

Revista de **FOLKLORÉ**

Nº 152



Poncalesa de Navarra

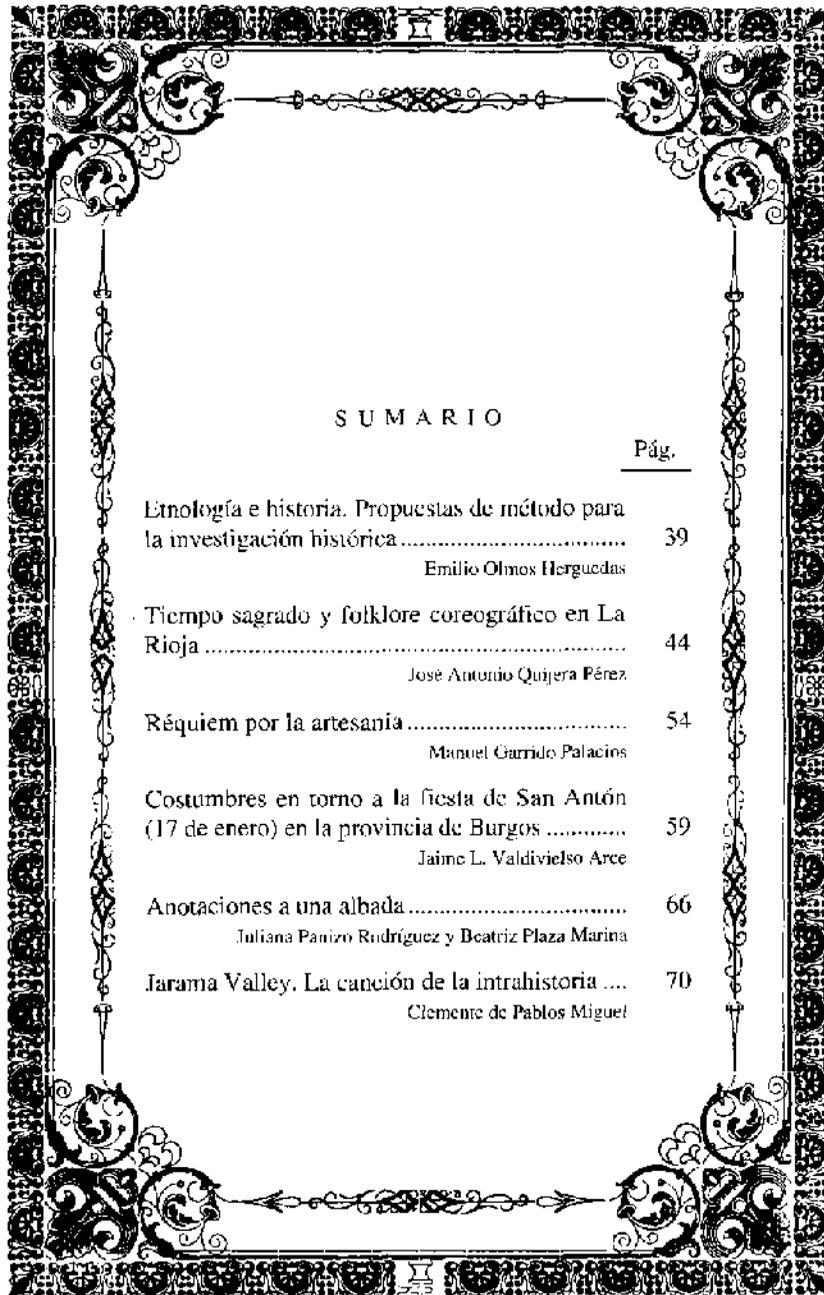
Manuel Garrido Palacios ■ Emilio Olmos Herguedas
Clemente de Pablos Miguel ■ Beatriz Plaza Marina
Juliana Panizo Rodríguez ■ José A. Quijera Pérez
Jaime L. Valdivielso Arce

Editorial

Puede que sea cierto todavía que el individuo del medio rural es quien mejor se identifica con lo esencial de su propia cultura. También lo será que, de las cualidades que le adornan pueda hacerse un retrato moral, tanto individual como colectivamente; es posible que su futuro, incluso, dependa de muchos de esos recursos acumulados inadvertidamente durante siglos y transmitidos después con plena conciencia de su utilidad por los mayores, seguros de entregar a sus herederos el bagaje cultural y humano suficiente para que éstos afrontaran la vida con cierta seguridad. Hay imprevistas en el carácter, sin embargo, que por no haber sido frecuentes en el pasado o no haberse observado en el devenir histórico de ese pueblo, pueden considerarse como adherencias recientes cuyo abuso ha llegado a terminar marcando particular y generalmente a esa comunidad.

*Hay una palabra que definiría perfectamente el estado de ánimo común de muchos españoles, y aún más exactamente de la mayoría de los castellanos, que es la **incuria** o, por decirlo más llanamente, la desidia. Y lo peligroso de las actitudes generadas por ese defecto —convertido ya en inseparable compañero de nuestro talante— no es sólo el natural y progresivo abandono de uno mismo y de las cosas que nos atañen, sino la falta de interés que ya denuncia la propia raíz de la palabra. Sin la capacidad de curiosidad, de admiración, de sorpresa, quienes hayan recorrido parte del camino de la vida van derechos a una inevitable degeneración, pero puede que los más jóvenes estén entrando, sin advertirlo y sin ser advertidos, en una vereda sin retorno, ya que un problema o un defecto, pese a ser tristemente reales, no existen para quien no los reconoce como tales.*





SUMARIO

	Pág.
Etnología e historia. Propuestas de método para la investigación histórica	39
Emilio Olmos Herguedas	
Tiempo sagrado y folklore coreográfico en La Rioja	44
José Antonio Quijera Pérez	
Réquiem por la artesanía	54
Manuel Garrido Palacios	
Costumbres en torno a la fiesta de San Antón (17 de enero) en la provincia de Burgos	59
Jaime L. Valdiviuelso Arce	
Anotaciones a una albada	66
Juliana Panizo Rodríguez y Beatriz Plaza Marina	
Jarama Valley. La canción de la intrahistoria	70
Clemente de Pablos Miguel	

ETNOLOGIA E HISTORIA. PROPUESTAS DE METODO PARA LA INVESTIGACION HISTORICA

Emilio Olmos Herguedas

Los temas de trabajo que en la actualidad parecen interesar a los historiadores se distancian cada vez más de los que se habían considerado ámbitos temáticos específicos de la fuente documental escrita. Las novedosas líneas temáticas de investigación y los nuevos enfoques que se dan a los temas tradicionales, en especial en los últimos años, ponen en cuestión la significatividad de algunos contenidos de las fuentes históricas escritas y arqueológicas, sobre todo en aquellos temas en los que el investigador parece centrar con más insistencia su interés. De este modo, surgen nuevos campos de actuación en los que el historiador se lanza a la búsqueda de informaciones, campos desde los que es necesario ampliar y enriquecer los contenidos obtenidos a partir de la documentación escrita.

La fuente oral es uno de estos nuevos campos de información. Se proponen aquí algunas reflexiones sobre las posibilidades que puede ofrecer la fuente oral a un trabajo de investigación histórica. Tomando como punto de partida un somero análisis del panorama actual de la investigación sobre fuentes orales, se intentarán sacar algunas conclusiones en torno al estado actual de la cuestión en este campo con la intención de perfilar algunos planteamientos que podrían adoptarse para superar los problemas y limitaciones que nos parece que existen en la actualidad.

En primer lugar analizaremos ese proceder respecto al uso de la fuente oral que se conoce como «historia oral», sin lugar a dudas el método más extendido cuando se trabaja con este tipo de fuentes. Se tratará de explicar cómo surge este planteamiento, cómo se articula, y cuál es el contexto en el que aparecen algunos de los trabajos que han sido más decisivos para su desarrollo tanto en Norteamérica como en otros países. Se intentará además sintetizar las características de esta corriente, exponiendo algunos de los que creemos pueden ser los planteamientos básicos que la definen y que pueden indicar cómo éstos pueden ser tomados para la investigación histórica.

En segundo lugar, y a partir de las conclusiones alcanzadas, se esbozará un punto de partida que ofrezca un enfoque metodológico diferenciado de lo expuesto y que supere algunos de los obstáculos más serios con los que antes se haya tropezado. Este punto de partida propone el estudio de la fuente oral por parte de la historia a partir de la etnolo-

gía, apoyándose en los materiales que hasta el momento actual ha recogido ésta y en su amplia experiencia en la realización de trabajos de campo.

El proceder metodológico y la práctica más extendida en el uso de las fuentes orales entre los historiadores es la llamada «historia oral» (1). Surge como una práctica y una disciplina de la sociología empírica norteamericana desarrollada por la escuela de Chicago durante los años veinte. W. J. Thomas y F. Znaniecki publican entre 1918 y 1920, una de las obras clásicas de la literatura sociológica: *The polish peasant in Europe and America* (2). Con esta obra, y a contracorriente del análisis estadístico dominante entonces, Thomas y Znaniecki proponían una vuelta a la historia de los individuos —«*The life history*»—, constituida por textos documentales escritos y orales, presentados como el material más exhaustivo, minucioso y personalizado con el que la sociología podría nunca trabajar.

Durante la década de los cuarenta se desarrolló la técnica de entrevistas con magnetófono, a la vez que las nuevas posibilidades que ofrecía una técnica de reproducción sonora cada vez más barata y fiable impulsaron la práctica de este método. Durante los años cincuenta se multiplicaron los expertos en «historia oral» y se crearon numerosos departamentos dedicados a la «oral history» en todas las grandes universidades norteamericanas.

La difusión del nuevo método de trabajo entre los profesionales de las ciencias sociales se debe sobre todo al antropólogo Oscar Lewis. Con sus obras más conocidas, *Los hijos de Sánchez* y *Pedro Martínez*, ha contribuido en buena medida a que la «historia oral» dejara de ser un recurso limitado al campo de la sociología.

En la actualidad el método de la «historia oral» se utiliza también ampliamente fuera de los EE.UU. Así, por ejemplo, en Polonia Znaniecki creaba en 1921 en Poznan un grupo de «historia de lo vivido». De modo paralelo Kzywicki organizaba en Varsovia un grupo marxista de «historia vital», y en Cracovia se realizaba una encuesta de proporciones gigantescas sobre cultura proletaria y autodidactismo. Con una tradición tan dilatada y tal diversidad de planteamientos, Polonia cuenta en la actualidad con uno de los más amplios y ricos fondos de «historia de la vida», que puede calcularse en varios cientos de miles de relatos personales.

En Gran Bretaña la recopilación de «historias de vidas» surgió dentro del ámbito estrictamente académico de la universidad de Essex. Pero pronto se desbordó este ámbito inicial, y «The Oral History Society» reunió a expertos de diversas formaciones y procedencias. La publicación de boletines y revistas produjo una importante renovación de la historiografía británica, especialmente la dedicada a temas de historia social e historia obrera.



La «historia oral» francesa no se ha introducido en los ambientes académicos hasta hace muy poco. Su característica más representativa es su conexión con otros planteamientos y métodos de la sociología, la antropología y otras ciencias sociales que también han sido asumidos por los historiadores. Existen ya numerosos grupos de investigación dedicados a la tarea de acumular el mayor número posible de historias de la vida.

Este ambiente generalizado de iniciación en el método, que es común a casi todos los países europeos occidentales, es el que también define la situación de la «historia oral» en España. Creemos que el panorama peninsular puede caracterizarse en estos momentos por su minoritarismo, por su heterogeneidad de planteamientos y por el limitado interés metodológico y teórico de los trabajos realizados. Es practicada igualmente por antropólogos, sociólogos e historiadores, y entre estos últimos pueden encontrarse presupuestos de trabajo bien diferentes, según estén influenciados por la prácti-

ca de ésta o aquella ciencia social. El desarrollo de la «historia oral» en la península se ha producido a partir de un núcleo inicial localizado principalmente en Cataluña durante la segunda mitad de los 80, y está unido a la revista *Historia y fuente oral*, que ha servido como medio divulgador y cohesionador de sus planteamientos (4).

Desde el punto de vista de la investigación histórica, las características que pueden apuntarse como conclusiones sobre la «historia oral» y que definirían a ésta son las siguientes:

El campo de actuación y de investigación de la «historia oral» parece estar limitado temporalmente al marco del siglo XX. Si se toma como único planteamiento de trabajo la recogida de experiencias directas a través del testimonio verbal de sus protagonistas, éstas no pueden conseguirse para una cronología que se prolongue más allá de las generaciones todavía vivas.

Por tanto, las posibilidades de cada investigación no estarían limitadas por las características propias de ésta, ni por el tipo de estudio que se realizaría, sino que quedarían delimitadas por las características inherentes a los informantes orales, y por la posibilidad de éstos de hablar en primera persona sobre cómo vivieron ciertas experiencias o acontecimientos, sin diferenciar los distintos tipos de contenidos que éstos podrían aportar y la valoración diferente que se podría dar a cada uno de ellos.

El posicionamiento teórico y metodológico que asume el historiador de lo oral es el de considerar la información obtenida por esa vía como un recurso para comprobar la veracidad de los documentos escritos conservados. La metodología de trabajo no cambiaría en absoluto respecto a los planteamientos más tradicionales, porque, igual que en aquellos, lo que se pretende es la reconstrucción lineal y total de unos acontecimientos tomados como *verdad*. La «historia oral» serviría sólo en cuanto supusiera aportaciones y avances en la búsqueda de esa *verdad* y las fuentes orales aparecerían así como un criterio más de verificación del método empirista-positivista, con lo que su utilización no serviría para revisar el criterio epistemológico con el que se hace la historia.

La «historia oral» destaca únicamente lo emotivo, lo sentido, lo único, aquello que no puede compartirse recurriendo a la explicación racional. Y con estas premisas la investigación histórica lleva a resultados sorprendentes: Si por un lado la historia ha evolucionado desarrollando una base explicativa que da cuenta de lo real de un modo globalizador, que considera una causalidad común compartida por el conjunto de lo material y que pretende explicar de un modo totalizador esa realidad; por

otro lado, y saludada ahora como la última novedad en la investigación histórica, se presenta ante nosotros una argumentación explicativa que potencia la singularidad de cada una de las cosas, que pretende simplemente explicar lo pluriforme de las apariencias con que se manifiestan las cosas como una sucesión infinita de singularidades.

El interés de la «historia oral» parece centrarse exclusivamente sólo en cómo son las cosas. La única dedicación de su trabajo sería la de recoger los materiales, acumularlos, clasificarlos, ordenar muestreos y series de entrevistas y al final limitarse a mostrar los materiales que parecen más pintorescos, curiosos, interesantes o representativos. El razonamiento, la generación de argumentaciones explicativas y la construcción de hipótesis que expliquen los cambios que parecen estar al margen de la «historia oral».

Parece claro que el camino que hasta aquí se ha visto plantea algunos problemas metodológicos y algunas dificultades de aplicación. Sin embargo, también parece que el recurso a la fuente oral puede ser interesante y puede aportar recursos importantes al trabajo del historiador. Toca ahora por tanto, exponer aquellos planteamientos que se sugieren para solventar, al menos en parte, alguno de los problemas planteados en torno al uso de la fuente oral.

Las características que definen el uso de la fuente oral que aquí se propone desde la historia son las siguientes:

En primer lugar, la metodología y los sistemas de análisis que se toman de partida son propiamente históricos. Es decir, la fuente oral se plantea como un recurso más de la historia y no como un objeto de estudio en sí mismo. Por tanto, a esta fuente, como a las otras a las que puede recurrir la historia, se accede a partir de un estudio histórico definido, que cuenta con un objeto de investigación y unos objetivos ya planteados y delimitados. La aproximación a la fuente oral se realiza a partir del enfoque histórico dado a una investigación concreta y desde las articulaciones explicativas elaboradas por la historia, y no desde los recursos sociológicos o antropológicos.

En segundo lugar, la recogida de material oral, la elaboración de encuestas y la realización del trabajo de campo se plantea a partir del recurso a la etnología. Esto supone reconocer el interesante trabajo que ésta ha venido realizando en la recopilación y ordenación de materiales; e intenta además aprovechar la enorme experiencia que la propia etnología tiene, dentro de nuestro ámbito espacial, en este tipo de trabajos de campo.

Según esto, una vez definido y delimitado un trabajo histórico cualquiera, es posible completar la

información obtenida a través de las fuentes habituales, mediante la utilización de los materiales que pudieran ya haber sido recogidos por la etnología en relación con la temática de esa investigación histórica (5), y a partir de ahí, en un segundo momento, podrían ampliarse a partir de la realización de un trabajo de campo basado en encuestas personales sobre aquellos temas que más interesan en la investigación que se realiza. Se trataría, por tanto, de sistematizar las necesidades de información que se ha planteado el historiador durante su trabajo histórico y delimitar a partir de ellas unas encuestas concretas que se propondrán a los informantes orales (6). Por último, una vez sometidos a un aparato crítico adecuado, los contenidos aportados por los informantes orales quedarían incorporados al trabajo histórico de modo similar a los obtenidos a partir de cualquier otro tipo de fuente, aportando nuevas informaciones y pudiendo también enriquecer el propio esquema de trabajo histórico ya conformado.

Puede decirse que en cualquier estudio histórico existen gran cantidad de contenidos particulares que el historiador necesita conocer durante el curso de su investigación, y sobre los cuales constatará escasos restos escritos o arqueológicos. Para rellenar de algún modo este vacío, el historiador recurrirá ocasionalmente en la práctica de su investigación (aunque no lo reconozca) a informaciones verbales, que de forma fragmentaria y dispersa son proporcionadas por informantes orales, y que en buena medida pueden orientar algunos aspectos de la investigación (sobre todo si con posterioridad se logra una mínima constatación, o más bien una interpretación, documental). Estos contenidos a los que nos referimos pueden ser datos técnicos específicos, particularidades comarcales en diversas cuestiones, unidades de medida y sus correspondencias, organizaciones tradicionales del terrazgo, denominaciones de pagos y lugares, organización y realización de ceremonias, ritos, fiestas, etc. Se propone aquí una organización y sistematización de la recogida de este tipo de informaciones, se propone también su articulación coherente a partir de la experiencia de trabajo de campo que ha venido realizando la etnología, y en definitiva, se propone tanto mantener esta actuación dentro del esquema global histórico que interpreta sus resultados, como ampliarla temáticamente hacia los aspectos que puedan perfilarse como los más interesantes para la investigación en curso y sobre los que con frecuencia más pobres se demuestran otros tipos de fuentes disponibles.

El recurso de la fuente oral aparece así diseñado por el historiador específicamente para la investigación concreta, insertado en una metodología y una argumentación explicativa propia de la historia, incluido en un trabajo que cuenta con objetivos

concretos perfectamente delimitados. Su objeto —el del uso de la fuente oral— no sería la plasmación de las sensaciones personales de los informantes, ni sus vivencias. Su finalidad tampoco sería la de revivir éstas, ni recogerlas y transmitir las para hacer así reaparecer estas sensaciones en quien las contempla. La finalidad de la indagación oral perseguiría, como la de cualquier fuente de información, acceder a ciertos contenidos concretos respecto a aquellos aspectos en que se mueve la investigación histórica.



La etnología se plantea como el mejor marco referencial, porque sus métodos de recogida de materiales y sus sistemas de clasificación no mediatizarían las informaciones recogidas ni las introducirían dentro de explicaciones ya conformadas y ajenas a la historia, a diferencia de lo que creemos que ocurre cuando se utilizan planteamientos sociológicos y antropológicos.

Se trataría, en definitiva, de compartir los materiales y la experiencia que la etnología ha podido conseguir, y entender éstos como un recurso más que puede y debe ser tenido en cuenta por el historiador, un recurso que en el caso de nuestro entorno regional es especialmente importante y cualificado.

Todavía es posible dialogar con una generación de personas que conocieron, durante buena parte de sus vidas, un modo de organización social y técnico de trabajo, unas pautas de relación personal, unos valores, tradiciones y costumbres por completo diferentes a las impuestas por las técnicas de

producción de nuestra era industrial. Es importante saber obtener estas informaciones, pensamos que en esto hay mucho que aprender de la etnología, y además hay que saber aprovechar estas aportaciones, que por lo general nunca han quedado fijadas por escrito, y que también pueden ser útiles al historiador. Porque éstas también pueden ayudarnos a comprender mejor cómo fueron las cosas en el pasado, para, a partir de ahí, poder explicar mejor cómo y por qué ha cambiado la sociedad hasta llegar a nuestro presente, que es, a fin de cuentas, de lo que se trata.

NOTAS

(1) Puede verse el artículo de Joseph Goy titulado «Historia Oral» en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel: *La nueva historia*. Ed. Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 510-512.

(2) *The Polish peasant in Europe and America. Monograph on an immigrant group*. Boston, 5 Vols., 1918-1920.

(3) Ambas obras publicadas por la Editorial J. Mórtiz en México. Del mismo autor: *La cultura de la pobreza. Pobreza, burguesía y revolución*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.

(4) Entre los trabajos de la «historia oral» peninsular destacan los de Mercedes Vilanova: *El poder en la sociedad, historia y fuente oral* (VV.AA., editora M. Vilanova), Antonio Bosch Editor, Barcelona, 1986 y *Atlas electoral de Cataluña durante la segunda república*. Ed. La Magrana, Barcelona, 1986.

Ampliando el marco espacial-geográfico indicado, y con un planteamiento bastante distinto, el trabajo de Teresa del Valle titulado *Mujer vasca. Imagen y realidad*. (VV.AA., dirigido por T. del Valle). Ed. Anthropos, Barcelona, 1985, ofrece una muestra muy diferente sobre el uso de entrevistas y encuestas orales, enmarcando éstas en un planteamiento metodológico variado que pretende abarcar tanto lo sincrónico como lo diacrónico y que queda incluido en el contexto teórico de los estudios antropológicos contemporáneos.

(5) Indicamos aquí algunos ejemplos de esto en diferentes temas concretos.

Para técnicas, útiles y labores agrícolas tradicionales resultan de gran interés los siguientes trabajos: José González Torices y Germán Díez Barrio: *Aperos de madera*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991. José Luis Mingote Calderón: «Agricultura tradicional. Técnicas y útiles». *Sarcos. Museo Nacional del pueblo español*. Ed. Ministerio de Cultura, Madrid, 1992, pp. 9-22 y *Catálogo de aperos agrícolas del museo del pueblo español*. Ed. Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, Madrid, 1990. Cristina Miñuélez Ramos: «La agricultura tradicional en Uzáiz: introducción al estudio de la cultura material». *Etnografía española*, n.º 7 (1989), pp. 7-57. José Luis González Arpide: «El cultivo del trigo en Castrijo de la Reina (Burgos). Ensayo de tecnología agrícola». *Etnografía española*, n.º 4 (1984), pp. 51-81. Gabriel Calvo: «Notas sobre el cultivo de la vid en la Sierra pobre de Madrid», en *Etnografía española*, n.º 6 (1987), pp. 75-86.

Sobre las técnicas de producción tradicional de cal y piedra de construcción puede verse la obra colectiva *Caleros y Canteros*. Co-

lección páginas de tradición n.º 1. Ed. Diputación de Salamanca, 1986.

Para los aspectos técnicos de los molinos resulta interesante el artículo de M.ª Elisa Álvarez Llopis "Técnica molinera entre el Cantábrico y el Arlanzón (800-1250)". *Revista de Folklore* n.º 101. pp. 147-159.

También como ejemplo, aunque en otro ámbito temático bien distinto, hay que destacar el trabajo de Luis Díaz Viana: *Rito y tra-*

dición oral en Castilla y León. Ed. Ambito. Valladolid, 1984, referencia metodológica y empírica obligada para todos los historiadores de la cultura popular en nuestro marco regional.

(6) Como modelo a seguir, y además próximo en el espacio, puede verse el de Luis Vicente Elías y Carlos Muntión, en su obra *Los pastores de Cameros*. Ed. Gobierno de la Rioja y Ministerio de Agricultura. Logroño, 1989. Utilizaron una extensa encuesta que hemos podido consultar en el Centro Etnográfico «Joaquín Díaz de Uruña» (Valladolid).



TIEMPO SAGRADO Y FOLKLORE COREOGRAFICO EN LA RIOJA

José Antonio Quijera Pérez

INTRODUCCION

La cuestión de la heterogeneidad del tiempo para las culturas tradicionales, analizada desde la perspectiva del fenómeno religioso, ha sido ampliamente tratada por más de un autor de renombre: E. Durkheim, M. Mauss, R. Otto, etc. Entre éstos destaca M. Eliade, quien ha aportado un gran cúmulo de respuestas sistematizadas, lo que facilita las cosas a quienes deseamos profundizar en temas semejantes. La solución propuesta es clara: para las culturas tradicionales, el tiempo, no es homogéneo, sino que posee dos modalidades contrapuestas, el tiempo sagrado y el tiempo profano. Esta magna clasificación de naturaleza bipolar, lo que no es más que otro concepto innato en la visión del cosmos de este tipo de sociedades no industriales, no resuelve el problema por sí misma, sino que realmente debe atenderse a la visión singular que cada comunidad emplea en la estructuración de estos dos grandes modelos temporales, y que incluso va a tener reflejo en las sociedades más modernas (1).

Un esquema de análisis puramente sociológico de los ciclos temporales no es capaz de responder a la totalidad de las cuestiones que surgen en torno al modelo, arcaico por demás, de esta diferenciación bipolar del tiempo. La observancia de las amplias regularidades cósmicas, los ciclos naturales de la vida y la muerte en las plantas, las periódicas variaciones climáticas, etc., tienen mucho que aportar al modo en el que el mundo tradicional asume el paso del tiempo.

Una de las conclusiones aportadas por Eliade referentes a este tema es que el tiempo sagrado es hierofánico en sí mismo (2), es decir, son representaciones de la divinidad, sea del tipo que sea y en el concepto más amplio del término. Los diferentes rituales encajan en esos momentos de especial relevancia, convirtiéndose en puertas que se abren para permitir la conexión con todo lo sagrado.

Otra derivación es la periodicidad de estos momentos hierofánicos. Su devenir es cíclico, y desde ese punto de vista se muestran opuestos a la «historia». Vienen a recrear regularmente acontecimientos, de naturaleza mítica, que expresan los fundamentos del propio sistema religioso aceptado y desarrollado por la comunidad que los asume. El rito, elemento básico en el tiempo sagrado, reactualiza esos hechos transcendentales.

Esta doble alternancia temporal, y sus consecuencias, son temas generalmente conocidos y aceptados por la mayoría de los folkloristas, quienes utilizan esta teoría como instrumento para el análisis del período festivo, y su articulación en el devenir diario y habitual. En este pequeño estudio pretendo, precisamente, abordar el tema de la estructuración del tiempo desde la perspectiva de la danza, entendida como núcleo central de un rito que queda asumido dentro de un tiempo festivo amplio y autónomo. Para ello me voy a centrar en el mundo tradicional riojano (3), como modelo de comunidad agraria, a la vez que pastoril en algunas zonas concretas. Como en trabajos anteriores, debo repetir que lo que acontece en esta área geográfica concreta no debe ser radicalmente observado como exclusivo, sino tan sólo como un modelo válido, del mismo modo que también lo son otros muchos más.

He calificado de «autónomo» el tiempo festivo que gira en torno al folklore coreográfico, y esto es así porque entiendo que, en el mundo occidental y para una misma comunidad, coinciden modelos festivos, evidentemente relacionados en planos simbólicos profundos, aunque formalmente parecen responder a pautas culturales de origen diverso, a modos diferentes de responder ante la situación de la existencia.

Con la intención de resaltar un poco más esta idea, y tomando como ejemplo el hecho riojano, podemos observar que el modelo de calendario festivo que ha sido excelentemente desarrollado por C. Gaignebet en torno a los carnavales (4), y que se basa en temporalizaciones de cuarenta días que involucran festividades de especial naturaleza sagrada como son las de los solsticios y equinoccios, tiene un difícil encaje en el modelo tradicional riojano que gira en torno a la danza, mientras que sí lo tiene, evidentemente, en torno a fiestas como los carnavales y San Juan. Todo esto es fruto, a mi entender, de viejos sincretismos culturales, en los que la aparición de un modelo de vida diferente debió conducir al desarrollo de un nuevo entramado religioso, con sus temporalizaciones correspondientes, sin que por ello hiciera falta en su momento desterrar modelos aún más ancestrales. Al final del estudio retomaremos el tema con más datos entre manos.

EL CALENDARIO EN TORNO A LA DANZA EN LA RIOJA

Estas líneas son, en definitiva, fruto de un dilatado trabajo de campo, y a él remito los datos que van a ser utilizados, aunque tan sólo sea de un modo general. Los cambios en las estructuras sociales y en los modos de vida de estas últimas décadas han provocado que en muchas localidades riojanas se hayan generado diversos cambios en el calendario festivo dancístico. El despoblamiento al que se ven sometidos muchos municipios ha obligado a realizar cambios de fechas, con la intención de posibilitar una mayor afluencia de personas a la localidad. De ese modo, es frecuente transferir la jornada o jornadas tradicionalmente festivas al fin de semana más próximo anterior, o más habitualmente, al posterior. Las personas emigradas pueden disponer del tiempo necesario para acudir a su localidad. A la vez, fruto también de este despoblamiento es que en algunos lugares no se cuenta con el número suficiente de jóvenes residentes habitualmente para ejecutar el ciclo de danzas. La celebración en fin de semana permite, de este modo, la intervención de personas domiciliadas en los núcleos industriales y que regresan a su suelo natal. Claro ejemplo de todo esto es Pazuengos, localidad del valle de Ojastro en la que el ciclo local de danzas sufre de ambos males. Así, la fiesta mayor, con su danza, del día de San Juan debe ser trasladada al domingo siguiente. Pero no es la única población que se encuentra en este trance: Treviana lleva su importante jornada festiva del 8 de septiembre al fin de semana siguiente. La Villa de Ojastro festeja a sus patronos el primer fin de semana de julio, en vez del tradicional día 8 del mismo mes. En situación similar se encuentran Hornos de Moncalvillo, Laguna de Cameros, etc.

Otras veces, los cambios han sido generados por razones climáticas. Así, en Santa Coloma se celebraban las fiestas patronales en honor de esta santa el 31 de diciembre. Sin embargo, la fiesta es trasladada al mes de mayo buscando mejor tiempo. En Ventosa ha ocurrido algo muy parecido, al cambiar la fecha del 22 de Diciembre al 2 de julio, por las mismas razones ya expuestas. En Castroviejo, el movimiento de fechas ha sido del 26 de enero, San Ildefonso, al mismo día del mes de mayo.

Dentro de este proceso de cambios, nos falta por destacar aquellas localidades en que, por motivos de trabajo no es conveniente seguir manteniendo las fechas originales. Cenicero festeja en la actualidad a Santa Daría a comienzos de septiembre, en vez de octubre, debido a que las labores de vendimia no permiten dedicar días de gran importancia laboral a la fiesta.

En el peor de los casos, la localidad en cuestión ha olvidado su ciclo de danzas en no muy pocos

años. En Almarza de Cameros no quedan más que seis vecinos, de edad avanzada, y no es posible desarrollar las coreografías, que por otra parte son recordadas con nostalgia, al igual que en Torremuñ Soto en Cameros, etc.

No obstante, queda en La Rioja un buen número de ciclos de danzas aún vivos, más de cincuenta que pueden ser degustados por quienes sentimos admiración ante estos esfuerzos por mantener vivo algo del mundo tradicional. La observancia de estos rituales nos permite establecer unas constantes en los modos de actuación, sin que por ello se eliminen las excepciones, poco numerosas, a las que también he de referirme.

Hay que hacer notar que en realidad se dan dos tendencias un tanto diferentes a la hora del establecimiento del calendario festivo relacionado con la danza y con la presencia del santo o santa en la población: las localidades serranas y de las tierras altas, en líneas generales, siguen un patrón muy estable, mediante el cual se establecen tres momentos festivos a lo largo del año ligados a la danza, o que es lo mismo, vinculados a la deidad de culto local. Por otra parte, las localidades situadas en las proximidades del Ebro desarrollan el calendario en función de dos períodos solamente.

Sea como sea, el primero de estos períodos es igual en ambas zonas. Debe tenerse en cuenta que en un buen número de villas la imagen del santo o santa no suele permanecer durante el invierno en la población, sino que habitualmente es mantenida en el interior de su ermita fuera del casco urbano, muchas veces alejada a varios kilómetros en lo más fragoso de un valle, la cima de una montaña, un bosque, etc. En ese caso, a mediados de la primavera astronómica, que viene a coincidir con el inicio del buen tiempo y de las labores agrícolas intensivas a finales del mes de abril durante mayo, se organiza una jornada festiva que incluye una procesión. La población se dirige a la ermita en donde la imagen es recogida y traída al pueblo con solemnidad. En muchas localidades, éste es el primer día en el que los danzadores intervienen, con todas sus galas, encabezando el cortejo escoltando a la imagen al danzar delante de ella.

El mes de mayo es elegido por muchas poblaciones riojanas para comenzar el ciclo según el esquema apuntado, como es el caso de Anguiano con la imagen de Santa Magdalena durante el tercer domingo de este mes; Treviana con la Virgen de la Junquera el día 20; Villalba de Rioja el primer domingo con la Virgen de los Remedios; San Vicente de la Sonsierra el día 15; Matute; Briones; Medranos, etc. En el caso de San Asensio, la imagen de la Virgen de Davalillo, protectora de la localidad, es traída desde su ermita a varios kilómetros de distancia hasta la iglesia parroquial el 28 de abril, mientras

que años atrás Almarza de Cameros se retrasaba en esta labor con la Virgen del Valle hasta el 24 de junio. Esto es un tanto excepcional, pues otras poblaciones cameranas lo hacían en mayo. La lista de localidades es larga.

Una vez trasladada la imagen, también es común a ambas zonas que ésta pase parte de la primavera y todo el verano en la iglesia de la localidad, donde va a ser objeto de diversos cultos: novenarios, ofrendas particulares, ornamentación con flores y productos de la tierra, plegarias generales y particulares, etc. Así van discurrendo las jornadas estivales hasta que llega la fiesta mayor, las fiestas patronales de varios días de duración en honor de la divinidad. Es entonces cuando se organiza la procesión solemne en el día central. La imagen es portada en la procesión a la que acude toda la comunidad. Los danzadores interpretan su repertorio al completo ante la imagen. Generalmente, estas fiestas suelen tener lugar en pleno verano, y son aprovechadas para hacer un pequeño alto en la actividad laboral.

Es aquí donde surge la primera diferencia evidente entre una zona y la otra. Las localidades de las comarcas más elevadas celebran las fiestas mayores desde el comienzo hasta la mitad del estío, y para ello eligen un período que va desde finales de junio a los últimos días de julio, y quizás algo de agosto. Así ocurre en Anguiano, celebrándose las fiestas de María Magdalena el 22 de julio; lo mismo en Azofra; en Alesón el 26 del mismo mes; en Matute aún con antelación, el 16 de junio, San Quiles; En Laguna de Cameros el día de Santiago, 25 de julio; en Nieva, el mismo día; en Ortigosa, el 16 del mismo mes en honor de la Virgen del Carmen; en Daroca de Rioja el 10 de agosto, San Lorenzo; en Ventrosa de la Sierra la fecha se retarda un poco más, hasta el 16 de agosto, San Roque, etc.

Sin embargo, las localidades del Ebro eligen los últimos días de agosto y la mitad de septiembre, y aún algunas hasta final del mes, para festejar a su santo patrón: en Villalba de Rioja, el día 16 en honor de la Virgen de los Remedios; Briones, el tercer domingo de este mes en honor del Cristo de los Remedios; en San Vicente de la Sonsierra; el día 8, la Virgen de los Remedios; San Asensio, el primer fin de semana de septiembre, la Virgen de Davalillo; Cenicero, el 8 del mismo mes, la Virgen del Valle.

Particularmente, las fiestas patronales de varias poblaciones situadas en el valle de San Millán y Cañas son celebradas algo más tarde, ya en otoño: Berceo, los dos primeros fines de semana de octubre, en honor de la Virgen del Rosario; En San Millán de la Cogolla se celebran el 11 de noviembre, festividad de San Millán; Villaverde de Rioja, Santa Catalina de Alejandría el 25 de noviembre; en Cañas se realizan todavía más tarde, el día 20 de di-

ciembre, Santo Domingo de Silos. Otras localidades de este valle siguen los patronos estivales anteriores.

Como digo, todas estas son las fiestas mayores, las jornadas que adquieren mayor envergadura a lo largo del año, y que siempre duran varios días, aunque el momento álgido es el dedicado a la deidad de culto local.

El tercer período es prácticamente propio de la zona montañosa y de altura, y corresponde con las llamadas «fiestas de gracias» o simplemente «gracias», a finales del verano o comienzos del otoño, como muy tarde. Suelen ser algo más cortas que las anteriores, e incluso a veces no abarcan más que una sola jornada. Estos días son empleados en actos religiosos en los que se agradece a la deidad por su labor como protectora de personas y bienes: cosechas, ganado, etc. También es ahora cuando se da por concluida la presencia del santo o santa en la localidad, y su imagen es devuelta a su ermita en procesión con danza, donde deberá invernar hasta la próxima primavera. En las poblaciones altas, queda un período de alrededor de un mes o dos desde las fiestas patronales hasta las de acción de gracias, toda vez que las anteriores suelen ser en pleno verano: Anguiano el tercer fin de semana de septiembre; Matute el día 11 del mismo mes; Leiva y Santurdejo en fechas similares; Ojacastro a comienzos de septiembre; en Ledesma de la Cogolla en octubre; etc. Muchas veces son éstas unas festividades móviles, en función de las labores agrícolas. Generalmente, en vez de establecerse una fecha fija, es el propio Ayuntamiento quien, mediante bando, da a conocer la fecha elegida, acomodándose de tal modo que no interfiera en otros trabajos de finales del verano, esperando a concluir todas estas labores para que la población se regale con unos días de asueto.

En el Ebro, las fiestas de gracias propiamente dichas no existen, y esta denominación no es realmente conocida ni utilizada en la zona. No obstante, la imagen es devuelta a la ermita, para lo cual se suele dedicar alguna de las jornadas últimas de las fiestas mayores, con lo que es frecuente que la población cuente con dos procesiones diferentes separadas por uno o dos días, a lo más.

En líneas generales y a partir de todo lo anterior, podemos concluir que, en el espacio geográfico riojano la presencia de la imagen de la deidad, y su culto correspondiente, se hacen especialmente patentes en un período de tiempo que va desde la primavera hasta finales del verano. Es entonces cuando el grupo de danzadores ha de intervenir ejecutando su repertorio a base de números coreográficos con palos, espadas, árboles de cintas, coreografías con progresión a ritmo de castañuelas, danzas de sentido sacrificial y renovador, etc. Se da una doble tendencia, también refiriéndonos a la generalidad de

los casos, en cuanto al número de los periodos festivos y la situación de éstos en ciclo anual, abarcando la primavera y el verano:

a) Las localidades de la montaña riojana y de los valles correspondientes desarrollan su ciclo festivo por medio de tres periodos que corresponden con la primavera y la traída de la imagen, un momento álgido en pleno verano, y un último periodo, a finales de la época estival, en el que la imagen es de vuelta.

b) Por otra parte, las poblaciones del Ebro suelen bailar en dos ocasiones diferentes, correspondientes a otros tantos momentos festivos, el primero de ellos en primavera, y el segundo a finales del verano. En este caso, no existen unas fiestas de acción de gracias propiamente dichas y diferenciadas. La devolución de la imagen suele ser el punto culminante de las fiestas patronales.

ESTRUCTURACION DEL PERIODO FESTIVO

El modo en que se reparte el tiempo dentro de cada periodo festivo se rige por un patrón muy constante en toda el área estudiada. La duración del periodo concreto depende del tipo de fiesta de que se trata: mientras las fiestas mayores oscilan entre tres días y una semana, el traslado de la imagen desde su ermita hasta el pueblo rara vez supone más de un día, y las fiestas de gracias no suelen superar en la actualidad el fin de semana.

Si nos centramos en las fiestas patronales, habrá que comenzar diciendo que su inicio es invariablemente conocido como «la víspera». Se trata de la jornada previa al día más importante, y según localidades, puede darse comienzo a los festejos al mediodía o al atardecer. En las poblaciones que no cuentan con músicos locales, este principio coincide con la llegada de los músicos que suelen permanecer en el lugar durante todos los días festivos. Por lo menos, así ha sido habitualmente durante el pasado y hasta hace algunos años, pues los medios modernos de locomoción permiten un movimiento diferente de las personas. El inicio de las fiestas es ruidosamente dado a conocer con el disparo de cohetes y el volteo de campanas. Al atardecer, la comunidad acude a los rezos vespertinos a la iglesia. En más de una población, los danzadores pueden dar comienzo a su labor este mismo día escoltando a las autoridades municipales desde el consistorio a la iglesia, y en el camino de regreso.

La siguiente jornada es la de mayor relevancia. Todo el mundo interrumpe sus labores. El día dedicado al santo o santa de culto local, es conocido con el nombre de dicha divinidad, sin otros preámbulos o adjetivos: «La virgen Blanca» en Ventosa, «Santiago» en Nieva, «El Cristo» en Briones, «La Virgen de

Davalillo» en San Asensio, «Santo Domingo» en la localidad homónima, etc. Esta regla no presenta excepciones.

Como ya he dicho, es la jornada de mayor importancia, y suele comenzar con «la diana», a cargo de los músicos que recorren a primera hora las calles de la localidad. A esta diana puede acudir el grupo de danzadores, según lugares, interpretando un número particular al ritmo de las castañuelas.



Al mediodía, el grupo vuelve a escoltar a los ediles municipales hasta la iglesia, donde se organiza la procesión que ha de recorrer diversas calles. La intervención de los danzadores es básica, interpretando coreografías propias para este momento. De regreso al templo, se celebra la misa. En más de un lugar este orden queda invertido, de tal modo que primero ha de oficiarse la misa, y posteriormente la procesión. Sea como sea, una vez todos de regreso, y en la plaza del pueblo que generalmente se encierra entre la iglesia y el ayuntamiento, el grupo de danzadores ha de ejecutar todo el conjunto de coreografías al completo, y siempre bajo un riguroso orden preestablecido. Aquí pueden apreciarse las danzas de armas, palos, arcos, etc.

Tras la comida, que este día es de especiales características, por la tarde puede haber partidos de pelota, corridas de toros o vacas bravas, o cualquier otra diversión, a la que pueden acudir los danzadores e incluso interpretar algo de su repertorio, pero ésto no es la tónica general. La jornada culmina con la correspondiente verbena.

El día siguiente, también es de especial carisma, aunque no tanto como el anterior. Generalmente, el nombre empleado para esta jornada la relaciona directamente con la precedente, pues se recurre al diminutivo del santo o santa locales. Así tenemos «Santualita» en Ollauri, «San Formerito» en Bañares de Rioja, «San Jeronimito» en Cuzcurrita, «San Juanito» en Villar de Torre, «Santa Aurita» en Villavelayo. Cuando el diminutivo parece no gustar del agrado popular, se recurre a otras fórmulas tendentes a lo mismo: «El Santito» en Cañas, «San Bartolomé Chiquito» en Ledesma de la Cogolla, etc.

El día comienza con su correspondiente diana, y también pueden presenciarse las danzas en algunas localidades. Por ejemplo, en el valle de San Millán es el día elegido por los danzadores para recoger algún dinero con el que costearse una merienda. También puede haber otros actos como las corridas de reses bravas o partidos de pelota, además de la consabida verbena.

Algunas localidades de escasa población culminan las fiestas patronales este día, toda vez que con frecuencia se las hace coincidir con el fin de semana. Pero en muchos casos, todavía quedan fuerzas para más diversión. En tal caso, los días siguientes suelen estar dedicados a diversos sectores de población. Así tenemos que el cuarto día en Cañas es «la fiesta de los mozos». En Villar de Torre ocurre algo parecido con «El día de los mozos». En Laguna de Cameros esta jornada se dedica a los jóvenes difuntos de esta hermosa población de montaña. Sus amigos y compañeros acuden al cementerio a depositar ramos de flores adornados con cintas sobre las tumbas de los fallecidos, además de la correspondiente misa. En Santurdejo el cuarto día es «San Marcos» y se dedica a las parejas, bajo el nombre de «el día de los casaos». Este día es empleado en muchos lugares para dirigirse en romería por cuadrillas a comer al campo, «las jiras», o a preparar comidas vecinales en las calles del pueblo. Así ocurre, por ejemplo, en Cenicero y Azofra.

En las localidades del Ebro en las que no existen las fiestas de gracias como tales, se emplea el cuarto día, o el quinto en algún caso, a trasladar la imagen sagrada desde la iglesia a su ermita, para lo cual se pone en marcha otra procesión a la que acuden los danzadores y las autoridades con todo el pueblo. La danza de Cenicero, hoy ya olvidada, se sometía a este rigor, mientras que en San Ascensio las cosas siguen desarrollándose de esta manera. Lo mismo ocurría hasta hace algunos años en Villalba de Rioja, y en otras poblaciones de la zona. Con este acto, si se da, quedan concluidas las fiestas patronales.

Como ya antes hemos comentado, la jornada festiva primaveral suele ser única, y consta de diana, traslado de la imagen al pueblo en procesión,

con los danzadores en muchos casos, y misa, con la posterior comida familiar festiva.

En las localidades de las tierras altas en las que, por regla general, las fiestas de gracias se celebran uno o dos meses con posterioridad a las patronales, la estructura resultante consta de «la víspera», día mayor con misa, procesión y danza para devolver la imagen a su ermita, y en algunos casos un día más de simple diversión con algún partido de pelota y música.

Según esto, la norma que rige la estructuración del período festivo en torno a la danza en el marco geográfico riojano es muy homogénea en toda la zona, sin variaciones importantes. El festejo primaveral es similar aquí y allá. Los primeros días de las fiestas mayores, los tres primeros poco más o menos, también lo son. Puede haber diferencias en la conclusión cuando estos festejos coinciden en su final con el traslado de la imagen, en los casos de las localidades del Ebro en La Rioja Alta. Si no es así y estas fiestas van por separado, se dispone para ellas un esquema similar, simplificado.

DESARROLLO AGRARIO Y CALENDARIO COREOGRAFICO

En un pequeño estudio anterior publicado en esta misma revista (5), apunté, muy por encima y sin entrar en detalles, que las estructuras coreográficas de las que se nutre el folklore europeo, y más claramente en diversos aspectos el riojano, brotan básicamente de una concepción agraria, en la que también aparecen en menor medida aspectos relacionados con el mundo de los metales, su extracción y posterior elaboración (6). Diversos estudios que he venido publicando en esta Revista de Folklore en los que he querido estudiar aspectos concretos de la substancia coreográfica riojana, me inducen, por medio de las conclusiones obtenidas, a dar por válida esta afirmación y a manejarla como referencia básica para el análisis.

Partiendo de este enunciado, es de esperar que tanto el núcleo coreográfico como el calendario que le corresponde vayan a ser acordes, potenciándose ambos mutuamente. Obviamente así es. El cúmulo de danzas, a interpretar en determinados períodos festivos cuyas fechas han sido inamovibles en gran medida hasta comienzos de este siglo, tiende a rellenar un calendario cuya intención es claramente la de ocupar el período de máxima actividad agraria, que comienza a mediados de la primavera con el surgimiento de las entrañas de tierra de las especies cultivadas y necesarias para el consumo y el mantenimiento humano, además de las plantas silvestres que sirven para el ganado. Muestra su punto álgido en pleno verano con las cosechas de cereales, frutales y otras especies, y culmina con las labores más

tardías y las vendimias. A partir de este momento, la actividad agraria disminuye en una gran medida. La actividad laboral va pareja, lógicamente, con el ciclo anual de las plantas, entendidas como el recurso más utilizado por el mundo tradicional.

El influjo de la deidad, que a la sazón de este modelo de comportamiento esquematizado muestra su esencia agraria, no se hace tan patente durante el invierno, toda vez que la naturaleza permanece en reposo. Por lo tanto, permanece en su ermita fuera del pueblo, fuera de la comunidad que ahora no requiere de sus servicios. Pero, llegada la primavera, las cosas cambian radicalmente. Ahora, las semillas ya brotadas pugnan por abrise camino hacia el cielo en forma de tiernos tallos y alargarse con vigor y rapidez. Además, estos primeros momentos son cruciales para que el fraguado de la planta sea correcto, pues los jóvenes tallos recién nacidos, o las incipientes flores que han de cuajar en fruto son débiles a las enfermedades que les son propias (7). El mundo tradicional recurre a la deidad que ha de realizar un doble trabajo, pues en ella recae tanto el buen desarrollo del mundo vegetal, como el propio nacimiento de las plantas, con las que se relaciona íntimamente. Entonces, es sacada de su letargo parejo al de las plantas, y se la traslada a la comunidad para que su influjo y su labor sean directos.

Una vez en la localidad, las fiestas mayores cumplen con la función de solicitar y potenciar la intervención sobrenatural en esta misma línea. Coinciden, como más tarde veremos, con momentos álgidos en el ciclo natural de algunas especies vegetales de gran importancia para el mantenimiento de la comunidad. Por último, llegado el momento en que la actividad agrícola decae, simplemente porque el ciclo vegetal y su parejo climático caminan decididamente hacia el período invernal, la necesidad de la presencia divina deja de ser importante y la imagen abandona la localidad, al igual que las plantas, y pasa a invernar fuera del contacto diario con las personas. Plantas y entidad sagrada desaparecen hasta la próxima primavera. Todo esto que acabo de decir no es tan sólo el fruto del análisis al que un folklorista puede llegar a la vista de los datos del trabajo de campo y de los conocimientos previos. Los maestros de danza riojanos, personajes clave en la conformación, interpretación y desarrollo del ciclo de danzas, tienen además la función de actuar como enlaces entre la deidad y la comunidad humana, recitan ante el santo o santa locales unos versos, mientras miran fijamente al representante divino, y le solicitan invariablemente su intervención directa, fuerte y constante, para el buen desarrollo y la protección de las plantas cultivadas. También solicitan de igual modo, en voz alta y ante cientos de testigos que depositan en ellos su empeñada petición, que cuide de los animales domésticos, y cómo no, especialmente de las propias

personas. Un buen número de danzas riojanas tienen su propia letra, la cual era entonada por los propios danzadores a la hora de ensayar las coreografías sin la ayuda de los músicos. Sin embargo, algunas de ellas son altamente simbólicas, y expresan la íntima relación entre la danza y las cosechas. Anoto aquí, como ejemplo, la letra de una coreografía de Ventosa que va a permitirme apoyar todo lo anterior:

*Danzarle a la Virgen Blanca
con un pie y otro pie sin cesar.
Danzarle a la Virgen Blanca
que en Ventosa se quiso quedar.*

*Y si no danzas con brío al girar
y si no danzas con brío al saltar
la mies no dará fruto
ni la Virgen la protegerá.*

*Y si no danzas con fuerza y valor
y si no saltas con brío y calor
no habrá vino en la bodega
ni la moza te dará su amor.*

Es tan sólo un ejemplo, de los muchos posibles, que escribo tal y como lo pude recoger hace unos años en la localidad citada de boca de uno de mis informantes, un veterano danzador. La letra une la calidad de la danza con los beneficios obtenidos de manos de la Virgen Blanca: trigo de buen fruto, vino de calidad, el amor de la compañera y la protección divina.

Muchas de las coreografías intervinientes en estas danzas rezuman su esencia agraria: números sacrificiales, como el conocido por «el muerto», «el borracho» o «la almendrita», en las que en algún caso incluso se hace intervenir una semilla, danzas de carácter itiofálico en la que se emplean palos como herramientas, las danzas de palos en general, las torres humanas de cara a la imagen sagrada, coreografías en las que los danzadores, dando frente a la deidad, se reclinan hacia adelante y luego se estiran verticalmente al máximo con los brazos levantados al cielo, y un sinfín más. Substancia coreográfica y calendario festivo correspondiente son totalmente acordes. En realidad ambos elementos son partes de un mismo cuerpo, un entramado mítico-ritual agrario, muy arcaico (8).

Otros modos de vida que han tenido gran importancia en algunas zonas riojanas, como es el pastoril en los pueblos de la sierra, no han marcado la naturaleza de las coreografías. En realidad, hay detalles observables en algún aspecto concreto de la indumentaria de los maestros de danzas y en lo referente a sus apelativos, aunque aquí también pueden barajarse otras posibilidades.

Esto es así no sólo en La Rioja, sino en una gran área europea. Debe admitirse su importancia en otro

tipo de rituales, como en los carnavales de montaña, y en algunas otras fiestas propiamente relacionadas con el ganado, pero no en lo tocante al mundo de la danza interviniente en nuestro ciclo festivo. Toda vez que he querido hacer notar los diferentes modelos de calendario para las zonas altas riojanas y el valle del Ebro, es posible aventurar una segunda lectura: este particular calendario con tres momentos puede tener algo que ver con la presencia de los pastores en sus localidades tras el regreso a casa al culminar la trashumancia. Y esto es cierto en una cierta medida, desde el momento en que el período de permanencia de los pastores en la montaña riojana abarca desde mediados de primavera hasta comienzos del otoño, al igual que ocurre con la bondad climática, el deshielo y el período de abundancia de pastos en la región. De este modo, una alternativa encaja en la otra sin grandes problemas. Dentro de este amplio margen, es lógico pensar que las poblaciones esperaran a la llegada de los grandes rebaños trashumantes a la tierra para dar comienzo a su ciclo festivo (los pequeños rebaños no necesitaban de este ir y venir).

Si queremos ser objetivos hemos de manejar todos los datos. En ese sentido, este reparto de los hitos festivos con danza en tres momentos a lo largo del año no podemos decir que sea exclusivo de las poblaciones serranas. Nada más lejos de la realidad. Las comunidades de las vastas altiplanicies que surgen en el espacio geográfico riojano al culminar las cadenas montañosas, que descienden lenta pero paulatinamente hacia el Ebro, son precisamente las más apegadas al calendario en tres partes. Su economía no ha dependido tanto del pastoreo, como sobre todo de la agricultura. Son poblaciones básicamente agrarias.

El hecho de que en las localidades pastoriles trashumantes se dé un perfecto encaje entre calendario festivo dancístico y estancia de los pastores en la población no debe ser, sin embargo, fruto de la simple casualidad, sino la consecuencia de una doble intervención humana no contrapuesta. Más al contrario, se trata de la interacción entre dos modos de vida complementarios que han podido convivir a la vez a diferentes niveles cuantitativos: pastoreo y agricultura. Sin embargo, hay que buscar una razón de tipo más general que permita abarcar por igual todo el espacio geográfico que emplea el calendario festivo de tres periodos, y que a su vez permita la inclusión de las necesidades temporales pastoriles sin cambios en la forma.

AREAS DE CULTIVOS Y CALENDARIO AGRICOLA

Desde la perspectiva de que, tanto calendario como coreografía, son dos elementos que giran al-

rededor de una concepción religiosa agraria, es momento de estudiar, aunque sea someramente, la situación de la cultura tradicional riojana en frente a este modo de vida, el modo en que ha hecho uso de él, para ver la relación entre las especies cultivadas y el modelo de calendario.

Hoy en día, tanto antropólogos como arqueólogos y paleoetnobotánicos coinciden en localizar el foco del primer desarrollo agrícola en una zona amplia del Próximo Oriente, concretamente en los valles del Tigris y Eufrates, alrededor de las cadenas montañosas de Zagros, en la zona colindante de Anatolia y los montes Tauro, y el Levante. La economía basada en la caza y la recolección fue madurando hasta que, hacia el año 10.000 a.c. surgieron las primeras comunidades básicamente agrícolas que se conocen en la actualidad. Las primeras especies cultivadas eran algunos tipos de cereales, como la cebada y variedades silvestres del trigo, junto a legumbres. Paralelamente a este proceso, surgen las primeras comunidades aldeanas en la región, que progresivamente darían paso a la sociedad urbana y a los primeros estados (9).

La introducción de la técnica en Europa, así como de las primeras especies cultivadas, tuvo lugar desde Anatolia, a través del Egeo, la Península Griega y Creta. El C.14 permite fechar esta penetración, bastante bien conocida en la actualidad, en el año 6.500 a.c. A partir de aquí, el nuevo modo de vida se introduce en Europa Central a través de los Balcanes, para llegar a Escandinavia, fin de trayecto, hacia el 3.500 a.c. Otra vía de expansión, aún más acelerada que la anterior, fue a través del Mediterráneo, ocupando con rapidez las Penínsulas Itálica e Ibérica (10).

Básicamente, la especie más importante para el desarrollo del mundo occidental desde la revolución neolítica agrícola fue el trigo. A medida que la agricultura se iba extendiendo por Europa, los cereales, y especialmente el trigo, iban ocupando zonas importantes de terreno, permitiendo un incremento de población que paulatinamente iba a necesitar más tierra de cultivo y un mayor espacio vital, a modo de carrera sin límite. Este hecho se debe a la gran cantidad de hidratos de carbono y vitaminas B y E que encierran sus semillas en tan poco volumen. La selección realizada a lo largo de años y años sobre esta especie a la transformación del raquis segmentario de uniones débiles, en un cañote sin secciones de gran flexibilidad y persistencia, lo que permitió un mayor control en el desarrollo de la planta y en las técnicas de recolección (11). Los cereales que fueron trabajados en la Península Ibérica provenían de semillas de trigo doméstico, no silvestre, con un raquis sin segmentos, y una mayor productividad por espiga.

Volviendo a centrarnos en el área riojana, hay que decir que el trigo, y otros cereales en menor medida, ha sido la especie que ha abarcado el máximo espacio cultivable de suelo durante siglos y siglos, mucho más que otros tipos de vegetales comestibles, como alimento básico. A éste se unen otras plantas, como los frutales, y más modernamente las verduras. Los valles de las zonas montañosas, menos propias al desarrollo del trigo, lo combinaban con el centeno y otras especies comestibles, pero siempre conservando una importante área de pastos, mientras que las amplias altiplanicies aledañas, han cultivado el trigo desde el Neolítico hasta nuestros días sin interrupción, y es de suponer que, al igual que en otras grandes regiones europeas, con el nuevo modo de vida surgieran nuevas estructuras religiosas, creencias y ritos adscritos a un modelo mítico surgido en torno a la agricultura, el ciclo vital de las plantas, las lluvias, etc. Ejemplo de ello lo tenemos en las deidades estrictamente agrarias en la Grecia y Roma clásicas, posteriores a otras deidades femeninas, telúricas en un sentido más amplio.

En La Rioja, el trigo se ha venido sembrando a finales del invierno, generalmente en el mes de febrero. Las semillas brotan en unas semanas gracias al calentamiento progresivo del suelo y de esta estación, las jóvenes plantitas, de un verde brillante, se encuentran preparadas con sus reservas de azúcares y en espera de las lluvias primaverales y el calor suficiente que permitan el despegue vertical, el rápido crecimiento y la aparición de la espiga rebotante. Nos encontramos en finales de abril y principios de mayo. El momento es crucial pues las plantitas corren el máximo riesgo de contraer enfermedades por una humedad excesiva, o de malograrse si se da una sequía repentina. Todos estos males son controlados hoy en día mediante venenos apropiados y riegos artificiales, pero desde luego en el pasado las cosas han sido muy distintas. En el mundo clásico mediterráneo, por ejemplo, tanto Demeter como Ceres, deidades femeninas protectoras del grano, recibían en este momento ofrendas especiales y cultos particulares para solicitar su intervención, no sólo protectora, sino que además recaía sobre ellas el poder de hacer crecer la planta y madurar la espiga. Algo similar debió ocurrir un poco por toda Europa en los comienzos de la agricultura, y hasta mucho tiempo después. Pues bien, este momento tan crucial coincide en La Rioja con la venida de la imagen sagrada a la localidad.

Posteriormente, desde últimos de junio hasta la siega a finales de julio, semana arriba o abajo según la zona, se produce el definitivo engorde y maduración de la espiga, la generación de los hidratos de carbono, vitaminas, proteínas y grasas acumuladas en el grano. En pocas palabras, una concepción tra-

dicional, arcaica, requiere la intervención de la deidad para la maduración del fruto, su protección ante las tormentas veraniegas, el temido pedrisco, y la preparación para la siega. En este momento, el agricultor poco puede hacer si no es esperar a que llegue el momento propicio para recolectar el grano, y confiar en que la desgracia no caerá sobre sus cereales. Confiar, sí, pero las comunidades tradicionales del pasado, y hasta no hace muchos años, depositaban su confianza en la divinidad a la que se entregaban. Es, a su vez, el momento de las rogativas ante las sequías persistentes, de las que no hemos hablado. Con la representación sagrada en la localidad, si no llueve, el grano no engorda y la cosecha se malogra. Por lo tanto, nuevamente puede solicitarse la intervención para pedir el agua de vida. El calendario riojano de las comarcas y altiplanicies de altura hace coincidir este momento de espera temerosa y preparación a la siega con el segundo período, las fiestas mayores.

Por último, acabadas todas las labores relacionadas con el desarrollo, recolección y posterior elaboración del trigo a finales del verano, ya no es necesaria la presencia de la deidad agraria, representada por santos y santas, y la divinidad se devuelve a su ermita dando por concluida su labor propiciatoria y protectora. La diosa agraria del cereal completa un ciclo anual parejo al de sus especies tuteladas.

En el Ebro a su paso por La Rioja Alta, el trigo es, y ha sido, una especie de gran importancia. Pero su modo de vida ha hecho combinar tanto el cereal como la vid desde hace varios miles de años, y esto queda reflejado, a mi entender, en el calendario festivo relativo a la danza, pues el ritmo biológico de la vid exige algunas matizaciones al compararlo con el del cereal. Si nos referimos al Ebro, observaremos que el primer período festivo del calendario específico de la zona hace coincidir la llegada de la imagen con el desarrollo del sarmiento y las hojas, y la aparición de la incipiente flor que ha de dar paso a la uva. La situación del trigo es coincidente. Al igual que antes, además de los riesgos de enfermedades, la deidad agraria propicia el desarrollo de la planta.

En una segunda fase, se ruega para que el pedrisco y las enfermedades no destruyan las uvas, y a últimos de agosto y comienzos de septiembre se espera que el fruto sufra su maduración definitiva que la prepare para las vendimias al final de la estación. Al igual que ocurre con los cereales, en el presente el agricultor maneja técnicas y productos que permiten conseguir unos buenos resultados, pero éste es reciente. Volviendo al mundo clásico mediterráneo, fácilmente podemos encontrar soluciones religiosas similares hace por lo menos tres mil años y para la misma especie de planta (12). Es-

te momento coincide con las fiestas patronales. La devolución de la imagen se debería retrasar mucho si se esperara al final de la elaboración del vino tras las vendimias, momento en el que no hay posibilidad material de que la colectividad dedique su tiempo a ritos particulares y festejos.

Las rogativas que los maestros de danzas dirigen a las imágenes sagradas hablan invariablemente de «las mieses» y «el vino» como productos de la tierra, reflejo de todo lo anterior, al igual que la letra de la danza de Ventosa, y de otras muchas localidades riojanas.

Se trata de dos calendarios que en el fondo fluyen de una misma creencia, y posiblemente de una misma deidad, aunque no es obligatorio que esto último deba ser así (13). Son fundamentalmente iguales en sus contenidos motores, pero diversos en la forma a causa de su implicación en ciclo de dos especies vegetales vitales en la zona. Es evidente que la asunción de la realidad mítico-ritual agraria va a implicar los mismos beneficios para cualquier otra especie cultivada, como son los frutales, más modernos en la zona. También la deidad protege a personas y animales domésticos, según un modelo conceptual realmente arcaico, y la primavera y verano coinciden con la presencia de los pastores en sus hogares. Pero el flujo sagrado nace del mundo vegetal, al que se asimilan otros ciclos vitales. Los pastores han solido recurrir a otras entidades sagradas más específicas para proteger sus rebaños.

La substancia coreográfica en La Rioja es muy similar en toda la zona, sobre todo en su fondo. La diversidad en los aspectos formales surge, en el espacio riojano, entre unos valles y otros, pero el contenido motor es el mismo aquí y allá. Por lo demás, estamos hablando de dos subespacios dentro de un área común. La desigualdad entre los calendarios festivos responde, más bien, al hecho de tener que dar sendas respuestas a realidades un tanto diferenciadas. Aún es más, el hecho de que La Rioja se iniciara en el cultivo de los cereales con anterioridad mensurable temporalmente con respecto a la vid, me induce a pensar que de algún modo un esquema algo más moderno se ha superpuesto al anterior en la zona más aledaña al río Ebro.

El calendario festivo relacionado con la danza vuelve a mostrar esa naturaleza agraria del folklore coreográfico riojano. Ambos son pilares básicos de esta entramada religiosa que debió surgir en el neolítico con la revolución agrícola.

NOTAS

(1) ELIADÉ, M.: *Tratado de historia de las religiones*, t. II, p. 171 (Madrid, 1974).

(2) ELIADÉ, M.: *Tratado...*, Tomo II, p. 175.

(3) Hay que recordar que en La Rioja, son los propios riojanos los que diferencian «la danza», conjunto de números musical-coreográficos ejecutados en fechas fijas por un grupo de hombres, habitualmente ocho, dirigidos por otro que actúa como maestro de «el baile», repertorio amplio de coreografías a realizar por parejas de hombres y mujeres, muchas veces sin fecha fija ni requerimientos festivos especiales. Asumiendo que, desde el punto de vista del estudio de la substancia coreográfica no podemos establecer una clasificación de esta naturaleza por ambigua e indefinida (conceptos semejantes se dan en otros lugares, pero no se dan en muchos otros), yo lo acepto como consecuencia de un trabajo de campo y como modo de aproximación al punto de vista tradicional riojano, y así lo utilizo en estas líneas.

(4) GAIGNEBEL, C.: *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. La idea es desarrollada a lo largo de toda la obra. El esquema de la p. 117 viene a ser un resumen gráfico de esta brillante teoría, en la que van encajando lutos festivos con fecha fija, junto a otros de fecha variable, en torno a los momentos de luna llena y luna nueva a lo largo del año, en períodos de cuarenta días cada uno (Barcelona, 1984).

(5) QUIJERA, J. A.: "El folklore coreográfico riojano y las áreas geográficas", en *Revista de Folklore*, t. 12-1, pp. 164-168 (Valladolid, 1992).

(6) A esta conclusión han llegado muchos folkloristas y estudiosos del fenómeno religioso. La obra de C. Sachs *Historia de la danza*, en la que este importante estudioso de la substancia coreográfica analiza muchas de las formas, que actualmente pueden ser observadas en la danza riojana, apunta por esta línea, junto con otras fuentes que son aplicables en otro tipo de mundos coreográficos no occidentales. También M. Eliade llega a algunas conclusiones parejas desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, como se hace notar en algunos capítulos concretos de su *Tratado de historia de las religiones* y en *Herreros y alquimistas*. Sin extenderme más, debo citar el interesantísimo trabajo de Lucile Armstrong, folklorista inglesa de renombre fallecida recientemente, y que con el título de *Apuntes sobre el folklore vasco* fue publicada hace unos años en la Revista Internacional de Estudios Vascos. Aquí, la autora basa su autorizada exposición en este enunciado, incluyendo materiales localizados en diversas zonas de la Península Ibérica.

(7) Hoy en día ya no tanto, pues la selección genética dirigida y los productos industriales protegen las plantas y las flores, pero en un pasado reciente el riesgo se mostraba con mucho más rigor.

(8) A pesar de que constantemente se vayan creando nuevas danzas por los propios maestros de iniciación riojanos, como he podido comprobar frecuentemente. Para ello, se emplean tonadas de moda en las que se inscriben las estructuras coreográficas habituales perdidas en el tiempo.

(9) Las investigaciones sobre este tema, de vastas dimensiones, están sufriendo estos últimos años grandes cambios, gracias al estudio de nuevos restos arqueológicos, del trabajo de los paleoetnobotánicos, y sobre todo de las mejoras en la utilización del método C. 14 para la datación de restos orgánicos. Las últimas teorías son recogidas por C. L. Redman, junto a su propia opinión, en *Los ori-*

genes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente, (Barcelona, 1990). Especialmente interesante el cap. 4, "Los orígenes de la agricultura", p. 119-184.

(10) RENFREW, C.: *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, (Barcelona, 1990), pp. 125-128.

(11) REDMAN, C. L.: *Los orígenes...*, pp. 163-166 y 171.

(12) A este respecto, y tanto para los cereales como para la vid, puede verse la obra de H. le Bonniec, *Le culte de Cérès a Rome*, (París, 1958), donde el autor describe los calendarios festivos ro-

manos y griego en función de la propiciación de las diosas agrarias en favor de cereales y otras plantas cultivadas.

(13) En varios sistemas religiosos movidos por concepciones agrarias, como fueron los romanos y griegos clásicos, así como los ejemplos mesoamericanos, azteca y maya, cada fase crucial en el anual desarrollo de los cereales en unos casos, y el maíz en otros, contaba con la figura de una deidad diferente, femenina, a la que se dirigían todas las plegarias del momento. En el mundo mediterráneo, sincretismos posteriores llevaron a la exaltación de Ceres y Demeter, dejando en un segundo plano otras divinidades que en los comienzos tuvieron su importancia.



REQUIEM POR LA ARTESANÍA

Manuel Garrido Palacios

A mi querido amigo
Juan Manuel Seisdedos

Oficio de manos no lo parten hermanos

Dice Sebastián de Cobarruvias que «si se hubieran conservado los nombres que Adán puso a las cosas, supiéramos sus esencias, sus calidades y propiedades; ya que esto no nos consta, es cierto que los nombres que ponemos a las cosas les vienen a cuadrar por alguna razón». Lo que conocemos como artesanía, que engloba a lo que se hace en talleres con máquinas elementales y las manos como mejor herramienta, bien pudiera venir de la labor de ahuecar el tronco de madera para amasar dentro el pan: lo que llamamos artesa. Según el mismo autor, de pan tomó el nombre la artesanía, porque «artos, vale lo mismo que panis». Añade que «los varquillos cavados en un madero se llaman artesas» y en un proverbio: «Lleva vos, marido, la artesa, que yo llevaré el cedaço, que pesa como el diablo». Artesones se llaman las techumbres con fondo a modo de artesas, propias de casonas y palacios. Artesonado se le dice al techo de vigas de madera vista y labrada. Y en fin, nada más bello para esta actividad que tantos oficios distintos acoge que haber recibido nombre de la base alimenticia y del recipiente donde se amasa, lo que hoy en día constituye verdadera reliquia de una manera de vivir. Aun pueden verse por pueblos dispersos algunas muestras, como en Agüimes, Gran Canaria, donde hay tahonas en las que se amasa a mano y se cuece en hornos rudimentarios. En caminos parejos, el auge de los grandes obradores industriales coincide con la caída de la actividad artesana general.

Agoniza la artesanía, buena parte de ella en abandono, esa triste situación que no se elige. Lo que un día fuera útil, que viniera a ensanchar nuestra capacidad de admiración y que el propio artesano apenas valoraba, desaparece, se va, y es inútil intento ponerle diques. Son los mismos hombres que manejaban el barro, la madera o el hierro los que dan una explicación que deja poco sitio a la respuesta, aunque luego se les insista con argumentos románticos que provocan su sonrisa. En 1973 recogí el testimonio de uno de los dos alfareros que quedaban en Montehermoso, Cáceres, donde se habían contado veintitantos talleres del barro, de los que salían piezas de un

rojo oscuro: botijos, cántaros algo más chaparros que los de Salvatierra. Pregunté al artesano el motivo de la decadencia. Me dijo que «antes, hasta el agua se traía en cántaros, hoy, hasta los vasos son de plástico». No piensa así uno de los grandes alfareros que en 1992 está en activo, Francisco Ramos Vázquez, Morito, de Cortegana, Huelva, único de un pueblo que contaba hace cuarenta años con sesenta familias dependiendo de la alfarería. Francisco dice que el plástico no podrá nunca sustituir al barro en «dar sabor a los guisos, frescura al agua, nobleza al tacto», y se extiende en pormenorizar cualidades de lo que para él representa «la vida; según la Biblia, de barro surgió el primer ser humano, y parece que veo al Divino alfarero sacando del torno una figura como la de cualquiera de nosotros». Francisco se queja de la nula ayuda «más que ayuda pido respeto, apoyo», que recibe de la cultura oficial, ya que, siendo él «testimonio vivo de algo en extinción, los estamentos contratan monitores de los que hacen cacharros a base de churritos, que ponen uno sobre otro sin que del golpe de masa vean nacer la forma. Lo de los churritos es una moda, barro que ya venden hecho y del que no sacan formas tradicionales, sino piezas decorativas que nada tienen que ver con el pasado de este pueblo, que desde el siglo doce viene manejando el barro; este taller puede tener una edad de trescientos años». Parece ser que las alfarerías de Los Romeros y de Aracena nacen al calor de la de Cortegana. Francisco va por el barro a una finca y un arriero le hace el porte; barro tirando a rojizo, que amasa en su taller y prepara en pellás junto al torno. La forma que más le gusta es el cántaro clásico, que, al decir de alguien «era como una dama con el brazo a la cintura», y la chocolatera, «por elegante»; y jarras, anafres, platos, vasos. Hasta ahí podría ser común la manera de hacer los cacharros de este bisnieto, nieto e hijo de alfareros, con otro lugar donde aún se usara el torno impulsado por el pie. Pero lo que distingue la alfarería de Cortegana de otras es la manera de rematar el dibujo que queda bajo el vidriado. A tenor de esto, mogate llama Cobarruvias al «vidriado basto y grossero con que los alfareros cubren el barro de los platos y escudillas, y porque algunas veces no cubre más que sola la una haz, se llamó esta obra de medio mogate. Su raíz es mugati, que en arábigo vale cubierto o disimulado, y de allí llamaron mogatos o moxigatos a los disimulados». El diseño lo hace Francisco sobre la mar-

cha, tiesto girando en una mano y cuatro recipientes delante con los colores verde (sulfato de cobre, que trae de las Minas de Riotinto), marrón y negro (manganeso de las Minas de Calañas), blanco (talco de las Minas de San Telmo), y azul cobalto, que trae de fuera de la provincia. Cada color lo mueve con una cuchara sopera cuya cazoleta está cortada a la mitad, con la que va dejando chorros o gotas en el interior de la pieza hasta conseguir el dibujo que desee. Al final, sobre un goterón de blanco deja caer uno de los colores oscuros y, siguiendo con las vueltas al tiesto, toma la mezcla un sentido de movimiento interior, de punto en desarrollo, de estela cada vez más difusa, de constelación plasmada. Esta ha sido la alfarería tradicional de Cortegana. Cuando Francisco la deje, habrá terminado. El barrio donde vive, antes lleno de alfareros —sólo en su acera, de diez casas, se llegaron a contar ocho talleres—, se llama Fuente Vieja, y el mismo Francisco aporta una canción de «uno antiguo del pueblo que hacía coplas», pero que no se acuerda del nombre, que describe el entorno:

*Taurina La Peña,
alta la Taurina,
erita y prado industrial,
Fuente Vieja, la alfarera,
y Chanza, río que sueña
con aguas que van al mar.*

En 1975 aún vivía un segundo alfarero frente a Francisco, el más viejo, que estaba deseando dejar el torno y dio la coincidencia que se autojubiló el mismo día que lo visité. Fue quien me contó cuando todo el barrio reboaba de vida por los talleres, y de la fiesta que improvisaban al venir los burros cargados de barro para pisarlo: «Se solía hacer de noche y nos daban las luces en la faena, venga vino al cuerpo. Era como bailar».

Cuando leo aquí o allá que «aún se puede salvar la artesanía» pienso que quien escribe anduvo poco a través de ella o que, con la mejor intención, cree que salvarla es cambiarle el sentido utilitario por el decorativo. Alguién comprará tres cántaros con su cantarera para hacer más bello un zaguán o una sala, pero serán convidados sin vida, que cubrirán sus lomos de polvo, de soledades, sustituidos el día más insulso por lo que dicte la moda. El artesano, sea de donde sea, al dejar lo que sabe hacer, aprendido sabe Dios cuándo, sufre, a pesar del pragmatismo citado, una de las más dolorosas renunciaciones íntimas del ser humano. Quizás por eso tantas veces quiten a los hijos de la idea de continuarles, para no repetir, tarde o temprano, la dura agonía, aunque en lo hondo de su ser deseen lo contrario. Me decía otro alfarero: «El interés repentino por estas cosas es porque se sabe que se mueren sin remedio». Y un

tercero abundaba: «Hay muchas muertes para la artesanía. Yo he hecho siempre mis cacharros tradicionales, de olla, tapadera y asas, apenas adornos, lo justo, tal y como me enseñó mi padre y a él el suyo. Ahora llegan por aquí gentes que, con la cosa de andar cerca de la cabecera del muerto, me piden un bolijo con tres piporros, una maceta con su nombre, o una olla cachonda. Si la alfarería tiene que evolucionar por ahí, las formas tradicionales poco tienen ya que hacer, han muerto. De una u otra manera, la muerte ya ha llamado a la puerta. Y no hay nada más triste que unos tiestos de barro en una vitrina de museo provincial, que no son sino nichos, tumbas. El barro está al alcance de cualquiera, pero no al del artesano, que sufre cuando ve apilados sus propios cacharros en el taller y le vienen a pedir tres tonteras y media. Se da el caso de que alguna vez uno hace esas tres tonteras y media y el que las encargó las expone y las vende por ahí como hechas por sus manos, no digamos ya a qué precios». Poco pude añadir a esto además de un largo silencio.

Lejos del intento exhaustivo, hagamos un breve viaje de recuento para dar una idea general de algunos talleres artesanos esparcidos por nuestros pueblos no sé cuánto tiempo. Esos «sitios mágicos», al decir de Pepe Rosas, «de donde sale todo lo bien hecho a mano, que hasta liar fruta con arte tiene su aquél». Rosas me cuenta al hilo de esto que «en Alora, Málaga, hay un monumento a la faenera, la mujer que liaba naranjas y limones en la estación para que el tren se los llevara a Inglaterra, donde hacían mermelada agria; corros de obreras en los que se fraguaban los romances que luego subían al pueblo», historias que venían a engrosar la crónica diaria. «Y para que los pies no se helaran metían piedras en el fuego y ellas ponían sus pies encima, renovándolas a cada poco». Se puede decir que existe un cierto desconocimiento, ya por lejanía en el uso, de cuanto antes se valoraba, a lo que habría que añadir un escaso interés por saber lo que hay o lo que queda en un pueblo por el que pasamos como huídos. Pondría como ejemplo la Cuenca artesanal, «tan poco conocida», lamenta José Morate, que tiene colección propia de alfarería, y cita como buen alfarero a Florentino Merchante. Eugenio Martínez, de Casasimarro, hace alfombras de nudo en el taller de Gabriela Casas, y también guitarras. Las construyen igualmente los hermanos Leal. Parece ser que este florecer de la artesanía, no sólo en Casasimarro, sino en Cuenca, Almonacid del Marquesado, Palafox, Alberca de Záncara, Convento de las Madres Carmelitas Descalzas de San Clemente y Lezuza, ya Albacete, tuvo su origen en un Centro de formación intensiva que impartió enseñanzas de tejido de al-

fombras y otras manualidades, surgiendo pequeños grupos de tejedores con intención de ganar algún dinero y conservar los modelos «Alcaraz» y «Cuenca», famosos en tiempos pasados. En Mota del Cuervo está el alfar de Dolores, Asunción y Dominga Cañega. Cerámica tradicional hecha por manos femeninas, como he visto en Chipude, Gomera, Gáldar, Gran Canaria, hay en Moveros y Pereruela, Zamora. En Pozorrubio de Santiago existe un Musco Rural hecho a base de donaciones de los vecinos. Cuenta con casi el millar de piezas, objetos agrícolas para la sementera, siega, escarda, parra; azuelas y arcos para ganadería; rascaderas, medidores. En Torrejoncillo hay una alfarería calles más abajo del tejedor. En Priego, Córdoba, cerámica y cestería de mimbre a cargo de José Pérez, Aureliano Mariano, Pedro Pérez y Luis Romero. Hay labor de mimbre en Villalba de la Sierra; la hacen los hermanos Mayordomo, y plantaciones de mimbre en El Recuenco, Alcántud, Priego, Villaconejos y Zarzuela. Sólo el tiempo sabe de la permanencia de este empuje artesanal conquense, obra ya pulsada en otras latitudes y que suele ser esfuerzo de unas personas que creen en ello y estimulan el arpa dormida que todos llevamos. Buena cosa, aunque la experiencia indica que la obra desvanece, se disuelve, se transforma en algo que llega a onnubilar lo que conocemos como artesanía. Además, para todo hubo una época. Dicen los historiadores que la de más esplendor de Ubeda es cuando permanece en poder de los moros y que llega a dar nombre a las artesanías ubedíes: rejeros de yunque, hojalata, repujados en cuero, esteras de esparto, enjalmería de albardillas para las bestias, cristal, barro, de lo que aún queda huella en los alfareros de San Millán. «Alfahar», dice Cobarruvias, es el taller para el barro, «la oficina del ollero, donde se hacen los vasos de tierra. Este nombre es arábigo, de fahar, que significa barro; pero su raíz es hebrea, de hafar, que vale tierra, tierra menuda, qual es de la que se hacen los vasos; y el arábigo trocó las sílabas y dixo fahar, por hafar. En Toledo ay una calle donde se vende el barro, y tiene el nombre de Alfahar, y el ollero llaman alfaharero».

*La noche se entró en aguas,
mañana hay barro,
con una pella que coja
te haré un cántaro,
te haré una orza,
te haré un puchero,
te haré un botijo
a quien yo quiero.*

En Hoya Pineda, Gáldar, Gran Canaria, José y Julia tienen un alfar. Julia, sentada en el suelo, hace tuestos de barro similares a los pintados en una cueva prehistórica cercana, donde se han en-



contrado restos de cerámica idéntica a la que Julia hace ahora; la alfarería es la manufactura predominante en este lugar. Julia y José no son los únicos alfareros, pero sí son prototipos de la comunidad. El, pica montaña, carga terrones, muele, bate, cierne, remoja. El ingrediente para que el cacharro pegue es otra arcilla, igual arrancada a pico, molida, cernida, que no se moja; además, atiende al encendido del horno común de Hoya, consiguiendo novecientos grados «a ojo». Julia es la artista; une ambos barro y con la tabla en el suelo como torno, da vida a una veintena de formas diferentes: puchero, olla, plato, vaso, sahumario, asador, palangana, maceta. Julia no conoce el torno, pero ha oído hablar de él, de cómo juegan los pies en el proceso; hasta le han preguntado si no trabajaría más cómoda de tener uno; y ella no ha sabido explicar que hace miles de años que viene sentándose en el suelo a hacer lo mismo. Las tres hijas del matrimonio no piensan heredar el oficio, y Julia, estancada su cultura de siglos en éste nuestro, dice, dando forma a una vasija para agua: «Cuando yo falte, esto se acabó».

Virgilio Brito tiene un Museo en Hermigua, Gomera. Lo hizo y lo enseña dejando compartir el cariño por los tuestos que fue encontrando en sus años de búsqueda. «¿Qué buscaba?», le pregunto. «La raíz», me contesta. De tanto ahondar en pueblos gomeros, acumuló toda una utillería en tran-

ce de desaparición, que muestra al foráneo para que sepa lo que había y al indígena para recordarle ancestros. El Museo contiene piezas como las que aún hacen las locceras en Chipude y en El Cercado, propias para el tueste del millo, y grandes vasijas, especie de alambiques para destilación de aguardientes. En Lanzarote existe también una cerámica sin torno, la del Mojón, de donde salen cacharros útiles similares a los de Hoya Pineda o El Cercado. En Calanda, Teruel, hay un alfar sin torno, cuyo artesano no se sienta a ras de suelo, como la alfarera de Gáldar; su técnica se reduce a girar la tablilla donde pone el barro para darle forma. Torno rudimentario en el que los pies no intervienen. Este alfarero dibuja alrededor del cántaro, pieza principal, unos signos ininteligibles tanto para él como para mí, «garabatos», según dice, aprendidos de padre y abuelo y ellos, a su vez, de los suyos. Años más tarde tengo ocasión de conocer a un calandino, Luis Buñuel, y al referirle mi ignorancia respecto a los signos grabados en el barro por su paisano, me dice que él conocía el hecho por los alfareros anteriores y que, ante la misma duda, copió los signos y los dio a leer a un especialista, quien descubrió en ellos versículos del Coram, transmitidos desde siglos a través de estos adornos en los cántaros de ir por agua. En Cuerva, Mariano Gómez hace una cerámica pintada con motivos florales. En Níjar, Almería, entro en un taller de torno primitivo, que obliga al artesano a estar sentado a ras de suelo, ya que el eje y la rueda motriz quedan embutidos en el mismo. Lo que me parece singular de su trabajo, aparte de las formas, es la manera de decorar los cacharros, nacida de la casualidad, pero que ha dado carácter a la bella alfarería de este pueblo: cuando los tientos salen del torno y son pintados, se alinean en estantes de caña o tiras de madera, de modo que suelten la pintura sobrante y absorban la que les quede; así, los de la fila de arriba gotean sobre los de abajo, que suman la suya a esa pintura viajera, que continúa camino de la siguiente balda hasta acabar en la última, alcanzando tonos, maticos y veladuras de una belleza difícil de conseguir apostá. El taller lo conozco en 1970 en manos del padre, ya hijo y nieto de alfarero, y en 1992, en la de los hijos, Francisco y Joaquín Góngora, que se quejan de la desaparición a corto plazo de esta actividad. De sesenta talleres contados en el pueblo quedan cinco. «Se pierde porque no se enseña, el sueldo es poco, si no se hubiera inventado el plástico habría más alfareros». De sus manos salen piezas como la canalera, que recoge el agua de lluvia por el terrao, o azotea; el arcaduz, él la llama arcabuz, que es un canjilón para conducir agua, probablemente, como tantas, forma venida con los árabes, que puede usarse como canjilón de noria, especie de cilindro con

cintura al centro para la cuerda. El pinchaflores, para flores, que presenta agujeros por el que las ramas salen y adornan más. La cántara, la cantarilla, el lebrillo y las macetas. Esas son las piezas tradicionales. El tiempo de cocción del barro en el horno es entre 9 y 11 horas y la temperatura tiene que estar, a ojo, entre 900 y 1000 grados. Entabacar los platos es poner uno sobre otro, de manera que el de abajo esté derecho y el de arriba al revés, casando los bordes, para que no tuerzan. Después de secar el barro al sol lo «racn», que es quitarle lo sobrante por la base. Para meter en el horno los platos utilizan una especie de trébede pequeño como separación, que evita que se junten, se peguen o se mezclen en exceso los colores. Desde el barro en bruto hasta que la pieza es vendida, pasa 32 veces por las manos del alfarero. Utilizan el caolín, que lo traen de las Minas de Rodalquilar, el azul cobalto, de fábrica, y el barniz gris, que es el color de base. El amarillo es de hierro de las minas de la zona, y el manganeso, como el verde, de las minas de cobre. El manganeso ha de secarse antes al sol. Los dibujos suelen ser tiras o manchas. A uno que tiene cierta complicación le llaman «chinesco». El pintado se hacía antes con una alcuza de las de echar aceite; ahora con pinceles. A hora larga de Níjar, el alfarero de Guadix, Granada, tiene la cantera a un par de kilómetros. La mano de obra es cara para sacar el barro a pico y pala y traerlo en burro, pero es la mejor forma de hacerlo. Puesto en el brete de que alguien venga con prisas para llevárselos, puede sacar de 60 a 70 cántaros en un día; un mediador los compra al lote y los revende cinco veces más caros. El los tiene en un puesto a la puerta del alfar: «Como el barro no come, aquí guardan su precio». No le gusta que otro saque más dinero por su trabajo. «Si pudiera, iría yo a venderlos a los mercados. Pero yo no soy comerciante, sino artesano». Hace cántaros, botijos, botijas, orzas, lebrillos y pucheros alisados con una caña. Cada tiesto salido de sus manos lo va colocando en un estante a secar. Hay un tiempo en el que sólo se siente el rotar del torno y el roce de sus manos con el barro. «¿De nacer dos veces?», le digo. «Sería alfarero —responde sin pensarlo—, me gusta ver levantarse los cacharros de barro. Es como si mi abuelo o mi padre me dijeran algo cada día cuando me siento al torno».

Villarrobledo dicen que fue fundada por Juan II en el siglo XIII, y aparte de elaborar quesos, aguardientes y embutidos, se hacen —¿se harán aún?— grandes tinajas para las bodegas extrayendo la arcilla de hoyos profundos con largas galerías, que son como otro pueblo bajo el pueblo. La hondura llega a veces a los 500 metros. En Llamas del Mouro, Cangas del Narcea, Asturias, se hace cerámica negra, ahumada. Talleres y hor-

nos alfareros hay en Bouxe, Otero de Rey, Galicia, cuyo titular es Manuel López; en Lestrove, Dodro, Hipólito Castaño; en Gundivos, Sober, José Díaz, en Maceda, José Benito; en Mondoñedo, tiestos útiles, vidriados, de los que selecciono varias formas para que se rompan en otro sitio, entre ellas, la cuervera, especie de dornillo con tazas que se cuelgan alrededor, parecido al que se usa en las quemadas gallegas, y que visto de lejos y con prisas se dá aire a una gallina con pollos.

Todos los artesanos hablan de «entonces», un entonces mágico en el que se contaban no sé cuántos talleres de barro en cada pueblo; ¿Cuándo fue ese entonces?. «Ayer mismo —responde un alfarero que ya no amasa—; la vida corre mucho y la artesanía lleva su paso acansinao». Alfares de Puente del Arzobispo y de Consuegra, de Naval y Tamarite. Hasta hace poco se batía el barro en Nerva, Campofrío, Huelva, de notable corte pacense, quizás por la venida de los cacharrereros de Salvatierra; en Villarrasa, La Palma y Manzani-lla, poblaciones onubenses de influencia sevillana, El Repilado y Alájar, en la Sierra, Aljaraque, en la margen opuesta a Huelva del río Odiel, donde se contaron hasta ocho hornos de los que salían piezas para las necesidades del momento: cántaros, macetas y dornillos. Contemos también entre estos pueblos de Huelva que trabajaron el barro Bonares, Cartaya, Niebla, Bollullos par del Condado, además de los que aún andan en la lu-

cha por seguir haciéndolo: Beas, El Campillo, con Camacho, Trigueros y Cortegana. En Beas está establecido David Domínguez, hijo del buen alfarero Manuel, al que conocí haciendo formas tradicionales; el hijo, artesano y profesor, partiendo de la gran base familiar, se abre a otras experiencias formales. Coco se le llama en Trigueros a una maceta especial, abombada, que hace Rafael Alvarez. En este pueblo existió el taller de los hermanos Jara Millares y el del Maestro Bailén, Antonio Pérez, que enseñó a José Sánchez a transformar un montón informe de barro en cántaros, macetas, pulperas y bebederos para aves, además de estar abierto a otras formas influenciado por quien lo frecuenta y le encarga cosas decorativas con las que «se saca algún dinero». Antes la cantera estaba cerca. Ahora, en Garcilópez, a pocos kilómetros del taller. Le digo una tarde cualquiera que lo tradicional podría hacerse a su vez decorativo. Pero llueve fuera y el día se pone des-
pacible, torpe, no apto para este tira y afloja de conversación en el que las palabras no van a salvar nada; ni yo vengo a salvar nada; sólo a ver, escuchar, a tomar alguna nota, a sentir, en suma. Sánchez dice que me entiende, y que me diría lo mismo de estar yo sentado en el torno. Sabe que si une lo bello y lo útil daría bueno, pero como dice el refrán:

*La zahurda por el suelo
y la choza por el cielo.*



COSTUMBRES EN TORNO A LA FIESTA DE SAN ANTON (17 DE ENERO) EN LA PROVINCIA DE BURGOS

Jaime L. Valdivielso Arce

LA FIESTA DE SAN ANTON EN LA PROVINCIA DE BURGOS

El día 17 de enero, celebra la iglesia la festividad de San Antonio Abad; San Antón como popularmente se le conoce en todos los pueblos de España en los que ha arraigado una gran devoción a este santo, protector de los animales. Y, como es costumbre en los ambientes rurales muy vinculados a la ganadería doméstica, se llevan a cabo en este día varios ritos para conservar la salud de los animales.

Es sabido que San Antón es considerado patrón de los animales de cerda, razón por la cual en la imaginería del santo se le representa muy frecuentemente acompañado de un cerdito; y también es muy corriente en esta fiesta el que las Cofradías que llevan el nombre de este santo rifen un cerdo como medio de recabar fondos para sus fines benéficos.

Para comprender el motivo de este patronazgo es conveniente leer detenidamente la vida de este santo cenobita. "Deliberadamente difícil de desentrañar por todos los contextos simbólicos que acumula en su propia persona, San Antonio Abad, constituye casi un paradigma de cierta santidad particularísima, en la que los atributos —muchos de ellos misteriosos, proclamando a la chita callando su vertiente ocultista— cuentan más que una vida indudablemente también cargada de mensajes subliminales. La prueba más palpable de esta multitud variadísima de claves acumuladas en su santa persona la tenemos en su imagen variopinta, en las facetas de un culto que, a menudo, hace que su persona surja como varias distintas que ni el mismo feligrés llega a identificar. Así nos surge unas veces como el acusado por excelencia de los demonios, el tentado por todos los horrores infernales; otras como el patrono popular de los animales domésticos; otras como el oscuro fundador de una orden monástica de la que todos evitan hablar mientras les sea posible, otras como el anacoreta longevo. Sin embargo, es precisamente el conjunto de todas estas facetas lo que puede ir dándonos la clave de una personalidad convertida en significado, las sinrazones de una vida —cierta o sutilmente fabulada— transformada en símbolo, en arcano tarótico, en cifra kabalística" (1).

No podemos narrar esta compleja biografía o hagiografía. Pero remito al lector a esta obra de Juan G. Atienza muy esclarecedora.

Muy larga sería la lista de la totalidad de los pueblos españoles que celebran la fiesta de San Antón o San Antonio Abad. Vamos a ceñirnos a algunas localidades de la provincia de Burgos en las que en torno a este santo se celebran algunas fiestas o existen algunas costumbres dignas de destacar.

Desde muy antiguo en el día de San Antón, en Gamonal de Río Pico, se distribuían alimentos a los pobres y caminantes por la Cofradía de San Antón, que disponía en su día seis calderos de condumio (2).

En la actualidad, Gamonal es un extenso y moderno barrio de Burgos y la costumbre de repartir alimentos se sigue celebrando en la Parroquia de Nuestra Señora la Real y Antigua, que era la parroquia de Gamonal antiguamente. Aquel reparto de alimentos se ha quedado en la costumbre de bendecir y repartir los titos, con motivo de la fiesta de San Antón.

En esta fiesta, en dicha parroquia, se celebran los actos siguientes:

A las doce se celebra la santa misa en honor de San Antonio Abad, con homilía en la que se exalta la figura de este santo popular.

Preside los actos religiosos la Cofradía de San Antón, con insignias, portando los cofrades velas encendidas.

Al finalizar los actos religiosos tiene lugar, a la salida del templo parroquial, la bendición del cerdo que será sorteado o rifado por la tarde.

Numerosísimos fieles asisten a la misa así como a todos los demás actos organizados por la Cofradía de San Antón.

Seguidamente, los sacerdotes y autoridades, acompañados de los fieles, se dirigen a la antigua casa de los maestros en donde se procede a la bendición de los titos (que suele tener lugar alrededor de las dos de la tarde).

Once grandes calderas —algunas de cobre bruñido— vuelven cada año el día 17 de enero a relucir al sol en el barrio de Gamonal con el típico guiso de los titos, aderezados con guindillas, pimientos y pimentón.

Una gran multitud, como en años anteriores, se congrega y guarda turno en las inmediaciones del

patio con sus cazuelas, pucheros u otros recipientes preparados para recibir la generosa ración de titos calientes, recién cocidos y aderezados, para poderlos degustar con el acompañamiento que estimen oportuno. En principio ya cuentan con el plato de titos humcantes que reparten gratis.

Los cofrades, ayudados por la Policía Local, prestan sus servicios para conseguir que este reparto tradicional se haga con el mayor orden posible.

Aunque antiguamente, en sus principios, este alimento se ofrecía a pobres y caminantes, actualmente acude a recibir el plato de titos todo tipo de público del mismo barrio y de toda la ciudad de Burgos con el ánimo de celebrar esta tradicional fiesta.

Para que los titos estén listos para su reparto, ya a primeras horas del día, hacia las seis de la madrugada, los cofrades empiezan a preparar la cocción de los titos.

Tenemos noticia que, por ejemplo, en el año 1977 se cocieron unos 300 kilos de titos en once calderas.

Por la tarde se celebra la rifa del cerdo, organizada también por la Cofradía de San Antón. Como los actos celebrados por la mañana, la rifa se ve muy concurrida no sólo por los habitantes del populoso barrio de Gamonal sino también por personas de otros puntos de la ciudad.

ORIGEN DE ESTA COSTUMBRE

Gamonal fue siempre una tierra rica en titos y éstos, debidamente condimentados, constituían el plato que se ofrecía, una vez al año, precisamente en la fiesta de San Antón, a los pobres y caminantes.

Desde siempre se han acercado a recoger la ración de titos de las humcantes y olorosas calderas no sólo los pobres, sino todo tipo de gentes, todo el que haya querido participar en esta fiesta.

Se tienen datos procedentes del siglo XIX, hacia el año 1820. La tradición consistía en dar una comida a los pobres y rifar un cerdo, ya que el cerdo suponía una buena parte de la economía doméstica rural, sobre todo por la realización de la tradicional matanza.

En otras épocas, hace medio siglo, la Cofradía de San Antón era muy numerosa y dentro de ella formaba capítulo aparte la Cofradía de Animas, ambas con sus respectivos Piores, elegidos anualmente entre los cofrades, que procedían y eran habitantes del antiguo Gamonal.

Esta costumbre ha tenido siempre sus reglas muy estrictas que era preceptivo observar escrupulosamente.

El día anterior a San Antón los criados y mayordomos de la Cofradía debían limpiar los titos y ponerlos a remojo para después acudir con los demás cofrades a vísperas. En caso de no hacerlo así, se multaba al infractor muy severamente.

Así mismo, se "subastaba" el Santo; el que se "quedaba" con él por haber hecho la puja más alta salía por los pueblos vecinos -Villimar, Villafría, Villayerno- a "pedir para el santo"; a veces, se acompañaba de la imagen, que llevaban dos cofrades y la recaudación se empleaba para adquirir los titos y en otras obras de misericordia y beneficencia.

El agua, para que la cocción sea correcta, era traída por los mayordomos, en una cuba, sobre un carro, desde el río Pico. El agua conveniente era puesta en las calderas a la que se añadía mucho aceite, guindillas, pimientos secos, pimentón y sal y los titos necesarios.

Se condimentaban los titos detrás de la casa cuartel de la Guardia Civil en lo que fueron cuerdas del Ayuntamiento. Se utilizaban seis grandes calderas de cobre. Y allí mismo, el párroco de Nuestra Señora la Real y Antigua -que es el abad de la Cofradía- echaba la bendición. "Bendice -decía- las manos que lo han dado y a las que lo van a recibir". Después se decía el consabido "Que aproveche" y empezaba el reparto con el desfile de cazuelas, pucheros y fiambreras ante las calderas humeantes.

Desde los años 50, los titos se condimentan en el patio de la casa de los maestros, al aire libre, a plena intemperie.

En la actualidad la Cofradía de Animas está casi integrada en la de San Antón. Entre las costumbres que estuvieron en vigor y ya se han perdido estaba la siguiente: Cuando se salía "a pedir para el santo" a los pueblos vecinos, cada casa debía ofrecer un panecillo o torta por cada animal doméstico que se tuviera en casa. A los animales, en el día de la fiesta de San Antón, se les daba una vuelta alrededor de la iglesia y después eran bendecidos.

Estaba en otros tiempos muy extendida la costumbre de obsequiarse en esta fiesta de San Antón con panecillos, y en algunas partes en estos panecillos "aparecía impresa la figura de una campanilla, la de un puercito con ella al cuello o la cruz peculiar del Santo" (3).

"Los campesinos franceses tomaron el hábito de colgar una campanilla al cuello del cerdo considerado como cabeza de pira, para preservar a los demás de las enfermedades que los diezaban" (4).

"Queda también por reseñar la circunstancia, también curiosa por la época en que tiene lugar, de los múltiples pueblos en los que la bendición de los panes entra a formar parte sustancial de las fiestas

en honor a San Antonio, en torno al 17 de enero, y para la que no encuentro más justificación que el recuerdo de aquel Fuego de San Antonio que procedía de un "mal que atacaba precisamente al trigo". Y aún habría que pensar si el origen inconsciente de estas bendiciones no sería, en realidad, la bendición del pan poseedor de las virtudes capaces de alterar la conciencia, propias del cornezuelo del trigo con el que el pan se había confeccionado" (5).

Esta fiesta sigue viva en la vida ciudadana de Gamonal, en Burgos y en las costumbres de sus gentes. Es una bonita tradición el acudir por San Antón a recoger una buena ración de titos condimentados y ofrecidos por la Cofradía en honor del Santo. Una comida típica y muy corriente en épocas pasadas, que aunque ha desaparecido de los menús normales, permanece en la tradición vinculada a San Antón y al barrio de Gamonal en Burgos.

FIESTA DE SAN ANTON EN BURGOS

*En Burgos, por San Antón
dan en Gamonal los titos,
cocidos, bien calentitos
en generosa ración.*

*Es popular tradición
profundamente arraigada
que cada año es esperada
con renovada ilusión.*

*Para honrar a San Antón
una antigua cofradía
le dedica en este día
su sincera devoción.*

*Son costumbres ancestrales
heredadas del pasado,
de respeto hacia el ganado
y amor a los animales.*

*Muchos pueblos ganaderos
honran hoy a San Antón
con misa y con procesión
y otros ritos siempre austeros.*

*Fiesta de ambiente rural
que el diecisiete de enero
le da al mundo ganadero
su patrono celestial.*

*Este protector divino
del caballo y del cordero,
del corral, del gallinero,
de la vaca y del cochino,*

*derrama su protección
en todo el reino animal
con su bondad paternal
por ser su santo patrón.*

Jaime L. Valdivielso Arce

PARROQUIA DE SAN ANTONIO ABAD DE LAS HUELGAS

La fiesta de San Antonio Abad se celebra también en otro barrio y otra parroquia de Burgos el mismo día 17 de enero. Es la parroquia de San Antonio Abad, en el Barrio de las Huelgas. Allí también una Cofradía de San Antón, organiza los actos y cultos de este día.

Los actos dan comienzo la víspera con la celebración de solemnes vísperas con homilía de exaltación al santo y Bendición del Santísimo.

El día de la festividad se celebra una misa solemne a medio día presidida por el párroco de la feligresía. Las autoridades invitadas a los actos son recibidas en la parroquia por el Alcalde del barrio de Huelgas y el párroco.

Presiden los diversos actos las autoridades civiles y religiosas de la ciudad y del barrio.

Acabada la Santa Misa, y en el pórtico de la iglesia, se procede a la bendición de los animales que tradicionalmente son llevados por sus respectivos dueños para ser bendecidos en la fiesta de su patrono, San Antón.

Terminados los actos religiosos, se ofrece una copa de vino español en las dependencias de la parroquia y seguidamente las autoridades asistentes son despedidas en el pórtico de la misma.

Por la tarde se celebran las segundas vísperas solemnes con una liturgia muy actualizada con participación de los feligreses y devotos.

La historia del barrio de las Huelgas arranca del siglo XII. El monasterio de Santa María la Real configuró la zona como residencia de recreo de los Reyes de Castilla. Paralelamente, al ser el límite de la ciudad con el campo, se desarrolla una rica comunidad de granjeros y hortelanos que confieren carácter propio al barrio, sobre todo a la zona del Hospital del Rey, en dirección a Villalvilla.

En este marco, la fiesta de San Antón era celebrada en las Huelgas con un tradicional sabor rural, ya que su población pertenecía en gran parte a este medio. Y la tradición ha continuado hasta nuestros días, si bien en la actualidad su expresión ha quedado reducida al exponente mínimo de lo que fuera no hace muchos años.

Las Huelgas y toda su zona -Hospital del Rey, Parralillos- han perdido en gran parte su aspecto rural y campesino y en consecuencia San Antón no es en las Huelgas lo que antes era. Hoy, una corta ceremonia de bendición de los animales es lo único que pervive del ritual antiguo, en el que todo giraba en torno al campo, como una fiesta de cualquiera de nuestros campos. Allí llevaban los muchos animales domésticos que ayudaban en las tareas agrícola-

las para que el sacerdote los bendijera. Hoy la alta burguesía de La Castellana lleva sus cuidados perros a la parroquia con la misma finalidad: es un débil rescoldo que permanece de la tradición popular.

La antigua Cofradía de San Antón, siempre con numerosos hermanos, cuenta hoy con muy pocos cofrades que esperamos que encuentren el modo de revitalizar esta Cofradía recuperando la tradición con vitalidad.

LA TRADICIONAL "MANDA" DE SAN ANTON EN MILAGROS

En la localidad de Milagros se celebra el día 17 de enero y siguientes la fiesta en honor de San Antón. Estas fiestas suelen celebrarse el fin de semana siguiente para que puedan asistir y disfrutar de ellas todos los que durante la semana no pueden hacerlo a causa de sus compromisos y ocupaciones laborales.

El sábado hay dianas y pasacalles. A las doce misa con procesión y baile al santo. Por la tarde y noche, bailes populares.

El domingo también hay dianas, misa y posteriormente una chuletada y baile que se repite luego por la tarde.

Siempre hemos insistido en que es digno de elogio el hecho de que los pueblos mantengan contra viento y marea sus tradiciones, fiestas, romerías heredadas de sus antepasados y no exentas de tipismo, valores populares y curiosidad.

La despoblación, el éxodo a las grandes ciudades, el envejecimiento de la población ha sido la causa de que muchas costumbres poco a poco hayan desaparecido. Sin embargo, ninguno de estos factores ha afectado hasta ahora a la localidad de Milagros a la hora de celebrar la tradicional "Manda" de San Antón.

San Antón es un santo querido y venerado en todos los pueblos cuya riqueza ha sido eminentemente agrícola y ganadera. Los animales eran, juntamente con la agricultura, la única riqueza del labrador de casi toda la provincia de Burgos. En la antigüedad ha existido la costumbre de donar a San Antón las patas de los animales con el fin de pedir al santo la protección sobre los ganados para prevenir las enfermedades o para curar a los que estaban enfermos. La muerte o larga enfermedad de uno de los animales domésticos, valiosos colaboradores en las tareas agrícolas, era una verdadera pérdida.

Quizás este hecho —en Milagros— derivó paulatinamente hacia una celebración festiva en una especie de subasta, entre los vecinos del pueblo, de las ofrendas hechas al santo por los mismos vecinos.

Como consecuencia de haber ofrecido algo al Santo se "mandaba" a los animales a recibir la bendición de San Antón en el día de su fiesta.

En este pueblo ribereño de Milagros se sacaban a subasta varios canastos con las ofrendas realizadas por los vecinos propietarios de animales. Y aunque en la actualidad ya no es posible recoger tanta cantidad de extremidades de animales como antiguamente, procura el pueblo organizar la puja cada año, con una ofrenda succulenta, compuesta por patas y orejas de cerdo, corderos, jamón, cajas de vino, etc.

Por la tarde, a las seis, se organiza y comienza la subasta al mejor postor y todos los asistentes pueden pujar. A todo el que puja se le regala un "nudillo" o trozo de rosquilla que es un dulce típico del pueblo, en estas fechas.

Al final de la subasta son repartidas entre todos los asistentes a la "Manda" grandes cantidades de estas rosquillas y de otras exquisitas tortas dulces que se confeccionan al efecto.

La fiesta tiene un amplio programa durante el día, que tradicionalmente está dedicado a los casados.

A las 9,30 de la mañana se realiza la recepción de casados, en el Ayuntamiento, e inmediatamente tienen lugar alegres dianas y pasacalles con gigantes y cabezudos, por las calles de la localidad.

A las doce tiene lugar la solemne misa en honor de San Antón, con procesión y durante la cual se baila delante del Santo.

A continuación juegos infantiles.

A las tres de la tarde se celebra una comida de hermandad tras la cual tiene lugar la renovación de cargos de la Cofradía de San Antón y tras la "Manda", desde las ocho hasta las once de la noche, bailes públicos (7).

BARRIO DE SAN CRISTOBAL DE BURGOS

La Cofradía de San Antón, del Barrio de San Cristóbal, de Burgos, a pesar de que es un barrio de muy moderna creación, celebra cada año, teniéndolo ya por costumbre, el homenaje a la matanza del cerdo el día 17 de enero, fiesta de San Antón.

Desde el año 1984 esta Cofradía pujante en el barrio de San Cristóbal, próximo a Gamonal, celebra cada año la matanza efectiva del cerdo en un local cerrado como establece la ley y, seguidamente, ya en la calle, se realizan todos los preparativos, ritos y faenas que tradicionalmente se llevan a cabo en el desarrollo de la matanza rural. Mérito grande tiene esta costumbre ya firmemente establecida en la ciudad gracias a este barrio, pues en los pueblos

de la provincia cada vez son más escasas las familias que siguen realizando la tradicional matanza que tanto arraigo tuvo en años anteriores en nuestros pueblos, siendo un elemento importante de la economía familiar rural.

Después de realizada la matanza y labores complementarias que realizan los miembros de la citada cofradía, son degustados por todos los asistentes al acto los productos típicos del cerdo, sobresaliendo entre ellos la sabrosa morcilla al estilo de Burgos.

Ante la desaparición de costumbres antiguas que se han venido practicando en el mundo rural a lo largo de muchos siglos, costumbres como ésta que se ha implantado en plena ciudad y que supone una renovación, divulgación y estima de las mejores tradiciones, merecen ser elogiadas, resaltadas y reconocidas en todo su mérito (8).

BARRIO DE LA NAVE, MIRANDA DE EBRO

Los días 16 y 17 de enero, siempre teniendo como marco la ermita de San Antón, se desarrollan, desde tiempo inmemorial, los festejos profanos y religiosos: misas, rosarios, bendición de ganados, meriendas, etc., con asistencia de muchísimo público que, como siempre, es obsequiado con la amabilidad ya tradicional por los cofrades que invitan a todos los asistentes a degustar los sabrosos bollos con chorizo que constituye la merienda de la hermandad y el sabroso vinillo que para esta ocasión se tiene dispuesto.

Una nota muy característica de esta fiesta es que los directivos de la Cofradía de San Antonio Abad lucen, en esta ocasión, las airosas y tradicionales capas castellanas.

Decididamente las tradicionales fiestas en honor de San Antón, en el barrio de la Nave de Miranda de Ebro, después de superar una crisis que a punto estuvo de hacerlas desaparecer, han vuelto a recobrar una gran vitalidad y a celebrarse de nuevo.

El dinamismo de unos cuantos amantes de la tradición pudo solventar todos los inconvenientes y ha vuelto a hacer posible la celebración con todo el tipismo y devoción que antaño tuvieron estas fiestas.

Aunque no son tantos como antes, todavía son numerosos los animales que son llevados a las cercanías de la ermita de la que el santo es titular para ser bendecidos, dando a continuación las tradicionales nueve vueltas a la ermita de la Nave.

En las fiestas del año 1991, a pesar de que la lluvia deslució los actos, en nada desanimó a cofrades, devotos y asistentes que recibieron el impulso moral a través de la palabra del P. Valentín de la Cruz que exaltó la vida ejemplar de San Antonio. "El

Santo Antonio o Antón, como decimos ahora, es un hombre que propicia el acercamiento a Dios a través de la naturaleza pura, y no es extraño que aparezca acompañado con un cerdo. Ese animal es maldito y por eso lo pone junto a sí. Esto significa el acercamiento a la naturaleza, y nos encontramos con que este santo de hace 1.800 años es un santo de una actualidad sorprendente, porque hoy tendría que salir a la calle a gritar las tesis ecologistas, de la pura ecología, no de la politizada, porque sólo el hombre asesina la Naturaleza" (9).

LERMA

La fiesta de San Antón en Lerma ha sido restablecida y recobrada alcanzando en los últimos años una gran brillantez. Esto se ha conseguido gracias a los esfuerzos de los vecinos del barrio que viene colaborando con entusiasmo y organización en los actos en honor de San Antón.

No hay ya presencia de animales como antiguamente y se celebra la misa por el párroco en la ermita del barrio de San Francisco, que ha sido restaurada recientemente por el Ayuntamiento y que es adornada para esta festividad por los vecinos.

Por la tarde la fiesta se anima y tras el rezo del santo rosario, ofrecen los vecinos la degustación de los productos del cerdo sabrosamente aliados: morcilla, chorizo, jamón, picadillo, careta, acompañados de vino churrillo lermeno que se distribuye gratuitamente entre los asistentes. Después, como es natural, animados bailes.

La fiesta de San Antón en Lerma es una muestra de lo que puede conseguirse con esfuerzo e ilusión cuando se trata de recuperar costumbres y tradiciones o de adaptarlas a los tiempos actuales.

Como remate de fiesta se rifan dos lechones en combinación con el número premiado en el sorteo de la ONCE del día 17 de enero.

El público infantil es obsequiado con naranjas, que los niños hacen rodar por la colina próxima a la ermita, como también es tradición (10).

LLANO DE BUREBA

En este pequeño pueblo de la Bureba se celebraba antiguamente, costumbre que ha sobrevivido hasta la década de los años 1950, una costumbre relacionada con esta fecha en que se celebra la fiesta de San Antón.

En este pueblo, el día de San Antón por la mañana, los chicos y mozalbetes que normalmente asistían a la escuela, colgaban de sus cuellos los cencerros, esquilas y cencerros de los animales y después de dar varias vueltas y recorridos por las



calles del pueblo haciendo sonar esos instrumentos, cogían la comida y se iban al monte. En un punto concreto de éste había un espinero crecido y allí, según una costumbre antigua, se reunían los muchachos y colgaban en sus ramas los cencerros y esquilas. Después dedicaban el tiempo a jugar y correr por las cercanías del espinero, comían juntos allí mismo y por la tarde regresaban al pueblo haciendo sonar estrepitosamente los cencerros, esquilas y esquilonas.

Quizás ni los que practicaban esta costumbre supieran el sentido que tenía, el sentido que le dieron los que, siglos atrás, comenzaron a practicarla, pero creemos que tiene un significado de sustitución —por un día— de los animales domésticos por parte del hombre. El cencerro y las esquilas se colocaban en el cuello de los animales para identificarlos, para que no se extraviaran o para localizarlos en caso de pérdida. Una muestra inequívoca de respeto por los animales, cuyo patrón era San Antón, al celebrar su fiesta.

En el mismo pueblo y en este mismo día, también en la antigüedad, cuando había varios rebaños de ovejas, dula de yeguas, rebaño de vacas y cada vecino tenía su pareja de bueyes de labor, había otras prácticas curiosas en el día de San Antón que muestran o dan a entender el respeto y el amor a los animales que durante todo el año eran los mejores colaboradores del hombre en las tareas agrícolas. En el día de San Antón no se sacrificaba ningún cerdo, en atención al significado del día. A los animales y ganados de trabajo que se quedaban en el establo, se les traía el agua al pesebre en vez de llevarlos a abrevar, como signo de respeto. Tampoco ese día se les uncía al yugo, ni se les hacía trabajar. Era un día de vacación para los animales.

En prueba de la protección que se pedía a San Antón para los animales, en el día de su fiesta ni siquiera se les molestaba poniéndolos los cencerros como en los días de trabajo. Aún más: esos cencerros

y esquilas se los ponían los niños. Suplantaba el hombre al animal, simbólicamente al menos y los niños haciendo sonar los cencerros como si los llevaran los mismos animales salían al campo donde solían pastar en libertad éstos durante todo el año.

Pudiera tratarse también de su oscuro rito de totemización.

Costumbres dignas de ser recordadas ahora que los pueblos se han quedado casi sin animales domésticos sustituidos por la creciente mecanización. Costumbres que expresaban muy a las claras el respeto por los animales, tan vinculados a sus tareas agrícolas, de los labradores de nuestro pueblo (11).

R. M. AZKUE habla del Cencerro de San Antonio: "Un hombre llevando un cencerro en la mano, solía andar de aldea en aldea, pidiendo limosna para San Antonio. Al llegar a cada casa llenaba de agua el cencerro, y con ella bendecía al ganado, huertas y heredades. Cuando había algún animal enfermo, solía el dueño colgarle del cuello el cencerro antoniano" (12).

La sensibilidad de la gente y los sentimientos de protección y cuidado hacia los animales va aumentando impulsado por los movimientos ecológicos y por un más alto grado de civilización; esto puede incitar también a una mayor devoción a San Antonio Abad o San Antón, protector de los animales. De lo que nos alegraremos.

Esta misma sensibilidad ha influido en la desaparición casi total de otras costumbres que tenían como protagonistas también a los animales, como las "fiestas de gallos", de las que nos ocupamos en otro lugar. Vaya lo uno por lo otro.

También lamentamos que cada año que pasa hay menos animales y cada día es más absoluta la ausencia de animales domésticos de labor o de cría en nuestros pueblos, privándonos con ello de sus beneficios. Y los pocos que quedan están casi todos reclusos en granjas. Menos mal que nos quedan las aves del campo, los pajarillos del cielo, que con sus cantos y trinos alegran nuestra vida.

Recuerdo de mis años infantiles lo que sucedía en mi pueblo, pequeño, agrícola y ganadero. Cuando nacía un animal, un ternero, un potrillo, etc., los vecinos iban a verlo y le decían al dueño:

— Que San Antón le guarde.

Pues eso, que San Antón los guarde.

COSTUMBRES RELACIONADAS CON LA FIESTA DE SAN ANTON

En el Valle de Valdelucio se ha practicado hasta fechas muy recientes (año 1972) la Bendición de ganados con motivo de la fiesta de San Antón.

Este día, 17 de enero, festividad del santo, por la mañana, un poco más tarde de lo habitual se reúne a los ganados, vacas, ovejas, etc., en el lugar acostumbrado para salir a pastar.

El sacerdote bendice el agua en dos calderos que son colocados a ambos lados de la calle. De lado a lado de ésta se ata una soga en la que se coloca una estola, por debajo de la cual pasarán los animales.

Dos ayudantes con hisopos hechos de ramas de árbol van asperjando y bendiciendo al ganado.

Los pastores han sido bendecidos en primer lugar por el sacerdote así como los primeros animales que empezaron a pasar. A los demás los bendicen los ayudantes.

En el año 1972 me refirió esta costumbre —que todavía se practicaba— un sacerdote que ejercía su ministerio en varios pueblos del Valle de Valdelucio.

Las fiestas en honor de San Antón, bendito patrono de los animales domésticos tras la rápida y masiva mecanización del campo castellano en la década de los años 1970 han ido perdiendo vigor, pues en los pequeños pueblos agrícolas y ganaderos han desaparecido casi por completo, yeguas, mulas, asnos, bueyes, vacas y demás animales de tiro, sustituidos por el inevitable y todopoderoso tractor.

Quedan algunos rebaños de ovejas, algunas granjas de explotación ganadera, pero por no criar ya casi ni se crían en las familias campesinas ni los habituales cerdos sobre los cuales el Santo parece que ha ejercido una especial tutela.

Las normas sanitarias que exigen las autoridades, rígidas y estrictas han sido la causa, en gran manera, de que en los pueblos ya no se realice la tradicional matanza familiar rural, que unos años atrás era insustituible para la alimentación y subsistencia.

Muchos pueblos, poco a poco, se han ido despojando a causa de la mecanización y de la concentración parcelaria, lo que ha dado como consecuencia que en muchas localidades en que existía alguna Cofradía de San Antón, hayan desaparecido por falta de cofrades y al desaparecer las cofradías han dejado de celebrarse fiestas, festejos y costumbres que tenían lugar antiguamente.

Las sociedades protectoras de animales que en repetidas ocasiones y a través de diversos medios

de comunicación pusieron el grito en el cielo en contra de los malos tratos infligidos a animales en no pocos festejos y fiestas tradicionales en ciudades y pueblos, pidiendo que no se sigan celebrando, poco han hecho en cambio, en favorecer tradiciones y fiestas como la que comentamos en honor de San Antonio Abad, o San Antón como le conoce el pueblo, que ante todo contribuye a crear un ambiente favorable de cuidado y respeto por los animales más cercanos y próximos.

No es mala sugerencia el que estas Asociaciones protectoras de animales y plantas y otras de carácter ecologista, aprovecharan la ocasión de la fiesta de San Antón, patrono de los animales, para dar un impulso a estas costumbres en favor de todos los animales haciéndola extensiva a toda la Naturaleza en general, en un sentido plenamente ecologista y universal.

NOTAS

(1) ATIENZA, Juan G.: *Santoral Diabólico*, Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1988, p. 336.

(2) Véase sobre esto a E. DE ONTAÑÓN, "Aviso a los caminantes. Un día el año dan de comer gratuitamente en Gamonal de Río Pico", en *Estampa*, año VII, número 353 (20 de Octubre de 1934), una página y 3 fotos (de Suso).

(3) CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval*, Taurus Ediciones, Madrid, 1983, p. 336. La cruz del Santo es la Tau.

(4) ATIENZA, Juan G.: *Op. Cit.*, p. 341.

(5) ATIENZA, Juan G.: *Op. Cit.*, p. 342.

(6) Cfr. Artículo de Diario de Burgos, de 16 de Enero de 1977 firmado por J. V.

(7) Cfr. Reportaje de A. Lázaro, Diario de Burgos, 27 de Enero de 1991.

(8) Cfr. Diario de Burgos, 19 de Enero de 1991.

(9) Cfr. Crónica de Miranda de Ebro (M. A. C. en Diario de Burgos, 19 de Enero de 1991).

(10) Cfr. Crónica del Corresponsal de Lerma BONI, Diario de Burgos, 20 de Enero de 1991.

(11) VALDIVIELSO ARCE, Jaime L.: *Costumbres y Tradiciones de Llano de Bureba*, Inédito, pp. 9-10.

(12) RESURRECCION M.^a AZCUE, ESKALERRIAREN YAKINTZA, Tomo I, p. 32.



Según Don Narciso Alonso Cortés, el pueblo Castellano «tiene especiales aptitudes de poeta, y es de ver con que facilidad improvisa un labriego cantares de circunstancias, o como un mozo enamorado urde coplas al pie de una ventana, prolongando indefinidamente las despedidas.

El labriego castellano entona cantares en todos los momentos de su vida. Ellos le acompañan en las rudas faenas del campo, en sus escarceos amorosos, en las fiestas y diversiones. Hay, sin embargo, dos ocasiones en que de modo expreso ensarta cantares con incansable afán: las rondas y los bailes de pandereta» (1).

Como resto de estos cantos de boda ofrecemos una albada que se cantaba hacia 1930 en Quintana Redonda (Soria).

Albada según el Diccionario de Autoridades es la música que en las aldeas dan los mancebos a las doncellas, cantándolas algunas coplas al romper el alba; y porque este festejo se hace de ordinario a dicha hora, se dijo albada. Es voz usada en Aragón y corresponde a la que en Castilla se dice alborada (2).

Según el Espasa se da el nombre de albada a todo concierto dado después de las doce de la noche (3).

Para María Moliner los términos albada y alborada significan lo mismo. «Cantos y música con que en los pueblos festejan los mozos a las mozas al amanecer» (4).

El Diccionario de la Real Academia define albada y alborada como «música al amanecer y al aire libre para festejar a una persona. Composición poética o musical destinada a cantar la mañana» (5).

1 *Para empezar a cantar
Señores, pido licencia.
No digan a la mañana
que hemos tenido vergüenza.*

2 *Para continuar cantando
tres cosas es menester:
Memoria y entendimiento
y sabiduría también.*

3 *Con licencia de la novia,
que sin ella no podemos
le cantaremos la albada
que le sirva de consuelo.*

4 *Echaré mi bien llegada,
yo que he llegado el primero,
manzanilla colorada
cogida en el mes de enero.*

5 *Echaré mi bien llegada
yo que el segundo llegué,
manzanilla colorada
no sé si la cogeré.*

6 *Yo que el tercero llegué
vengo a cantar esta albada,
si hay alguno que la sepa
esta es mi primera entrada.*

7 *Lo primero es buenas noches,
lo segundo es atención,
a todos los de esta casa
buenas noches os dé Dios.*

8 *Hemos tenido noticias
de que os habéis casado,
mis compañeros y yo
la enhorabuena os damos.*

9 *Esta mañana temprano,
a la que rayaba el sol
los dos fuísteis a la Iglesia
a hacer vuestra confesión.*

10 *Luego volvísteis a casa
muy humildes con agrado,
y en casa de vuestros padres
os habéis arrodillado.*

11 *Delante de vuestros padres
primos, parientes y hermanos
os echan la bendición
y os quedásteis llorando.*

12 *Luego volvísteis a misa
con nobles acompañados,
el padrino a la derecha,
la madrina al otro lado.*

13 *A la Iglesia os han llevado
con la bandeja en la mano,
que también anillos y arras
del matrimonio sagrado.*

14 *Ha salido el Sacerdote
al momento a recibirnos,
con el manual y la estola
y demás ritos precisos.*

15 *Lo primero que pregunta,
aquel ministro de Dios,*

- si tenéis alguna cosa
que sepáis entre los dos.
- 16 A los que había presentes
lo mismo les preguntó
y todos han respondido
no sabemos, no señor.
- 17 Lo segundo que pregunta
este Ministro sagrado,
si os queréis por esposos,
por amables casados,
y con la voz humilde
respondísteis otorgamos.
- 18 A los que había presentes
también les ha preguntado
si saben alguna cosa
del matrimonio sagrado.
Respondieron no, señor,
no sabemos nada en algo.
- 19 A este tiempo el padrino
las arras os ha entregado,
juntamente los anillos
para que os hagáis el cargo.
- 20 Luego que recibísteis
quedásteis aprisionados
con cadenas y con grillos
con pestillo y candados.
- 21 Los anillos son grillos
las arras son las cadenas
el pestillo es la humildad
el candado la obediencia.
- 22 Dísteis la mano derecha
muy humildes con amor,
y aquel ministro de Cristo
gustoso la recibió.
- 23 Subísteis la Iglesia arriba
con gran modo y atención
hasta aquel lugar sagrado
de la capilla mayor.
- 24 Seguísteis al Sr. Cura
y en la grada os dejó,
aquel Ministro de Cristo
en la Sacristía entró.
- 25 Luego salió revestido
en la grada se postró
para celebrar la misa
que es sacrificio de Dios.
- 26 Oísteis la misa juntos
con agrado y atención
y al tiempo de ofrecer
os levantásteis los dos.
- 27 El estado que os dieron
cuando fuísteis a ofrecer,
- significa la fe viva
que los dos debéis tener.
- 28 Al tiempo tocan al Santus
os levantásteis los dos,
y fuísteis a arrodillaros
al pie del altar mayor.
- 29 Al mismo tiempo el padrino
a la grada se acercó,
aquella sagrada banda
a los dos os la cruzó.
- 30 En el último Evangelio
os ha leído el Sr. Cura
y el uso del matrimonio
con vuestra vida y estado.
- 31 De los siete Sacramentos
que hay en la Iglesia Sagrada,
habéis recibido tres,
sábado por la mañana.
- 32 El primero penitencia,
el segundo Comunión,
el tercero matrimonio,
sea para servir a Dios.
- 33 El Párroco de este pueblo
os ha dado comunión
cuando terminó la misa
os echó la bendición.
- 34 Las bendiciones Sagradas
que el Sr. Cura os ha echado,
os améis el uno al otro
con amor y con agrado.
- 35 Habéis oído, casados
lo que el Sr. Cura ha dicho
que os améis el uno al otro
como a la Iglesia amó Cristo.
- 36 Al padrino y la madrina
les debéis de dar las gracias,
que os han puesto en camino
de las Bienaventuranzas.
- 37 A vuestros queridos padres
también les debéis de dar,
que os han sacado de mancebos
y os han llevado a casar.
- 38 Cómo relumbra la espada
del Rey entre sus vasallos,
así relumbran ahora
esos dos recién casados.
- 39 Cómo relumbras casada
al lado de tu marido
como espada valenciana
cuando la sacan el filo.
- 40 Ya se acaba la albada
las flores van a empezar



*un poquito de atención
si las queréis escuchar.*

41 *Doncella fústeis a misa
pisando palmas y flores,
luego volvisteis a casa
al lado de tus amores.*

42 *Doncella fústeis a misa
con el velo tendido,
luego volvisteis a casa
al lado de tu marido.*

43 *Todas las flores se sequen
florezca la del enebro,
florezca y viva la fama
del Sr. Cura el primero.*

44 *Todas las flores se sequen
florezcan las de los prados,
florezca y viva la fama
de estos dos recién casados.*

45 *Todas las flores se sequen,
florezca la de la encina,
florezca y viva la fama
del padrino y la madrina.*

46 *Todas las flores se sequen,
florezca la del romero,
florezca y viva la fama
del Sr. Juez de este pueblo.*

47 *Todas las flores se sequen,
florezca la del perul,*

*florezca y viva la fama
de los mozos del lugar.*

48 *Todas las flores se sequen
florezca la de la cebada,
florezca y viva la fama
de los que cantan esta albada.*

49 *Todas las flores se sequen
florezca la de la mora,
florezca y viva la fama
de la gente de esta boda.*

50 *Que viva el novio y la novia
y el cura que los casó,
vivan los padres y hermanos
mis compañeros y yo.*

51 *Qué adornada está la mesa,
de manteles y saleros,
qué acompañados los novios
de damas y caballeros.*

52 *Casados, a vuestros padres
las gracias debéis de dar,
que os han dado permiso
para poderos casar.*

53 *La madrina es una rosa,
el padrino es un clavel,
la novia es un espejo,
el novio se mira en él.*

54 *De lo poco y mal cantado
ustedes perdonarán,
que somos mozos de campo
y no hemos aprendido más.*

55 *Lo que te encargo (Fulano)
que la tengas bien guardada
que la han tenido sus padres
metida en sus entrañas.*

56 *Lo que te encargo (Fulanita)
que le tengas bien tenido,
que le han tenido sus padres
en el corazón metido.*

57 *No piensen los de esta boda
que venimos por el vino,
venimos a divertirnos
con el novio y el padrino.*

58 *No piensen los de esta boda
que venimos por la torta,
venimos a divertirnos
con la madrina y la novia.*

59 *Lo que te encargo (Fulanito)
que no entregues los calzones,
que son amigas las mujeres
de mandar más que los hombres.*

60 *Recibid la enhorabuena
de estos humildes muchachos*

*que seáis muy felices
al pasar al nuevo estado.*

- 61 *Recibid la despedida
con un ramito de olivo
que la juventud os envía
como prueba de cariño.*
- 62 *Recibid la despedida
que los jóvenes os damos,
que seáis siempre dichosos
de corazón os deseamos.*
- 63 *La albada se ha concluido
esta va por despedida
daos la enhorabuena
el padrino y la madrina.*
- 64 *Ustedes queden con Dios,
que nosotros ya nos vamos,
a rondar a otra doncella
que ésta se nos ha casado.*

Informante Alejandro Núñez Mateo

El tema fundamental de esta albada es la felicitación a una joven porque ha contraído matrimonio.

Podemos distinguir dos partes, la primera comprende hasta la estrofa treinta y nueve, en ella describe minuciosamente el ritual del matrimonio, en la segunda incluimos el resto de los versos y se trata fundamentalmente, de una alabanza a los que participan en la ceremonia.

La mayoría de estas estrofas constan de cuatro versos octosílabos.

En ella podemos observar tres campos léxico-semánticos diferentes. En el primero incluiríamos los términos referentes a personas, algunos

de ellos relacionados con el matrimonio como: la novia, esposos, casados, padrino, madrina, padres, parientes.

Forman parte del segundo campo los términos alusivos a la religión y relacionados, en cierto modo, con el rito del matrimonio: Dios, iglesia, confesión, misa, sacerdote, matrimonio sagrado, siete sacramentos, el primero penitencia, el segundo comunión, el tercero matrimonio para servir a Dios, párroco, bendición, bicnaventuranzas.

En el tercero incluimos los vocablos referentes a la naturaleza: palmas, flores, enebro, prados, encinas, romero, peral, mora y manzanilla.

El estilo de esta albada se caracteriza por el realismo, espontaneidad, sencillez y viveza expresiva.

NOTAS

(1) ALONSO CORTES, N.: *Cantares de Casalla*, Valladolid, Institución Cultural Sinarcas, Diputación Provincial de Valladolid, 1982, pp. 13-14.

(2) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de Autoridades*, Ed. facsimil, Madrid, Gredos 1963, p. 161.

(3) HIJOS DE ESPASA EDITORES: *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Barcelona, 1928, p. 66.

(4) MOUNER, M.ª: *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1970, p. 115.

(5) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, vigésima edición, 1984, p. 56.

BIBLIOGRAFIA

DRONKE, P.: *La lírica en la Edad Media*, Barcelona-Caracas-México: Seix Barral, 1978.



JARAMA VALLEY. LA CANCIÓN DE LA INTRAHISTORIA

Clemente de Pablos Miguel

«Jarama Valley» es una canción más de las que circularon durante la Guerra Civil Española por nuestra geografía. Si bien se puede calificar como terrible desde el punto de vista humano cualquier contienda armada, lo que sí que es cierto es que desde el punto de vista del cancionero es un momento de gran riqueza, en el que el folklore y su espíritu juguetón con lo preexistente y lo contemporáneo se emplea a fondo.

La existencia de potencias e ideologías interesadas en la participación en un conflicto tras la crisis del sistema democrático, (frente al cual desde 1917 habían aparecido nuevas fórmulas de gobierno con el apoyo de la burguesía o contra ésta), permitió que llegasen a nuestro país otras tradiciones folklóricas que se nutrieron de la experiencia española. La impregnación cultural fue mayor entre los componentes de las Brigadas Internacionales que con las tropas italianas o alemanas que venían en apoyo del bando nacional (o rebelde, según se prefiera); esto es debido aparte del carácter popular y bohemio de los primeros, a la cuestión de ser en su mayor parte tropas voluntarias cuya formación militar se desarrolló en España, en vez de tropas regulares como las que formaban casi por entero las que apoyaban al bando franquista.

Sería absurdo plantearse si canciones, como la que nos ocupa, son parte o no de nuestro folklore, lo interesante es ahondar en su estudio y conocimiento como del resto de las canciones de la Guerra Civil, y su interés para la Etnografía.

Por lo que respecta a las fuentes, éstas son realmente escasas para las canciones de la Guerra Civil Española. Más aún para una canción que por sus características no ha sido considerada suficientemente por tener una vocación cosmopolita (de origen irlandés, con letra de un batallón americano, himno en la Guerra de España), así como por ser un símbolo de la izquierda internacional tanto en España como en los Estados Unidos; esto va unido a su carácter contemporáneo lo que aporta un mayor desinterés sobre ella.

1.— ORIGENES

«Red River Valley» conocida en el folklore irlandés por otros muchos nombres, es una canción popular con letra que por supuesto nada tenía que ver con un himno de guerra, se trataba de una

canción melódica con ese toque de nostalgia de la música irlandesa. Esta primitiva versión es la que canta el Tom Joad en *Las Uvas de la Ira* de John Ford (no olvidemos la ascendencia irlandesa del director de cine, ni el interesante año en el que fue realizada 1939):

*Come step by my side if you love me,
do not hasten to bid me «adieu»,
but remember the red river valley
and the boy who has loved you so true.*

*(Ven ponte a mi lado si quieres,
no te des prisa en decirme adiós,
pero recuerda el valle del río rojo
y al chico que te quería tanto.*

En el caso de *Red River Valley* y su transformación en *Jarama Valley*, es el mismo de muchas otras canciones de folklore hispano (*El Vito* convertida en *El Quinto Regimiento*, *El café de Chinitas* en *En la plaza de mi pueblo*, *Los cuatro muleros* en *Coplas a la defensa de Madrid*, etc.) a las que se les puso letra relacionada con la contienda, mientras ésta tuvo lugar.

2.— LA XV BRIGADA

¿Cómo llegó una canción irlandesa a ser himno del Batallón norteamericano Abraham Lincoln y por extensión de la XV brigada a la que éste pertenecía? No se trata de que los voluntarios americanos hubieran estado formados por emigrantes irlandeses de los muchos que emigraron a Estados Unidos, la respuesta no es tan sencilla.

A finales de 1936 la XIV Brigada había sufrido un fuerte revés en Córdoba contra las tropas de Queipo de Llano; el 27 y 28 de Diciembre en Lopera (Jaén) decidieron contraatacar, lo que resultó todo un desastro. Entre los supervivientes de la XIV Brigada Internacional había un grupo irlandés de 67 hombres que estaban bajo el mando de Frank Ryan (que había participado en la revolución de 1918 y era miembro del IRA). Estos habían sido incluidos dentro del batallón británico «Saklatvala» (1) que se estaba creando de las cenizas de Lopera, lo cual era motivo de disputas entre estos 67 hombres que estaban realmente divididos frente al tema. Ryan cansado de la polémica determinó que cada voluntario era libre para seguir con los ingleses o entrar a formar parte del Batallón Abraham Lincoln que también

estaba en vías de creación. Así nació la Compañía irlandesa "James Connolly" (2) que dentro del Batallón Lincoln se incorporó a la XV Brigada Internacional y entró en combate en el Valle del Jarama el 13 de Noviembre de 1937.

La batalla fue de una extremada dureza y las bajas no fueron precisamente pocas, los muchos escritores que había entre los brigadistas dedicaron poemas y pasajes de libros a esta batalla, respecto a los poemas muchos de ellos se encontraron entre las ropas de los caídos. Fue a partir de la batalla cuando el ayudante del comisario del Batallón Abraham Lincoln, el irlandés Alex Mac Dade, natural de Glasgow, puso letra a la canción tradicional «Red River Valley» que no tardó en convertirse en el himno de toda la brigada (pese a hacer referencia al batallón americano). El texto traducido venía a decir esto:

*Hay un valle en España llamado Jarama
un lugar que conocemos muy bien,
ya que en él desperdiciamos nuestra juventud
y la mayor parte de nuestra vejez, también.
Dicen que van a sacarnos de este valle,
pero no os apresuréis en decirnos adiós,
puesto que aunque nos marchemos,
nuestra ausencia será muy breve.
¡Oh! Estamos orgullosos de nuestro batallón Lin-
y hemos batido la marca de resistencia. [coln
Os pedimos un pequeño favor,
el que difundáis esto por la brigada:
«No os encontraréis a gusto entre desconocidos,
ellos no os comprenderán como nosotros.
Así pues acordaos del valle del Jarama
y de los viejos que pacientemente os esperan.*

3.— LAS VERSIONES OFICIALISTAS

La letra, como es norma para el resto del cancionero de la Guerra Civil Española, sufrió durante el conflicto diversas modificaciones haciendo referencia a los diversos frentes, las desbandadas, la falta de relevo, etc.

Sin embargo, el cambio más importante que sufrió esta canción fue el que los organizadores del mitin de bienvenida a los voluntarios repatriados, hicieron en Londres. En el programa fue escrita otra versión de Jarama Valley que no sólo no hacía referencia al Batallón Lincoln, sino que tenía un toque menos festivo y de exaltación de la vivencia personal de los brigadistas, para tener un tono patriótico y antifascista mucho más claro, las dos últimas estrofas decían:

*Estamos orgullosos de nuestro batallón británico
y de la defensa que hizo de Madrid,
pues luchamos como auténticos hijos del pueblo
formando parte de la XV Brigada.*

*Con el resto de la columna internacional,
defendimos la libertad de España.
Juramos en este valle del Jarama
que el fascismo no reinará nunca.*

En este cambio, hay en mi opinión más cosas de fondo aparte de que se haga referencia al Batallón Británico y no al americano. La letra de este Jarama Valley no gustaba demasiado, no se creía que fuera acertada identificar a la XV Brigada con el Batallón de Lincoln, como tampoco parecía bien ese valorar la camaradería entre los que estuvieron allí, en vez del heroísmo. Realmente debió preocuparles a los encargados del mitin de recepción en Londres esta cancioncilla, prueba de ello es cómo la versión de Londres aparecía firmada por Mac Dade cuando éste había muerto en Brunete tiempo atrás.

Otra versión que tal vez descienda de la de Londres es ésta que ha tenido gran difusión (3); en este caso aparte del heroísmo hay un cierto matiz de despedida:

*Now we're far from that valley of sorrow
but it's Madrid we'll never forget
so, before we conclude this reunion
let us stand to our glorius deads.*

*(Ahora debemos partir desde este valle del dolor
aunque a Madrid nunca lo olvidaremos
antes de que acabemos esta reunión
tengamos presentes a nuestros muertos gloriosos.*

Al igual que la versión de Londres ésta hace en su segunda estrofa referencia a morir como hijos del pueblo y a la pertenencia a la XV Brigada, aunque en este caso sí se menciona al Batallón Lincoln en lugar de al británico:

*We're proud of the Lincoln Batallion
and the fight for Madrid that we made
there we fall like you, sons of the people
as a part of the Fifteen Brigade.*

*(¡Oh! Estamos orgullosos del Batallón Lincoln
y de la defensa de Madrid que hizo
allí caímos como tú, auténticos hijos del pueblo
como parte de la decimoquinta brigada).*

4.— ANTIFASCISTAS PREMATUROS

La llegada de los voluntarios del Batallón Lincoln a Estados Unidos no fue demasiado bien recibida, todos ellos fueron sospechosos de comunistas y anti-americanos durante los años inmediatos a su llegada. Al incorporarse los Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial las cosas no cambiaron sustancialmente, se dieron casos de que fueron rechazados como voluntarios para la contienda por estar considerados como «antifascistas prematuros». En aquellos años difíciles y

los que siguieron (macartismo y guerra fría) «Jarama Valley» fue un punto de referencia para los veteranos, que les afirmaba en su causa contra la injusticia y la opresión.

Al principio mencioné cómo Tom Joad de *Las Uvas de la Ira* cantaba «Red River Valley»; ya entonces apuntaba que no me parecía casual. El homenaje que rinde Ford (4) sobre la novela de Steinbeck al pueblo, se ve rematado por la banda sonora que son los acordes de la canción irlandesa, himno de quienes habían defendido la causa del pueblo más allá de las fronteras de su país.

Es de reseñar cómo el cantautor de los vagabundos y los desheredados Woody Guthrie, dedicó a las canciones de la Guerra de España un disco, al igual que le había dedicado discos a los sin tierra, por supuesto que «Jarama Valley» aparece en el disco «Songs of the Spanish Civil War». Es más, muchos de los brigadistas eran parte de los «hobos», masas de indigentes sin tierra que recorrían todo el país en condiciones infrahumanas a la búsqueda de un trabajo de braceros; Guthrie, voz de éstos, se tuvo que hacer eco de las canciones con las que volvieron de la Guerra de España.

5.- PERPLEJIDAD DEL BRIGADISTA

La última metamorfosis que ha sufrido esta canción ha provocado la sorpresa y la perplejidad entre los antiguos brigadistas; tanto en textos como en manifestaciones personales éstos no dejan de asombrarse al haberse convertido, este que fuera himno de la XV Brigada Internacional, en una canción de Iglesia. Al parecer este curioso hecho tiene que ver con la corriente de «aggiornamento» (5) en la que se sumió la iglesia católica tras el Concilio Vaticano II, y en la que tenían un importante papel los símbolos externos, especialmente las canciones. Así se dio el caso de muchas canciones tradicionales o modernas a las que se cambió la letra (normalmente en inglés) para darlas un tono vocacional.

La nueva letra tiene por supuesto un título acorde con su condición: «Junto a Tí, Señor», y es una adaptación de J. Espinosa que aparece por primera vez en el cancionero «El Señor es mi fuerza», la letra en castellano frente a todas las versiones anteriores en inglés dice:

*Junto a Tí al caer de la tarde
y cansados de nuestra labor,
te ofrecemos con todos los hombres
el trabajo, el descanso, el amor.
Con la noche las sombras nos cercan,
y regresa la alondra a su hogar,
nuestro hogar son tus manos, ¡Oh Padre!*

*y tu amor nuestro nido será.
Cuando al fin nos recoja tu mano
para hacernos gozar de tu paz,
reunidos en torno a tu mesa
nos darás la perfecta hermandad.*

La canción tuvo su momento de auge en la década de los ochenta y ante ella los viejos voluntarios, recuperados del primer shock, han querido ver un símbolo más de la reconciliación del pueblo español. Por lo visto parece no importarles que su «Jarama Valley» sea una de las canciones «que más se cantan en las iglesias españolas».

NOTAS

(1) Saklatvala era el nombre de un líder hindú comunista que en la década de los veinte llegó al parlamento. La elección por parte de los británicos de este nombre para su batallón dice mucho de su espíritu anti colonialista y nos hace comprender mejor la división de opiniones de los irlandeses a la hora de incorporarse a este batallón.

(2) James Connoy era uno de los líderes de la revolución irlandesa de 1918.

(3) Es la versión que aparece en el disco «España 1936-1939 (25 himnos y canciones de la Guerra Civil Española)».

(4) En «Las Uvas de la Ira» reseñar cómo la música aparece firmada por Alfred Newman.

(5) «Aggiornamento» significa puesta al día, renovación.

BIBLIOGRAFÍA

ALCOFAR NASSAES, J. L.: *Los Excéntricos compatriotas de Orwell en la Guerra de España*, (Introducción para «George Orwell, camino a 1984» de P. Lewis).

CASTELS, A.: *Las Brigadas Internacionales de la Guerra de España*.

SCHWARTZ, F.: *La Internacionalización de la Guerra Civil Española, Julio de 1936 - Marzo de 1937*.

DISCOS

GUTHRIE, W.: *Songs of the Spanish Civil War*.

VV.: *España 1936-1939 (25 himnos y canciones de la Guerra Civil Española)*.

FILMES

FORD, J.: *Las Uvas de la Ira*

MONTELL, J.: *Forever Activists (stories from the Veterans of The Abraham Lincoln Brigade)*.



Obra Cultural de la Caja de Ahorro Popular
VALLADOLID