁN, A., 1957, p. 45.

maba parte de un traje de lujo de un labrador rico, usado en ocasiones festivas. Esta información me ha sido facilitada por D. Manuel Berges, director del Museo Nacional de Antropología, a quien agradezco su amable colaboración.

Un ejemplar extraordinario se guarda en una colección particular de Híjar. Se trata de una pieza confeccionada en rígido paño negro con un ala de 13 cm. y el hueco de la cabeza de 18 X 18 cm., lo que le confiere un diámetro de 44 cm.; la copa es semicircular, levantando apenas 10 cm., y el ala se vuelve 2 cm. hacia arriba. Su estado de conservación no es muy bueno dada su antigüedad. Al parecer era usado por el cuerpo de guardia que acompañaba a la Virgen del Carmen en su procesión anual.

Finalmente un ejemplar conservado hasta hoy en día, procedente de Castel de Cabra (Lám. IX) y que se conserva en una colección particular. Ya indiqué en la introducción de este trabajo que se trata de un sombrero de origen francés, según figura en la banda de cuero del interior de la copa, en la que puede leerse la palabra *nouveauteuf*. Está confeccionado en una sola pieza de paño marrón oscuro, por lo que no presenta ninguna costura; es muy flexible ya que el grosor del paño viene a ser de 3-4 mm. El perímetro del ala se haya protegido por un estrecho ribete de seda que se ha cosido. Una cinta de seda negra, ancha 4 cm., adorna la parte inferior de la copa en el exterior. La copa es hemiesférica y tiene 15 cm. de altura y 18 cm. de diámetro. El ala sobresale 10 cm. de la

copa, por lo que el diámetro del sombrero es de 38 cm.

Sombreros similares a éste último, sin duda confeccionados en el siglo XX, he podido localizar en Cantavieja, Noguera, Villarlengo, Mosqueruela, ...

A continuación me referiré a distintos ejemplos de sombreros de alas anchas que no ofrecen una adscripción geográfica concreta, sino que son usados por aragoneses, sin que se haya determinado su lugar de origen.

El más antiguo es el *Labrador aragonés* grabado por Carrafa (118) (Fig. 10, n.º 7); se trata de un sombrero muy bajo de copa, con el ala relativamente blanda, que se dispone sobre el pañuelo de cabeza.

Sin ninguna referencia a su fecha de realización ni a la obra que ilustraría, únicamente con el epígrafe *Aragonais*, conocemos una litografía coloreada en la que se ve un sombrero de grandes alas que tiene la peculiaridad de presentar la copa troncocónica y no redondeada o hemisférica, estando adornada con una ancha cinta y un madroño (Fig. 10, n.º 8).

Igualmente sin referencia precisa, presentamos el *Aragonais sur son âne*, que luce un sombrero de copa redonda, de aspecto más popular (Fig. 10, n.º 9).

Calixto Ortega realizó en 1845 una pareja de *Aragoneses* (119), luciendo el hombre un hermoso sombrero de copa redonda y alas ligeramente caídas (Fig. 10, n.º 10).

(118) RIBELLES Y HELIP, J., 1825.

(119) MELLADO, F. de P., 1845, p. 913.

Termino esta relación con el mismo autor con que comencé, es decir, Vicente de la Fuente (120). En la litografía que ilustra su texto, uno de los personajes luce un ejemplar muy representativo (Fig. 10, n.º 11). Se trata de un sombrero con alas que sobresalen considerablemente, incluso más allá de la anchura de los hombros; la copa es hemisférica y presenta una peculiaridad que hasta ahora no habíamos visto: entre la copa y el ala se han dispuesto unas bridas cuya función es sujetar el ala, impidiendo que se venza dado su tamaño; estas bridas hacen que el ala esté ligeramente curvada hacia arriba.

Sombreros similares a éste, con bridas, se conocen en otras zonas de España como Ávila o Salamanca. Es especialmente significativo, dado que aún se sigue utilizando al vestir la indumentaria tradicional, el caso de Robleda, pueblo del partido de Ciudad Rodrigo en Salamanca (121).

Sombreros de Sástago

Los sombreros que se fabricaban en la localidad zaragozana de Sástago son con toda seguridad los más conocidos y usados actualmente en relación con la indumentaria aragonesa, sin duda debido a la perduración del uso de los mismos en los valles de Ansó y Hecho, cuya forma de vestir es una de las más conocidas de Aragón.

(120) V. de la F., 1840.

(121) CASADO LOBATO, C. y DÍAZ GONZÁLEZ, J., 1988, pp. 53 y 118; ORTIZ ECHAGÜE, J., 1933, pp. 10 y 148.

Muy poco se sabe acerca del proceso de fabricación de los mismos. Como ya se ha dicho al inicio de este artículo, Antonio Beltrán nos informa que se confeccionaban hasta finales del siglo XIX, siendo la última persona que los hacía el abuelo de don Francisco Diestre Aparicio.

Concha Herranz por su parte afirma que también son denominados *de medio queso* y que se realizaban a base de pelo de conejo y cola (122); más adelante muestra un ejemplar conservado en el Museo Nacional del Pueblo Español de Madrid, con la siguiente descripción: «Sombrero. N.º inv. 5018. N. CAT. Lana. Sombrerería, tafetán y raso. 13 x 31 cm. De lana rígido y de una pieza. Con copa circular y ala plana, vuelta en el borde. Forro de raso crudo. Marca: Escudo real / S. Marín / Zaragoza».

Manuel Alvar sólo recoge que estos sombreros son de fieltro abatanado (123), sin especificar si a base de lana o de pelo de conejo.

Son sombreros no muy grandes, circulares y rígidos, confeccionados normalmente en una sola pieza con fieltro de lana teñido de negro. Presentan una copa semiesférica no muy alta y el ala corta ligeramente vuelta en el borde. Se adornan con una banda de color crudo o blanco, que puede ser pintada o bien de seda, aunque también puede ser negra, en el inicio de la copa. Pueden contar asimismo con un cordón trenzado a modo de barbuquejo.

(122) HERRANZ RODRÍGUEZ, C., 1991, pp. 65 y 167.

(123) ALVAR, M., 1982, mapa 1.054.

Su rigidez era tal, especialmente en la copa, que deformarlos era casi imposible. E. Puyó, uno de los últimos ansotanos que vistió la indumentaria tradicional cotidianamente hasta su muerte, relató a Antonio Beltrán que incluso «se podían hacer sopas en ellos» (124). Estos sombreros se usaron preferentemente en la zona norte de Aragón, desde el Valle del Ebro hasta los Pirineos, adquiriendo mayor arraigo en diferentes valles pirenaicos, tanto aragoneses como navarros.

Violant i Simorra mantiene el uso del sombrero de alas anchas en todos los pueblos pirenaicos al menos hasta finales del siglo XIX, siendo sustituido por el de Sástago, que aún «se lleva en los valles de Aézcoa, Salazar, Roncal, Ansó y algún pueblo del llano de Jaca» (125). Es muy curiosa la mención que hace este autor al referirse al tocado pastoril, diciendo que era por excelencia «el sombrero de alas anchas fabricado en Sástago, que hace unos cuarenta años llevaban aún los pastores ribagorzanos y gistavinos. Al decaer su uso, los pastores aragoneses y navarros se tocaron la cabeza con otro sombrero de Sástago de alas mucho más reducidas, alternando con el pañuelo o cachirulo» (126). Estas son las únicas referencias que conozco a la fabricación de sombreros de alas anchas en Sástago y de ser ciertas hacen que la industria sombrerera sastaguina estuviera asentada mucho

(124) BELTRÁN, A., 1982 - c, p. 19.

(125) VIOLANT I SIMORRA, R., 1985, p. 104.

(126) *Ibidem*, pp. 395-396.

antes de lo que normalmente se piensa. Al igual que sucede con otros casos similares, sin duda es necesaria la realización de un profundo estudio de esta actividad en Sástago, todavía no llevado a cabo, antes de que sea demasiado tarde y se pierda la información que hoy puedan facilitar los descendientes de los últimos artesanos.

Los valles navarros en los que más arraigo tuvo este sombrero son los del Roncal y Salazar.

En Ansó se usa «sobre el pañuelo de seda un sombrero cuyo casquete en su interior es blanco y en el exterior lleva una cinta estrecha de blanco natural y hacia la espalda cae un borlón de seda que lo sostienen dos trencillas del mismo material» (127). El novio luce «sombrero como el anterior con borla colgada y cordón artístico arrollado por el sombrero, que imita el de un arzobispo» (128). Más detalles los proporciona T. Moyano: «El novio ansotano tiene por costumbre adornarse el sombrero con cordones de pasamanería entrelazando borlas moradas y otros adornos, formando el llamado cordón, totalmente negro en el caso de los viudos» (129). En el Museo Provincial de Zaragoza se conservan dos ejemplares de sombreros «de Sástago» procedentes de Ansó e integrados en la Colección E. Cativiela.

El primero de ellos (Lám. X), con el n.º 35.803, mide 28 x 27 cm.; tiene un ala de cinco cm. y una cavidad

para la cabeza de 18 x 17 cm.; la copa levanta 8,5 cm. de altura. Está confeccionado en paño teñido de negro, pero presenta la peculiaridad de que el interior de la copa aparece sin teñir, es decir, con el color crudo natural del paño. Es muy rígido. Se ha formado por la unión de dos piezas, copa y ala, pegadas; la zona de unión entre ambas queda reflejada por una línea sin teñir al exterior, en el lugar donde en otros casos se sitúa una cinta blanca o una banda pintada; seguramente la función de esa banda o cinta era la de cubrir dicha unión. La copa es recta en su parte superior; el ala también lo es y termina ligeramente levantada. Se adorna con un cordón trenzado de seda negra, a modo de barbuquejo, que remata en borla.

El segundo ejemplar tiene el n.º 35.764. Es, al igual que el anterior, muy rígido y tiene idénticas medidas. Se diferencia en que la copa no es recta en su parte superior, sino que se hunde ligeramente. Está confeccionado en una sola pieza, o al menos no se aprecia la unión entre la copa y el ala. Presenta una banda de 1 cm. de anchura, pintada en crudo, recorriendo el perímetro bajo exterior de la copa, es decir, donde en el caso anterior se localizaba la junta de las dos piezas. El interior de la copa está asimismo pintado en el mismo tono crudo. Se adorna igualmente con cordón trenzado de seda a modo de barbuquejo, rematado por un borlón. Pero lo que más llama la atención de este sombrero es la marca estampillada que figura en el interior de la copa y que vemos aquí reproducida.

(127) ICIZ DE PASCUAL, C., 1946, p. 70.

(128) *Ibidem*.

(129) MOYANO BONEL, T., 1979, p. 3.



Como ya he dicho en páginas precedentes, desconozco si se trata únicamente de la marca del comercio en que fue adquirida esta pieza o también lo es de la fábrica en que se confeccionó.

No debe extrañar que en Ansó aparezca un sombrero comprado en Madrid, dado que los ansotanos, especialmente las mujeres, se desplazaban periódicamente hasta la capital del país, donde eran muy apreciadas las plantas aromáticas y medicinales que allí vendían.

De características idénticas son los sombreros que se lucen en Hecho (130).

En las láminas XI y XII, correspondientes a sendas fotografías de R. Compairé, vemos a habitantes de ambas localidades luciendo estos sombreros.

Testimonios del uso del sombrero de Sástago se han constatado en:

Sallent de Gállego, Huesca (fotografías de R. Compairé).

(130) BELTRÁN, A., 1982-c, p. 20; ZAPATER, A., 1988, pp. 253 y 255.

San Juan de Plan, Huesca (Colección Etnológica de San Juan de Plan).

Canal de Berdún y Agüero, Huesca (131).

Aragüés del Puerto, Jaca, Fanlo, Aínsa, Campo, Puebla de Castro, Robres, Candasnos, en la provincia de Huesca; Caspe y Bujaraloz en la de Zaragoza (132).

Sigüés y Salvatierra, Zaragoza (133).

Ejea de los Caballeros, en Zaragoza (134).

Especiales son los casos de Yebra de Basa y La Almolda, donde el sombrero de Sástago se viste para la ejecución de los respectivos dances. En el primero de ellos lo lucen los danzantes de Santa Orosia adornado con flores y cubierto por cintas de colores; en La Almolda se le añadía un cordón morado como barbuquejo y lo lleva el Mayor (135).

Aunque no nos facilite el lugar de confección de los sombreros, L. López Allue en la ya citada novela *Capuletos y Montescos* describe como «sombrero negro, duro y basto, redondo de copete y de ala estrecha y vuelta hacia la cara» el que usan los mozos segadores de Escuarve (Barluenga) (136), descripción que encaja perfectamente con los ejemplares realizados en Sástago. Recordemos que en la misma novela el alcalde luce sombrero de ala ancha, quizás por

(131) ZAPATER, A., 1988, pp. 265 y 269.

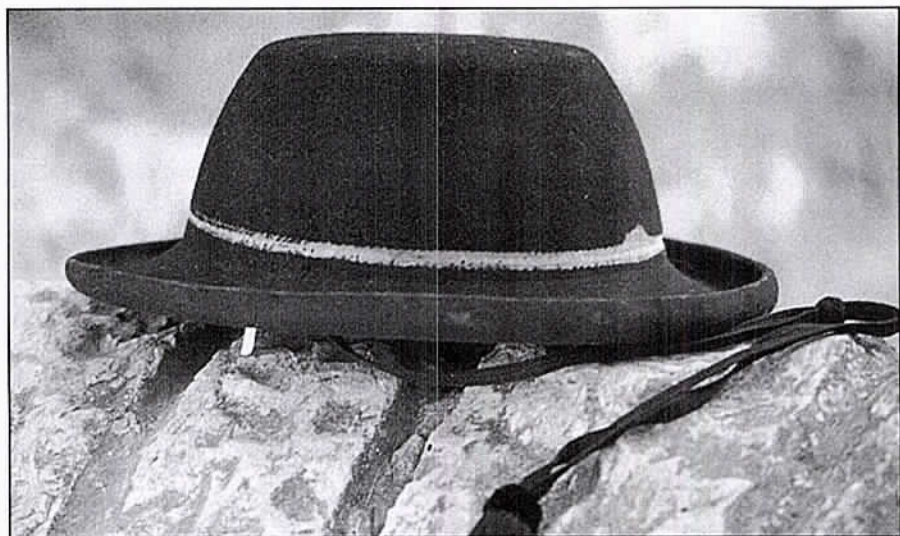
(132) ALVAR, M., 1982, mapa 1.054.

(133) CONTIN, S., 1965, p. 46.

(134) BELTRÁN, A., 1989, pp. 90-91.

(135) BELTRÁN, A., 1982-a, p. 72.

(136) LÓPEZ ALLUE, L., 1993, pp. 44-45.



Lám. X. Sombrero «de Sástago» del Museo Provincial de Zaragoza, n.º 35.803.



11. VALLE DE ANSÓ - Ansotano

Foto Campalá

Lám. XI.



Fot. y Edic. R. Campalá

ALTO-ARAGÓN, HECHO: Tipos Chesos. "En la cruz del pueblo"

Lám. XII.

su cargo público, siendo el sombrero de ala corta de los segadores más usual para trabajar.

A estos lugares sin duda se pueden añadir otros muchos, puesto que como he indicado previamente, desde el Valle del Ebro hasta la Cordillera Pirenaica, el sombrero de Sástagu ha sido lucido con gran profusión. Por otra parte es el tocado más usual de los pastores de toda la geografía aragonesa.

Sombreros de Tronchón

En la localidad turolense de Tronchón se realizaban dos tipos de sombreros: bastos y finos. De los primeros, confeccionados con lana añina, apenas queda recuerdo. Los segundos se han venido fabricando con pelo de conejo hasta bien entrado el siglo XX (137).

Ambos modelos debieron ser muy utilizados, tanto en tierras aragonesas como en las provincias vecinas, aunque son muy escasas las referencias que de ellos se hacen al hablar de la indumentaria popular de Aragón.

Manuel Alvar constata el uso de sombreros de Tronchón en Nogueruelas, Muniesa, Visiedo y Alcalá de la Selva, todos ellos municipios turolenses, sin indicar la calidad ni las características de las piezas (138).

R. del Arco y A. Beltrán, sin embargo, únicamente los mencionan en el Somontano de Huesca, donde se usa

«... cacherulo de algodón, de colores, sombrero de aguas o de Tronchón, de lana...» (139). Es curiosa la denominación «de aguas», así como el hecho de que en este caso los sombreros fueran de lana, es decir, de los bastos.

Por información recogida en el mismo Tronchón, parece ser que la mayor parte de la producción de los ejemplares de calidades bastas se destinaba esencialmente a la provincia de Huesca, mientras que las calidades finas se vendían en Zaragoza, Valencia o Barcelona. Quizás se debiera a que los sombreros bastos, mucho más resistentes, impermeables y que no se deformaban con facilidad, eran los preferidos por campesinos y pastores.

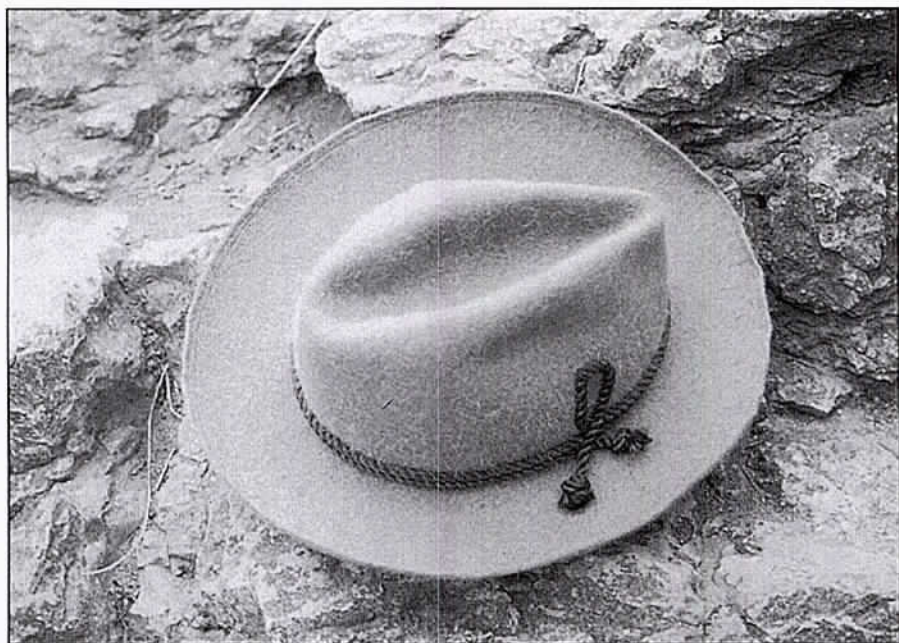
A estos sombreros bastos se refiere también Lucía Pérez cuando describe la indumentaria de unos de los personajes que intervienen en el *Dance de Alcalá de la Selva*, Teruel: «En el caso de los Graciosos, nos encontramos con los personajes que van vestidos como los pastores de antaño (...) A toda esta indumentaria unen un sombrero de ala que podía ser de paño o de paja. Hasta hace unos cincuenta años los sombreros eran los llamados *de Tronchón*, pueblo del Maestrazgo que además de su fama por los quesos, la tenía también por la calidad y resistencia de sus sombreros» (140). En la provincia de Castellón aún se conservan algunos sombreros «... de Tronchón, de copa redonda y ala grande, de paño abatanado, que era usado por los

(137) El proceso de fabricación de los sombreros finos y una breve referencia a los bastos, pueden consultarse en TALLEES CRISTOBAL, A. B., 1984.

(138) ALVAR, M., 1982, mapa 1.054.

(139) ARCO, R. del, 1943; BELTRAN, A., 1982-c, p. 22.

(140) PÉREZ GARCÍA - OLIVER, L., 1988, p. 37.



Lám. XIII. Sombrero fino fabricado en Tronchón.

arrieros» (141). El tamaño del ala hace pensar de nuevo en los de calidad basta.

Los sombreros finos son más modernos y responden a una tipología en la que el ala se acorta, sin llegar a ser tan estrecha como en los de Sástago. Son blandos, mucho más flexibles que los confeccionados con lana. La copa ya no es circular, sino que adquiere una forma ovalada para adaptarse mejor al perímetro de la cabeza, correspondiendo la zona más estrecha a la frente; al exterior se sigue rematando redondeada, aunque con frecuencia sufre el hundimiento de esa parte superior marcando así

más la forma oval o apuntada hacia delante.

En la lámina XIII puede verse uno de los últimos ejemplares de sombrero fino que se fabricaron en Tronchón.

Esta actividad artesanal está siendo objeto actualmente de un estudio más pormenorizado que permitirá en un futuro próximo incrementar la información que aquí ofrezco.

Consideraciones finales

En primer lugar me gustaría incidir sobre los criterios que se siguen a la hora de denominar a cada uno de los sombreros o tocados que he-

(141) ROCA, P. y PUIG, I., 1987, p. 74.

mos visto hasta ahora, pues con frecuencia se utilizan diferentes principios, lo que crea cierta confusión.

La mayoría de ellos vienen definidos por sus características formales, siendo el elemento más llamativo de su morfología el que les da nombre: ejemplos muy claros son el sombrero blando, la redecilla, la *gorra llarga*, el sombrero de alas anchas o el sombrero «de rodina». Los menos se denominan de forma específica con un término propio, como la montera o el chambergo. El resto adquiere su denominación haciendo referencia al lugar de origen: sombrero calañés, sombrero «de Sástago», sombrero «de Tronchón».

Pero estas clasificaciones no son todo lo claras que en un principio puedan parecer, y como muestra de ello a continuación siguen algunos ejemplos de la confusión que en ocasiones se establece.

Comenzaré por el término que he adoptado para el sombrero «blando», que si bien no es el más idóneo, es el que he considerado más oportuno dada la ambigüedad de las formas con que ha sido definido gorro, bonete, ... y que pueden hacer pensar en otros modelos diferentes. Además, sombreros muy similares a los aquí vistos reciben ese nombre en otras regiones, como es el caso de Galicia.

En el caso de la montera, sí es muy clara la relación entre el nombre y la pieza que define, sin embargo, nos encontramos con que el sombrero calañés conservado en el Museo Provincial de Zaragoza es llamado con ese término, igual que ocurre en otras regiones, como Andalu-

cía, cuando este sombrero es de reducido tamaño.

Por otro lado, se conocen como sombrero calañés ejemplares que en realidad son «de rodina», es decir, que son de mayor diámetro y en los que el ala no se vuelve tanto hacia arriba. Desconozco si los sombreros «de rodina» son originarios de Calañas, en cuyo caso esa denominación sería correcta, pero me inclino a pensar que el término calañés se les aplica por sus semejanzas formales con los originarios de dicha localidad onubense.

A. Biarge y J. Lera nos dicen, refiriéndose a Hecho, que el sombrero calañés es el más usado en 1845, y sin embargo no se ha conservado ningún ejemplar. No mencionan en ningún momento los «de rodina» que aparecen en imágenes posteriores de R. Compairé. Por ello creo que ambos tipos son uno mismo, es decir, sombreros «de rodina» que en Hecho eran llamados calañés.

Cuando se hace mención de los sombreros de Sástago, se hace referencia a un modelo muy concreto y determinado: forma circular, ala estrecha y copa semiesférica o «de medio queso». Pero ya hemos visto que seguramente en esa localidad se confeccionaron también otros modelos con las alas anchas, que en un principio no tendrían cabida en la acepción que damos a la definición «sombrero de Sástago». Además, el modelo conocido por ese nombre no se fabricaba únicamente en Sástago, sino que también al menos lo era en Jaca y posiblemente en Zaragoza y Madrid. Por ello quizás habría que llamarlos en todo caso «de tipo Sás-



Lám. XIV. Hecho. Boyeros. Archivo R. Compairé. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca.

tago», no dando por segura la adscripción a dicha localidad.

Los sombreros de Tronchón, por su parte, responden a una morfología muy diversa, dependiendo de su mayor o menor antigüedad. Normalmente no presentan características formales propias y exclusivas, siendo similares a los fabricados en otras zonas, ya que están condicionados por la demanda y gusto de la clientela. Para una mejor clasificación de estos ejemplares se deberá atender criterios formales y encuadrarlos, según los casos, en sombreros de ala ancha, ala corta, etc.

Todo lo dicho plantea de nuevo la necesidad de profundizar en algunos aspectos de este tema, esencialmente en el de la fabricación. Ya está en marcha una investigación sobre las producciones de Tronchón, pero sería preciso hacer lo mismo sobre las de Sástago y el resto de lugares de Aragón en que se confeccionaban sombreros. Vuelvo a indicar que este pequeño estudio no ha pretendido en ningún momento abarcar dicha materia ya que excede con mucho sus posibilidades. Mi intención es la de ofrecer, a quien le interese la indumentaria popular, puntos de referencia entre los que pueda elegir distintas posibilidades de cubrirse la cabeza.

Creo que ha quedado suficientemente manifiesto que los aragoneses de antaño lucían de forma asidua un tipo u otro de sombrero. Y lo hacían tanto en las ocasiones especiales, con sus mejores galas, como en los días cotidianos; los sombreros no se reservaban únicamente para las jornadas festivas o actos solemnes, aun-

que en alguna de estas ocasiones eran imprescindibles.

Todos los tocados analizados se disponen encima del pañuelo de cabeza, ya que no son prendas incompatibles sino complementarias. Cada una de ellas tiene su propia función: el pañuelo coronario protege el cabello de la suciedad a la vez que recoge el sudor y los sombreros u otros tocados se destinan fundamentalmente a proteger del sol. La única excepción a esta norma es la redcilla, usada con igual finalidad que el pañuelo, cuando era costumbre llevar el cabello largo.

Quiero señalar que no hay ningún sombrero o tocado ni propio de los aragoneses ni tampoco exclusivo. En Aragón se han llevado modelos muy diferentes de tocados, conviviendo varios de ellos en las mismas fechas y en el mismo área. En el siglo XIX quedó instituido que el sombrero más característico de un aragonés era el de grandes alas, quizás por ser el más llamativo dado su tamaño. Hoy en día es el sombrero «tipo de Sástago» el que más se identifica con Aragón. Pero en ambos casos la variedad de sombreros que convivían con un tipo u otro es muy amplia. Al mismo tiempo, todos los modelos llevados en nuestra tierra se han lucido también en otras provincias o regiones, bien sean vecinas o no. Incluso el sombrero «de medio queso» realizado en Sástago, cuyo área de difusión es relativamente concreta, es característico de varios valles navarros y llega a comercializarse en Madrid, lo que hace pensar que pudo usarse en otras zonas del país.

Por último, sirvan estas líneas para

reivindicar una mayor atención a los complementos de la indumentaria popular, es decir, de lo que también se llama «traje regional». Las transformaciones y simplificaciones que ha sufrido dicha indumentaria en los tiempos más recientes la ha conducido a una deformación tal que es difícil identificarla con la que vestían nuestros mayores. Esa simplificación ha llevado a eliminar numerosos detalles y complementos que eran componentes esenciales de la misma. Creo que, salvo escasas excepciones, los diferentes modos de vestir en Aragón no eran peculiares ni extraños a los de otras zonas del país; unas veces las semejanzas se encuentran con las provincias vecinas, otras con la mayor parte de la geografía españo-

la. Con frecuencia es la presencia y el uso de determinados complementos lo que otorga a una indumentaria connotaciones propias de una localidad, comarca o región. Son asimismo los complementos lo que en muchos casos confieren a un «traje» el carácter festivo o de gala; también son el reflejo de aspectos tan importantes como la condición social de quien los porta, su papel en la comunidad, su gusto personal o incluso son instrumento a través del cual se manifiestan sentimientos.

Los sombreros y tocados masculinos forman parte de esos complementos y además son uno de los aspectos más desconocidos o menos tenidos en cuenta a la hora de vestir el «traje regional».

Bibliografía

ACÍN FANLO, J. L.; GARCÉS ROMEO, J.; SATUÉ OLIVAN, E. y GAVÍN MOYA, J. 1989. *Museo Ángel Orensanz y Artes del Serrablo*. Diputación de Huesca.

ALVAR, Manuel. 1982. *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja*. Tomo VIII. Madrid.

ÁLVAREZ Y ADÉ, J. 1853. «Los montañeses de Aragón». *Semanario Pintoresco Español*. Madrid.

ANDOLZ, Rafael. 1992. *Diccionario Aragonés. Aragonés-castellano, castellano-aragonés*. Mira Ediciones. Zaragoza.

ARCO, Ricardo del. 1911. *Antiguos gremios de Huesca*.

— 1930. *Costumbres y trajes en los Pirineos*. Zaragoza.

— 1943. *Notas de Folklore Altoaragonés*. Madrid.

ASSO, Ignacio de. 1983. *Historia de la economía política de Aragón*. Guara Editorial. Zaragoza. Primera Edición : 1798.

BACELLS, E. 1985. *Colección etnográfica retrospectiva de Echo, Ansó y Aragués/Jasa*. Librería General. Zaragoza.

BALLESTEROS, M. 1877. *El libro de Laguardia*. Burgos. (Se ha consultado la edición facsímil editada en Vitoria en 1982).

BEGUIN, Emile. 1852. *Voyage pittoresque en Espagne et en Portugal*. París.

BELTRÁN LLORIS, Miguel. 1985. «La sección de Etnología del

Museo de Zaragoza: nueva presentación». *Museo de Zaragoza. Boletín* n.º 4, pp. 241-276. Zaragoza.

BELTRÁN MARTÍNEZ, Antonio. 1957. «El Museo Etnológico de Aragón». *Caesaraugusta* 9-10, pp. 31-48. Zaragoza.

— 1982-a. *El dance aragonés*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza.

— 1982-b. «Sobre el traje popular aragonés» en *Andalán*, n.º 358, pp. 17-33. Zaragoza.

— 1982-c. Voces «Sástago, sombrero de» e «Indumentaria», respectivamente en los vol. XI y Apéndice II de la *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Unión Aragonesa del libro. Zaragoza.

— 1986. «Indumentaria y adorno» en *Enciclopedia Temática de Aragón*, tomo I, pp. 25 - 49. Ediciones Moncayo. Zaragoza.

— 1989. *La vida de los pastores de Ejea, según datos de Félix Sumelzo*. Cuadernos de Etnografía de Aragón, n.º 1. Institución Fernando el Católico. Zaragoza.

— 1990. «La indumentaria» en *Monegros*, parte II. Editorial Oroel. Zaragoza.

— 1993. «Indumentaria Aragonesa (traje, vestido, calzado y adorno)» en *Enciclopedia Temática de Aragón*, vol. XI. Ediciones Moncayo. Zaragoza.

BIARGE, Aurelio y LERA, Josefina. 1988. «El indumento tradicional popular», en *Alto Aragón. Sus costumbres, leyendas y tradiciones*, tomo I. Aldaba Ediciones. Madrid.

BLAS Y UBIDE, Juan. 1993. *Sarica la borda*. La Val de Onsera. Zaragoza.

BORONAT Y SATORRE, Francisco. 1874. *Reseña Geográfica e Histórica*. Madrid.

CANO Y HOLMEDILLA, Juan de la Cruz. 1777. *Colección de trajes de España, tanto antiguos como modernos, que comprehende todos sus dominios*. Madrid. (Puede consultarse la edición realizada en 1988 por Turner y prologada por Valeriano Bozal).

CASADO LOBATO, Concha y DÍAZ GONZÁLEZ, Joaquín. 1988. *Estampas castellano-leonesas del siglo XIX. Trajes y costumbres*. Santiago García, editor. León.

CASTILLO MONSEGUR, Marcos. 1990. *XXI Viajes (de europeos y un americano, a pie, en mula, diligencia, tren y barco) por el Aragón del siglo XIX*. Diputaciones de Zaragoza, Huesca y Teruel. Zaragoza.

COMBA, Manuel. 1977. *Trajes regionales españoles*. Ediciones Velázquez. Madrid.

COMPAIRÉ ESCARTÍN, Ricardo. 1991. *Huesca, mujeres de antaño: fotografías 1923-1935 (Catálogo de exposición)*. Huesca.

CONTÍN, Sebastián. 1965. «El traje regional de Sigüés y Salvatierra», en *I Jornadas de Estudios Folklóricos Aragoneses*. Zaragoza.

COTERA, Gustavo. 1982. *Trajes populares de Cantabria. Siglo XIX*. Instituto de Etnografía y Folklore «Hoyos Sainz». Santander.

DAVILLIER, J. Ch. 1862-1873. *Voyage en Espagne. Le Tour du Monde*. París.

DÍAZ, Joaquín. 1989. *Trajes de Salamanca. Selección de grabados y estampaciones. Siglos XVIII-XIX*. Diputación de Salamanca.

DÍAZ, María José y GÓMEZ, José María. 1989. *Región de Murcia. El traje popular*. Murcia.

DIDIER, Ch. 1836. *Un année en Espagne*. París.

ESCAGÜÉS JAVIERRE, I. 1944. *Las Cinco Villas de Aragón*. Imprenta Moderna. Vitoria.

FALGAIROLLE, Adolphe. 1924. «La fiesta del traje regional en Fraga.» en *Heraldo de Aragón*.

GARCÉS ROMEO, J., GAVÍN MOYA, J. y SATUÉ OLIVÁN, E. 1984. *Artesanía del Serablo*. Huesca.

GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel. 1991. *La vida cotidiana en el Valle de Tena (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Colección Boira n.º 11. Ibercaja. Zaragoza.

— 1993. «Vestidos y ajueres en el Valle de Tena (1627-1759)» en *Temas de antropología aragonesa*, n.º 4, pp. 22-53. Zaragoza.

GORGIANO. 1893. «El ío Antón. Escenas del segundo sitio de Zaragoza» en *El Pilar*, año XI, n.º 523, pp. 4-6. Zaragoza.

GRAN ENCICLOPEDIA ARAGONESA. Unali S. L. Zaragoza, 1980.

GUÍA REGIONAL. ARAGÓN. CATALUÑA. NAVARRA-RIOJA Y PROVINCIAS VASCONGADAS. ANUARIO DE INFORMACIÓN. 1917. Año I.º Zaragoza.

HERNÁNDEZ BENEDICTO, J. 1977. *Monreal. Trono de Dios*. Teruel.

HERRANZ RODRÍGUEZ, Concha. 1991. «Las colecciones del Museo Nacional del Pueblo Español. Paseo por la moda y la tradición» en *Moda en sombras*. Catálogo de exposición. Museo del Pueblo Español. Madrid.

HUESCA: ARQUITECTURA CIVIL Y POPULAR. FOTOGRAFÍAS 1910-1935. Diputación de Huesca. 1993.

HUESCA: POSTALES Y POSTALEROS: 1900-1940. Diputación de Huesca, 1992.

ICIZ DE PASCULAL, C. 1946. «Ansó y sus trajes», en *Aragón*, agosto-septiembre-octubre. Zaragoza.

LABORDE, Alexandro. 1816. *Itinerario descriptivo de las provincias de España, y de sus islas y posesiones en el Mediterráneo. Traducción libre del que publicó en francés Mr. Alexandro Laborde en 1809*. Valencia.

LAROCHE, A. de. 1853. «Habitantes de las cercanías de Panticosa» en *Semanario Pintoresco Español*. Madrid.

LICERAS FERRERES, María Victoria. 1991. *Indumentaria valenciana. Siglos XVIII-XIX. De dentro afuera. De arriba abajo*. Valencia.

LÓPEZ ALLUE, Luis. 1993. *Capuletos y Montescos*. La Val de Onsera. Huesca. (Primera edición en 1900).

MADOZ, Pascual. 1885. *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Edición facsímil de Aragón. Ambito Ediciones. Valladolid. (Primera Edición: Madrid, 1845-1850).

MARÍN SANCHO. 1926. «Etnografía Aragonesa», en *Revista Aragón*, mayo 1926, pp. 126-131. Zaragoza.

MARTÍNEZ DE VELASCO, Eusebio. 1882. «Nuestros grabados» en *La Ilustración española y americana*.

na. Año XXVI, n.º XLI. Madrid, 8 de noviembre.

MELLADO, Francisco de Paula. 1845. *España Geográfica, Histórica, Estadística y Pintoresca*. Madrid.

MESONERO ROMANOS. 1839. «La posada o España en Madrid». I Escenas matritenses», en *Semanario Pintoresco Español*, 28 de Julio; pp. 233-238. Madrid.

MOYANO BONEL, T. 1979. «Ansó y sus trajes. (I)», en *Revista Aragón*. Agosto-septiembre-octubre, Zaragoza.

MUSEO UNIVERSAL, EL.

— 1862. Año VI, n.º 4, 26 de enero, p. 29; «Chesos de Aragón».

— 1866. Año X, 12 de agosto; «El Alcalde. Tipo aragonés»

ORTIZ ECHAGÜE, José. 1933. *España. tipos y trajes*. Editorial Mayfe.

PÉREZ GARCÍA-OLIVER, Lucía. 1983. *El dance de Jorcas*. Instituto de Estudios Turolenses. Teruel.

— 1988. *El dance de Alcalá de la Selva (Teruel)*. Diputación General de Aragón. Zaragoza.

QUADRADO, J. M. 1844. *Recuerdos y bellezas de España*. Barcelona-Madrid.

QUETIN, R. 1841. *Guide en Espagne et en Portugal*. París.

RIBELLES HELIP, J. 1825. *Collección de trajes de España*. Calcografía Nacional. Madrid

ROCA, Paquita y PUIG, Inmaculada. 1987. *La indumentaria tradicional a les comarques del Nord del País Valencià*. Castellón.

RODRÍGUEZ, Antonio. 1801. *Collección general de los trages que en la actualidad se usan en España prin-*

cipiada en el año 1801 en Madrid. (Puede consultarse la edición de Valeriano Bozal realizada en 1982 por Visor Libros).

SALGAIROLLE, Adolphe. 1924. «La fiesta del traje regional en Fraga» en *Heraldo de Aragón*, enero. Zaragoza.

SÁNCHEZ SANZ, M. E. 1977. «Ansó y sus trajes», en *Rev. Narria*, n.º 7, pp. 22-24. Madrid.

SAN VICENTE, Ángel. 1988. *Instrumentos para una Historia social y económica del trabajo en Zaragoza en los siglos XV a XVIII*. Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País. Zaragoza.

SANZ ARTIBUCILLA, José María. 1930. *Historia de la Fidelísima y Vencedora ciudad de Tarazona*. Dos volúmenes. Madrid.

SHOBERL, Frederic. 1825. *The world in miniature*. Londres.

ST. SAUVEUR, J. G. de. 1796. *Encyclopedie de voyages contenant labrège historique des moeurs, usages, habitudes domestiques, religions, fetes, supplis, funéraires, sciences, arts et commerce de tous les peuples: Et la collection complete de leurs habillements civils, militaires, religieux et dignitaires dessinés d'après nature*. París.

TAYLOR, J. 1832. *Voyage pittoresque en Espagne, en Portugal et sur la cote d'Afrique, de Tanger a Tetouan*. París.

TALLES CRISTÓBAL, Ana Belén. 1984. «Sombros de pelo de conejo (Tronchón)», en *Revista Narria*, nn. 34-35, pp. 18-20. Madrid.

THREE WAYFARERS. 1854. *Roadside sketches in the south of France and Spanish Pyrenees*. Londres.

V. de la F. 1840. «Usos y trajes nacionales. Los aragoneses», en *Semanario Pintoresco Español*.

VILLA-AMIL, G.P. 1842. *España Artística y Monumental*. París.

VIOLANT I SIMORRA, Ramón. 1949. *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desa-*

parece. Editorial Plus-Ultra. Madrid. (Edición de 1985 por Editorial Alta Fulla, Barcelona).

WORMS, J. 1906. *Souvenirs d'Espagne. Impressions de voyages et croquis*. París.

ZAPATER, Alfonso. 1988. *Historia de la jota aragonesa*, tomo I. Ediciones Aguaviva. Zaragoza.

DAROCA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII: LA CIUDAD FRENTE A LA PESTE

JOSÉ ANTONIO MATEOS ROYO
Universidad de Zaragoza

1. La peste en el mundo bajo-medieval y moderno: su importancia

Durante gran parte de su Historia, con anterioridad al advenimiento de la revolución industrial, la Humanidad ha convivido con la presencia constante de la muerte en todos los actos de su experiencia cotidiana. Las tasas de mortalidad elevadas —sobre todo, en el caso de la mortalidad infantil— características del ciclo demográfico antiguo determinaban que la evolución poblacional viniese muy condicionada por la escasa diferencia que separaba los nacimientos de las defunciones. Esta diferencia experimentaba un claro ascenso en favor de los nacimientos durante los periodos de expansión —incremento de roturaciones, abundancia de buenas cosechas, desarrollo urbanístico y comercial— mientras que se contraía en épocas de crisis, cuando el hambre y las carestías incrementaban las defuncio-

nes y atenuaban el número de matrimonios y concepciones. Esta relación entre demografía y sociedad era tan estrecha que, con frecuencia, la riqueza de un determinado territorio se medía por el número de sus pobladores.

Pese a este esquema general, la evolución poblacional no era un proceso lineal. Con frecuencia se veía pautado por ascensos bruscos de las defunciones en los denominados años de sobremortalidad. Una vez pasada la crisis, la población superviviente trataba de recuperarse y seguir viviendo. Caso de no conseguirlo, si el número de habitantes del lugar no era grande, éste corría el riesgo de despoblarse. Los principales motivos causantes de estos súbitos incrementos de las defunciones eran el hambre, las devastaciones de la guerra y las enfermedades. Una de estas últimas ocupó, por sus peculiares características, un lugar muy especial en el Occidente europeo bajomedieval y moderno: la peste.



Ventana gótica. Daroca. Juan Mora Insa. Archivo Fotográfico de Arte Aragonés, 1162/9.

La peste es una enfermedad infecciosa producida por un bacilo (*Yersinia pestis*). Se manifiesta, tras un periodo de incubación silenciosa, por fiebre elevada, acompañada de escalofríos, náuseas, sed y sensación de agotamiento y angustia grandes. Tras estos preliminares, puede configurarse bajo tres formas distintas. La primera, la más clásica, es la bubónica, caracterizada por el bubón, abultamiento doloroso y muy aparente en un ganglio que aparece en las ingles, la axila o el cuello. La segunda o pulmonar, de inicio repentino, viene provocada por inhalar el aparato respiratorio partículas con el bacilo y presenta como rasgos definitivos fiebre alta, ahogo, tos y esputos sanguinolentos. La tercera forma o septicémica, motivada por la diseminación del bacilo desde los bubones ganglionares o el pulmón, viene definida por el surgimiento de hemorragias cutáneas por el cuerpo con grandes placas de extravasación que, debido a su color negro azulado, han determinado el conocimiento del morbo como peste negra.

La peste (1), ya conocida en Europa durante la Antigüedad, se había

(1) Véase en general sobre la peste BIRABEN, J.N.: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens*, Mouton-Paris-La Haya, École de Hautes Études-Centre de Recherches Historiques, 1975. Sobre la Peste Negra, véase CARPENTIER, E.: «Autour de la peste noire. Famines et epidemies dans l'histoire du XIV siècle» en *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, (París), XVII, (1962), pp. 1062-1902 y WILLIMAN, D.: *The black death: the impact of the fourteenth century plague*, Binghamton, 1982 y CALLICO, J. S.: «La peste negra en la Península Ibérica» en *Anuario de Estudios Medievales*, (Madrid), 7, (1970-1971), pp. 67-101.

extinguido en este continente hacia el siglo IX d. C. Su reaparición en 1347 procedente de Asia marcó durante cuatro siglos la conciencia del habitante de Europa Occidental. Auténtica personificación de la muerte, la elevada mortalidad que causaba en corto espacio de tiempo, sobre todo en las grandes ciudades, se aunaba con un carácter igualatorio y demoleedor, al afectar tanto a pobres como a ricos, para otorgarle en la imaginación popular el rango de verdadero azote o castigo divino.

Al transmitirse a la Edad Moderna, la herencia bajomedieval de la peste marcará con profundidad la existencia de la población durante el Antiguo Régimen en Europa. De subsistir de forma endémica en este continente hasta 1530, experimenta una transición hacia una aparición más esporádica, que se consolida a partir de mediados de siglo y dará lugar en su último tercio a los principales brotes: 1563-1566, 1575-1578, 1589-1590 y 1597-1601. En el siglo XVII, tras las grandes epidemias de 1629-1631 y 1648-1654, la peste tiende a atenuarse y desaparecer. Sus últimas dos apariciones serán en Londres en 1665 y Marsella en 1720.

La Península Ibérica (2) no escapará a este ciclo de epidemias. Benassar destaca, por su amplitud muy superior a la media, las epidemias

(2) Véase al respecto PÉREZ MOREDA, V.: *Las crisis de mortalidad en la España interior*, Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 245-265 y 294-308 y BENASSAR, B.: «Recherches sur les grandes epidemies dans le nord de l'Espagne á la fin du XVI siècle», París, SEVPEN, 1969, pp. 62.

de 1506-1507, 1557-1558, 1596-1602, 1628-1631 y 1648-1652. A esta lista, según Pérez Moreda, habría que añadir las de 1563-1565, 1579-1580, 1605-1607, 1659-62 y 1676-85.

La misma incapacidad de las sociedades preindustriales para protegerse contra las enfermedades por medio de medidas clínicas o sanitarias no hacía sino agravar el problema. El remedio por excelencia es la sangría. Con ésta se pretende eliminar la sangre, humor más directamente responsable del mal. La apertura del bubón, con cauterio o bisturí, persigue el mismo objetivo. Respecto a los medios preventivos, se recomienda quemar maderas olorosas y llevar ropas perfumadas, ya que sus vapores corregirían la corrupción del aire. El mismo objetivo se pretende con la limpieza de las calles, el rápido enterramiento de los muertos y la quema de sus pertenencias. La triaca, el bolo armenio, la salvia, la *terra sigillata*, el mitridato son algunas de las drogas prescritas con mayor frecuencia. El uso de talismanes, fórmulas cabalísticas, piedras preciosas se mezcla con el recurso a reliquias, oraciones y actos de penitencia para gozar de la protección del más allá (3).

(3) Véase un extenso repertorio de todos estos remedios en BIRABEN, J. N.: *Les hommes et la peste...*, pp. 55-181. Resulta también interesante la consulta de los tratados sobre la peste para conocer las opiniones sobre el origen de la misma. Véase al respecto PORCELL, T.: *Información y curación de la peste de Zaragoza y preservación contra la peste en general*, edición facsímil, Barcelona, Eco, 1969, MERCADO, L.: *El libro de la peste*, Madrid, imprenta de Julio Cosano, 1921 y ESTICHE, J.: *Tratado de la peste de Zaragoza en el año 1652*, Pamplona, imprenta de Diego Zabala, 1655.

Ante la peste, todo el mundo huía. Como consecuencia de su aparición, se quebraban los circuitos comerciales y sistemas de abastos, indispensables para el correcto funcionamiento de las ciudades, ejes de la administración del territorio. Los representantes de las principales instituciones se daban a la fuga. Las solidaridades vecinales y parroquiales, los lazos de familia, los nexos sociales, la moral establecida, experimentan una brusca convulsión ante el surgimiento de esta epidemia que parece poner a prueba el mismo orden social.

Las relaciones de la aparición de las pestes y otras epidemias con la existencia de situaciones latentes de pobreza y hambruna han sido objeto de discusión frecuente. La opinión más generalizada (4) tiende a señalar que si bien estas circunstancias no resultaban indispensables para su surgimiento, su difusión se veía facilitada por el hambre originada por las malas cosechas. En primer lugar, por la subalimentación y consiguiente debilitamiento del organismo que propiciaban el desarrollo de estas enfermedades. En segundo término, porque el empobrecimiento derivado de la crisis en el campo arrojaba a los cami-

(4) Véase, entre otros, MEUVRET, J.: *Le problème des subsistances à l'époque de Louis XIV. La production des céréales dans la France du XVII et du XVIII siècle*, Paris, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977 y *Études d'Histoire Économique*, Paris, Armand Colisa, 1971, pp. 271-278 y GOUBERT, P.: *Cent mille provinciaux au XVII siècle-Beaurais et les leuuvais de 1600 à 1730*, Paris, Flammarion, 1968, pp. 61-77. Véase también ROTBERG, R.I. y RABB, T. K. eds: *El hambre en la Historia*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 7-53.

nos a gran número de mendigos en busca de sustento. Estos, al afluir en gran número a las ciudades para vivir de la caridad ofrecida por instituciones y particulares, favorecían con su movilidad la rápida difusión del mal hacia los mayores núcleos urbanos, donde la enfermedad producía siempre muertos en gran número.

Las tierras aragonesas comparten el destino de Europa occidental y la Península respecto a la peste y otra serie de epidemias susceptibles de contagio. Pese a no contar con estudios sistemáticos del desarrollo de estas enfermedades durante el siglo XVI, sí podemos señalar que, tras recoger los efectos de la peste de 1488-1495, Aragón (5) conocerá a lo largo de este siglo epidemias contagiosas en 1507 (Zaragoza, Daroca), 1519, 1523 (Borja, Tarazona, Zaragoza, Daroca), 1529 (Barbastro, Zaragoza, Azuara, Calatayud), 1563-1567 (Jaca, Zaragoza), 1572 (Huesca, Jaca), 1580-1581 (la Almunia de doña Godina, Alcañiz), 1585-1586 (la Montaña). Para la gran epidemia de peste de los años 1599-1602 que asola Castilla la Vieja, los testimonios indirectos relativos a su penetración en el reino aragonés se ven

(5) Véase SESMA, J. A.: *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1977, p. 301 y COLAS, G. y SALAS, J. A.: *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, 1982, pp. 26-30. Sobre el impacto concreto de una epidemia de peste en una ciudad aragonesa, véase SALAS, J. A.: «La incidencia social y costo económico de la peste de 1531 en Barbastro» en *Estudios*, (Zaragoza), Departamento de Historia Moderna, (1980-1981), pp. 35-53.

confirmados al comprobarse que Daroca, cercana a la frontera castellana, recibe a fines de 1599 el impacto de esta enfermedad.

A lo largo del siglo XVII la principal epidemia de peste sufrida por el reino es la denominada «peste aragonesa» que se desarrolló entre los años 1647 y 1654, cuyo itinerario y repercusiones en Aragón se conocen con detalle gracias a los estudios de Maiso González (6). Iniciada en Valencia en junio de 1647, en Aragón sólo se registran brotes aislados hasta 1651, año en que la peste, al parecer procedente de Cataluña, penetra con profundidad en el reino y afecta a las poblaciones de Maella, Caspe, Alcubierre, Huesca, Peñafior, Leciñena, Alcalá de Gurrea y Lupiñén. Desde esta zona la epidemia se traslada al año siguiente más al oeste, al alcanzar Perdiguera, Lanaja, Zaragoza, Zuera, Alagón, Muel, Borja y Ainzón. En 1653 inicia el ascenso hacia el norte —Calcena, Ejea de los Caballeros, Luesia, Jaca, Sallent, Pueyo, Otal, Linés, Gistafn, Benasque...— hasta enseñorearse de todo el Pirineo, donde se reproducirá en algunos lugares —Tramacastilla,

(6) Véase al respecto MAISO GONZÁLEZ, I.: «La peste aragonesa de 1648 a 1654» en *Estudios*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, (1982). Al mismo autor corresponden una serie de investigaciones sobre su desarrollo local: «Noticias de la peste de Zaragoza de 1652», en *Estudios*, (Zaragoza), Departamento de Historia Moderna, (1973), pp. 17-45, «La peste de Huesca de 1651 y 1652», en *Estudios*, (Zaragoza), Departamento de Historia Moderna, (1975), pp. 141-163 y «La peste de Calcena de 1653» en *Estudios*, (Zaragoza), Departamento de Historia Moderna, (1977), pp. 85-92.

Pintano, Baraguás, Boltaña y Alquézar— y con especial incidencia en la ciudad de Jaca.

Ante el avance de la peste, las ciudades se constituyen en las únicas organizaciones de carácter político-administrativo capaces de establecer unas pautas que impusiesen un dique ante el avance de la peste y limitasen su mortandad. El presente estudio pretende tanto detallar las medidas adoptadas por Daroca con ocasión de las pestes que amenazaron Aragón durante los siglos XVI y XVII como establecer su carácter, los condicionantes impuestos por la costumbre y la introducción de posibles innovaciones.

2. Daroca, el entorno humano.

2.1. Una caracterización social.

En un momento todavía por determinar entre junio de 1120 y febrero de 1122, la ciudad musulmana de Daroca era tomada por las tropas de Alfonso I el Batallador. Este hecho, enraizado en el proceso de Reconquista, unido a su condición de tierra de frontera no sólo con las tierras musulmanas de Valencia sino también durante muchos años frente a la incómoda vecindad castellana, otorgarán a la ciudad una serie de características que perdurarán durante el resto de la época medieval y moderna.

Villa de realengo poblada por hombres libres, o mejor dicho, sujetos al señorío directo del rey, Daroca es

dotada de su propio fuero (7) de repoblación, que garantizaba tanto a sus moradores como a los extranjeros que acudiesen a poblarla toda una serie de derechos jurídicos y políticos. La repoblación cristiana tras la conquista marcará un auge poblacional a fines del siglo XII y principios del siglo XIII que el poblamiento de Teruel, la conquista de Valencia y las pestes, hambres y guerras de la Baja Edad media se encargarán de hacer disminuir. Como premio precisamente a su resistencia frente a los ataques castellanos, Pedro IV el Ceremonioso concedió en 1366 a la hasta entonces villa el título de ciudad.

De manera rápida Daroca, incorporada en 1127 a la diócesis de Zaragoza, se fue dotando de sucesivas iglesias. Tras algunas supresiones, en 1232 quedó fijado su número en siete: San Pedro, San Andrés, Santiago, San Juan, Santo Domingo, San Miguel y Santa María, la iglesia Colegial. En torno a ellas se conformará la definitiva organización parroquial de Daroca que se transmitirá hasta la Edad Moderna. De manera paulatina fueron surgiendo conventos y hospitales, la mayoría extramuros de la ciudad. También se constituyeron barrios separados donde se congregaban las minorías religiosas: mudéjares y judíos.

En un principio, su mismo fuero convertía a Daroca en cabeza rectora de un extenso territorio de más de ciento cincuenta kilómetros de largo por cincuenta de ancho. Este ámbito

(7) Véase LALINDE, J.: *Los fueros de Aragón*. Zaragoza, Librería General, 1976.



Hans Holbein. *Las imágenes de la muerte*, (primera edición de Lyon, 1538).

se vio en parte reducido al producirse la ocupación de las tierras de Montalbán y Teruel, que permitió a Alfonso II en 1177 otorgar el título de villa a la aldea de Teruel, conferirle un fuero propio y colocar bajo su jurisdicción toda la mitad sur del territorio concedido con anterioridad a Daroca en su fuero.

Las aldeas existentes en torno a Daroca eran concebidas, al estar bajo su fuero, como meros barrios de la ciudad. Por este motivo, los oficiales de Daroca ejercían la jurisdicción política, judicial y fiscal sobre estas tierras, lo que se traducía a menudo en un comportamiento que los habitantes de estos lugares entendían que lesionaba sus intereses. Para poder salvaguardarlos, fue tomando cuerpo

la idea de formar las aldeas un organismo político que las representase como entidad propia. Así nacerá, aprobada por Jaime I en 1248, la Comunidad de aldeas, que iniciará a partir de entonces todo un proceso de autonomía (8) respecto a Daroca que les acarreará continuos enfrentamientos, al no resignarse ésta a perder los antiguos poderes conferidos por el fuero de 1142.

Pese a la pérdida de esta jurisdicción, Daroca siguió erigiéndose en un núcleo centralizador de las actividades de carácter administrativo realizadas en la comarca. Al mismo tiempo, su situación privilegiada facilitaba el desarrollo de intercambios entre la sierra y el llano. Esta vocación comercial se vio acentuada con el establecimiento, ya desde finales del siglo XIII, del jueves como día de mercado semanal y con la institución progresiva a lo largo de la Baja Edad Media de tres ferias (9) —el Corpus, San Mateo y San Andrés—. En Daroca también se concentraban las escasas actividades artesanales de alguna importancia desarrolladas en la comarca, fijadas en función de la disponibilidad de una cabaña ganadera lanar importante o la existencia de ciertos cultivos, como es el caso del cáñamo.

Respecto a la organización política de la ciudad, la caracterización de los pobladores de la ciudad como

(8) Véase CORRAL, J. L.: *La Comunidad de aldeas de Daroca en los siglos XIII y XIV: origen y proceso de consolidación*, Zaragoza, Institución Fernando el católico, 1987.

(9) Véase CORRAL, J. L.: *Las ferias de Daroca*, Zaragoza, Institución Fernando el católico, 1984.

hombres libres les otorgaba a la mayoría un derecho de participación en los organismos decisorios de la ciudad con tal de estar inscritos en el padrón municipal y contribuir a los gastos del Concejo. Sin embargo, los mudéjares, los judíos y el clero eran considerados como estantes, no como vecinos, por lo que no participaban en la vida política.

A lo largo de la Baja Edad Media se dará un proceso por el que la Asamblea general de vecinos, núcleo del sentimiento comunal, ante las dificultades de reunirse con constancia, irá delegando de forma progresiva mayores funciones en el concejo u organismo formado por los oficiales encargados de desempeñar los cargos municipales. Este proceso favorece que el municipio darocense sea controlado por una oligarquía urbana, cada vez mejor configurada, formada por aquel sector de ciudadanos dotado de mayor prestigio social y nivel económico.

En Daroca, esta oligarquía vendrá definida por los caballeros, hombres libres de categoría no noble, poseedores de armas y caballo propio. La disposición por este estrato social de un nivel de rentas superior al de la mayoría de la población les permitirá reservarse los cargos de mayor importancia dentro del municipio y postergar de forma paulatina al resto de los vecinos de su desempeño. Este proceso de oligarquización, que se prolongará durante los siglos XVI y XVII, no dejará de producir tensiones entre la minoría dirigente y propiciará la intervención, de la monarquía (10) a la hora de determinar los métodos

de elección y los candidatos destinados a ocupar los puestos más relevantes del concejo.

La sociedad darocense tal y como aparece compuesta durante los siglos XVI y XVII resulta directa consecuencia de los rasgos descritos con anterioridad. La caracterización del territorio como zona de realengo implicaba que la nobleza de título tenía poco peso en la ciudad. Sí existía una minoría importante por su influencia de hidalgos e infanzones. Grupo muy homogéneo, dotado de importantes privilegios fiscales y jurídicos, agrupado en una cofradía exclusiva que poseían en Daroca, se enriqueció de forma notable en los siglos XV y XVI a través del desempeño de actividades comerciales y judiciales.

El otro estamento privilegiado, el clero, tenía un mayor peso específico dentro de la ciudad. Daroca constituía la cabeza de un arcedianado y arciprestazgo que venía a coincidir en líneas generales con la Comunidad. Por este motivo, al quedar bajo su jurisdicción, las iglesias de la ciudad recibían los diezmos procedentes de las aldeas, lo que contribuía a mantener un clero numeroso e influyente. Su número se vio acrecentado por la fundación de sucesivos conventos hasta alcanzar la cifra de cinco a mediados del siglo XVII: San Francisco, La Trinidad, La Merced, las dominicas y los capuchinos. La importancia del clero en el total

(10) Para más detalles, véase mi artículo: «El Consejo darocense en sus relaciones con la monarquía (1577-1647)», en *Cuadernos de Estudios Borjanos*. (Borja), 27-28, (1992), pp. 291-303.

poblacional se pone de relieve al rechazar el concejo en 1651 la construcción de un nuevo convento por los padres carmelitas con el alegato de que Daroca, con 500 vecinos, sustentaba ya a 200 clérigos.

La oligarquía del concejo venía compuesta por ciudadanos o aquellos hidalgos e infanzones que hubiesen renunciado a sus derechos de exención fiscal que les vedaban participar en las cargas municipales. Dedicados al comercio y profesiones liberales, el grupo más pudiente de entre los ciudadanos tenderá a sentir durante el siglo XVII un creciente interés por el acceso a la condición de nobles que les llevará a adquirir patentes de hidalguía o infanzonía y a vincularse mediante enlaces matrimoniales con la pequeña nobleza.

Junto a los ciudadanos, los otros dos estratos sociales con representación en el Concejo eran los labradores y menestrales. Actividades un tanto hermanadas, por cuanto muchas de las personas integradas en un oficio cultivaban la tierra, la mayoría de todos ellos desempeñaban multitud de actividades complementarias ligadas al mundo campesino con que contribuir a la economía familiar. El siglo XVII supone un período de reforzamiento de la práctica gremial al reformarse con nuevas reglamentaciones jurídicas la débil organización existente con anterioridad y crearse nuevos gremios. Con un reconocido objetivo de defenderse frente a la competencia exterior en un periodo de crisis, las organizaciones gremiales darán lugar a tensiones internas relacionadas con las dificultades impuestas para el ingre-

so de nuevos miembros o el acceso de los oficiales a la maestría.

Por último, expulsados los judíos en 1492, en Daroca persistía durante el siglo XVI una apreciable población morisca, compuesta, en el momento de su expulsión, por más de cuarenta casas. Obligados a convertirse en 1526, los moriscos siguieron conservando su propia cultura. En 1538, durante la visita llevada a cabo por el inquisidor general a Daroca, éste constataba que los musulmanes de la ciudad hablaban todavía árabe. La unidad social de los moriscos se reforzaba por la endogamia manifiesta por la práctica del matrimonio endogámico. Pese a que practicaban los principales sacramentos de la Iglesia, la tibieza de su conversión al cristianismo se refleja en afirmaciones frecuentes de los párrocos relativas a que los familiares de un morisco moribundo no les avisaban con tiempo para darles la extremaunción. Sin descartar su posible dedicación complementaria a la agricultura, la mayoría de las menciones los caracterizan como trajineros y, sobre todo, artesanos ocupados en oficios tales como yeseros, sastres, zapateros, herreros y cantareros.

2.2. Una evaluación poblacional. Las crisis demográficas.

Resulta muy difícil realizar una evaluación numérica precisa de la población darocense durante los siglos XVI y XVII dado que las únicas precisiones globales, constituidas por los recuentos de la época establecidos con fines fiscales, no establecían



El libro de las cuatro postrimerías.
Barcelona. Instituto Municipal de Historia.

el número de habitantes sino el de fuegos o unidades familiares no exentas obligadas a contribuir. El trabajo con esta fuente plantea varios problemas. El primero, establecer un coeficiente multiplicador (11) de entre

(11) Véase al respecto BRAUDEL, F.: *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, tomo I, p. 524; RUIZ MARTÍN, F.: «La población española al co-

los varios propuestos: 4; 5; 4,5; 3,9... que permita una aproximación a la población pechera estable. Obliga

mienzo de los tiempos modernos» en *Cuadernos de Historia*, (Madrid), 1, (1967), p. 194; LAPEYRE, H.: *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación provincial, 1986, pp. 129-130 y BUSTELO, C.: «La transformación de vecinos en habitantes: el problema del coeficiente» en *Estudios geográficos*, (Madrid), 130, (1973), pp. 154-164.

luego a precisar la importancia poblacional de aquellos estratos sociales excluidos del recuento. Exige por último medir las posibles ocultaciones planteadas por la fuente.

Un examen detenido de los sucesivos recuentos fiscales conservados para el siglo XVI y primer tercio del XVII demuestra que el número de 437 fuegos atribuido a Daroca para el año 1495 se repite durante los años 1510, 1551, 1595, 1609 y 1626. Al no estar actualizadas las cifras, son del todo inútiles para revelar la evolución poblacional. El crecimiento demográfico que los registros parroquiales nos confirman para el siglo XVI se halla en ellos totalmente ausente.

De entre todas las fogueaciones conservadas para los siglos XVI y XVII, la estimación considerada más fiable corresponde a 1618, dado que lo elabora el Concejo para el establecimiento de una contribución propia (12). La ciudad reconoce, excluidos los hogares regentados por viudas, clérigos y pupilos, la existencia de 550 fuegos. El censo de 1646, quizás no tan ajustado, rebaja su cifra de nuevo al número original de 521. El recuento del año 1711 los evalúa en 478.

Fogueaciones en Daroca: siglos XVI y XVII

<i>Años</i>	<i>N.º de Fuegos</i>
1495	437
(1609)	(561)
(1610)	(521)
1618	550
1646	521
1711	478

(12) Véase AMD, Act Mun, 1618, 24 de nov.

La fogueación de 1618 encierra gran importancia por cuanto nos ofrece una perspectiva mucho más fiable de la importancia del incremento demográfico, sobre todo si se tiene en cuenta que los dos primeros decenios de la década del siglo XVII se sitúan en una clara época de depresión poblacional cuyas manifestaciones más elocuentes son las crisis demográficas de los años 1599 y 1615 y la expulsión de los moriscos en 1610. En este sentido, el recuento del año 1618 también informa de la inclusión entre estos 550 de 29 «nuevos fuegos», al parecer pertenecientes a recién llegados para cubrir el hueco dejado por la población morisca. Por este motivo, los fuegos con que cuenta Daroca tras su expulsión serían los 521 considerados «antiguos» en 1618. Si a éstos se les suma la cuarentena de fuegos moriscos que me consta había en Daroca en el momento de la expulsión, se puede también suponer el número aproximado total de fuegos existente en los momentos anteriores a la misma.

Este mismo número de 29, ya sea por la escasa adaptación de estos nuevos pobladores, por efectivo descenso demográfico o por argucia fiscal, desaparecerán en el recuento de 1646 para volver a la cifra original de 521. El recuento del año 1711, aunque me ha parecido un tanto deformado por defecto, se ha mantenido para reflejar la lentitud de la recuperación demográfica durante la segunda mitad del Seiscientos.

A estas precisiones sobre la población pechera se debe sumar la presencia de los estamentos privilegiados: hidalgos e infanzones y un nu-

meroso clero. También debe añadirse la existencia de una población flotante, bien con un cierto carácter de permanencia —estudiantes, forasteros no parroquiados— o dotada de mayor movilidad: trabajadores temporeros, mendigos, comediantes, buhoneros... Muy difícil de medir esta última, su mayor importancia se correspondía con las principales fechas del calendario laboral y festivo o con la decisiva coyuntura agrícola. Los años de malas cosechas propician la llegada de multitud de desheredados a Daroca en busca de limosna, muchos de los cuales acababan falleciendo en los hospitales de la ciudad.

A lo largo de estas dos centurias, los habitantes de Daroca sufrieron toda una serie de crisis demográficas que el estudio de los registros parroquiales de defunciones ha permitido determinar. Para solucionar el problema motivado por la distinta fecha de inicio de los registros en las distintas parroquias, he optado por superponer las gráficas conforme la fiabilidad de la fuente permitía la inclusión de los datos de una nueva parroquia. Pese a que su análisis registra importantes inconvenientes, entre ellos la omisión parcial de la mortalidad infantil, los datos que aportan estas fuentes, expresados en la gráfica adjunta, suponen un aporte fundamental para conocer tanto la evolución demográfica de la población darocense como las diferentes crisis de mortalidad que tuvieron lugar a lo largo de la misma.

Noticias halladas en los registros de defunción de las parroquias de Santiago y San Andrés confirman ya

a principios del siglo XVI, en 1507 y 1523-1524 la existencia de enfermedades contagiosas con especial incidencia en la infancia. De las 35 personas que constan como fallecidas entre junio y septiembre de 1507 en la parroquia de San Andrés, 26 se les denomina «hijo de». En la parroquia de Santiago una lista recoge la cifra de 69 niños fallecidos de peste entre septiembre de 1523 y septiembre de 1524. De peste también se calificó la enfermedad que ataca a la población de manera más general en el año 1530.

Tras esta serie de acometidas, como puede apreciarse en la gráfica, la ciudad experimenta un largo período de tranquilidad, sólo roto por los años de sobremortalidad de 1556-1557, 1571-1572 y 1579-1580. Los análisis de los precios del grano detectan con seguridad la existencia de malas cosechas en el primer y último caso. La carencia de defensas por el organismo como consecuencia de una alimentación insuficiente durante estos años favorecería la difusión de epidemias y con ellas el aumento de las defunciones.

El considerable número de fallecimientos registrados en 1579, su concentración entre agosto y diciembre y su especial incidencia en la edad adulta parecen indicar que su causa podría estar relacionada con la epidemia de «catarro general» descrita por Pérez Moreda que afecta a la Península por estas fechas (13). Por el contrario, el aumento de las

(13) Véase PÉREZ MOREDA, V.: *La crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 252.

defunciones durante el año 1580, muy centrado en el mes de septiembre, responde a un origen más local: la mala calidad de las uvas —se habían podrido en las viñas— con que se había elaborado el vino ese año, responsables de las tercianas y cuartanas que habrían afectado a la población y ocasionado la muerte de muchas personas (14).

En marcado contraste con el período de estabilidad anterior, los años noventa dan paso a un durísimo fin de siglo. Tras los incrementos de las defunciones provocados por las malas cosechas durante los años 1594-1596, la ciudad sufrirá entre 1599 y 1600 la acometida de la peste procedente de Castilla, la cual ocasiona en la ciudad una mortandad sin precedentes. Introducida en Daroca en julio, la epidemia alcanza sus máximos niveles en octubre y noviembre para decrecer de forma perceptible en enero del año siguiente. Su desarrollo estivo-otoñal, su muy rápida transmisión, el elevado grado de letalidad que la caracteriza y, en fin, los mismos testimonios de los testigos, coinciden en afirmar la presencia de la peste en Daroca y por consiguiente, también en el reino aragonés. Este hecho, si bien confirma el desarrollo interior de la epidemia de 1596-1602, vendría a matizar la opinión de Pérez Moreda al considerarla como «una peste exclusivamente castellana» (15).

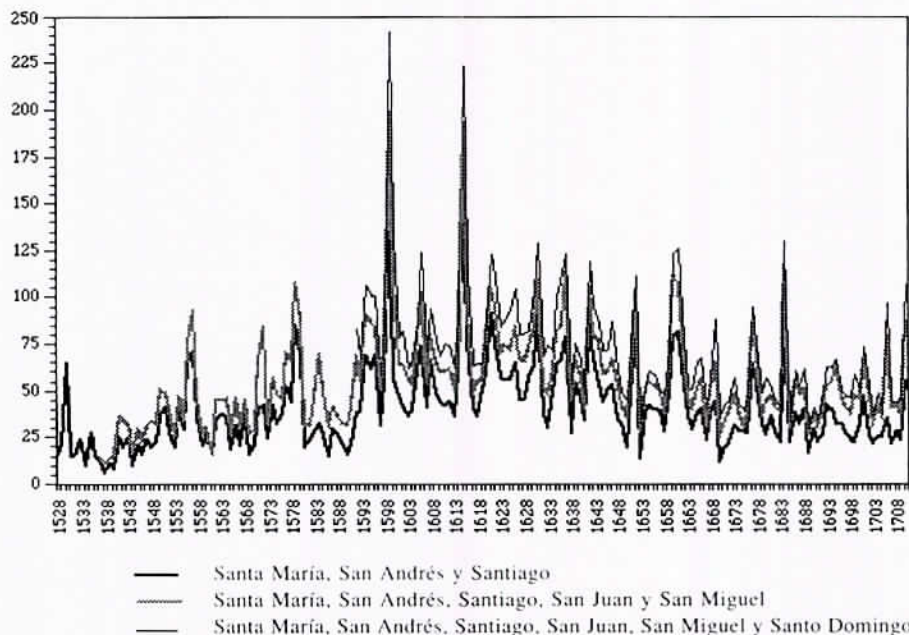
(14) Véase AED, *Quinque Libri de Santiago*, Registro de Defunciones, fol. 88.

(15) Véase PÉREZ MOREDA, V.: *La crisis de mortalidad...*, pp. 265.

La primera mitad del siglo XVII se configura como un período cuajado de años de sobremortalidad: 1605-1606, 1608, 1614-1616, 1621-1622, 1626, 1630-1631, 1636-1637 y 1651-1652. Relacionados en su mayor parte con malas cosechas o altos precios de cereal durante los meses de soldadura, los bajos niveles de alimentación contribuyen al desarrollo de epidemias (16). Éstas suelen provocar el mayor número de fallecimientos entre agosto y diciembre, hasta que la llegada de los fríos rebaja su incidencia. La sucesión de años de malas cosechas tiende a todas luces a elevar el número de defunciones a lo largo del año.

Este esquema general presenta matices, como sucede en 1595-1596, 1614-1616, 1630-1631 y ya en la segunda mitad de siglo en 1661-1662. Durante estos años las epidemias parecen extremar su ligazón con la crisis de subsistencias. La carencia alimenticia por efecto de malas cosechas sucesivas produce que pese a registrarse con nitidez el máximo otoñal, las defunciones muestren cifras importantes también durante la primavera hasta la llegada de la cosecha siguiente. El efecto resultará extremo en 1614-1616 al combinarse dos años seguidos de estas características y suceder a la deficiente cosecha de 1614 la mala cosecha ge-

(16) Para una descripción de las principales epidemias que azotaban a la población del Antiguo Régimen, véase GOUBERT, P.: «La phénomene epidémique en Bretagne á la fin du XVIII siècle (1770-87)», en *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, (París), 24, (1969), pp. 1562-1588. Véase también BIRABEN, J. N.: *Les hommes et la peste...*.



neralizada de 1615. Como resultado, el elevadísimo número de fallecimientos de este año caracteriza a esta crisis de mortalidad como la segunda más catastrófica de las dos centurias al alcanzar casi los niveles producidos por la peste en 1599.

A pesar de las conexiones evidentes entre malas cosechas, epidemias y años de sobremortalidad, el carácter autárquico de la economía campesina, la tendencia al acaparamiento ante la escasez y la existencia de una política proteccionista vinculada al concepto de «economía moral de la multitud» (17) no permite establecer

una relación mecánica entre precios altos del trigo y mayores defunciones, como la afirmada por Marcos Martín para Medina del Campo (18). Un buen ejemplo de ello son los años 1644-1647, que, pese a contar con las mayores alzas del precio del trigo existentes en las dos centurias, mantienen un índice de mortalidad más moderado que años en que este ascenso es menor y menos duradero.

La característica más destacada de la primera mitad de siglo es la alternancia entre años de elevado número de defunciones con otros de

(17) Véase THOMPSON, E. P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, Crítica, 1984, pp. 62-134.

(18) Véase MARCOS MARTÍN, A.: *Auge y declive de un núcleo mercantil y financiero de Castilla La Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo en el siglo XVI y XVII*. Valladolid, Universidad, 1978, pp. 218.

un nivel moderado. Su descenso durante estos años se ve favorecido no sólo por la ausencia de epidemias, sino porque éstas han eliminado a los estratos de población dotados de menores defensas. En este sentido, es la década de los veinte, bien delimitada por los máximos de 1621 y 1631, la que presenta una mayor continuidad en los valores altos de defunciones. A partir de 1632, la frecuencia de éstos tiende a espaciarse de nuevo y las cifras medias a descender. La tendencia hacia una mayor suavización es todavía mayor si se observa que el incremento de las defunciones durante 1642 y 1643 se halla sobrerrepresentado por la inclusión en los registros de Santa María de más de cincuenta soldados cas-



*Mors nature que est fuidi da et amara
 propter generalitatē circumdantis infirmitatis. ii.
 re. iiii. Omnes moriūt et quasi aq̄ distabūt i terra.
 Propter fasciculu recogita te iniquitatis. Amos
 pp. Omnes moriūt iur peccatores.*

[Antoine Caillaut] *Eruditorium penitentiale*,
 (Paris [1487]).

tellanos fallecidos entre diciembre de 1642 y enero de 1643 en el Hospital de la Merced de Daroca, donde eran atendidos.

Superado el bache de los años 1651-1652, la segunda mitad de siglo confirma la tendencia a la suavización ya adelantada por las dos décadas anteriores. Esta tendencia se vuelve patente tanto en el descenso general del número de defunciones como en la reducción de los años de sobremortalidad, localizados en el período 1660-1662 y en 1684, y ya en menor medida en 1669 y 1677. En evidente relación con ascensos del precio del trigo durante los meses de soldadura y malas cosechas, su sucesión contribuye a aumentar sus efectos durante los años 1659-1662. Las alzas de los años 1706 y 1710 vienen provocadas de forma directa por los hechos de armas que tienen lugar en Daroca con motivo de la guerra de Sucesión.

Por lo demás, la segunda mitad de siglo presenta, en agudo contraste con la primera, un neto predominio de los años de bajo número de defunciones, con especial notoriedad en la década de los años setenta y ochenta. Ni las mayores necesidades de trigo por la población durante el primer quinquenio de la década de los noventa ni la carestía vivida en la primavera de 1699 promueven repercusiones de importancia en una línea de continuidad sólo rota por las alteraciones de la guerra de Sucesión.

Varias explicaciones se interrelacionan para explicar este hecho. En primer lugar, el descenso de la acometida de epidemias unidas a malas

cosechas que tanto habían afectado a la población durante la primera mitad de siglo. En segundo término, se ha venido produciendo desde principios de siglo un descenso demográfico que al reducir el número de vecinos, también impone un menor número de defunciones. A la evolución aquí descrita deben añadirse las consecuencias de la expulsión de los moriscos y la mortandad provocada entre los jóvenes de Daroca por su participación en la guerra de Cataluña integrados en las compañías formadas por la ciudad. Por último, una cierta recuperación económica, perceptible a partir de los años setenta y más firme a lo largo de los ochenta, que continúa durante las décadas siguientes.

3. La ciudad frente a la peste.

3.1. La llegada de información a la ciudad. El aislamiento del exterior.

Las Actas municipales de la ciudad de Daroca nos informan de cómo iban llegando noticias de todas estas epidemias a la ciudad (19). El

(19) Para una exposición detallada de las medidas tomadas por las ciudades españolas en tiempo de peste, véase REHER, D.: *Town and country in preindustrial Spain. Cuenca, 1550-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 163-173 y BENNASSAR, B.: «Organization municipale et communautés d'habitants en temps de peste: l'exemple du Nord de l'Espagne et de la Castille á la fin du XVI siècle», en *Villes de l'Europe méditerranéenne et de l'Europe occidentale du Mo-*

mismo Concejo consideraba de interés primordial el obtener informaciones relativas a esta enfermedad. Por este motivo, tanto con los diputados del reino como con los jurados de otras ciudades se comunicaba mediante cartas en las que solicitaba, recibía o enviaba noticias relativas a la propagación de estas enfermedades. También se escuchaban con atención toda serie de datos proporcionados por vecinos de vuelta de algún viaje o de forasteros de paso por la ciudad.

Estas precauciones tenían su razón de ser. Una ciudad afectada por la peste o alguna otra enfermedad contagiosa no solía apresurarse a confirmar este hecho. Las autoridades solían preferir retrasarlo hasta que fuera inevitable, dado que su conocimiento aislaba de hecho a la ciudad, ocasionaba la fuga de sus habitantes, restringía su comercio y acarreaba severas pérdidas al municipio en el cobro de impuestos. La misma ciudad de Daroca, pese a sufrir una enfermedad contagiosa en 1523 y 1524, intenta ocultar el hecho para evitar que los comerciantes de Albarracín, en vez de acudir a la feria del Corpus de Daroca, se encuentren con los mercaderes de Zaragoza en Cariñena (20).

Frente a la peste, la ciudad de Daroca adoptaba como medida prioritaria el establecimiento de un cordón

yen Age au XIX siècle. Niza en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, 1969, pp. 139-143.

(20) Véase A(rchivo) M(unicipal de) D(aroca), Actas Municipales, 1524, 18 de mayo.

sanitario que alejase a los afectados y evitase el contagio. Esta decisión no sólo responde a una elemental norma de sentido común, sino también a la conciencia de la inadecuación de los conocimientos médicos para combatir con eficacia la peste una vez que ésta se había introducido en la ciudad. Esta circunstancia se veía agravada por la carencia hasta bien entrado el siglo XVII por la ciudad de un sistema asistencial permanente vinculado al municipio. Este cometido se confiaba a los médicos residentes en Daroca y a los hospitales instalados en las iglesias de Santiago y Santo Domingo, y en el convento de Nuestra Señora de la Merced (21).

Esta serie de precauciones tomadas en primera instancia se puede sintetizar en las decisiones acordadas por el Concejo de Daroca ante las noticias que les envían en 1647 los jurados de Teruel relativas a la existencia de peste de Valencia:

«Que se cierren las puertas de la ciudad y se guarde, como se ha acostumbrado. Y que se heche pregón, que nadie aloje ni ospede a ninguno que viene de Valencia, pena de cinco años de destierro de Daroca y su termino, que se cierren con toda seguridad los postigos (...) Y al mesonero o me-

(21) Pese a que se sabe muy poco sobre el sistema hospitalario de Daroca, parece indudable que la organización de los hospitales de Santiago y Santo Domingo están mucho más ligados a sus respectivas parroquias. El Hospital de Nuestra Señora de la Merced y de la Torre, más importante, se revela más dependiente del municipio.

soneros, que en cerrar las puertas, no abra el mesón» (22).

Las medidas de esta índole contaban, desde luego, con una larga tradición. Las prohibiciones de hospedar a enfermos de peste o sospechosos de serlo procedentes de sitios donde se sabía que existía una enfermedad contagiosa —«ninguno acoja en su casa a ninguno del lugar donde mueren»— eran una práctica habitual consagrada por la costumbre, de la que conservamos ejemplos para Daroca que datan del siglo XV (23). Único método de prevención considerado seguro contra la peste, se seguirá aplicando en las centurias siguientes.

Fiel expresión de esta actitud lo constituyen las disposiciones más concretas que hallamos en las Actas municipales de los siglos XVI y XVII en que se vedaba la entrada en la ciudad a personas procedentes de unas provincias concretas donde se sabía que se propagaba la peste. Así ocurre por ejemplo, en 1549 con los pamploneses y bearneses, y en 1558 con valencianos y catalanes. En 1564 se toman medidas frente a la peste que reina en Zaragoza e igual se procede en 1566 de nuevo con Navarra. En 1589 se previene contra la peste procedente de Cataluña, y en 1597 respecto a la gran epidemia que se irá extendiendo en años si-

(22) Véase AMD, Act Mun, 1647, 18 de septiembre.

(23) Véase los estatutos de 1461 y 1495 en AMD, Estatutos de la ciudad, (10-7-1), fols. 81v-82v y 128v-129r. Véase también AMD, Act Mun, 1522, 5 de sept, 1524, 12 de agosto.

guientes por Castilla la Vieja para acabar afectando a Daroca. En 1628 se toman precauciones frente a la peste existente en Lyon y Toulouse. La peste de los años 1647-1654 va incrementando poco a poco la lista de las ciudades aragonesas y valencianas cuyos habitantes tienen prohibido el acceso a Daroca (24).

En ocasiones, para garantizar que no se acogía a personas portadoras de enfermedades contagiosas, se llega incluso a tomar juramento a los vecinos de que no han alojado a individuos procedentes de sitios apesados. Los forasteros de cuyo punto de origen se duda ven dificultada su permanencia en la ciudad. Para mayor seguridad la ciudad establecía guardas en las puertas encargados de examinar la procedencia de los viajeros. El cuidado debía extremarse en aquellos días en que afluían con especial intensidad forasteros a la ciudad, como los días de mercado y las ferias:

«Y assimesmo deliberó todo el Concejo y se suplico a los señores sargento maior Marco Antonio Marco y Juan de Proaño sean servidos del domingo primer viiente en adelante y mientras durare la feria, y entrare y sa-

(24) Véase AMD, Act. Mun, 1549, 4 de oct; 1558, 9 de enero, 7 de junio; 1564, 13 de marzo; 1565, 2 de marzo, 18 de mayo, 6 de julio, 14 de septiembre; 1566, 19 y 21 de julio; 1589, 16 de junio; 1597, 19 de junio; 1628, 13 de octubre; 1647, 19 de septiembre, 20 de octubre; 1648, 11 de septiembre, 28 de septiembre; 1650, 18 de noviembre; 1651, 10 y 12 de agosto, 11 de septiembre, 29 de septiembre; 1652, 19 de julio; 1653, 25 de julio, 8 de agosto, 22 de septiembre.



Hans Holbein. *Las imágenes de la muerte*, (primera edición de Lyon, 1538).

liere mucha gente, que guarden las puertas de la ciudad, el sargento maior la Puerta Vaja y Juan de Proaño la Alta, asistiendo en cada puerta un nuncio y tres personas con sus arcabuces y armas» (25).

Para poder garantizar los forasteros que el lugar de donde decían venir era el exacto, constatamos que solían solicitar a sus ciudades de procedencia un volatín o certificado como garantía de la misma. Estos volatines, equivalentes de los «*billets de santé*» franceses descritos por Biraben, eran entregados a los guardas de las puertas para su comprobación. El uso de este procedimiento no era del todo eficaz, debido a que más

(25) Véase AMD, Act. Mun, 1647, 26 de nov.

de una vez se pudo comprobar que habían sido falsificados, o que la supervisión de los mismos por los guardas había sido deficiente (26). Por este motivo, se vuelve a reiterar con frecuencia la orden de que para alojar a cualquier forastero es necesario el consentimiento previo del Concejo.

El uso de los volatines nos demuestra que la ciudad no pretende tanto aislarse por completo como el establecer unas severas pautas de control en sus relaciones con el exterior que les permita tanto precaverse de la peste como mantener algunos contactos, los estimados más importantes y necesarios. Esta actitud se pone de manifiesto en especial al intentar el Concejo conservar sus ferias, dados los elevados beneficios que representaban, incluso en tiempos de peste. Si bien es verdad que en 1589 las presiones del gobernador del reino les hacen renunciar a la feria de San Mateo, no sucederá así con la de San Andrés. De 1647 a 1654, en pleno auge de la peste ara-

(26) Véase AMD, Act. Mun, 1564, 13 de marzo, 21 de abril, 5 de mayo; 1647, 18 de septiembre. Respecto a los volatines, 1589, 18 de agosto; 1589, 18 de agosto, 1647, 30 de septiembre; 1648, 30 de agosto; 1651, 8 de diciembre; 1652, 21 de julio. La importancia para el interés común otorgada a la vigilancia de las puertas se manifiesta en 1564 y 1565 al disponer el municipio que el pago de los guardias sea repartido entre los vecinos, sin que se perciba la menor oposición. Véase AMD, Act. Mun, 1564, 30 de julio; 1565, 9 de marzo. Este interés por la vigilancia resultaba común a todas las ciudades. Véase para el caso de Barbastro, SALAS, J.A.: *La población en barbastro en los siglos XVI y XVII*. Zaragoza, Institución Fernando el católico, 1981, pp. 163-167.

gonesa, se seguirán celebrando ferias en Daroca, pese a que diversos Concejos —Calatayud, Teruel, Molina— pregonen a sus vecinos que hay peste en la ciudad (27).

Conforme Daroca siente más cerca el peligro, en un proceso también constatado para otras ciudades, tiende a cerrarse más sobre sí misma y a adoptar medidas más duras, como sucede con los mendigos que solían producir las épocas de carestía (28). En julio de 1589, se prohíbe a los lugares del entorno traer pobres enfermos extranjeros al Hospital principal de la ciudad (29). En 1647, ante el temor del contagio, no sólo se impedirá la entrada en tiempo de feria a pobres y gitanos, sino que, como sucederá en 1652, se acabará por

(27) Véase AMD, Act. Mun, 1589, 20 y 29 de agosto, 8, 14, 19 y 23 de septiembre, 3 y 26 de noviembre. Sobre los problemas en torno a las ferias, véase AMD, Act. Mun, 1636, 4 de diciembre; 1647, 26 de noviembre, 3 de diciembre; 1651, 19 de septiembre, 8 de diciembre, 1652, 16 de agosto, 6 de septiembre. Si bien la mortalidad aumenta en Daroca en 1652 favorecida por la subalimentación producida por las malas cosechas, la regular distribución de las defunciones indica que la ciudad no sufre el ataque violento de una epidemia contagiosa, como lo es la peste aragonesa.

(28) Véase AMD, Act. Mun, 1589, 21 de julio; 1647, 26 de noviembre, 3 de diciembre, 1652, 29 de marzo. Véase sobre Castilla: BEN-NASSAR, B.: «Organisation municipale...», pp. 141-143. Para Aragón, véase: SALAS, J.A.: *La población en Barbastro...* p. 165.

(29) Desde época bajomedieval, la ciudad de Daroca había establecido con estos lugares denominados «del limen» una serie de acuerdos de carácter mercantil que parecen implicar, al menos de manera tácita, el uso del servicio hospitalario existente en la ciudad por los vecinos de estos lugares.

rechazar a los mendigos que afluyen hacia los hospitales de Santiago y Santo Domingo donde se les asistía. El mismo Concejo prohibirá a estos hospitales el acogerlos:

«Y respecto a los pobres que vienen a la ciudad, que no entren en ella, sino que en la Puerta Baja se le de a cada pobre una cuaderna de pan y dos dineros de vino, y esto de hoy en adelante, y se proveyó este gasto, y que se haga recado a los pebostres de los Hospitales de Santiago y Santo Domingo, que cierren dichos Hospitales y no admitan pobres en ellos hasta que la ciudad diera otra orden. Y que si dichos Hospitales quisieren para esto limosna, que la ciudad lo estimará» (30).

En esta línea de precaverse respecto a la expansión de la epidemia en lugares próximos, la dotación de un servicio asistencial propio más estable permitirá al Concejo a mediados del XVII, encargar a los médicos contratados por la ciudad el reconocer pueblos vecinos sobre los que existen dudas de que se haya desarrollado en ellos una enfermedad contagiosa. Una vez analizados los enfermos, el médico daba su opinión al municipio, con lo que éste podía disponer las medidas oportunas. El reconocimiento previo médico también se utilizó en esta época para decidir la entrada o no de personas sospechosas de haber contraído la

(30) Véase AMD, Act. Mun, 1652, 29 de marzo.

peste, como sucede en 1648 con vecinos de Rubielos (31).

Las mercaderías procedentes de zonas apestadas ven su entrada prohibida en la ciudad. Si se hallan en su interior son quemadas, pertenezcan a quien pertenezcan. Caso de que alguna mercancía hubiese burlado los controles de la ciudad, se inspeccionaban las casas de los vecinos que pudieran haberla ocultado hasta dar con ella y someterla a examen (32). Cualquier alimento u objeto era sospechoso de transmitirla si en su lugar de origen había una enfermedad contagiosa, como sucede en 1647 con las almendras o el tabaco valenciano. El 20 de septiembre de este mismo año se decide incluso dar facultad a los guardianes de las puertas para preguntar a quienes entran de dónde se trae la fruta y la leña. Las disposiciones revelan con frecuencia un estrecho conocimiento de la serie de intercambios que tienen lugar en la comarca:

«A las personas que vinieren de Castilla, Teruel, Albarracín y tierra de Daroca y Calatayud por vino y traen otras mercaderías a la ciudad, se les pida volatín, y si no lo traxeren se les tome juramento si vienen de parte apes-

(31) Véase AMD, Act. Mun, 1647, 2 de diciembre; 1648, 5 de octubre; 1651, 22 de septiembre.

(32) Véase AMD, Act. Mun, 1564, 13 de marzo, 21 de abril, 5 de mayo; 1647, 18, 20 y 25 de septiembre, 26 de noviembre, 1648, 16 de abril; 1653, 12 de febrero. Sobre otros ejemplos similares que suceden en otras ciudades, véase REHER, D. S.: *Town and country...* pp. 165-166.



H. Schedel, *Liber chronicon*, Nuremberg, 1493.

tada y sospechosa. Si juran que no, se les deje entrar no entrando ropas algunas sino aquellas que se averiguen que vienen de parte donde no hay sospecha de peste ni otro mal contagioso» (33).

Como se aprecia en el documento, las precauciones se extreman respecto a las ropas. Es una constante, confirmada por los médicos tratadistas de la época. Dado que los vestidos podían proceder de un apestado y haber estado en contacto con su cuerpo, se consideraban vehículos seguros de la transmisión de la enfermedad. Porque, aunque cuando

una ciudad se veía afectada por la peste, procuraba quemar todas las pertenencias de los afectados, esta medida tenía muy difícil cumplimiento. Siempre existía el peligro de que alguien se apropiase de estos enseres para venderlos. Los vestidos tenían la ventaja de ser de fácil transporte y contar con un mercado de ropa vieja bastante activo. A la entrada de ropa vieja infectada se atribuye la llegada de la peste en 1652 a Zaragoza (34).

(33) Véase AMD. Act. Mun, 1652, 21 de julio.

(34) Véase ZUBIRI VIDAL, F. y ZUBIRI DE SALINAS, R.: *Epidemias de peste y cólera morboasiático en Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980, pp. 75.

3.2. El control interno sobre la ciudad.

Para conseguir una eficaz prevención respecto a las epidemias de peste, no sólo era necesario regular la llegada de forasteros y mercancías a Daroca. También se debía impedir que los mismos vecinos la abandonasen y pudiesen así entrar en contacto con enfermos de peste o en posesión de enseres pertenecientes a ellos. En 1564 se prohíbe a los vecinos salir de la ciudad ni sacar ropas, ante el temor a que a la vuelta trajesen mezcladas con ellas otras procedentes de apestados. Si algún vecino abandonaba la ciudad a la ligera se exponía a un severo castigo por el Concejo, quien podía incluso ordenar su expulsión de la misma. En 1558 se decide impedir a los vecinos de la ciudad dirigirse a segar a Cataluña, como debían de tener por costumbre, dado que había peste. Esta disposición se volverá a poner en práctica en 1589, se implantarán penas muy duras e incluso se tomarán medidas para hacer volver a quienes ya se habían encaminado hacia el Principado.

«El Concejo delibera que todos los vecinos de la ciudad, labradores, jornaleros, no pueden durante el tiempo de la siega salir de la ciudad ni logar (alojar) a estrangeros hasta ser acabada la siega de dicha ciudad, so pena que no les darán trigo a ellos ni a sus mujeres ni hijos en la cámara de la dicha ciudad, y de 50 sueldos executaderos, no obstante firma ni otro impedimento algu-

no. Y se mandó intimar y pregonar que todos los que han salido antes de la presente deliberación, vuelvan dentro de tres días, so las mismas penas» (35).

Esta disposición revela un conocimiento por parte del municipio de la realidad cotidiana mucho más ajustado de lo que parece. No sólo se tienen en cuenta las labores estacionales que encaminaban a Cataluña a labradores y jornaleros de Daroca, sino las alzas de los precios del grano a fines del siglo XVI y el descontento reinante entre estos estratos de la población con los salarios que se les pagaba por su trabajo, razón por la que preferían marcharse para la siega a Cataluña. Esta valoración es la que induce al municipio a ordenar penas tan severas como el destierro por cinco años de la ciudad o la negativa a recibir grano de los pósitos municipales, castigos que situaban a la familia del inculcado en condiciones de suma precariedad al privarles a la vez de dinero y de la labor de asistencia desarrollada por el pósito de la ciudad.

Como medida preventiva, a aquellos vecinos de la ciudad que se suponía habían estado en lugares donde había peste, se les aplicaba la cuarentena (36). Estas personas de-

(35) Véase AMD, Act. Mun. 1589, 16 de julio. Véase también 1558, 3 de junio.

(36) Véase la descripción de la cuarentena —limitada esta vez a treinta días— en el estatuto de 1461 en AMD, Estatutos de la ciudad, (10.7.1), fols. 81v-82v. Véase también AMD, Act. Mun. 1558, 9 de enero; 1647, 11 de octubre; 1648, 21 de agosto; 1652, 20 de diciembre.

bían permanecer por un período de cuarenta días en las afueras de la ciudad —en 1653 se habilitaron las ermitas de Santa Bárbara y San Andrés de Monteagudo a tal efecto— antes de permitirles entrar en ella. Caso de que las personas en cuarentena no pudiesen alimentarse por sus propios medios, el municipio corría con sus gastos de manutención. Las incomodidades e inconvenientes de este método favorecieron que fuese utilizado como amenaza por el Concejo para disuadir a particulares de acudir a lugares que se consideraban apesados.

En lo que a la atención médica se refiere, el tránsito al Seiscientos sí parece experimentar una evolución. La Daroca del siglo XVI se nos presenta como una ciudad en que la atención sanitaria se encargaba de

forma prioritaria a los hospitales de la ciudad, a donde afluían en gran número pobres y vagabundos en años de carestía. Como consecuencia de ello, cualquier brote epidémico importante —1524, 1599— podía ocasionar problemas al Concejo para hallar médicos y cirujanos competentes, los cuales se disputaban varias ciudades.

En este sentido, a partir de fines del siglo XVI coincidirán dos tendencias para conseguir un servicio médico más estable. En primer lugar, la configuración del Colegio de médicos, cirujanos y apotecarios como gremio destinado a valorar la capacidad de aquellas personas que tenían derecho a ejercer estos oficios en la ciudad (37). Por otro lado, un mayor interés por parte del Concejo en definir los deberes de todos ellos, actitud plasmada en las frecuentes visitas de boticas realizadas por encargo del municipio para comprobar si están provistas de todas las medicinas necesarias.

Estas dos líneas maestras convergerán en el establecimiento por parte de la ciudad de un servicio sanitario público estable por medio de las conducciones de médicos. Por medio de ellas, el Concejo establecía un acuerdo con uno o dos médicos, quienes se comprometían, a cambio de un salario, a visitar a todos los vecinos de la ciudad. La precariedad de la Hacienda municipal impuso que este dinero se recaudase mediante su re-



Hans Holbein. *Las imágenes de la muerte*, (primera edición de Lyon, 1538).

(37) Véase al respecto AMD, Act. Mun, 1604, 4 de enero; 1605, 15 de abril; 1608, 11 de julio; 1637, 1 de mayo; 1646, 28 de septiembre; 1659, 10 de enero; 1672, 6 de mayo; 1693, 25 de septiembre; 1698, 3 y 31 de octubre.

parto entre todos los vecinos (38), al parecer según niveles de riqueza.

La introducción de este sistema no se produjo sin problemas. En primer lugar, los estamentos privilegiados de la sociedad, en especial el clero, consideraban vejatoria esta imposición fiscal al atentar contra sus derechos, por lo que presentaban frecuentes resistencias a su pago (39). Al ser necesaria su anuencia para que se les cargase la imposición (40), aprovechaban este poder decisivo para participar en la elección de los médicos, lo que acarrecaba nuevas dificultades a la ciudad. En segundo término, la mala situación económica (41) durante algunos años tornaba muy difícil el cobro del dinero destinado a pagar al médico entre las capas más desfavorecidas de la población.

Pese a estas dificultades, la creación a lo largo de la segunda mitad del XVII de un servicio asistencial

(38) Este procedimiento resulta bastante usual. Véase su aplicación en otras ciudades aragonesas en SALAS, J. A.: *La población en Barbastro...*, pp. 301-305 y OTERO, F.: *La vila de Fraga al segle XVII*, Institut d'Estudis del Baix Cinca, Calaceite, 1994, vol. I, pp. 113-114.

(39) Véase AMD, Act. Mun, 1639, 5 de marzo; 1640, 10 de febrero; 1654, 20 de febrero; 1662, 12 de mayo; 1663, 23 de febrero; 1679, 15 de septiembre; 1691, 14 de septiembre.

(40) Véase AMD, Act. Mun, 1653, 14 de marzo, 30 de mayo, 28 de junio; 1658, 8 de noviembre; 1664, 13 de junio; 1674, 31 de agosto; 1686, 14 de junio, 24 de septiembre; 1693, 25 de septiembre, 13 de diciembre; 1701, 25 de febrero.

(41) Véase AMD, Act. Mun, 1639, 18 de febrero; 1641, 22 de febrero; 1663, 23 de febrero; 1686, 8 de marzo; 1691, 6 de abril.

más regular se constituye en una realidad. Este hecho, si bien no implicará avances significativos a la hora de curar a los enfermos de peste, sí facilitará sin embargo una mejor prevención frente a ésta al apuntalar con mayor firmeza el cordón sanitario que el Concejo extendía tanto cara al exterior como en el interior de la ciudad. Esta política de aislamiento se revelaba en última instancia como la única medida eficaz ya que, una vez que la peste se ensañara de la ciudad, los conocimientos médicos se revelaban impotentes para atajar la enfermedad.

Al respecto, las medidas tomadas en Daroca, una vez que se conocía la existencia de peste en su interior, eran las comúnmente practicadas en todas las ciudades. En primer lugar, si su difusión se ceñía a un grupo reducido, se aislaba a los sospechosos o enfermos declarados, se condenaba su casa y quemaban sus pertenencias. Así procede en 1653 el municipio con Domingo Bernad, taleguero, al enterarse de que había alojado a un tal Nicolás Ibáñez, quien había residido un tiempo antes en Ainzón, lugar afectado por la peste. El Concejo decidió no sólo imponer la cuarentena a Domingo Bernad, su familia, criados y todas las personas que hubieran tratado con su huésped, sino también que «la ropa, madera, telares, ruedas, camas de Domingo Bernad se quemen», así como «toda la ropa usada, bufete, sillas, banco, platos, tazas, jarros, bota y otros cualesquiere bienes que hubiese tocado el dicho Nicolas Ibáñez» (42).

(42) Véase AMD, Act. Mun, 1653, 8 de agosto.

Si la peste llegaba a propagarse y se afirmaba de forma definitiva en la ciudad, las medidas se orientaban a recluir a todos los enfermos en Hospitales para contener el avance de la enfermedad. A ellos se encaminaba, en especial, a mendigos y vagabundos enfermos para que no extendiesen más la peste al desplazarse de un sitio a otro. Cuando morían debían ser enterrados de inmediato y a ser posible cubiertos de cal. Todas las pertenencias de los enfermos debían ser quemadas. Especial precaución se observaba con las ropas, objeto de codicia inmediato: a principios de 1600, en plena peste, el municipio debe ordenar bajo pregón que se le entregue la ropa infectada (43). Las calles eran sometidas a una cuidadosa limpieza para librarlas de cadáveres e inmundicias que pudiesen favorecer la extensión de la epidemia. Rogativas y actos piadosos jalaban todo el periodo de existencia de la peste desde su inicio hasta su final.

Como conclusión, parece evidente que las autoridades municipales eran conscientes de la importancia de lo poco que se podía hacer si la enfermedad se extendía por la ciudad. De ahí la importancia de intentar establecer un cordón de seguridad que protegiese a los vecinos de Daroca. Esta vigilancia, en ocasiones algo precaria, se iba recrudeciendo conforme se sentía más cerca el peligro. Las decisiones adoptadas por el Concejo revelan un conocimiento de la realidad viva que suponen la serie de relaciones existentes en un municipio inserto en el mundo rural. Reflejan asimismo una cierta sensibilidad para con las repercusiones que provocarían en los intereses de vecinos y Concejo que no deja de contrastar con la crudeza con que son tratados los extranjeros, pobres y personas no vinculadas por nexos sociales al entorno urbano. La ciudad se repliega sobre sí misma ante el miedo a la peste.

(43) Véase AMD, Act. Mun, 1600, 14 de enero.



Alberto Durero, *El blasón de la muerte*, 1503.

ANTROPOLOGÍA Y MEDICINA *

JOSÉ L. NIETO AMADA
Universidad de Zaragoza

El termino Medicina designa, en la práctica cotidiana, a tres realidades distintas: la institución social que representa, la actividad de sus profesionales y un conjunto estructurado de saberes. Realidades inseparables que, para ser humanas, no pueden prescindir de su profundo contenido antropológico. La Medicina aparece así interesada en el hombre en tanto que sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal, aspectos básicos de su existencia humana. Además, para ser ciencia antropológica, debe recoger las posturas de tolerancia, miedo o repulsa que la enfermedad suscita en la sociedad y de las que dependerá, sin duda, la consideración social del médico y del enfermo.

En la actualidad, la Antropología médica pasa por la integración de dos concepciones fundamentales del hombre: una naturalista, muy simple, para la que éste es todo y sólo natu-

raleza; otra, más compleja, que lo considera como una realidad natural y personal. Ambas representaciones, como *organismo personal* o como *persona humana* van a condicionar cualquier acercamiento antropológico a la Medicina.

Salud y enfermedad humana.

Conocemos bien qué es la salud pero nadie hasta ahora ha acertado a definirla. Para que un individuo se considere sano, la sociedad le exige superar una serie de requisitos objetivos. Para los naturalistas estos criterios de salud responden a un equilibrio y armonía. Estar sano equivale a *ileso* (sin alteraciones anatómicas o bioquímicas) y *limpio* (ausencia de taras genéticas y de agentes patógenos que impidan la vida normal). El criterio personalista añade, además, el *ejercicio ordenado de la propia libertad*. E incluso a esta completa normoreactividad biológica e integración social del individuo, aún precisamos añadir la *aceptación subjetiva* del individuo de

* El presente texto está basado en la tertulia mantenida por el autor en el Instituto Aragonés de Antropología (Colegio Santa Isabel, 30 de marzo de 1994) y sigue las ideas de Gregorio Marañón y Pedro Laín Entralgo acerca de estos temas.

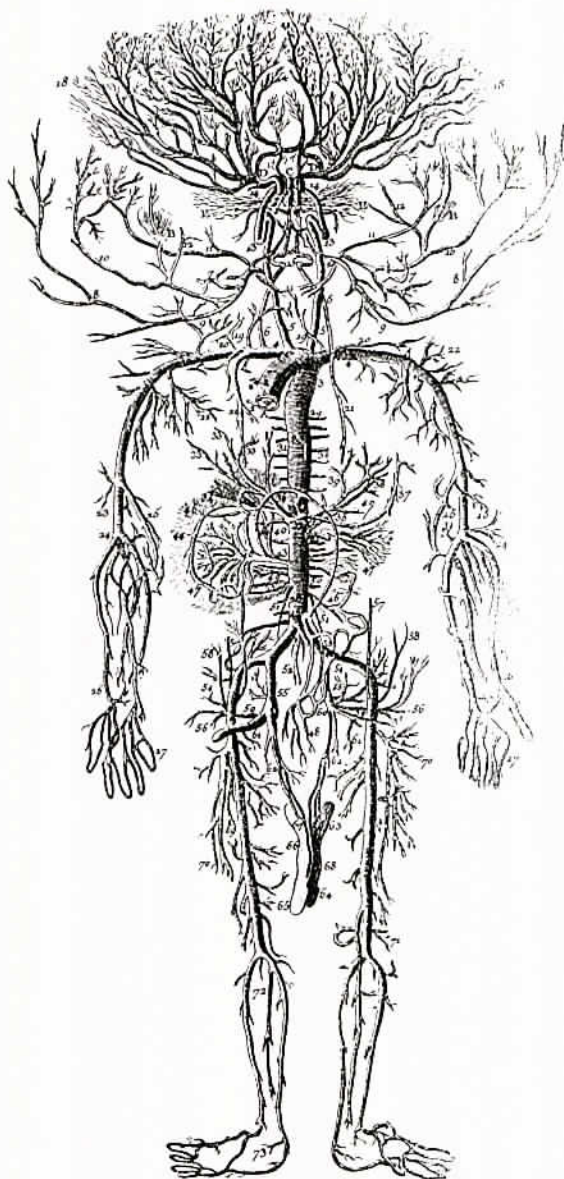


Ilustración para la voz «Anatomía». *L'Encyclopedie de Diderot-d'Alambert. (Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication).*

operativamente ante aquella, en una búsqueda, tácita o inadvertida, por encontrar y dar un sentido a la enfermedad.

La enfermedad humana actúa de esta manera como *motivo y fuente de creación*. A veces, esta estricta vivencia personal del sujeto enfermo se une al trans fondo mágico-creencial de la enfermedad y aflora en episodios místicos que convierten a ésta en *instrumento de castigo o amor divino* (regeneración moral a partir de la enfermedad). En otras ocasiones, la experiencia de su enfermedad revela al enfermo una *distinta concepción del mundo*, retenida en su intimidad vital o vertida a los demás, como ha sucedido con muchos de los enfermos-geniales conocidos, a quienes el proceso morboso ha guiado su obra creadora. Por otra parte, en cuanto a espectador del dolor ajeno, la contemplación de la enfermedad aparece como *origen de la Medicina* y de su rico acervo de formulaciones empíricas y mágico-creenciales.

Tampoco faltan casos en los que el enfermo utiliza a la enfermedad como *refugio* sirviéndose, subconsciente o conscientemente, de ella para evadirse de los quehaceres y responsabilidades que la salud impone, como ocurre en las patologías histéricas e incluso en otras más orgánicas y azarosas de la medicina psicosomática. Otras veces, sin embargo, será la misma sociedad la que reconociendo explícitamente la invalidez que la enfermedad origina, decida, como *apoyo solidario*, liberar al enfermo de sus cargas.

Se ha afirmado que no existen enfermedades sino enfermos. Lo que ocurre, como vemos, es que cada enfermedad se *realiza individualmente* en cada enfermo, tanto por obra de su peculiar configuración biológica como por la personalidad de sus decisiones y vicisitudes biográficas. El problema no consiste, pues, en explicar la originaria individualidad del proceso morboso, sino en dar razón del *parecido específico* entre éste y los que en otros individuos puedan observarse o hayan sido observados.

Relación entre el médico y el enfermo.

Ante el problema de la enfermedad, médico y enfermo asumen papeles determinados. Cualquiera que sean las circunstancias del encuentro, lo cierto es que, cuando el médico se acerca al enfermo, se establece entre ambos una peculiar relación interpersonal determinada por la situación vital de una de estas personas. Para el enfermo, en este encuentro, aparte de la esperanza de curación, prevalece el deseo de diagnóstico, en definitiva de *saber qué va a ser de mí*. Más complejos y no menos desdeñables son los motivos que llevan al médico a establecer relación con su paciente. Por una parte, está la inclinación del hombre, natural o adquirida, a *prestar ayuda al menesteroso*; por otra, cierta inquietud científica por *conocer la enfermedad, el enfermo y el remedio*, sin olvidar cierto afán, casi siempre lícito, de notoriedad.

Asumida la relación médico-

enfermo, ésta no debe reducirse a una colaboración técnica para *restituir la salud y conseguir la curación*. La condición científica y social del médico debe extenderse a un nivel pericial y afectivamente superior, asumiendo como tal el conocimiento de la realidad psicoorgánica de la persona enferma, desde las alteraciones orgánicas hasta la depresión, el orgullo o la desesperación que, como paciente, la enfermedad pueda ocasionarle. Solicitud de *alivio y apoyo* que la asistencia médica concede a aquellos que buscan en su estado cierta seguridad vital y que, en algunos casos, cuando la muerte parece inevitable, debe extenderse al *mejor morir* que la persona del moribundo permita.

Estos horizontes del quehacer médico aparecen enturbiados en la actualidad. El médico ha dejado de manejar y distribuir una ciencia misteriosa y se ha convertido en simple intermediario entre los remedios conocidos y el dolor del paciente. Ha cedido su prestigio de experto en la naturaleza del hombre para convertirse en un *burócrata sanitario* que propone casi automáticamente sus recetas. Su autoridad ha entrado en crisis y no es raro verlo sustituido en sus funciones por un variado repertorio de curanderos, adivinos, hierbatarios, saludadores, exorcistas y demás depositarios ancestrales de remedios, amuletos y oraciones, los cuales suelen asociar a sus poderes paramédicos una autoridad moral indiscutible.

El nuevo desarrollo social también ha venido a mediatizar las relaciones del enfermo con su médico. A veces

son *decisiones de otros* (familiares e incluso de instituciones), ajenas al enfermo, las que promueven la iniciación de la asistencia médica de éste. En otras, el legítimo derecho del paciente a la *libre elección de médico* se ve sustituido por la imposición (asistencia social o de urgencia) de un médico que le ofrecen y con el que no ha tenido ninguna relación previa. Por otro lado, el marco hospitalario, más complejo cada día, propicia que la persona del médico se presente en forma de *equipo asistencial* lo que ha terminado de fraccionar y complicar la tradicional relación médica, haciéndola distinta de lo que, desde los tiempos hipocráticos, ha sido hasta hoy. En estos casos, para que esta relación no desaparezca, es preciso, primero, que los miembros del equipo recojan la confianza, o desconfianza en su caso, del paciente; segundo que algún componente calificado del mismo asuma y personalice ante el enfermo la genuina responsabilidad del acto médico.

El acto médico.

El acto médico admite diversos momentos fundamentales. A la entrega de confianza del paciente al médico, añade este último un compromiso de comprensión y ayuda. Tras este *momento afectivo*, el acto médico continuará con el establecimiento del diagnóstico y de las pautas de tratamiento. Son el *momento cognoscitivo* y el *momento operativo* del acto médico y a los que aún habría de añadirse los derivados de la con-

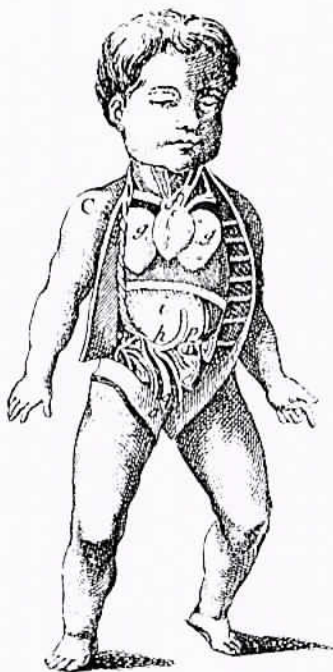


Ilustración para la voz «Anatomía». *l'Encyclopedie de Diderot-d'Alambert. (Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication).*

sideración ética, *momento ético*, y social, *momento social*, del evento.

El *diagnóstico* es la expresión de lo que el médico, o el sanador, ha conocido en el enfermo. En la medicina popular este juicio se detiene en el reconocimiento del síntoma (fiebre, vómito, estreñimiento). Rara vez avanza en la asociación o en la conceptualización de estos síntomas. En cambio, para la mentalidad académica, el diagnóstico debe adscribir la dolencia del paciente a una especie morbosa más compleja y a tratar de establecer el cuadro clínico es-

pecífico, las alteraciones anatómicas y funcionales y el agente patógeno que fundamentan la elección de tal diagnóstico.

El diagnóstico, como problema antropológico, encubre las formulaciones adivinatorias y rituales de la vieja medicina natural. El enfermo comunica lo que, como tal, siente o ha sentido, además de todo aquello que, relacionado con su enfermedad, hubo en su entorno social y aun en su ambiente cósmico. El médico, a su vez, interroga y, en su caso, explora más o menos sofisticadamente a su paciente, al tiempo que se esfuerza por interpretar y valorar sus expresiones y silencios. Rito y magia ancestral del acto médico, porque mágicos siguen siendo para el hombre el poder de la ciencia y de la técnica.

La relación entre un médico y el enfermo a quien asiste, debe concluir con el *diagnóstico integral* de su dolencia. Pero frente a este diagnóstico médico ideal, se dan con frecuencia otras *formas deficientes o incompletas*, consecuencia, unas veces, de decisiones pragmáticas que, en bien del enfermo, aconsejan al médico la renuncia a un diagnóstico completo; otras, éstas éticamente inadmisibles, impuestas por deficiencias forzosas (falta de tiempo o de recursos instrumentales) o doctrinarias del encargado del diagnóstico.

Con el *tratamiento*, el médico o en su caso el sanador, promueve y orienta la curación, conduce la enfermedad y proporciona aquello a lo que la naturaleza no alcanza. El enfermo, a su vez, también actúa decisivamente en el tratamiento y lo hace no sólo como organismo bio-

lógico en el que actuará el remedio, sino, además, como responsable de actitudes anímicas e intereses personales. Compromisos como la confianza o desconfianza en la actuación médica, la voluntad de sanar o la apatía ante la curación que, una vez decididos, serán definitivos en el curso de la enfermedad y en la eficacia definitiva del tratamiento

Hace más de un siglo se sabía y aceptaba que la misión del médico consistía en curar a veces, aliviar con frecuencia y consolar siempre. Para ello, dieta, fármaco y cirugía constituían el viejo elenco hipocrático de *remedios curativos* que, junto a la palabra y el ensalmo, actuaban en ordenación creciente sobre la estructura y la dinámica del órgano alterado por la enfermedad. Cien años después, desdeñando estas máximas, la medicina mantiene la concepción organobiológica del tratamiento, pero ha olvidado el carácter terapéutico de la *palabra* como discurso persuasivo, entre médico y enfermo, para mejorar los resultados del tratamiento. A este desequilibrio, sin duda, no es ajena la existencia de enfermos ávidos de medicamentos, fascinados sólo por la abundancia en el recetar y que poniendo en entredicho la sobriedad y la eficacia del arte médico, caen en el error de tener por mejores médicos a aquellos que prescriben mucho frente a los que son parcios en el recetar.

Empujado por esta complicidad del paciente, el cientifismo de algunos médicos empieza a ser responsable de una *terapéutica agresiva*, en la que el afán innovador y la búsqueda de notoriedad inmediata, ha

llevado a un empleo poco razonado de drogas, a la exageración disparatada de medicamentos eficaces e incluso a una indicación y práctica quirúrgica excesiva. Si a esto añadimos la *automedicación* del paciente, entenderemos la desafortunada aparición de una plurifarmacia personal, casi siempre poco fisiológica y desde luego de justificación antropológica dudosa.

Es obvio que el tratamiento médico (dietoterápico, farmacológico, quirúrgico o psicoterápico) tiene por objeto la *curación completa* del enfermo. Pero cuando este logro no sea posible, el terapeuta debe proponerse como meta el conseguir para éste la *vida mejor o menos mala*, que la enfermedad permita. El médico, en estos casos, estará en el trance de recrear o remodelar una vida humana, traspasando su carácter de técnico en la naturaleza para introducirse genuinamente en la propia biografía del enfermo, adivinando y dirigiendo las posibles actitudes personales del paciente durante el transcurrir del tratamiento. Tarea fascinante pero de difícil responsabilidad ética y social.

La ética del acto médico.

Enmascarada casi siempre por la rutina, la ética del acto médico se refleja en las relaciones y deberes que contraen el médico y el enfermo. Por parte del médico, todos sus deberes con el enfermo se reducen al mandamiento irrenunciable de conseguir el bien de éste. Frente a estos deberes, el enfermo ha de responder aportando su lealtad y confianza. El

conflicto se plantea cuando el bien que el médico cree tener alcanzado colisiona con el bien deseado, para sí, por el enfermo o cuando, como sucede cada vez con mas frecuencia, el dictamen de las normas sociales, los preceptos científicos o las creencias religiosas a que se someten médicos y enfermos resultan contradictorias y causantes de graves conflictos deontológicos.

Antes de terminar, es preciso incidir en la actitud del médico ante la muerte, algo que, como simple posibilidad o como desenlace inexorable, aparece, una y otra vez, ante sus ojos. Como hecho cósmico, el médico asiste, con más o menos sufrimiento e impotencia, al organismo agonizante y a la certificación de su muerte. Como hecho humano y personal, la sospecha de la muerte pro-

voca en el enfermo una sucesión de momentos más o menos discernibles. Así, conforme la posibilidad de curación se extingue, la *rebelión inicial* contra la muerte, empieza a ser sustituida por una *aceptación* más o menos teñida, en unos casos, de cierta esperanza residual a seguir viviendo en este mundo o animada, en otros, por la firme creencia de una vida personal más allá de este mundo. Trance aflictivo y amargo en el que el enfermo desahuciado tiene *derecho a vivir su muerte*. Es entonces, cuando los recursos actuales de la medicina reanimadora ponen al médico en la grave necesidad de decidir si debe apelar a ellos o dejar que se extinga con dignidad la vida del enfermo. Doble problema, técnico y ético, que agota antropológicamente la relación entre el médico y el enfermo.

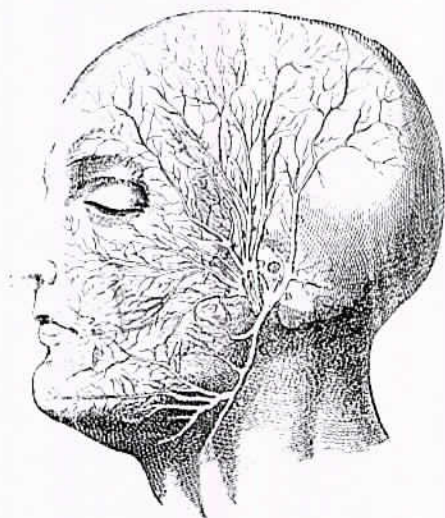


Ilustración para la voz «Anatomía». *l'Encyclopédie de Diderot-d'Alambert. (Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication).*

CELS GOMIS Y SU TRABAJO EN ARAGÓN

JOSEFINA ROMA
Universidad Central de Barcelona

Cuando empecé a conocer la abundancia de datos y trabajos que Cels Gomis había realizado sobre Aragón, debido a las largas estancias de trabajo en sus comarcas, me pareció un deber para con este autor, restituir estos pequeños fragmentos del patrimonio etnológico aragonés a sus destinatarios. Este artículo no es más que una introducción entre ambos interlocutores. He respetado en mi traducción, la grafía prenormativa del autor en los nombres propios que él utiliza y he procurado ser fiel a sus ideas a la hora de seleccionar los textos.

Cels Gomis (Reus, 6-1-1841; Barcelona, 13-6-1915) fue un folklorista que llamó y sigue llamando la atención porque sus ideas y sus obras no coinciden con el estereotipo del folklorista conservador de su tiempo. Si establecemos una comparación veremos que su generación, superada ya la primera *Renaixença* de los Juegos Florales, sigue presentando una tendencia romántica al enfocar el pasado como un paraíso perdido, del que sobrevivía todavía, varada en el tiempo y en su evolución, la cultura popular. El conocimiento y la recolección de la cultura popular cumplía dos misiones. Por una parte acercaba los segmentos urbanos y cosmopolitas de la sociedad a los orígenes gloriosos de los que hablaban las gestas medievales, porque los pueblos más alejados e incomunicados eran los humildes portadores de sus vestigios.

Por otra parte, la recolección de la cultura tradicional servía a un fin pedagógico, el de dotar a las nuevas generaciones de un patrimonio cultural. No se recogía la totalidad de la cultura sino aquello que entrara en el marco idealizado de lo que se pretendía encontrar. Se obtenía así una *etnografía del deseo*, distorsionando la realidad para que apareciera como un ejemplo a seguir o a admirar. En este contexto se silenciaban las canciones picantes o las advinanzas de doble sentido, pero también se disfrazaba la realidad construyendo un cuadro edulcorado como el que encontramos en las narraciones anoveladas de Bosch de la Trinxeria, Vidal i Valenciano o en las descripciones de la *Casa Pairal* de Maspons i Labrós, donde las frustraciones y disfunciones se ocultan e ignoran en aras de dibujar una familia ideal que difícilmente podía

darse como paradigmática. Todo lo que se consideraba degradado, o que hubiera perdido el estado de pureza «original» se transformaba y aderezaba de acuerdo con lo que se creía que había sido en un principio.

Cels Gomis siempre se opuso a estas prácticas y en su artículo «Lliteratura Oral Catalana» publicado en *L'Avens*, 1884 (p. 244-245) nos dice: «Yo creo que nadie tiene derecho a alterar ni poco ni mucho las producciones populares, si las quiere dar como tales, pues no es adulterándola como llegaremos a conocer la literatura oral de nuestro pueblo...».

La diferencia de Cels Gomis con los folkloristas coetáneos se hace patente ya en el fin programático de su investigación. En *L'Avens*, 1884 nos dice: «Lo que conviene es recoger todas las preocupaciones populares, no para perpetuarlas, como creen algunos, sino para destruirlas, conservándolas escritas solamente para que en tiempos venideros el pueblo pueda comparar su estado de progreso con el atraso en el que vivían sus antepasados y todavía vivimos hoy».

Cuando todo el mundo alababa sus trabajos folklóricos, él se separó conscientemente de la identificación tópica, declarando en el prólogo a *Meteorología y agricultura populares* (p. IX) que se dedicaba al folklore para que se le hicieran menos largas las pesadas veladas de invierno o durante las siestas del verano, en pueblos donde no había ninguna distracción. Sin embargo esta afirmación es engañosa. Es cierto que siendo su profesión la de Ingeniero de Ferrocarriles tenía que explorar y estudiar los posibles emplazamientos de las vías férreas, y también debía permanecer en pueblecitos recónditos, olvidados hasta aquel momento de las grandes rutas de comunicación. Por tanto, debía acompañar la vida de estos pueblos que a la fuerza resultaba monótona y aburrida para los estándares eruditos y urbanitas del momento. Estos sentimientos entrañan una falacia manifiesta en la mayoría de folkloristas. Por una parte pretendían recuperar unas tradiciones, unas producciones de literatura oral, idealizándolas, pero despreciando a sus portadores. Encontraban zafia y aburrida a la gente de la que extrañan la información sobre un supuesto pasado glorioso, pagano, precristiano, medieval, tradicional, pero no lograron despertar entusiasmo entre la gente acerca de su propia cultura. Cels Gomis, así lo reconoce: «El campesino catalán es desconfiado por naturaleza: cuando un 'señor' le hace alguna pregunta, lo primero que se le ocurre es que quiere burlarse de él.» («Lliteratura Oral Catalana», *L'Avens*, 1884. p. 244). Sin embargo, Cels Gomis, cuando declara que se dedicaba a la investigación folklórica para superar la monotonía y el aburrimiento, creo que emplea estas frases como un revulsivo, para separarse del cinismo de otros folkloristas que idealizaron una parte de la cultura popular mientras infravaloraban a sus portadores. De hecho, parece mostrar cómo puede recoger más información, sin hacer de su investigación un misterio sublime, ni una idealización nostálgica, ya que la sitúa en la cotidianeidad más prosaica.

La trayectoria ideológica de Cels Gomis nos ayuda a comprender su postura. Partiendo del republicanismo federal, tomó parte en la revolución de

1868, pero después del fracaso del federalismo en 1869, el exilio le llevó a Suiza y evolucionó hacia el anarquismo, y a través de este posicionamiento entenderemos sus escritos folklóricos, avalados por sus artículos ideológicos en publicaciones anarquistas. Siempre fue fiel a sus ideas y a su preocupación por la clase obrera. De modo que publicó libros de formación en geografía, ciencias naturales y matemáticas, precisamente para luchar contra la ignorancia que el consideraba uno de los males peores que deben soportar los pueblos, ya que les hacen presa fácil para su manipulación. A la luz de este convencimiento, de que las clases poderosas utilizan y afianzan el error y la ignorancia del pueblo, es como comprenderemos sus afirmaciones. Cels Gomis unía su vocación pedagógica propia del anarquismo a la base también eminentemente pedagógica del Folklore, aunque en él, los pueblos y la gente nunca dejaron de ser más importantes que sus tradiciones.

Una expresión de estos pensamientos y convicciones es su compromiso con el Excursionismo Científico al que perteneció desde 1878 al fundarse la *Associació d'Excursions Catalana*, escindida de la *Associació Catalanista d'Excursions Científiques*. Parte de sus actividades las podemos seguir a través de las publicaciones en los anuarios de la *Associació* y más tarde en el boletín del *Centre Excursionista de Catalunya*, cuando ambas ramas se fusionaron en 1890. Cels Gomis fue delegado de la *Associació d'Excursions Catalana* y en ella inició la colección de publicaciones de la *Biblioteca Popular*, y también colaboró con las *Sociedades de Folklore* iniciadas por Antonio Machado.

En estos artículos descriptivos de excursiones e itinerarios, va vertiendo su convencimiento sobre la verdadera naturaleza de los estudios históricos, sus opiniones sobre el estado del país. Su compromiso excursionista le hace ver la cultura popular como parte de un todo. No se limita a hacer una descripción de las costumbres, de las creencias, sino que las sitúa en un *continuum* donde la geología, el clima, la vegetación y la fauna están presentes en la interacción histórica de Naturaleza y Hombre. Su estudio va más allá de una enumeración detallada, se propone una sistematización del conocimiento popular a través de obras como *Botànica Popular*, *Meteorologia y Agricultura Populars*, *Zoologia Popular*. En el artículo de *l'Avens* ya mencionado sobre Literatura Oral, se plantea un esquema de clasificación total para utilidad de quienes investigan en este campo: «Hoy no me propongo otra cosa que dar una muestra de lo que puede recogerse en las diferentes ramas de nuestra literatura oral, a fin de que sirva de pauta a todo aquel que quiera dedicarse a ella, ya que es necesario el concurso de todos si se quiere llegar a tener alguna cosa algo completa sobre el particular». («Literatura Oral Catalana». *L'Avens*. 1884, p. 246).

Cels Gomis tuvo un punto de mira privilegiado para el trabajo de campo y la observación, desde su profesión de ingeniero de ferrocarriles, puesto que la gente le recibía con la esperanza de que el tan esperado tren llegara hasta su pueblo, pero sobre todo, porque su presencia no extrañaba a nadie. La gente de los pueblos que visitaba podía clasificarle enseguida. Sin embargo,



Nuevalos. Monasterio de Piedra. Bano de Diana. 1925-1930. Fotografia: F. Blasi. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

la investigación de campo no era sencilla. Aproximarse a la gente interesándose por sus costumbres, por su habla y aún peor, por sus creencias, despertaba el recelo de sus interlocutores. Cels Gomis aprendió a acercarse a los posibles informantes con delicadeza y con tacto: «¡Cuántas veces, sentado entre ellos en las largas veladas de invierno... he tenido que empezar por inventarme algún cuento para obligarles a contarme lo que yo quería!» («Literatura Oral Catalana», *L'Avens*, p. 244).

Joan Amades nos dice que Cels Gomis, como sus predecesores folkloristas, no tuvo que salir de su ambiente ni hacer excursiones con el fin de recolectar información, pero, en cambio se movió por un ambiente mucho más amplio. (Amades, J. *El folklore a Catalunya*, p. 141). Sin embargo, lo cierto es que supo aprovechar la circunstancia de sus desplazamientos profesionales, porque su trabajo no es una mera recolección de rasgos materiales. Cels Gomis sintió predilección por el mundo del conocimiento popular, por el de las creencias y sentimientos, sobre todo los relacionados con el entorno y los fenómenos atmosféricos. En sus obras, somete cada creencia, cada refrán a una comparación con todos los pueblos conocidos.

En sus estancias en las poblaciones visitadas vemos desdoblarse su actividad. Por una parte, recorre el término, invitado y aconsejado por los eruditos

locales. Visita los yacimientos arqueológicos, recoge materiales en superficie, admira y se lamenta de las ruinas. Esto es, participa de las preocupaciones de la élite erudita de su momento. Le interesa la Gran Tradición o la Gran Historia a través de sus jalones locales. Pero este aspecto no le hace renunciar jamás a su segunda actividad, la de preguntar a la gente común por sus conocimientos, sus miedos y sus identidades. Porque le interesaban los pueblos y a ellos hemos visto que dedicó gran parte de su actividad editorial. Su fe en el progreso y en la pedagogía se encamina por todos los medios a su alcance a desterrar la ignorancia como el mal mayor de las clases humildes y explotadas. Por esto, aunque como los folkloristas del s. XIX investiga a tiempo parcial, mientras se dedica profesionalmente a otro quehacer, su actividad como folklorista viene sustentada por las hondas razones de sus convicciones sociales. No podemos decir de su obra que sea superficial, ni por la sistematización de sus materiales como por las reflexiones que le provocan sus hallazgos.

La etapa aragonesa de su trabajo profesional nos muestra algo que pocos folkloristas de su tiempo podían hacer: la descripción de su propio diario de campo. Sus experiencias y sus meditaciones en voz alta tienen para nosotros un gran valor puesto que nos dan la oportunidad de seguirle en el desarrollo de su investigación.

Aunque trabajó en otras zonas de España, describe su estancia en Aragón como una vivencia muy querida, con el sentimiento de encontrarse en casa:

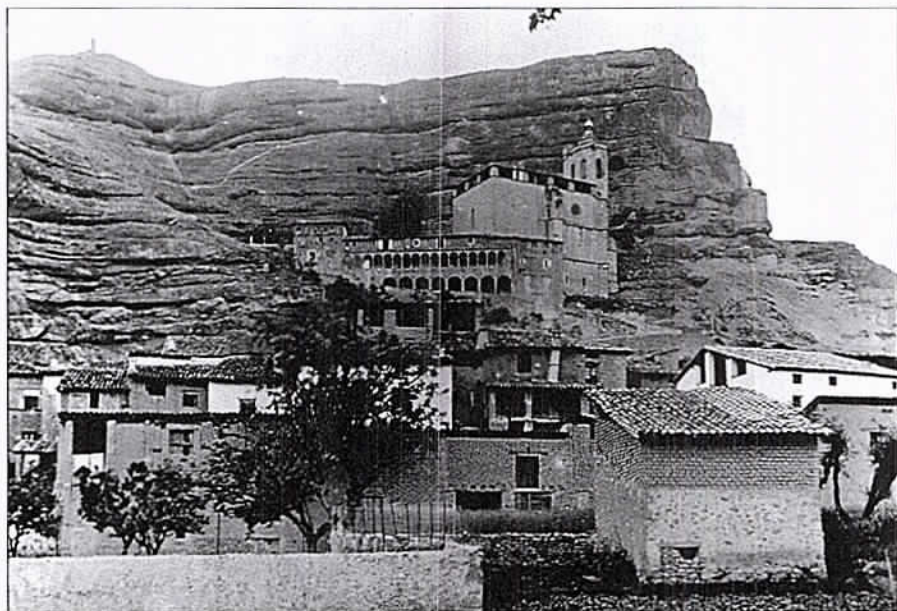
«Sea porque cuando estudiaba en Madrid, la mayor parte de mis condiscípulos eran aragoneses, sea porque en las provincias aragonesas he trabajado una gran parte de mi vida, el caso es que siempre he tenido a las cosas de Aragón casi tanta afición como a las catalanas... ...En Aragón me encuentro como en mi casa. No se extrañen pues, que les haya hablado varias veces de temas de este Reino» («Una visita al Monestir de Piedra», *B.A.E.C.* XI, p. 288).

La proximidad del habla, de la historia, le emociona continuamente. Así, en el mismo artículo describiendo al mozo que ha contratado para que le guíe hasta el Monasterio de Piedra, resalta: «*El mozo, Jorge — nombre muy común en Aragón*» (*op. cit.* p. 289). Sobre todo encontramos comparaciones lingüísticas con las que quiere destacar la historia común.

El trabajo de Cels Gomís en Aragón aparece en sus obras bajo dos aspectos. El primero, y además el más frecuente, toma la forma de citas dispersas en el *corpus* de sus publicaciones mayores, *Lo Llamp y'ls temporals*, *Meteorologia y agricultura populars*, *Botànica popular*, *Zoologia popular*, *La lluna segons lo poble*, *La bruixa catalana*. En ellas trata la información recogida como ejemplo o pieza para la comparación. Sirva de ejemplo esta cita de *La Bruixa Catalana* (Ed. Alta Fulla, 1987, p. 105): «*También se da el nombre de puente del Diablo al de Olvena sobre el Ésera en la provincia de Huesca*». Ésta era una estrategia muy frecuente en su momento, en el tratamiento de la cultura popular. La construcción de sus tesis se hace mediante afirmaciones corroboradas por todos los ejemplos conocidos en el área geográfica estudiada.

más los de todas las áreas, colindantes o lejanas, de las cuales pueda tener alguna referencia, al estilo del *Refranero General Ideológico Español* de Luis Martínez Kleisler. De esta manera parecería a primera vista que se trata de dibujar un área cultural más amplia que comparte parecidas costumbres y creencias, y así es en gran medida, pero este esquema queda desdibujado al añadirle referencias de otros lugares que no son siempre los mismos, y a veces, ni siquiera siguiendo un plan previo o un referente teórico, sino dependiendo de los lugares de los que se posea información. De modo que se trabaja intensamente un área reducida, presupuesta ya, más un área de trabajo más o menos coherente según los autores y finalmente, datos dispersos de zonas discontinuas que parecen apuntar si acaso a un área cultural tan amplia como toda Europa, o de extensión parecida. Muchas veces no se lograba demostrar una coherencia de datos en cuanto a su distribución geográfica sino solamente en cuanto al hilo conductor del contenido de dichos ejemplos, que podía reducirse a la puesta en orden de toda la información recolectada.

En el caso de Cels Gomis, la aplicación de este esquema de exposición da unos resultados mucho más sólidos al tratar áreas cultural y geográficamente contiguas con interacciones de un gran espesor y experiencias históricas comunes. Además, los ejemplos van arropados por la teoría y por una reflexión social de los mismos. Así, en la misma obra *La bruixa Catalana* encontramos esta reflexión:



Graus. Santuario de la Peña. 1907-1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

«Encontrándome en Mequinzenza durante los meses de junio y agosto de 1880 tuve ocasión de conocer dos o tres casos acaecidos en aquellos días y que siempre venían a resumirse al hecho siguiente:

Tenía lugar una boda. El día de las nupcias se pasaba bebiendo y bailando, de la forma que sabe hacerlo nuestro pueblo cuando es la ocasión. Llegada la noche, el novio no servía para nada: estaba ligado. A la mañana siguiente, él y su mujer iban al especialista en ligámenes. Éste les recibía en una habitación preparada al efecto, donde había una mesa con un paño y sobre éste, un Santo Cristo con dos candelas encendidas y un libro de oraciones, quizá un Ritual Romano. Colocaba a los recién casados, uno a cada lado de la mesa y él se situaba detrás. Leía o hacía ver que leía alguna oración, después hacía que el marido se bajara los calzones y que la mujer se levantara las faldetas y como aquel ya estaba libre de los vapores alcohólicos de la víspera, quedaba desligado» (Op. cit. Ed. Alta Fulla, p. 129).

Su obra *Llitteratura Oral Catalana*, que luego completó con el nombre de *Folklore Català*, en 1912, resume además toda una experiencia de campo y es una de las primeras sistematizaciones generales del universo simbólico popular. Me atrevería a decir que siguiendo la línea de Milà i Fontanals, así como de Pau Bertran i Bros, marca las directrices de un gran proyecto de estudio de la cultura popular propuesto a quienes en su tiempo, de forma invertebrada, recogían materiales parcialmente sin un objetivo marcado.

La recopilación del *corpus* de ejemplos aragoneses comprendería la lectura de todos sus escritos y notas inéditas, entresacándolos a partir de su adscripción a su propuesta temática, dibujando en cada caso el área que el autor presentaba con aquel conjunto particular de ejemplos. Esta base de datos puede complementar o ratificar el conocimiento etnográfico de su momento en las comarcas que conoció profundamente; pero no ofrece por sí misma una información suficiente. Su utilidad radica en su aplicación a estudios en los que fuentes diversas puedan aclarar aspectos puntuales.

En segundo lugar, como ya hemos dicho, Cels Gomis escribió una serie de artículos en el *Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana*, de 1880 a 1889, localizados alrededor de Caspe, donde fue delegado de l'Associació mientras trabajaba allí. También estuvo en Fabara, Fraga, Graus, valle del Ésera y en el Valle de Benasque, correspondiendo a su trabajo de extensión del ferrocarril, de 1880-1881 estudiando el tren directo de Madrid-Zaragoza-Barcelona. A finales de 1881 y hasta mediados de 1882 trabajó en un proyecto de ferrocarril de Benasque al puerto de Els Alfaes, en su tramo Benasque-Graus. En 1884 le encontramos trabajando en el ferrocarril de Cariñena a Zaragoza, y de 1888-1891, en la construcción del tren directo Madrid-Zaragoza-Barcelona. Desde sus centros de trabajo efectuó muchas excursiones, algunas de las cuales fueron publicadas como artículos o cartas en l'Associació d'Excursions Catalana y más tarde, en el Centre Excursionista de Catalunya.

Es bien conocido el papel que el excursionismo tuvo en el conocimiento del propio país a través de un concepto científico de las excursiones, que comprendían el estudio del paisaje, la geología, la flora, la fauna, la meteorología, así como de la historia, la arqueología y el folklore. De hecho, es un descubrimiento del país para unas generaciones de intelectuales y urbanitas desconectados de la realidad más allá del límite municipal o del que le proporcionara la propia parentela. Así, las primeras excursiones a los Pirineos fueron verdaderas expediciones a la tierra ignota.

Cels Gomis opone a este redescubrimiento puntual, el carácter cotidiano de sus conocimientos. Sus excursiones aprovechan el menor descanso en su trabajo oficial para empaparse de la Naturaleza que le rodea, de la Historia y de las costumbres y universos simbólicos de los pueblos con los que convive. En este sentido, la cultura popular es para él, un escalón más de la Naturaleza. Es cierto que se indigna ante el atraso en que vive mucha gente, con este sentimiento de superación y de pedagogía que le guía durante toda su vida, pero también hallamos en sus descripciones y estudios sobre las creencias y conocimientos populares, una cierta atracción por acercarse a la Naturaleza, como si la persistencia de cierto «paganismo» que adivina por debajo de las prácticas mágicas o las creencias consideradas supersticiosas, fuera equivalente a una armonía con la Naturaleza, en contraposición a un posterior dominio del Cristianismo y a la evolución del Estado que hubieran marginado y convertido en demoníaca toda creencia anterior.

«¡Bien haya esta madre nuestra, en cuyo regazo encuentra el hombre consuelo a sus penas, o bien las fuerzas que le faltan para emprender de nuevo la diaria y prosaica lucha por la existencia! ¡Bien haya la Naturaleza cuando se nos presenta tan abundante en gratas sorpresas y tan generosa en dones como en estas sombrías y salvajes vueltas del río Piedra en el recinto del antiguo Monasterio de este nombre!

El Paganismo habría cubierto estos lugares con sus sonrientes creaciones; el misticismo cristiano lo llenó de ascetas y de visiones infernales; la Ciencia moderna que se complace en ir destruyendo una a una las gozosas ilusiones de la infancia de la Humanidad, no ve allí más que una pequeña parte de este inmenso laboratorio llamado Universo donde la materia se renueva y transforma eternamente sin que se pierda ni el átomo más diminuto.

Pero ni el Paganismo podría añadir más poesía a la que se desparra, ni el ascetismo ni la Ciencia podrán arrebatarle nunca el hechicero encanto que se encuentra allí por todas partes» («Una visita al Monasterio de Piedra», B.A.E.C. XI, p. 299).

Esta actitud, que se hace patente en sus libros dedicados a la botánica, meteorología y zoología popular, culminará en un libro que no vio publicado, *La Bruixa Catalana* (Alta Fulla, 1987). El sentimiento de admiración por la Naturaleza contrapuesto a la rabia contenida ante instituciones posteriores a



Campo. Plaza Mayor. 1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

una cultura supuestamente «primitiva y natural», impuestas y marginalizantes, no deja de ser otra forma de romanticismo, que tiene en Michelet su expresión quizá más evidente, (Jules Michelet. *La Sorcière*. 1862) y cuya influencia parece filtrarse en *La Bruixa Catalana*. Sin embargo, a lo largo de sus escritos, esta actitud ambivalente de Cels Gomis, le hace ver con talante crítico las manifestaciones culturales que sus contemporáneos se limitaron a venerar, simplemente, por su supuesto origen popular y tradicional, y le sitúa en condiciones mucho más realistas a la hora de recoger sus materiales y de interpretarlos.

Siguiendo su concepto de la cultura formando un todo con la Naturaleza, sus artículos siempre aportan una descripción geográfica, completada con los datos de la geología y la botánica locales que no solo sirven de marco sino que interaccionan con cualquier desarrollo posterior del trabajo. Así en su artículo «La Vall de Venasch», la descripción de los cursos de agua continúa:

«Hay en el valle de Venasch algunas fuentes que merecen una consideración especial, como las de las aguas termales sulfurosas de los Banys de Venasch, cuya temperatura varía de 22° a 36°; la fuente de agua ferruginosa de Las Artigas, que tiñe de un color rojizo las rocas

graníticas que cubren el lecho del Ésera desde el barranco de Rinero hasta Venasch; la fuente de San Ferré, cerca de la cascada de este nombre, cuya agua es gélida; y la fuente de Cases, en el barranco de Remascaró, entre Ancils i Sarller, cuya agua es efficacísima contra la disentería» («La Vall de Venasch», A.A.E.C. II, 1882, p. 101).

La descripción se adentra generalmente por la geografía humana, no en vano Josep Iglésies le consideraba un precursor de la geografía comarcal por su obra *La Vall d'Hòstoles*. La demografía ocupa un lugar destacado en sus artículos y le interesa el número de pueblos habitados en los valles pirenaicos, las migraciones estacionales a Francia y cualquier dato que pueda aportar luz a la comprensión de la población:

«Durante el invierno los trabajos del campo son nulos en esta comarca, y una tercera parte de sus habitantes emigran a Francia en busca del trabajo que no encuentran en su país. Hacen como las golondrinas: se van en otoño y regresan en primavera» («La Vall de Venasch», p. 106).

«En otros tiempos Perarrúa debió tener más importancia que la que tiene hoy, si hemos de juzgar por una nota del año 1586 que obra en mi poder y que dice que en aquel momento la parroquia de aquel pueblo valía trescientos ducados en frutos. Después, sin duda a causa de la guerra de posesión del condado de Ribagorza, debió venir a menos, pues en 1634 según una estadística de aquel tiempo, contaba sólo con 14 casas» («De la Vall de Venasch a Graus», B.A.E.C. XI 1882. P. 102).

Uno de sus temas preferidos, sin duda por vocación personal, fue la red de caminos locales. Le interesaba sobremedida ver de qué modo los pueblos se comunican o están aislados. Así volviendo al mismo artículo tenemos una larga descripción de ellos:

«El valle de Venasch no tiene más caminos que los de herradura y muy malos. La carretera proyectada hace muchos años entre Graus y Venasch, no está iniciada más que entre Graus y Campo y las obras avanzan con una lentitud desesperante. Los de Venasch hicieron estudiar, hace también muchos años, una carretera que les uniera con Bagnères de Luchon; pero no ha pasado de proyecto.

Los principales de estos caminos de herradura son: el de Venasch a Bagnères por el Portillón (2.670m.) que sólo es practicable durante el verano, o por el Port de la Picada (2.424m.), que hay inviernos, como el presente, por ejemplo, en que se puede transitar por una buena parte de ellos; el de Venasch a Graus por Chía, Seyra y Campo; el de Venasch a Catalunya por el Coll de Vallhiberna (2.776m.); el de Venasch a Castanesa por el collado de este mismo nombre (2.633m.); el del vall de Nuals por el coll de Bassivé (2.285m.); y el de Sahun al vall de Gistau por el coll de Sahun (2.150m).

El mal estado de todos estos caminos, lo peligroso de muchos de ellos, hace que esta zona sea poco visitada por los forasteros» (Op. cit. p. 101-102).

Las antiguas minas, canteras y balnearios llevan su atención hacia la administración del entorno y del paisaje:

«No tengo noticia de que entre los desfiladeros de El Run y Aygua Salentz haya otro mineral que el carbón de piedra que se ve a flor de tierra en el barranco de S. Nicolás, unos tres cuartos de hora más abajo de Seyra. Este carbón escasamente tiene lustre, y la gran cantidad de pirita de hierro que contiene en su masa, hará que no se le pueda sacar nunca partido, aunque dicha mina fuese abundante, lo que es muy problemático. Lo que sí sé es que por los alrededores, pero ya fuera de los desfiladeros, hay algún mineral de plomo y de galena argentífera» («De la Vall de Venasch a Graus». B.A.E.C. XI. 188 2).

«Los habitantes de Alcañiz creen que en tiempos de los Reyes Católicos se explotaban en la sierra de Puig-Moreno unas ricas minas de plata, minas cuya explotación se mandó suspender después del descubrimiento de América. Fundados en esta tradición son varios los habitantes de Alcañiz que han mandado hacer excavaciones para tratar de descubrirlas; pero hasta hoy han resultado infructuosas todas las tentativas» («Regallo Amunt». A.A.E.C.I. p. 327).

En cuanto a los balnearios, el abandono en que se encuentran muchas veces le hace desesperar, como es el caso de los baños de Fonté, en Chiprana:

«Estos baños se encuentran situados en una posición magnífica y en cualquier otro país del mundo tendrían fama universal. Situados en la margen derecha del Regallo en medio de una zona abundante en caza; a media hora de La Salabrosa, estancia abundante en pesca; a un cuarto de La Salada, estancia que presenta fenómenos de los que hablaré más tarde, entre las ruinas de dos poblaciones antiguas, Palermo y La Tallada, curiosas por más de un concepto; cerca de un magnífico prado que aquí no sirve para nada, pero que podría servir para mantener vacas o yeguas que animarían este desierto paisaje, los baños de Fonté tienen la especialidad de curar radicalmente las enfermedades herpéticas y cutáneas» («Regallo Amunt». A.A.E.C. I. 1880. p. 320).

Un tópico que siempre hallamos en sus artículos es el disgusto ante un paisaje degradado a causa de la tala descontrolada de árboles. Este hecho le preocupaba muchísimo y siempre le dedica algún párrafo con el fin de concienciar a sus lectores. La tala de bosques la compara a una destrucción bélica:

«Las seis horas de mal camino de herradura que hay entre Campo y San Victorián no presentan otra cosa de particular que la prueba de la poca previsión de que estamos dotados los españoles. De los antiguos

*bosques que cubrían las hoy peladas rocas, solo queda de vez en cuando alguna gruesa encina, algún pino, alguna que otra gigantesca sabina...
...¡Qué triste soledad! ¡Qué paraje más desolado! La invasión de un poderoso ejército enemigo no habría causado en nuestro país más destrozos que los que le han causado nuestra propia imprevisión y codicia»
(«Una visita al Monastir de San Victorián», B.A.E.C. IV. 1882. p. 218).*

En los artículos sobre el Regallo, sobre Mequinenza y el mismo de S. Victorián culpa a la tala de árboles de la formación de barranqueras o lleras por la erosión:

«La tala de bosques ha dado el resultado que no podía menos que dar. Las empinadas vertientes de este valle están cubiertas de barrancales. Las rocas muestran por todas partes sus descarnadas aristas, negras, si son de pizarras silúricas, como del Grau de Sahun al puerto de Venasch, rojas, si son de arenisca molar, como en Vilanova y en Castelló de Sos;... ...Hay vertientes donde no ha quedado ni una mata y las rocas calizas que las forman, al descomponerse bajo la influencia de la acción atmosférica las han cubierto de detritus que continuamente van deslizándose hacia su falda y que dificultan extraordinariamente el



Beranuí, Portal de la Abadía de San Victorián, 1907-1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliche procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

caminar por ellas. Estas vertientes han recibido el nombre de lleras, acompañadas del del lugar donde se hallan. Así se dice por ejemplo, la Llera de Vilanova, la Llera de Chía, la Llera de Rum» («La Vall de Venasch», A.A.E.C. II 1882, p. 102-103).

Considera que un segundo efecto negativo de la tala de bosques es el cambio climatológico y la consiguiente disminución de nevadas.

«Otros efectos de la tala de los bosques han sido la disminución de las nieves, y, por consiguiente, la de las aguas en los ríos y torrentes. En otro tiempo, más arriba de Venasch había tres conos de deyección: el barranco de Sant Antoni delante de Venasch; el del barranco de la Font de Ruda, cerca de la borda de Anglada. Antes, casi cada año bajaban por estos barrancos grandes avalanchas de hielo, llegando hasta las paredes de Venasch. Hoy pasan ocho y diez años sin que se produzca ninguna» (Op. cit. p. 103).

También en el Regallo y el Guadalope considera que la tala de bosques en la cabecera del río, de forma indiscriminada para la fabricación de barcos, ha producido su muerte y ha desertizado el paisaje y el clima.

«Basta la sencilla exploración del largo curso de este río para comprender que en otro tiempo, antes de cortar los bosques, que sin duda alguna debían cubrir las altas montañas que limitan su cuenca, debía ser un río bien caudaloso... ..El Regallo es un río muerto, cuyas riberas están llenas de recuerdos de una civilización muerta también» («Regallo Amunt», A.A.E.C. I, 1880, p. 318).

«Este río Guadalope parece que ha sido flutable hasta hace unos cuarenta años. Cuando Carlos III de Borbón hizo cortar los pinos de Monroyo para utilizarlos en las construcciones navales, estos pinos fueron bajados formando almadías por el citado río; pero hoy es tan poca el agua que lleva, que se puede pasar por todas partes a pie. Esto no puede atribuirse a nada más que a las enormes e inconscientes talas que se han hecho en esta región, que hoy está tan falta de agua, que hay muchas y grandes partidas de tierra sin trabajar porque ni llueve ni hay medios para regarlas. Este hecho demuestra una vez más la gran necesidad que tenemos de replantar las montañas si no queremos que nuestros hijos tengan que marcharse de nuestra tierra a causa de su completa esterilidad por falta de agua» («Correspondencia de Caspe», B.A.E.C. II.1880, p. 142).

El habla y la toponimia son dos campos en los que Cels Gomis intentó esclarecer sus preguntas históricas y culturales, tanto desde el punto de vista de la gran historia como de la peculiaridad de la historia local. A esta dedicación responde algún artículo completo como «Alguns noms topografichs propis de Mequinenza, Fayó, Nonasp, Fabara y Maella» que es un glosario de ele-

mentos del paisaje, así por ejemplo dice de *Glera*.- «playa de río llena de còdols o cantos rodados». (*Op. cit.* C.E.C. II, 1892, p. 54).

En su descripción del Valle de Benasque, del Ésera en general, y en Caspe también, se detiene recogiendo voces locales que le recuerdan la antigua unidad del Reino de Aragón adivinando una extensión mayor del habla catalana:

«Campo es la primera población del valle del Ésera donde hablan castellano, pero la circunstancia de tener algunos aforismos casi catalanes, me hace creer que en otro tiempo su habla debió ser catalana. Véase una muestra: Per Sant Jorjet/ se sembra l'ordiet/ y per Sant Marquet/ ja es tardet» («De la Vall de Venasch á Graus», B.A.E.C. XI, 1882, p. 96-97).

«En Santa Liestra y en San Quílez, que en lo religioso dependen del obispado de Lleyda, hablan castellano, pero conservan aún muchos dichos y aforismos catalanes... ..Por lo demás cantan indistintamente en catalán y castellano, con la particularidad que he encontrado mujeres que cantaban coplas catalanas sin saber que querían decir, y sólo por haberlas oído cantar a sus abuelas. Aquí una muestra de sus canciones: Si vols tenir bona vida/ ficat, minyoneta a dida;/ si la vols tenir millor./ á casera de rector» (*Op.cit.* p. 100).

«Más es indudable que antiguamente hablaban un catalán tan castizo como el de la provincia de Lleyda. En la secretaría del Ayuntamiento de Vilanova he visto una escritura hecha ante el notario de Venasch en 1478 por representantes de aquel pueblo y el de Sahun sobre pastos, que está redactada en catalán del más puro que se conoce. Desgraciadamente las guerras de la Independencia y la civil por una parte, y por otra la dejadez de los Ayuntamientos, han hecho que desapareciesen los documentos que podrían darnos alguna luz sobre este particular» («La Vall de Venasch», A.A.E.C. II, 1882, p. 106).

Pero, bien al contrario de otros folkloristas, la realidad se impone en sus escritos y no recoge solamente los datos que favorecen sus tesis, sin preocuparle la imagen que transmiten, sino su realidad. Así, encontramos esta nota a pie de página de su artículo «Follies» (coplas improvisadas):

«Por más que lo he intentado, no he podido encontrar en Mequinenza ninguna copla un poco seria en catalán, habiendo en cambio muchas en castellano. Esta observación puedo hacerla extensiva a todas las poblaciones de la ribera del Ebro. No parece sino que el catalán no se pueda emplear, por lo que a cantos populares se refiere, más que para canciones en broma» («Follies», C.E.C. IV, 1894, p. 114).

De donde se deduce, además, que Cels Gomis, sin ser consciente de ello, estaba asistiendo al descrédito del lenguaje familiar frente al prestigio del



Benasque. Hospital de Benasque. 1904-1910. Fotografía: Joaquín Arajol. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

castellano que avanzaba con la extensión de la escolaridad, dejando relegado a las situaciones jocosas el habla anterior.

Del campo de la toponimia y de la lingüística, Cels Gomis pasa fácilmente a la paremiología local y sobre todo a los dichos y canciones identitarias que definen una subcomarca con sus oposiciones y sus estereotipos, que todas las comunidades poseen y que marcan el territorio de alianzas, dependencias, prelación locales desde fuera y desde dentro. Frente a este material, Cels Gomis se sitúa en una doble postura. Por una parte le interesan los datos que sobre biología, paisaje, historia local, etc. se transparentan en ellos. Así, al bajar de Benasque a Graus anota:

«Casi todos los habitantes de Biescas y Aguas Caldas tienen bocio, como sucede a los de una parte del norte de Girona, exceso que atribuyen a las aguas. De aquí proviene este cantar local de Campo: Las de Biscas y Aguas Caldas/ las traen muy bien dotadas:/ dentro la papada llevan/ cinco cahices de favas» («De la Vall de Venasch a Graus», B.A.E.C. XI, 1882, p. 94).

«En Campo hacen una morcilla a la que dan el nombre de chinflayna, morcilla de la que se burlan todos los pueblos de aquella co-

marca. Recuerdo entre otras esta copla conmemorativa de las cosas notables de alguno de aquellos pueblos:

En Graus está el Santo Cristo./ en Perarrúa Santa Ana./ en Bezians Santo Domingo/ y en Campo está la chinflayna». (Op. cit. p. 96).

*«No quiero acabar sin hablar de las **pastoradas**, costumbre común a todos los pueblos de esta parte de Aragón. Consiste en largos parlamentos que se hacen el día de la fiesta mayor por mozos disfrazados de pastores, parlamentos en que se sacan al sol los trapos sucios de todos los pueblos del entorno, que a su vez les contestan más tarde. Antes, uno de los principales motivos de crítica eran las caseras de los curas, pero los curas acabaron por tomárselo tan en serio, que al fin han logrado que dejasen tranquilas a sus caseras.*

Como muestra de los versos improvisados por los pastores o escritos ad hoc para ellos, mencionaré unos de una pastorada de Capella: ¡Bien se n'rien los de Graus/ de la fiesta de Capella!/ També naltres mo'n riurém/ quan se les caiga la peña.

Los de Graus le respondieron: La peña no se caerá./ que está atada con cadenas./ Tanto hay de Capella á Graus/ como de Graus á Capella.

Estos versos aluden a una roca que amenazaba con caer sobre una parte de la villa, roca que después se ató con cadenas a la montaña y que más tarde se ha hecho saltar y ha desaparecido por completo.

Esta costumbre de las pastoradas se extiende también por la parte de Tamarit. Los de Tolva dijeron un día de los de Campurrells: Tú, si vas á Campurrells./ dirás al ajuntament/ que apanyin los Sants Mártirs./ que'ls ténen molt malament.

Y los de Campurrells respondieron: Tú, si vas a Tolva./ dirás als del coll girat./ que baixin á la festa./ que'ls Mártirs son apanyats./ refiriéndose a S. Abdón y Senén a los que tienen en una ermita» (Op. cit. p. 108-110).

En cambio, cuando se refiere a la antipatía, desprecio y hostilidad, califica estos dichos como procedentes de un estadio anterior a la civilidad moderna. Esto es, los ve como prueba de atraso. La pedagogía subyacente en toda su aproximación a la sociedad se hace patente en sus reflexiones finales.

«A causa de la gran cantidad de ganado que hay en la población, las calles de la villa de Venasch están siempre llenas de estiércol y presentan un aspecto muy sucio... ..Sus habitantes tienen fama de malos; tanto es así que se dice en el país: Gent de Venasch./ gent de Barrabás.

Yo sólo tengo motivos para alabarlos por su comportamiento conmigo. Lo único que les encuentro, y esto lo hago extensivo a todos los del valle, es que son muy indolentes para todo lo que no tenga relación con el bienestar de sus animales» («La Vall de Venasch», A.A.E.C. II 1882, p. 114).

«Por lo que tienen de típicas, creo oportuno consignar también en

este lugar, alguna de las coplas que canta el pueblo del valle regado por el Ésera: Las donas de Castanesa./ quan van a missa major./ s'emportan l'aygua bendita/ en un cuerno de moltó.

Las donas de Castanesa/ p... totas á un igual./ ménos la del 'pote-caril' que p... un palmo més alt» (Op.cit. p. 108-109).

Al llegar a este punto, Cels Gomis se traiciona a sí mismo como investigador imparcial, y nos dice en una nota a pie de página:

«He oído muchas otras coplas burlescas de las mujeres de Castanesa pero no tienen ninguna gracia, y para muestra bastan las dos copiadas» (Op. cit. p. 109).

«...Y esto prueba una vez más cuan generalmente extendida era antes esta costumbre de burlarse un pueblo de otro, costumbre hija de la falta de trato y del aislamiento en que vivían los pueblos y que las continuas relaciones que hoy existen entre todos ellos van borrando poco a poco, siendo de desear que se pierda por completo en beneficio de la buena armonía que debe haber entre todos» («De la Vall de Venasch a Graus», B.A.E.C. XI. 1882, p. 110).

A menudo las noticias sobre costumbres y usos jalonan sus artículos y de hecho no son más que pequeños atisbos de las notas de campo, ya que las utiliza como ejemplos en trabajos que no pueden ser exhaustivos dado su carácter de divulgación excursionista. Sin embargo, tienen el valor del dato histórico o de llamar la atención sobre un rasgo determinado cuya existencia hubiéramos pasado por alto en una investigación actual. Por ejemplo, al hablar de Campo nos dice que conservaba aún la costumbre de cantar el Rosario de la Aurora por las calles, los domingos por la mañana (Op. cit. p. 96). Con ello nos damos cuenta de que en 1882 ya no era nada común esta práctica. Más adelante, en el mismo artículo, al hablar del pueblo de San Quílez (p. 99) nos informa que «en el molino hay dos muelas para moler trigo: una para moler bellotas, que también de harina de bellotas hacen pan en algunos pueblos de la zona, tales como la Fueva, Aguilar y otros». Esto concuerda con los datos que Bosch de la Trinxeria daba del Pirineo Oriental en la misma época. Es decir, que cada artículo merece una atenta lectura, no sólo por la teoría o el pensamiento principal que le guía a escribir, sino también por la riqueza y minuciosidad de datos que aporta, complementado a veces por la transcripción de algún documento o por su noticia. La comparación de costumbres parecidas, enriquece también el horizonte cultural del momento. Así compara las coplas de las Pastoradas con las de los Balls de Diablos del Camp de Tarragona, o las encerradas de Campo y de Ripoll.

Cels Gomis también nos aporta descripciones más completas, de las que destacan unas consideraciones sobre el sistema matrimonial y las costumbres de bodas del Valle de Benasque; y las costumbres funerarias, de boda y las encerradas de Campo.

Es curioso, sin embargo, cómo, al iniciar la descripción del sistema matrimonial de Benasque, considera que es muy diferente del sistema catalán, cuando presenta tantas semejanzas, sobre todo si se observa la gradación del *continuum* pirenaico. En la primera década de nuestro siglo, los estudios del notario Faus i Condominas consagraron este tipo de estudios comparativos sobre capitulaciones matrimoniales, así como la Academia de Ciencias Morales y Políticas, siguiendo las huellas de Joaquín Costa.

Cels Gomís, tan atento a las costumbres y creencias de los pueblos, se formula preguntas al encontrarse huecos en su investigación, que ya no puede repetir. Lejos de esconder estas deficiencias, las muestra honestamente mientras nos hace partícipes de sus dudas.

«Los usos del valle de Venasch son muy diferentes de los nuestros. Al casarse hacen capítulos en los que siempre se estipula que ha de ser heredero el primer hijo o hija que nazca. Si el marido o la mujer envían teniendo un hijo o hija y contraen nuevo matrimonio, el heredero es el hijo o hija del primero. Caso de no tener hijos más que de un matrimonio, los padres escojen el hijo o hija que quieren que sea heredero, hacen donación de todos sus bienes a éste, y el heredero dota a sus hermanos del modo que estima conveniente.

Así como en Catalunya se procura casar un heredero con una pibilla (heredera), aquí es muy raro hacerlo así. Generalmente se casa una heredera con alguien que no sea heredero, o un heredero con una que no sea heredera. Tanto es así, que encontrándome en Castelló de Sos y pareciéndome que la heredera de la casa donde estaba por cierto que tenía hermanos varones y un primo suyo se querían, le pregunté a ella: '¿Por qué no te casas con tu primo?' y ella me respondió con la mayor sencillez: 'No puede ser; los dos somos herederos'. No es que no pueda ser; es que no acostumbran a hacerlo.

La boda se celebra siempre en el pueblo de la novia, y por la tarde van los novios, sus padres, los invitados y muchas veces el párroco que los ha casado, al pueblo del novio; a menos que la mujer sea heredera, en cuyo caso, el novio se queda en casa de ella. Este viaje se hace en mulas, machos y burros, y cuanto más rumbosa es una boda, mayor número de caballerías componen el séquito. A estas caballerías las hacen correr tanto como pueden, para ver quién llega primero al pueblo del novio; de manera que a veces zarandean a la novia de tal modo que llega al pueblo sofocada, y, si no se ha caído cien veces por el camino es porque los mozos que van a pie la sujetan por las piernas. Generalmente, fuera del pueblo están ya preparados algunos mozos con escopetas que en cuanto les ven de lejos, disparan para avisar de su llegada. Las calles, ventanas y balcones se llenan de gente deseosa de ver a la novia y criticarla. Una boda es un gran acontecimiento para el pueblo donde va a vivir la novia.

Al día siguiente los padres de la novia se vuelven a su pueblo, pero antes deben pasar por debajo de un arco adornado con lazos, hecho por los vecinos del pueblo del novio, y pagar a éstos alguna cantidad para que tomen un refresco» («La Vall de Venasch» A.A.E.C. II 1882, p. 107-108).

Las costumbres de bodas que nos describe de Campo son prácticamente idénticas a las que nos da de Benasque. En cambio el artículo que trata de Campo contiene una pequeña descripción de la cencerrada y de los ritos funerales.

«Cuando uno de los que se casa es viudo, éste debe dar a los mozos lo que éstos le pidan, y si no se lo da le hacen una cencerrada, y por cada noche que tarda en decidirse, aumentan las pretensiones de aquellos. Yo he tenido la desgracia de coincidir con una cencerrada y he tenido que sufrir tres noches consecutivas el ruido infernal producido por veinte o más garrotos, manejados por otros tantos mozos, pegando sobre una plancha de hierro puesta en medio de la calle, ruido que no cesó hasta que, interviniendo la autoridad local, hubo un arreglo entre los mozos y el casado. Éste les dio un cordero y un boto de vino» («De la Vall de Venasch a Graus». A.A.E.C. II, 1882, p. 96).



Mequinenza. Río Ebro. 1925-1930. Fotografía: A. Gallardo. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña).

«...Tiene algunas costumbres que no quiero dejar de mencionar. Es una de ellas la de los funerales. Por un convenio especial entre la villa y el rector, éste cobra sólo una pequeña cantidad de la familia del difunto cuyas honras se celebran, y en cambio todos los que asisten pagan: 20 cuartos cada uno por un cuerpo grande y 4 por un cuerpo pequeño. Después de la misa hacen lo que llaman 'el volde', que consiste en dar cuarenta vueltas alrededor del catafalco, puestos uno tras otro siguiendo a los sacerdotes, cantando responsos, cuando se trata de un cuerpo grande y ocho vueltas si sólo se trata de un cuerpo pequeño. La familia del difunto paga, además de lo tratado, el almuerzo a todos los sacerdotes que asisten a las honras, almuerzo que estos hacen en común, ya sea en la abadía, sea en una casa particular.

Así como en otros pueblos la familia es libre de hacer o no las honras por el alma de los difuntos que haya tenido, en Campo estas honras son obligatorias, de manera que yo he visto al párroco negarse a despachar los papeles de una boda porque la familia del novio no había hecho hacer las honras por un difunto que había tenido aquel año, y como el novio protestara, recuerdo que le dijo: Deposita antes los dineros para hacer las honras de tu hermano, porque 'lo que no viene a bodas, no viene a todas horas'. (Op.cit. p. 94-95).

En estos ejemplos queda bien claro cómo Cels Gomis nos muestra la procedencia de sus ejemplos. Si bien podemos ver una generalización a partir de un sólo caso vivido también introduce un factor-testigo, esto es, la explicación de que él ha presenciado el ejemplo, con lo cual se nos hace muy fácil darle su verdadero valor o por lo menos poner en cuestión su universalidad. De esta manera, la honestidad de Cels Gomis supera sus posibles huecos metodológicos.

El artículo «Industrias desaparecidas de Caspe» es un detallado estudio de tres industrias extinguidas pese a haber alcanzado en el pasado una gran perfección y fama universal. Cels Gomis no quería abandonar Caspe sin rendir homenaje a esta historia del trabajo local y combinando su interés por la tecnología, por las clases trabajadoras y por la arqueología fue visitando los antiguos hornos productores de vidrio. A los cuatro conocidos, él añadió el descubrimiento de dos más, el de Mas dels Estopanyans y el del Barranch de las Ollas, que creyó poder datar de tiempos romanos. Con una visión museística muy de la época, envió a la Associació d'Excursions Catalana fragmentos de vidrio esmaltado que encontró en superficie en alguno de los yacimientos, igual como hace cuando en su viaje por el Regallo.

«La casualidad ha hecho que tuviese la suerte de encontrar (en el Cabezo del Puig, en la carretera vieja de Zaragoza a Alcañiz) una preciosa ágata, a manera de las que hoy se llevan en los anillos, con una figura romana gravada en vacío. Esta figura representa un guerrero romano con cota, casco y manto, escudo y lanza. Esta ágata forma parte del Museo de nuestra Associació» (A.A.E.C. 1 1880, p. 327).

Las otras dos industrias desaparecidas eran la de cerámica y la sedera. De la primera quedaban los restos de los hornos romanos de Val-Palermo, y de la segunda, que databa de la dominación árabe, sólo quedaba una casa que se dedicara a la cría de *cucos* y una calle del *Teixidor*. Sin embargo, Cels Gomis habla de la existencia de producción cerámica local para el uso doméstico, pero la comparación con el pasado romano y árabe le hace reflexionar largamente sobre la decadencia de las formas y la técnica.

Otra vez, llevado por su devoción por las civilizaciones pasadas piensa que los romanos democratizaron el arte de la cerámica y que ésto es precisamente lo que debía hacerse con todas las artes en beneficio de las clases trabajadoras con una finalidad pedagógica, pues:

«No hay nada que tan directamente influya sobre la moral del hombre como el medio en que vive, como los objetos que diariamente le rodean. Cuando estos son hermosos, parece que nos acostumbramos a querer lo bueno; cuando son feos, parece como si nos rebajásemos al nivel de su fealdad» (Op. cit. p. 493).

También en este artículo teoriza sobre el verdadero sentido de los estudios históricos, que no han de limitarse a conocer las leyes y las conquistas de los pueblos sino su arte y su industria. De aquí su interés por la arqueología:

«Son ya varios los hombres eminentes que han tratado de recoger los vestigios de las antiguas industrias que yacen dispersos por toda la superficie de nuestro globo, para levantar un monumento a la memoria del trabajo realizado por las generaciones que nos han precedido» (Op. cit. p. 487).

Para Cels Gomis la historia de las artes y la industria es la historia de la civilización, así que equipara las antiguas grandes civilizaciones con su propia época, separándose de una devoción romántica del pasado, pues cree sobre todo en el progreso de la ciencia y de la técnica. La arqueología reúne para él las dos admiraciones:

«Noble tarea, digna del siglo que ha visto realizarse los más portentosos prodigios de la ciencia y de la mecánica» (Op. cit. p. 487).

Éste es el verdadero sentido de los estudios de los pueblos, que coloca en la transmisión y en la sustitución de la misma con la ayuda de la investigación:

«¿Cómo podríamos pretender que las generaciones futuras admirasen lo que de bueno ha producido la generación presente, si nosotros no supiéramos admirar lo que de bueno han hecho las generaciones pasadas? Por otra parte el trabajo humano es una larga cadena que empieza en los primeros tiempos de la Humanidad y llega hasta hoy, para continuar en lo sucesivo mientras haya hombres sobre la tierra. Si

la desidia de nuestros antepasados ha dejado que esta cadena se rompiera. que se perdiesen algunos eslabones, obligación nuestra es tratar de buscarlas y recogerlas para presentarla añadida, en lo posible, a los ojos de nuestros hijos» (Op. cit. p. 487).

Ahora podemos entender su pasión por documentar, archivar las costumbres y creencias pero no perpetuar ni venerar ciegamente todo el pasado o todo lo popular por el hecho de serlo. En esto radica en su tiempo, la originalidad de los estudios folklóricos de Cels Gomis.

Bibliografía

- GOMIS, Cels. «Regallo Amunt». *Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana (A.E.C.)*. I. Barcelona. (1880,) 1881, pp. 317-329.
- «Industrias Desaparegadas de Caspe». *Anuari. A.E.C.* I. 1881, pp. 486-493.
- «La Vall de Venasch». *A.A.E.C.* II 1882, pp. 99-120.
- «Correspondencia de Caspe (1880)». *Butlletí de l'A.E.C.* II, pp. 141-143.
- «Una excursió al avench de Sant Pere dels Grechs». *Butlletí de l'A.E.C.* II, pp. 211-215.
- «Dotze horas á Saragossa». *Butlletí de l'A.E.C.* IV, 1882, pp. 131-137.
- «Una visita al Monastir de 'San Victorian'». *Butlletí de l'A.E.C.* IV, 1882, pp. 218-222.
- «De la Vall de Venasch á Graus». *Butlletí de l'A.E.C.* XI (1882) 1889, pp. 89-112.
- «Una visita al Monastir de Piedra». *Butlletí de l'A.E.C.* XI, 1889, pp. 288-299.
- «Alguns noms topografichs propis de Mequinenza, Fayó, Nonasp, Fabara y Maella». *Butlletí del C.E.C.* II. 1892, pp. 53-54.
- «Tradicions Fabarolas». *Butlletí del C.E.C.* II. 1892, pp. 59-63.
- «Follies». *Butlletí del C.E.C.* VII, pp. 112-115.
- «Lo llamp y'ls temporals». *Biblioteca Popular. A.E.C.* 1884.
- «Lliteratura oral catalana». *L'Avens*, 1884
- «La lluna segons lo poble». *L'Avens*, 1884.
- *Meteorologia y Agricultura Populars*. Barcelona. 1888.
- *La botánica popular*. Biblioteca Popular. 1891.
- *Zoologia Popular*. Biblioteca Folklòrica. 1910.
- *La Bruixa Catalana*. Alta Fulla. Barcelona. 1987.
- PRATS, Llorenç. «Estudi preliminar» a *La Bruixa Catalana*. Ed. Alta Fulla. 1987, pp. 5-35.
- *El mite de la tradició popular*. Ed. 62. Barcelona. 1988.

VII CONGRESO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL ZARAGOZA SEPTIEMBRE 1996

INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA
FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO ESPAÑOL

Zaragoza, 16-20 septiembre 1996

SIMPOSIOS

- I. De la construcción de la Historia a la práctica de la Antropología en España.
- II. Etnolingüística y análisis del discurso.
- III. Antropología del trabajo.
- IV. Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días.
- V. Familia, Herencia y Derecho consuetudinario.
- VI. Antropología social de América Latina.
- VII. Procesos migratorios y relaciones interétnicas.
- VIII. Epistemología y método.

SECRETARÍA DEL CONGRESO

INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA
VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA
EDIFICIO DE SERVICIOS - UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

C/ DOMINGO MIRAL, 4
50009 ZARAGOZA
Tel.: 76 10 00 ext. 3622



instituto aragonés de antropología

FAEES

FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO ESPAÑOL

Encuesta: Para un espacio europeo de las revistas de etnología - Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa

Desde hace varios años el G.A.R.A.E. / HESIODE presta un interés constante en el papel y la historia de las revistas de etnología y más ampliamente de las revistas que publican puntualmente o de manera regular artículos de etnología.

Este trabajo se ha plasmado en la creación de un centro de documentación especializado en el periódico; la organización de coloquios, reuniones y exposiciones; la difusión de informaciones y la edición de obras dedicadas a las revistas.

Al realizar con la *Mission du Patrimoine ethnologique (Direction du Patrimoine - Ministère de la Culture et de la Francophonie)* la encuesta: Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa, el G.A.R.A.E. / HESIODE quieren así afirmar la dimensión europea de su trabajo y desean:

- establecer un inventario lo más completo posible de las revistas de etnología
- catalogar las fuentes de información y de documentación disponibles relacionadas con las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales
- definir las modalidades de una cooperación constante entre las revistas en Europa.

Para el éxito de esta encuesta, gracias por consentir en:

- comunicar las direcciones de revistas, centros de investigaciones, investigadores... a quienes mandar el cuestionario establecido,
- difundir esta información dirigiéndose a las revistas, instituciones y personas interesadas por este trabajo,
- mandarnos eventualmente números de revistas concernidas por esta encuesta, así como estudios dedicados al papel y a la historia de las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales.

Para obtener un dossier completo incluyendo la presentación de los trabajos del G.A.R.A.E. / HESIODE sobre las revistas y el cuestionario de la encuesta

Dirigirse a:

G.A.R.A.E. / HESIODE,
Christine Bellan,
91 rue Jules Sauzède

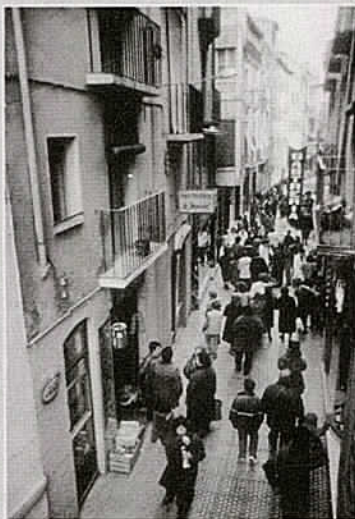
F - 11000 CARCASSONNE, FRANCE

Tél: (33) 68 71 29 69 - Fax: (33) 68 71 20 75

GASPAR
MAIRAL
BUIL



ANTROPOLOGÍA DE UNA CIUDAD BARBASTRO



Monografías 3



instituto aragonés de antropología

NORMAS EDITORIALES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. LOS TRABAJOS se enviarán a la Redacción de la Revista («Temas de Antropología Aragonesa», C/ Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios Universidad de Zaragoza, 50009 ZARAGOZA). Los artículos deberán ser inéditos y no estar aprobados para la publicación en otra revista. Habrán de ser aceptados por el Consejo de Redacción.
2. Los originales se presentarán MECANOGRAFIADOS (por una sola cara en DIN A4), a doble espacio. Cada página tendrá 30 líneas de texto, y una anchura de caja de 60 espacios. Siempre que sea posible se ruega sean presentados en soporte magnético (preferentemente discos de 3 1/2, generados en microordenadores IBM, Compatibles o Macintosh) acompañados de su correspondiente copia impresa (es aconsejable enviar en archivo aparte las notas del texto). Cada disco irá etiquetado con el nombre de autor/es, el título del trabajo e indicación del tratamiento de textos utilizado.
3. Los trabajos deberán presentar una ficha en la que figure el título, nombre de autores, dirección, teléfono, situación académica, nombre de la Institución Científica a la que pertenec(e)n, lugar de trabajo y fecha de envío del trabajo a la revista.
4. Cada artículo deberá acompañarse de un resumen de 10 líneas:
 - Título del trabajo (un máximo de 8 palabras)
 - Nombre y apellidos de autor/es
 - Resumen
 - Desarrollo del trabajo
5. Las ilustraciones (cuadros, mapas, gráficos, tablas, figuras,...) que acompañen al texto se numerarán de forma correlativa tanto si se trata de dibujos como de fotografías, bajo el término «figura». Los originales deberán numerarse solamente en lápiz por parte posterior, indicando autor y título del artículo. Los pies de las figuras se insertarán en su lugar correspondiente dentro del trabajo y además se listarán en una hoja aparte conteniendo un breve pie o leyenda. Si las ilustraciones no fueran propias, los autores deberán obtener aprobación, antes del envío, para su reproducción.
6. Las citas textuales irán entrecomilladas, siempre que no ocupen más de tres líneas. Si lo superan, deberán escribirse sin comillas, pero dejando un margen de 10 espacios dentro del propio texto.
7. Las citas bibliográficas dentro del texto serán así: (Velasco, 1988:15).
8. La bibliografía se presentará alfabéticamente al final del artículo. Por ejemplo:
BARLEY, N. 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.
LISON, C. «Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)» en *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus Universitaria, pp. 33-57.
9. Los autores recibirán gratuitamente 25 separatas y un ejemplar del número de la revista en el que se publique.
10. El Consejo de Redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos y lo comunicará a los autores en un plazo máximo de 6 meses, indicando el volumen y número en el que se publicarán. Los originales no aceptados serán devueltos a la dirección del remitente.

Si deseas asociarte al I.A.A. remítenos esta ficha con tus datos:



instituto aragonés de antropología

Domingo Miral, 4
Edificio de Servicios
Universidad de Zaragoza
50009 ZARAGOZA

FICHA DE INSCRIPCIÓN

APELLIDOS:

NOMBRE:

DIRECCIÓN:

CÓDIGO POSTAL:

LOCALIDAD (PROVINCIA):

TELÉFONO:

Profesión:

Titulaciones académicas:

Trabajos realizados:

Trabajos en curso de realización:

Temas de interés preferente:

.....

Boletín de Domiciliación Bancaria

Nombre y Apellidos

Domicilio

Número Cuenta corriente o Libreta D.N.I.

Banco/Caja Oficina n.º

Dirección

C.P. Localidad Provincia

Muy Sres. míos: Les agradeceré que hasta nueva orden y con cargo a mi cuenta, atiendan los recibos que presente al cobro el INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA. **Cuota anual: 2000 pesetas.**

Atentamente:



PUBLICACIONES RECIENTES DE SOCIOS (o en las que han colaborado socios) DEL INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

Libros:

José Bada Panillo, *Prácticas simbólicas y vida cotidiana (La identidad aragonesa en cuestión)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Dep. de Educación y Cultura, Colección de Antropología Aragonesa n.º 5, 1995.

Luis Miguel Bajén García y Mario Gros Herrero, *La Tradición Oral en las Cinco Villas. Archivo de Tradición Oral*, Vol. 1, Zaragoza, Diputación de Zaragoza, Área de Cultura (colabora Centro de Estudios de las Cinco Villas), 1994.

Manuel Benito Moliner, *Cuestionario básico para investigación etnográfica en Aragón*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995.

José Damián Dieste Arbués, *Refranes ganaderos altoaragoneses*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Col. «Cosas Nuestras» n.º 13, 1994.

Gaspar Mairal Buil, *Antropología de una ciudad. Barbastro*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología (colabora Centro de Estudios del Somontano de Barbastro, Colección: *Monografías*, n.º 3, 1995).

Juan José Pujadas y Dolores Comas d'Argemir, *Estudios de antropología social en el Pirineo Aragonés*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, Colección de Antropología Aragonesa, n.º 4, 1994.

M.ª Elisa Sánchez Sanz, *Cestería tradicional aragonesa*, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, Colección Síntesis de Aragón, n.º 1, 1994.

Ángel Vergara Miravete, *Instrumentos y tañedores. Música de tradición popular en Aragón*, Zaragoza, Edicions de l'Astral (Rolde de Estudios Aragoneses, colabora Gobierno de Aragón, Dep. de Educación y Cultura), Col. «Bal de Bernera» n.º 1, 1994.

El I.A.A., que desde hace más de diez años venía insistiendo en la publicación de Fritz Kruger, *Los Altos Pirineos: Comarcas, Casa y Hacienda*, Vol. 1, Temp, Ed. Garcineu-Gobierno de Aragón-Diputación Provincial de Huesca, 1995.

Videos:

Videos realizados por **Eugenio Monesma** (Huesca, Pyrene Producciones Videográficas, S.L.) durante 1995: «El sillero»; «Gregorio el tornero»; «Los resineros»; «El colchonero»; «El jabón»; «Las chiretas»; «La matacía»; «El botero»; «La gaita de boto»; «El zapatero»; «Abarcas y mochilas»; «El tratante de caballerías»; «El herrero»; «El embambrau de las colmenas»; «Los cartuchos»; «El esparto en la cuba»; «Los cañiceros»; «El nivelador»; «Los fideleros»; «Las fortas de arras»; «El pacharán»; «El aceite en boleca»; «El jabón de palo»; «La tintorera»; «El espliego»; «El carnaval en San Juan de Plan»; «El mallo en berbegal»; «El pasaje de los niños en Alcolea de Cinca»; «La hoguera de Castelserás»; «Traje de boda fragatino»; «Los mayos de Guadalaviar»; «Damas y galanes en Bailo»; «La vieja remolona»; «Las calaveras de ánimas»; «El bautizo del alcalde»; «Procesión de los descalzos»; «Los despertadores de la Codoñera»; «Los diaples de San Antón»; «el dance de Tauste»; «El dance de La Almolda»; «El dance de Lanaja»; «El dance de Castejón de Monegros»; *Oficios perdidos* (serie de televisión de trece capítulos: 1. «El tonelero», 2. «El botero», 3. «El herrero», 4. «El cuchillero», 5. «La hilandera», 6. «Los ladrilleros», 7. «El esquilero», 8. «Los losers», 9. «El cucharero», 10. «El zapatero», 11. «Las navatas», 12. «El calderero», 13. «El sillero».

Discos:

Grupo Folclórico Santiago, *Senera*, Sabiñánigo, Coda Out, 1995 (Música tradicional de Serrablo-Valle de Tena).

Biella Nuei, *Las aves y las flores*, Madrid, Saga, octubre de 1994.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Julio Caro Baroja durante su visita al Museo Ángel Orensanz y Artes Populares del Serrablo de Sabiñánigo en diciembre de 1980. (Fotografía, gentileza de Amigos del Serrablo)	3
<i>Tentaciones de San Antonio</i> . Grabado de Martín Schongauer, 1471-1473 .	19
<i>Mes de abril. Los meses del año</i> . Barcelona. Instituto Municipal de Historia	22
<i>Mes de junio</i> . Calendario nórdico tallado en madera. Reproducido por M. Jens Wolf (París, 1820)	24
<i>Mes de julio. Los meses del año</i> . Barcelona. Instituto Municipal de Historia	25
<i>Mes de agosto. Los meses del año</i> . Barcelona. Instituto Municipal de Historia	28
<i>Plaza del Pilar e Iglesia de N. S.</i> Lucien Levy, París, 1908	30
Echo. (A. Mas. 1917)	33
Ansó. Muchos años. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935)	36
Broto. Casas del puente. (Fotografía: R. Compairé, 1926)	39
Plan. Boda. Ante la Iglesia. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935)	41
Bielsa. Casa de la plaza. (Fotografía: R. Compairé, 1930)	44
Chisagüés. Pizarra y «penals». (Fotografía: F. Krüger, 1927)	48
Albarracín. Puerta y llamador. Juan Mora Insa. Archivo Fotográfico de Arte Aragonés. 1186/9	54
Ilustración de Otto Ubbelohde para los <i>Kinder-und Hausmärchen</i> de los hermanos Grimm, 1935	62
Carlos González Sanz, ilustración para «El Mediopollico», 1995	64
Carlos González Sanz, ilustración para «Cuentos que me contaron», 1995 .	72
Fraga. El sabor de la tierra. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935)	80
Valeriano Bécquer, «La pastora. Tipo aragonés», <i>El Museo Universal</i> (29-X-1865)	82

Frederick Cayley Robinson, <i>Recuerdo de una edad antigua</i> , 1893	83
Mandrágora femenina. Johannes de Cuba, <i>Hortus Sanitatis</i> (foto Universitätsbibliothek, Bâle)	85
Adolphe Dagnan-Bouveret. <i>Ofelia</i> . Hacia 1910	86
La Virgen niña. Siglo XV. Tabla pintada. Colección Muntadas. Barcelona .	87
D. Hopfer. <i>La mujer, el diablo y la muerte</i> , Grabado siglo XV	90
Dibujo anónimo, 1872	92
Modelo 1916-1917	94
Sombrero de señora. Hacia 1905	95
Gustave Doré. Aguafuerte para los <i>Cuentos</i> de Perrault, 1862	97
Virgen de la Misericordia. Siglo XVIII. Archivo histórico de Barcelona .	98
Gustave Doré. Aguafuerte para los <i>Cuentos</i> de Perrault, 1862	99
Ilustración de W. Heath Robinson, de <i>La Pequeña Ondina</i> , de Andersen .	100
Thomas C. Gothe. <i>La niña entronizada</i> . Hacia 1894	101
Broquelero del escudo concedido a los broqueleros de Zaragoza	105
Fabricación de sombreros en Aragón	110
Sombreros blandos	112
Hecho (Huesca). Los cuatro viejos. Archivo R. Compairé. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca	116
Alto-Aragón. Hecho: Trajes antiguos. «El abuelo». Foto y Edic. R. Compairé	117
Fotografía de D. Francisco Royo. Villarluengo (Teruel)	118
Monteras	119
Gorras Llargas	121
Redecillas	123
Sombreros de copa alta	126
Sombrero calañés del Museo Provincial de Zaragoza	129
Sombrero calañés del Museo Provincial de Zaragoza	130
Sombreros de rodina	132
Alto-Aragón. Hecho: Trajes antiguos. «Brazos de Justicia». Foto y Edic. R. Compairé	133
Sallent de Gállego. Busto de hombre. Archivo R. Compairé. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca	134
Sombrero de rodina. Mora de Rubielos. Foto mediados siglo XIX	135
Sombreros de alas anchas	137
Sombrero de romero de Santa Orosia. Museo Provincial de Zaragoza .	138
Sombrero procedente de Castel de Cabra (Teruel)	141
Marca estampillada del sombrero n.º 35.764 del Museo Provincial de Zaragoza	145
Sombrero «de Sástago» del Museo Provincial de Zaragoza, n.º 35.803	146
Lám. XI. Valle de Ansó. Ansotano. Foto Compairé	146
Lám. XII. Alto-Aragón. Hecho: Tipos Chesos. «En la cruz del pueblo».	146
Sombrero fino fabricado en Tronchón	148

Hecho. Boyeros. Archivo R. Compairé. Fototeca de la Diputación Provincial de Huesca	150
Ventana gótica. Daroca. Juan Mora Insa. Archivo Fotográfico de Arte Aragonés, 1162/9	158
Hans Holbein. <i>Las imágenes de la muerte</i> (primera edición de Lyon, 1538)	163
<i>El libro de las cuatro postrimerías</i> . Barcelona. Instituto Municipal de Historia	166
[Antoine Caillaut] <i>Eruditorium penitentiale</i> (París [1487])	171
Hans Holbein. <i>Las imágenes de la muerte</i> (primera edición de Lyon, 1538)	174
H. Schedel. <i>Liber chronicon</i> . Nuremberg. 1493	177
Hans Holbein. <i>Las imágenes de la muerte</i> (primera edición de Lyon, 1538)	179
Alberto Durero. <i>El blasón de la muerte</i> . 1503	182
Plancha anatómica de <i>Kalendrier et Compost des Bergiers</i> . París, 1493 ..	184
Ilustración para la voz «Anatomía». <i>L'Encyclopedie</i> de Diderot-d'Alambert. (<i>Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication</i>)	185
Ilustración para la voz «Anatomía». <i>L'Encyclopedie</i> de Diderot-d'Alambert. (<i>Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication</i>)	188
Ilustración para la voz «Anatomía». <i>L'Encyclopedie</i> de Diderot-d'Alambert. (<i>Recueil de Planches sur les Sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication</i>)	190
Nuévalos. Monasterio de Piedra. Baño de Diana. 1925-1930. Fotografía: F. Blasi. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña)	194
Graus. Santuario de la Peña. 1907-1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña)	196
Campo. Plaza Mayor. 1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña)	199
Beranui. Portal de la Abadía de San Victorián. 1907-1910. Fotografía: Juli Soler. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña)	202
Benasque. Hospital de Benasque. 1904-1910. Fotografía: Joaquín Arajol. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña)	205
Mequinenza. Río Ebro. 1925-1930. Fotografía: A. Gallardo. (Cliché procedente del archivo fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña) .	209

SUMARIO

Arcadio de Larrea *in memoriam*, por Javier Lacasta, Carlos González Sanz y Álvaro de la Torre.

El calendario de la brujería, por Claude Gaignebet.

¿Existe una cultura pirenaica? Sobre las especificidades del Pirineo y el proceso de cambio social, por Dolors Comas d'Argemir.

La victoria de la risa. La victoria de la naturaleza. Análisis de dos cuentos maravillosos recopilados en Aragón, por Carlos González Sanz.

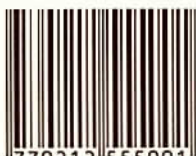
Utopía y mujer, por Dolores Juliano.

Sombreros y tocados en la indumentaria masculina aragonesa, por Fernando Maneros López.

Daroca en los siglos XVI y XVII: la ciudad frente a la peste, por José Antonio Mateos Royo.

Antropología y medicina, por José L. Nieto Amada.

Cels Gomis y su trabajo en Aragón, por Josefina Roma.



9 770212 555001