Revista de FOLKLORE

N.º 199

Fandango

Félix Barroso Gutiérrez ▪ Fernando Maneros López
Miguel Angel Picó Pascual ▪ Jaime L. Valdivielso Arce
Fernando de Vierna García

Editorial

Para una persona que haya seguido de cerca la evolución de los medios de comunicación –radio y televisión– en los últimos cincuenta años, le puede resultar familiar tanto el factor positivo de un espectacular avance técnico o de la capacidad de difusión, como el negativo de la masificación con el correspondiente peligro de aculturación. También puede haber observado –y esto es preocupante desde el punto de vista social– que los criterios de programación han ido escorándose hacia una visión exclusivamente comercial, abandonando paulatinamente un antiguo y utópico trasfondo cultural que permitía dedicar determinados espacios durante el día a aspectos concretos de divulgación, útiles para el conocimiento y valoración de la cultura tradicional. ¿Quiere esto decir que los programas sobre artesanía, tradición oral, costumbres, etc. son aburridos o, por decirlo de otro modo, escasamente televisivos? Creemos que no, y basta con remontarse a programas concretos que avalan con su excelente índice de audiencia la favorable respuesta del público hacia estos temas. Habría que hablar más bien de comodidad por parte de los departamentos de programación o de un temor infundado a que esos espacios no encuentren un patrocinador adecuado. Lo cierto es que este olvido va en contra de la propia diversidad y amenidad de los medios, por no hablar del derecho del espectador u oyente a recibir una formación-información completa acerca de su propia historia y su entorno cultural. Pensamos además que un acercamiento serio al folklore no tiene por qué ser exclusivo de los medios estatales y que una reconsideración de la postura errónea, adoptada incluso en la radio y televisión privadas, redundaría en beneficio de todos.

SUMARIO

Pág.

La indumentaria de los aragoneses según los viajeros de los siglos XVIII y XIX (II) 3
Fernando Manero López

Las Rogativas en la Valencia de principios del siglo XVII 13
Miguel Angel Picó Pascual

La tradicional festividad de San Sebastián en la provincia de Burgos 21
Jaime L. Valdivielso Arce

Algunos antecedentes a la creación de un museo etnográfico 29
Fernando de Vierna García

La cultura culinaria de los pastores de Las Hurdes 33
Félix Barroso Gutiérrez

EDITA: Obra Social y Cultural de Caja España.
Plaza España, 13 - Valladolid, 1997.
DIRIGE la revista de Folklore: Joaquín Díaz.
DEPOSITO LEGAL: VA. 330 - 1980 - ISSN 0211-1810.
IMPRIME: Gráficas Turquesa. - C/. Turquesa, Parc. 254-B, Pol. I. S. Cristóbal - VA-1997.

LA INDUMENTARIA DE LOS ARAGONESES SEGUN LOS VIAJEROS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX (II)

Fernando Maneros López

PROVINCIA DE ZARAGOZA

Adentrándonos en la provincia de Zaragoza, es necesario señalar que la mayor parte de los viajeros refieren únicamente datos del tema que nos ocupa centrándose en la capital, lo cual no es de extrañar ya que como ciudad más importante de la región, así como escala obligada en el trayecto entre Madrid y Barcelona, es por lo común la única parada en que realizan una estancia más prolongada que las más de las veces no supera dos o tres días.

Son escasos, por tanto, los textos que podemos ofrecer referidos a otras localidades que no sean Zaragoza y que, como es lógico suponer, se localizan en esa ruta que une Madrid con Barcelona.

En 1770 J. Baretti anota la indumentaria femenina de una aldea *azotada por el viento helado del Moncayo*, en la que un grupo de mujeres rodean el carruaje de los viajeros para ofrecerles los más variados productos de la zona como huevos, ajos, repollos, cebollas, palomos, tordos, miel, uvas, etc.:

Sostenían los cestos con el brazo izquierdo para tener las manos libres y continuar hilando, lo que hacían mientras hablaban, como temerosas de perder el tiempo. No he visto jamás aldeanas que me gustasen tanto (...) muchas adornaban sus zapatos con hebillas de plata, además de llevar pendientes también de plata y una cruz en el cuello del mismo metal. (...) Las viejas se tocaban con una montera o gorra de lana, *pero las jóvenes llevaban la cabeza descubierta. Se sujetan el pelo en lo más alto de ésta, y de allí cae por la espalda, dividido en dos trenzas. Felicité a dos o tres de las más agraciadas por su belleza y pulcritud, y mis palabras fueron recibidas con una reverencia y una sonrisa* (1).

Esta aldea habría que localizarla en las proximidades de Daroca o Cariñena, si seguimos el itinerario seguido por el autor, que entró en Aragón desde el pueblo de Embid (Guadalajara) para dirigirse a Daroca, Calamocha y luego a Zaragoza. Esa misma tarde J. Baretti compró vino en Cariñena.

Muy peculiar es el tocado que nos menciona, una *montera* o *gorra de lana*, más habitual para las mujeres de algunas provincias castellanas que de Aragón, además del hecho de que lo usen las viejas, mientras que las jóvenes lucen trenzas sueltas en lugar del recogido en moño.

Muy extraña es la atribución a Mequinenza de la figura central que aparece en un grabado realizado por los hermanos Rouargue –figura 13– para ilustrar un libro de viaje por España y Portugal (2). Se trata de una mujer que luce un vestido ceñido en el talle y formado por un corpiño abierto en el frente, con las mangas abullonadas y acuchilladas y una falda con dos franjas oscuras en la parte inferior. Por el corpiño asoma una camisa de alto cuello con puntillas similar a las que se usan en los valles de Ansó y Hecho. Muy semejantes son, asimismo, los adornos que porta sobre el pecho, consistentes en dos vueltas de lo que parecen ser perlas, de las que penden sendos relicarios.

Figura 13. Biblioteca Nacional. Madrid.

La extrañeza de su atribución nos viene dada porque creemos que copia exactamente otras obras realizadas con anterioridad y que se localizan en la zona pirenaica, concretamente en el valle de Jasa, sin que lleguemos a entender las razones que llevaron a emplazar a la mujer que aquí vemos en Mequinenza. En la figura nº 9 hemos visto un caso muy semejante, que se inspira en los mismos precedentes que esta mequinenzana; la indumentaria que lucen ambas es prácticamente igual.

Las mismas circustancias se dan con el hombre al que se atribuye la ciudad de Zaragoza y que puede identificarse con un pastor de la zona pirenaica, si volvemos a fijarnos en los grabados que antes mencionamos. Tanto Juan de la Cruz como Devere lo emplazan en el área de Jaca. La ropa que luce, salvo la montera de piel con la que se toca, está inspirada en esas imágenes, y que podemos ver en la figura 10.

En el texto no se hace mención alguna al grabado ni a la indumentaria que se usaba en esas fechas en las zonas que recorre el autor. Con toda seguridad, los hermanos Rouargue no realizaron dicho viaje y por lo tanto no pudieron ver los tipos que dibujaron, limitándose a copiar otras imágenes ya existentes sobre España, práctica muy usual en este género literario de los libros de viajes.

Aproximándonos ya a Zaragoza capital, Ch. Didier nos refiere en 1836, en una parada momentánea llevada a cabo en la posta de Peñalba:

Llegamos al final del día; mientras que cambiábamos los caballos, los habitantes del pueblo rodearon el coche, embozados en su manta y su ancho sombrero calado sobre los ojos. Había fisonomías de mal agüero; ...(3).

De los alrededores de Zaragoza y del Bajo Aragón son los tres individuos que aparecen en el grabado *Paysans ds environs de Saragose et du Bas Aragon*, (fig. 14) sin que se especifique con qué zona se identifica cada uno de ellos. El siguiente texto complementa la imagen:

Van generalmente vestidos con un traje de terciopelo de algodón de color oscuro: negro, verde o azul. Al terciopelo se le llama pana. *Sus fajas ordinariamente moradas, emplean algunas veces 18 varas de tejido; ahí radica su lujo, y ellos ponen su vanidad en llevarlas muy grandes. El pañuelo que lucen sobre la cabeza, doblado en forma de cono, es de algodón. Estos pañuelos proceden de las manufacturas de Cataluña.*

Las alpargatas *se fabrican en todas las ciudades de Aragón; las más estimadas son las de Zaragoza* (4).

En estas líneas tampoco se aclara cuál o cuáles de los personajes que se ven en el grabado son del Bajo Aragón y quién de la periferia de Zaragoza, hablando del vestir aragonés de un modo generalizado. Nuevamente se menciona la variedad de colores que emplean los varones en su trajes, no limitándose al negro; el color morado sigue siendo el más característico, de hecho es el único que se ha mencionado, para las fajas. No podemos dejar de subrayar el dato sobre la procedencia catalana de los pañuelos de cabeza, al menos de los de algodón, según lo que nos dice Taylor.

Figura 14. Biblioteca Nacional, Madrid.

El grabado, realizado por P. Blanchard, muestra a tres hombres vestidos cada uno de ellos de forma un tanto diferente. Dos lucen el traje usual de calzón hasta la rodilla sujeto mediante una faja, por la que se introduce la camisa y el chaleco. Lo que distingue a uno de otro son los complementos, ya que mientras el que se encuentra más a la izquierda se toca con pañuelo de cabeza y se ciñe con una faja clara a rayas, el que está en el centro de la composición cubre su cabeza con un sombrero de copa alta, similar a una chistera, y lleva en la cintura una faja oscura, probablemente morada. Este además muestra la chaqueta corta sobre su hombro izquierdo. El tercer personaje se toca con un sombrero de copa hemisférica baja y grandes alas, y cubre totalmente su cuerpo con una amplia capa. Los tres calzan alpargatas cuyas cintas se enrollan alrededor del tobillo.

Igualmente sin indicar la localidad concreta en que se desarrolla, y tras haber abandonado Zaragoza, P. L. Imbert da cuenta de la celebración de una fiesta de pueblo, incluyendo en su relato la forma cómo visten los lugareños:

...Todos los modelos de tipos aragoneses se hallan allí reunidos. Grandes risas cortan los rostros quemados por el sol; los ojos son generalmente pequeños; las orejas, anchas, sobresalen a los lados; un pañuelo enrollado como una corbata su-

jeta los cabellos cortados a lo Tito detrás de la cabeza, mal peinados sobre la frente, pareciendo orejas de perro; la faja, dispuesta plana, cubre el vientre, la mitad del muslo y del pecho; la pantorrilla, calzada con medias azules normalmente sin pie, no se cubre por el estrecho calzón; una manta gris rayada de negro, se dispone sobre la espalda; casi todos los pechos se ven al descubierto: para respirar más libremente, los Aragoneses no abotonan su cuello de la camisa. Las mujeres lucen una falda negra bordada con flores claras, amplia y corta, plisada en la zona de los riñones; un jubón de mangas lisas ciñe el talle; dos o tres pañuelos de algodón azul oscuro, con grandes flores rojas o amarillas, se atan uno sobre el otro (5).

De nuevo constatamos una serie de características que se van repitiendo respecto a los testimonios ya vistos, pero a la vez, podemos destacar otras que chocan con la idea más extendida de la indumentaria aragonesa.

En los hombres queremos reincidir en la forma de colocarse el pañuelo de cabeza, otra vez dispuesto como una banda o "corbata", anudándose en la nuca; las medias vuelven a ser azules y "normalmente" sin pie.

Por lo que se refiere a las mujeres, precisar que las faldas cortas llegan hasta por encima de los tobillos, pudiéndose ver éstos, cosa que no ocurría con las faldas de los vestidos que seguían la moda del momento, que debían arrastrar una pequeña cola o al menos llegar hasta el suelo. En la superposición de pañuelos debemos ver el uso de un mantón o pañuelo que llegaba hasta la cintura y encima otro más pequeño ceñido al cuello, e incluso uno blanco bajo el mantón, pero que asomaba en ocasiones, destinado a impedir que aquel se estropeara por el roce con el cuello.

A partir de ahora, los testimonios que siguen se centran en la ciudad de Zaragoza, aunque en casi todos ellos el uso de prendas que se describen se hace extensivo al resto del territorio de nuestra región, es decir, que los zaragozanos son considerados como prototipo del resto de los aragoneses.

En 1766, bajo el reinado de Carlos III, se dictaron unas normas que obligaban a sustituir el sombrero de ala ancha por el de tres picos, o bien a reducir el tamaño del primero, así como a acortar las capas o usar la capa corta o redingote. La oposición del pueblo a estas leyes, junto a otras motivaciones políticas, originó el famoso motín de Esquilache. A pesar de los disturbios, los cambios lograron ir imponiéndose, aunque en Zaragoza tardaron un tiempo.

Entre los años 1767 y 1768 J. Casanova viajó por España y ésta es su opinión acerca de cómo se vestía en nuestra ciudad:

Las reformas del conde de Aranda no habían penetrado aún en esta vieja capital de Aragón. Noche y día se tropezaban en las calles gentes ataviadas con los enormes sombreros de alas gachas y las capas negras, que les hacían parecerse a otras tantas máscaras, o, mejor, a otros tantos sacos de carbón. Llevaban bajo las capas una espada, mitad más larga que la que las gentes distinguidas tienen costumbre de llevar en Francia y en Italia (6).

Un tiempo después, en 1797, el padre Branet ya observa los cambios que se han producido respecto a la última vez que estuvo en Zaragoza, cinco años antes:

En cuanto a las costumbres, el cambio me parece mayor aún. Los estudiantes en su mayoría han abandonado su manteo *y lo han sustituido por un vestido elegante y a la moda francesa. Se permiten ya un poco de polvos y el pelo rizado, de modo que creía estar en una nueva ciudad* (7).

El manteo es una especie de gran capa con la que se cubre desde la cabeza a los pies, según anota el mismo autor.

Son los estudiantes quienes han abandonado las viejas y tradicionales prendas; igual actitud seguirán las clases medias, pero no ocurrirá así entre el pueblo, que se mostrará más reacio a las nuevas modas. Esta disparidad quedará patente en las citas que siguen, especificándose las diferencias entre los estamentos sociales.

Por ejemplo, A. Laborde, quien refiriéndose a 1809 afirma:

En Zaragoza hay poco lujo, y en las calles y paseos se ven con frecuencia sombreros redondos, y capas negras y pardas, que es el traje ordinario del pueblo, aunque poco adoptado por la nobleza, magistrados, y empleados en la real hacienda y comercio. Los labradores y algunos menestrales visten chupas sin pañuelo al cuello, ni otro adorno, llevando la capa terciada, de suerte que se descubren un brazo y media espalda, y formando un rollo del embozo. Este traje choca por primera vez a los extranjeros, aunque por lo regular se observa también en algunas provincias de España, pero no tanto como en Aragón (8).

Esta descripción debió de gustarle a R. Quetin, ya que prácticamente la plagió en 1841:

El chaleco, la capa, el sombrero redondo, forman el vestido de las clases medias, entre la nobleza y el pueblo. La nobleza, los magistrados, los empleados, visten a la moda francesa; el pueblo lleva un chaleco, una camisola por encima atada con una correa, un gran sombrero redondo y a veces dos, cuando se expone al sol. La simplicidad

en el vestir se mantiene en Aragón más que en las provincias vecinas (9).

El lujo impera poco en Zaragoza, no se ven en las calles y en los paseos más que sombreros redondos y capas negras o pardas, siendo el traje más ordinario del pueblo, de los artesanos, mercaderes y de los buenos burgueses; los militares, los nobles y los magistrados apenas han adoptado este vestido; dejan ver sus chalecos, llevando la capa de modo que un hombro queda descubierto y pasando esa parte sobre el brazo; (...) Las mujeres, con la excepción de las de clases altas, visten de forma sencilla: aquí apenas se ven los ornamentos elegantes que se observan en las ciudades de primera y segunda clase. Todo es serio, incluso se podía decir triste y monótono (10).

Esa impresión del aspecto que ofrecían las mujeres zaragozanas es compartido por A. Gueroult, quien visitó la ciudad en 1836, aunque este autor trasciende un poco más allá de la apariencia exterior:

La belleza de las Aragonesas no es proverbial como la de las Andaluzas o las Valencianas, y por tanto es imposible no admirar el género de belleza que les es particular, así como la de sus ojos, a las que en nuestros climas más septentrionales, no estamos acostumbrados.

Lo que destaca en las Aragonesas, es la riqueza y el ardor de la constitución, la pureza de su tez, el fuego de sus ojos que brillan bajo sus mantillas negras; pues, por una singularidad digna de señalar, el negro es, en este clima abrasador, el único color llevado por las mujeres, a las que la influencia de las modas francesas no ha desfigurado el vestido. Ese velo negro, posado sobre la cabeza desnuda, y cayendo por la espalda y los brazos, tiene algo de monástico que da a las jóvenes un aire de ancianas agitadas por pasiones profanas y a las viejas un aire de profetas y sibilas que habla a la imaginación (11).

Sensaciones personales aparte, parece ser que Gueroult vió a las mujeres que describe en unas circunstancias un tanto especiales, seguramente relacionadas con alguna ceremonia religiosa, ya que el uso de la mantilla así como el hecho de vestir de negro, por lo general se reservaban para actos vinculados a la iglesia. Al igual que hemos visto para los hombres, en las mujeres la variedad de colores de las distintas prendas de vestir era bastante amplia.

Con fecha de 1867, E. Poitou describe el deambular de las personas que transitan por la "gran plaza, cerca del paseo" en la que radica la fonda en que se aloja; una imagen realizada por V. Foulquier ilustra el comentario –figura 15–:

Figura 15

En medio de la plaza hay una fuente pública. Aquí vienen las jóvenes a coger agua en grandes cántaros de forma antigua, que llevan a la cabeza o en la cadera. Los aguadores traen aquí sus asnos para llenar los odres o las vasijas de ancha panza con que van cargados. Aldeanos envueltos en sus mantas están sentados o tumbados al sol sobre los bancos, ocupados en no hacer nada. Mujeres que van a la iglesia, vestidas de negro, medio veladas bajo la mantilla, pasan arrastrando sus largos vestidos por el polvo con una dignidad singular (...) Aunque estemos todavía muy al Norte, la influencia árabe ya es aquí perceptible en mil detalles del vestido, las costumbres, la arquitectura. Los hombres del pueblo, los aldeanos, grandes, secos y nervudos, con sus rasgos angulosos y rudos, el rostro quemado por el sol, los pies desnudos en sus ***alpargatas,*** *su manta rayada echada sobre el hombro derecho y cayendo en grandes pliegues por detrás, el pañuelo anudado alrededor de la cabeza a modo de turbante, de lejos semejan asombrosamente Beduinos envueltos en sus albornoces* (12).

La ilustración muestra alrededor de un pozo a dos mozos envueltos en sus respectivas mantas, uno de ellos con sombrero de alas anchas, y a otras dos jóvenes en las que es preciso mencionar el moño de picaporte vertical con el que se han peinado.

Para terminar la recopilación de textos referidos a Zaragoza capital, sigue uno de los más interesantes no sólo por propiciar la descripción de las prendas usadas por el hombre, sino esencialmente por destacar la gran variedad de formas de vestir, no existiendo un uniforme generalizado, sino que dentro de unas líneas más o menos comunes, la diversidad es la pauta dominante sobre todo en los colores.

Se trata de un fragmento del relato de E. D´Amicis sobre su estancia en la ciudad de 1871,

y en el que prevalece su actitud de extrañeza ante los zaragozanos y su aspecto:

Al apuntar el día salí presuroso de la fonda. Ni una tienda, ni una puerta, ni una ventana abierta; apenas puse los pies en la calle lancé un grito de admiración. Pasaba una brigada de hombres vestidos de tan extraño modo que a primera vista parecían disfrazados. Pero pensé luego: no, son comparsas de teatro, retirándome enseguida, seguro de que eran locos. Figuraos: llevaban a guisa de sombrero un pañuelo de color, atado alrededor de la cabeza, como un turbante, y del cual salían por arriba y por abajo los despeinados cabellos; una manta de lana, a listas blancas y azules, echada sobre los hombros, ancha y flotante, arrastrando casi, como una toga romana; una larga faja azul también, que les rodeaba la cintura; unos pantalones cortos de terciopelo negro, ajustados a las rodillas; medias blancas, y una especie de sandalias sujetas con cintas negras.

Uníase a esta artística variedad de prendas, el evidente aspecto de la miseria; y a pesar de ello, un no sé qué de teatral, de altivez, de majestad en la apostura y en el gesto; un aire de Grandes de España arruinados, que hace que al mirarlos se quede el ánimo suspenso, no sabiendo si reir o compadecerles, si meter la mano en el bolsillo para hacer una limosna, o quitarse el sombrero en señal de reverencia. Y no son más que campesinos de los alrededores de Zaragoza. Pero el que acabo de describir no es más que uno de los mil modos de vestir de aquella gente. A cada paso encontraréis un traje distinto; hay quien viste a la antigua, quien a la moderna, elegante éste, aquél festivo, sencillo el de más allá, con severidad el otro; pero todos con pantalones, pañuelos, zapatos, corbatas y chalecos de color distinto. Las mujeres con la falda corta, enseñando un poco la pierna, y las caderas levantadas expresamente; y hasta los muchachos, con su manta rayada y su pañuelo atado a la cabeza, ofrecían el mismo aspecto dramático de los hombres (13).

PROVINCIA DE TERUEL

De anecdótica, por no decir inexistente, puede calificarse la información que sobre la provincia de Teruel conocemos respecto al tema que aquí analizamos.

La presencia de viajeros en los siglos XVIII y XIX en estas tierras es mucho más reducida que en Huesca y Zaragoza, dada su situación apartada de los itinerarios usuales, siendo esporádicas las apariciones de uno de estos personajes por las localidades turolenses. Y los que hasta ellas llegan, no se interesan apenas por la indumentaria que usan sus habitantes.

E. Sánchez Sanz, en un estudio recopilatorio sobre los viajeros que visitaron la provincia, señala una única referencia que alude a las grandes arracadas que llevaban las mujeres de Albarracín en el "Viaje de Fígaro" (14), planteando la posibilidad de que el autor en realidad se refiera a las usadas por las mujeres de Fraga. Por nuestra parte añadimos que posiblemente esas grandes arracadas fueran los pendientes denominados "de bellota", muy usuales en toda la Serranía de Albarracín y que, en ocasiones, pueden alcanzar un tamaño considerable.

A esa única referencia escrita podemos sumar dos imágenes realizadas por J. Worms y que ilustran su viaje por España realizado en 1863 (15).

La primera de ellas, titulada "Los esquiladores" y que vemos en la figura 16, se sitúa en una plaza de Teruel en la que se puede ver a diversos personajes esquilando una mula y varios asnos. La indumentaria que lucen responde a la que es habitual para un aragonés –pañuelo a la cabeza, camisa, chaleco, calzón hasta la rodilla y ceñido, amplia faja, alpargatas- ; llama especialmente la atención el tocado de uno de ellos, consistente en un sombrero de copa baja y ala estrecha, adornado con dos madroños o borlas, que responde al modelo denominado "de rodina".

Figura 16

A pesar de la localización de la escena hay que plantearse alguna duda sobre la segura adscripción de estos personajes, dada la condición nómada de su oficio que les obligaba a ir de unas localidades a otras para poder ejercerlo, abarcando su ámbito de acción con frecuencia varias provincias; frecuentemente este trabajo era realizado por gitanos.

Igualmente localizada en Teruel está el segundo grabado, "La guardia de la calle" –figura 17–, en el que se ve a tres mozos, dos de los cuales se hallan realizando una ronda ante una reja por la que se vislumbra un rostro femenino, mientras el tercero guarda el callejón que da acceso al grupo.

figura 17

A. Beltrán describe como sigue su forma de vestir:

"... un mozo haciendo guardia con su escopeta, tocado con un sombrero de inmensas alas, chaqueta con botones, faja, calzones muy ajustados que dejaban ver las marinetas por las aberturas laterales, medias sin pie, que quedaba desnudo, y alpargatas miñoneras; la faja muy ajustada llevaba encima lo que parece una canana con munición. Al fondo dos hombres más, uno sentado tocando la guitarra, y otro en pie, llevan la misma vestimenta con añadidura de una gran manta de color claro en uno de ellos y ausencia de sombreros que permite advertir el pañuelo anudado a la cabeza" (16).

Solamente añadimos a este comentario que junto al hombre que está sentado hay un segundo sombrero similar al que usa el que está en primer término, de copa hemisférica y grandes alas. Son éstos iguales a los vistos anteriormente en otras zonas de Aragón y que llegaron a convertirse para muchos viajeros en elemento distintivo del hombre aragonés.

Desde Teruel nos desplazamos hasta Alcañiz para anotar la tercera y última referencia que hemos sido capaces de recoger acerca de esta provincia. Se trata del viajero más reciente de todos los citados hasta ahora, pues llega a Alcañiz el 10 de septiembre de 1916.

Esta es la descripción que nos ofrece del vestir en dicha ciudad en esa fecha:

Admiré todos sus rincones más típicos y sus moradores. En las mujeres observé que solamente la clase labradora vestía el tradicional traje con falda de pliegues, delantal, pañuelo sobre los hombros y moño trenzado. En los hombres, los mozos llevan pantalón largo de pana lisa, camisa blanca o rayada y cabeza descubierta o boina, pocos son los de chaleco, calzón y pañuelo a la cabeza. Esto lo aprecié en los de más edad. Sí que me llamó la atención en otros la blusa larga en negro o azul y muy oscuro al estilo valenciano. Los artesanos y propietarios portaban impecables ternos confeccionados a medida por sastres locales como Ballonga, Llisterri, Moliner o Mompel (17).

Este texto se nos escapa por dieciséis años del siglo XIX, pero lo incluimos por considerarlo muy significativo al mostrar el progresivo abandono de la indumentaria tradicional, que en esas fechas ya sólo es usada por las personas de mayor edad y entre los labradores. Vemos que se ha impuesto ya el pantalón largo y no se tocan la cabeza con un pañuelo como notas más notorias entre los varones; además, es muy corriente el vestir la blusa, prenda no mencionada hasta ahora ya que se introduce en el traje popular a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pero que alcanzará gran arraigo en amplias zonas aragonesas, entre ellas especialmente en el Bajo Aragón.

CONSIDERACIONES FINALES

En primer lugar nos gustaría hacer una breve referencia a la relación entre la indumentaria y

la cronología de los testimonios que hemos ofrecido, que comprende desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta comienzos del XX. El ejemplo más temprano es el de J. Casanova, que viajó por España en los años 1767 y 1768; el más reciente se refiere a Alcañiz en 1916.

A lo largo de este amplio período de tiempo es fácilmente imaginable que las formas de vestir hayan evolucionado, aunque por desgracia ese cambio no ha quedado reflejado en los textos de los viajeros. No podemos olvidar que nos estamos refiriendo a las clases populares, esencialmente a los campesinos, cuya capacidad económica no facilita la adopción de las nuevas modas.

En algunos textos alusivos a Zaragoza capital, queda patente cómo parte de la población –las clases medias y altas– visten de forma semejante a otras ciudades y países, de acuerdo con los cánones de la moda burguesa imperante en Europa. Pero esa moda difícilmente pasa a ser adoptada por el pueblo del ámbito urbano y mucho menos de zonas rurales.

Por otro lado hay que tener en cuenta que al ser extranjeros la mayor parte de los viajeros, se fijan más en todo aquello que les es exótico o distinto. No es atractivo para los lectores que les describan formas de vestir similares a las que ellos usan y por ello la atención de estos autores se centra en los tipos populares, en los que radican las diferencias más marcadas con los trajes de sus países.

Casi en su totalidad, las prendas que se han enumerado a lo largo de los distintos textos, responden a la forma de vestir popular que conocemos por otras fuentes para el siglo XIX. Ni las descripciones escritas ni las imágenes son tan detalladas que permitan apreciar distinciones entre los siglos XVIII y XIX, y únicamente el texto más tardío referente a Alcañiz evidencia cambios notables, ya a comienzos del siglo XX, con la sustitución del calzón por el pantalón largo, el uso de la boina o la introducción de la blusa, todo ello entre los hombres.

A ese aspecto generalizado evidentemente escapa la indumentaria femenina de Ansó y Hecho, a la que, como ya se ha indicado, se atribuye orígenes más arcaicos.

También suponen una excepción los grabados de Saint Sauveur (Figuras 9 y 10), tanto en el caso de la mujer como del hombre. La vestimenta de la "Mujer de Aragón" por un lado, se asemeja a la de los valles de Ansó y Hecho, y no sólo por la camisa con alto cuello de gorguera adornado con puntillas, sino también por la estructura talar del vestido y los complementos que le adornan. No obstante, el hecho de que ciña tan marcadamente el talle, así como las hechuras de la mitad superior del traje, pueden suponer una evolución de las basquiñas ansotanas y chesas pero respondiendo a las tendencias de la moda del siglo XVIII. En el caso del "Hombre de Aragón", su aspecto recuerda a los pastores de tiempos anteriores, pudiendo identificarse el jubón con capucha que luce con el capote en forma de casulla que, con distintas modalidades, se usó en amplias áreas del Pirineo, especialmente en las zonas navarra y aragonesa (18).

Ya se ha señalado con anterioridad la semejanza que con estos grabados presentan la mujer de Mequinenza y el hombre de Zaragoza que aparecen en la figura 13. Volvemos a indicar nuestra opinión de que unos y otros copian grabados realizados por otros artistas anteriores –Juan de la Cruz o Devere– y lo hacen permitiéndose la libertad de otorgarles una nueva adscripción geográfica. Los originales en que se inspiran se localizan en el área de Jaca, por lo que concierne al hombre, y en el valle de Jasa a la mujer. No queremos profundizar aquí más en las circunstancias que rodean a dichos grabados, dado que el estudio de los mismos excede el ámbito de este trabajo, pues sería necesario analizar sus prototipos, que no se enmarcan entre los libros de viajes.

Si el aspecto de "La Mujer de Aragón" de Saint Sauveur puede emplazarse en el siglo XVIII, hay otros elementos, en esta ocasión referentes a la indumentaria masculina, que también son más propios de esa centuria que de la siguiente, aunque perduren con posterioridad. Tal es el caso de la mención al uso de la redecilla por los varones que hace A. Laborde en 1809, y que responde a la costumbre de llevar el pelo largo recogido en dicha prenda, moda imperante durante todo el siglo XVIII.

Las "bragas" citadas por Townsend es una prenda a la que se atribuye origen musulmán y que perdura en uso hasta comienzos del siglo XX. Al referirnos a Aragón, es obligatoria su mención en la zona del Bajo Cinca, constituyendo parte esencial del atuendo de los huertanos o labradores de localidades como Fraga o Torrente de Cinca. A través de este testimonio, así como por algunas de las figuras que aparecen en litografías de Doré, Parcerisa o Villa Amil, podemos comprobar que su uso estaba más extendido por nuestra región.

Centrándonos ya en el siglo XIX, comenzaremos a analizar aspectos de la indumentaria masculina según la información que nos facilitan los viajeros.

Es imprescindible mentar el amplio número de ocasiones en que se habla de forma generaliza-

da sobre el vestir de los aragoneses, citando un reducido listado de prendas: todo aquel que luzca un sombrero de grandes alas, una manta o capa cubriéndole, una faja morada y calce alpargatas, de inmediato será identificado como habitante de nuestra tierra. Ello se debe sin duda al contraste con el vestir de las zonas vecinas que recorren los autores, ya que en otras regiones españolas, esencialmente en el área castellana, el aspecto que podían presentar sus varones en ocasiones es muy similar.

Otras prendas que siempre se especifican al describir cómo viste un aragonés son el traje de calzón corto, el pañuelo de cabeza, la camisa blanca, el chaleco y las medias.

En pocas ocasiones se nombra la chaqueta, aunque sí se representa en las imágenes. Siempre es corta y está realizada en la misma tela que el calzón.

Los calzones son siempre ceñidos, tanto en el Pirineo como en Zaragoza o Teruel; presentan aberturas laterales exteriores en su parte inferior que se cierran por norma general mediante botones. Predominan los tonos sufridos, aunque se daba gran variedad de colores, mencionándose el negro, el azul, el verde o el marrón. Esa diversidad igualmente se refleja en la calidad del tejido en que se confeccionaban, citándose el paño, la pana o el terciopelo.

No hay ninguna constancia en los textos del uso de los zaragüelles o calzoncillos, que podrían ir debajo de los calzones; en las imágenes tampoco se aprecian sobresaliendo por la parte inferior del calzón, quizás debido a que el calzón siempre va ceñido y normalmente cerrado. De todas formas, no podemos olvidar que la utilización de calzoncillos es relativamente reciente, puesto que la única prenda interior que vestían los hombres era la larga camisa que cubría hasta medio muslo. Por ello hay que considerar la posibilidad de que en esta época no se usasen; en caso contrario, desde luego no asomaban por debajo del calzón, ni por el lateral.

El chaleco constituía otro importante elemento a la hora de conferir colorido al indumento masculino. Los hemos visto de color azul, amarillo o rojo.

Sin lugar a dudas, una de las cosas que primero llama la atención a los "turistas" es el pañuelo que lucen los aragoneses en la cabeza, visible mientras que no se cubran con otro tipo de tocado. Siempre se ciñen con él y lo hacen de las formas más diversas: a lo largo de varios testimonios, especialmente gráficos, pueden verse pañuelos anudados en la nuca dejando las puntas sueltas, o anudados a un lateral, o dispuestos rodeando la cabeza como una banda "en forma de corona", sin anudar. El barón Ch. Davillier llega a detallar que se anuda en la sien derecha después de haberlo dispuesto sencillamente alrededor de la cabeza, pero sin terminar en punta, modalidad propia de los valencianos. Varios autores coinciden al señalar el origen musulmán de este tocado, como evolución o degeneración de un turbante.

De nuevo queda patente la variedad en el color; el pañuelo puede ser encarnado u oscuro, rojo, de varios tonos, etc. Una única precisión se nos da acerca de la calidad del tejido, ofrecida por Taylor al detallar que los pañuelos de los aragoneses son de algodón y proceden de Cataluña; esto ocurre en 1832.

Por lo que se refiere a las fajas, destacan por su anchura y largura, cubriendo ampliamente la cintura y caderas de quien las luce. Llegan a ser abrumadoras las de color morado, pero se habla asimismo de otras azules, y en la figura 14 se puede ver una de tono claro con rayas oscuras.

Solamente se dan dos referencias sobre el uso de medias blancas, detallando en el resto de los casos la particularidad del color azul al cubrir las piernas, tanto en la zona pirenaica como en Zaragoza; no se menciona nada a este respecto en Teruel. Además, en la mayoría de las ocasiones son medias sin pie que terminan a la altura del tobillo, sin que siquiera presenten un estribo para su sujección por debajo del talón.

Ningún testimonio, ni gráfico ni escrito, da cuenta del uso de peales o calcetines que protegieran el pie en épocas frías. Sí que podemos ver como los guías del Pirineo se protegen la pantorrilla con polainas, muy rígidas, hechas seguramente con cuero.

Respecto al calzado, sin duda alguna la alpargata es la modalidad más característica de Aragón. Se trata de alpargatas miñoneras, de punta muy reducida y que se sujetan con vetas o cintas negras alrededor del tobillo.

Las abarcas, confeccionadas con piel, son también una forma usual de calzar los pies. Cubren toda la planta y apenas sobresalen unos centímetros por la parte superior, dejando al aire normalmente el nacimiento de los dedos; se ciñen mediante abarqueras o cordones que se entrecruzan por el empeine o constriñen los laterales, para ir a atarse alrededor del tobillo; en alguna oportunidad las abarqueras ascienden por la pantorrilla, cruzándose en aspa, permitiendo así sujetar las medias.

En tercer lugar, hacer notar que un guía del Pirineo luce recias botas que le cubren hasta el tobillo.

Especialmente significativa es la abundancia de menciones al uso de sombreros por los aragoneses. Ya hemos indicado que la cabeza siempre la ciñen en Aragón con un pañuelo, pero por los testimonios recogidos, además lo normal era que se dispusiera encima un sombrero.

Quizás el más representativo pueda ser el modelo de grandes alas, que es citado con frecuencia como característico de Aragón, sin que ello signifique que sea exclusivo de nuestra tierra, al igual que ocurre con otras prendas. Es de grandes dimensiones, es decir, sin que haya sido recortado su tamaño según las órdenes de 1766. Aparece en todas las zonas aragonesas, desde el Pirineo hasta Teruel.

Con él conviven otros modelos, muy diversos, como son el de rodina, o el que tiene forma de embudo, o los de copa alta. Incluso hemos visto otras formas de tocado, como es la "gorra roia" que aparece en la figura 8.

La manta es, indiscutiblemente, la prenda de abrigo más usada por el hombre aragonés; suele ser de color pardo y rayada, destacando por su calidad las fabricadas en Zaragoza.

Otras prendas cobertores recogidas por los viajeros son el gambeto, el manteo o la zamarra de piel de oveja del pastor pirenaico, sin olvidar las enormes capas de paño oscuro que parecen usarse más en el medio urbano que rural.

Concerniente a la indumentaria de las mujeres, es preciso indicar que se le presta mucha menos atención, quizás porque su forma de vestir está más generalizada por otras zonas españolas visitadas por los autores, sin que se den grandes diferencias y no despertando tanto interés como sucede con la del hombre. Naturalmente, los valles de Ansó y Hecho son una excepción a esa generalidad, pero al no ser muy visitados, las descripciones de su rica vestimenta son escasas.

Las referencias escritas sobre la mujer son realmente escasas y suelen centrarse más en comentar la belleza de los rasgos físicos que en las prendas que visten. Puede que se deba a que los viajeros son todos ellos hombres.

Ante estas circustancias y teniendo en cuenta que se refiere a una zona de la que se conoce muy poco sobre este tema, destaca el testimonio que Townsend ofrece de las mujeres del área Daroca-Cariñena.

Más abundante es la información que nos viene dada por las litografías, en las que se pueden apreciar numerosos detalles.

En líneas generales, puede decirse que la mujer aragonesa viste faldas largas hasta los tobillos y plisadas en la cintura, lo que les confiere vuelo y volumen; sobre ellas colocan amplios delantales.

En la mitad superior del cuerpo visten una camisa blanca sobre la que suponemos dispondrían justillos que dejan al aire las mangas de la primera. Y lo suponemos porque dichos justillos no se aprecian en los dibujos ya que otras prendas, teóricamente, los ocultan. Sí hay constancia del uso de un jubón oscuro por parte de una mujer de edad avanzada, en una de las escenas del valle de Broto, y por otra en los alrededores de Zaragoza. Esta circunstancia nos da pie para plantear la posibilidad de que los justillos fueran más frecuentes entre las jóvenes, mientras que las féminas maduras preferirían el jubón, que es más abrigado y recatado.

Sí es evidente la disposición sobre los hombros de pañuelos doblados en pico y que no llegan más allá de la cintura; en un momento dado se menciona la superposición de varios de ellos, aunque como ya señalamos, pueda tratarse del pañuelo de talle sobre el cual se coloca el de cuello.

Lo hasta ahora dicho responde al aspecto de la mujer en el medio rural, tanto a diario como en días festivos: los textos del valle de Broto y de los alrededores de Zaragoza, transmitidos por Three Waifarers e Imbert respectivamente, corresponden a dos situaciones de fiesta. En la ciudad se aprecian ya influencias de las tendencias europeizantes de la moda.

El calzado que acompaña a las prendas descritas es la alpargata y en menor medida la abarca.

De tres referencias disponemos sobre cómo se peinaban las aragonesas. Una se refiere a las jóvenes de la zona Daroca-Cariñena, quienes lucen dos trenzas. La segunda viene dada por el dibujo de Doré –figura 2–, en el que se ven dos mujeres peinadas con el moño de picaporte dispuesto en vertical en la zona de la nuca y acompañado de dos rodetes laterales, uno en cada sien. De nuevo en Zaragoza capital se localiza el tercer ejemplo, que vemos en la figura 15, y que muestra también el moño de picaporte.

Distintas modalidades de moños de picaporte fueron muy abundantes durante el siglo XIX por toda la geografía española. En Aragón únicamente ha perdurado en uso hasta comienzos del siglo XX una variedad, a veces muy espectacular, en la localidad oscense de Fraga, aunque hay constancia de haber sido lucido también en las comarcas de Cinco Villas y el Somontano del Moncayo. Con los ejemplos aquí presentados, se confirma su uso en la ciudad de Zaragoza.

En las figuras localizadas en el valle de Broto, las mujeres se cubren la cabeza con un pañuelo

que las más jóvenes anudan en la nuca, mientras las más mayores lo hacen bajo la barbilla.

Para terminar nos gustaría volver a recordar que estas consideraciones finales se han configurado teniendo presentes en todo momento las precauciones apuntadas al comienzo de este trabajo sobre la verosimilitud de la información que nos han proporcionado distintos viajeros con sus testimonios gráficos y escritos. Ello no supone que dicha información no sea válida, pero sí que no contempla la gran variedad y complejidad existente en el vestir de las gentes de Aragón. Son datos referidos a áreas muy determinadas y muchas veces marcados por los criterios personales de quien los recoge, pero que por otra parte plasman aspectos de la indumentaria que lamentablemente se han perdido o deformado con el paso del tiempo.

NOTAS

(1) ROBERTSON, Ian: *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España. 1760-1855.* Editorial Nacional, Madrid, 1976, p. 70.

(2) BEGUIN, Emile: *Voyage pittoresque en Espagne et en Portugal.* Belin-Leprieur et Merizot editeurs, París, 1852.

(3) DIDIER, Charles: *Une année en Espagne.* Librairie de Dumont, París, 1837, pp. 84-85.

(4) TAYLOR, J.: *Voyage pittoresque en Espagne, en Portugal et sur la cote d'Afrique, de Tanger a Tetouan.* Librairie de Gide fils, París, 1832, sin paginar.

(5) IMBERT, P. L.: *L'Espagne. Splendeurs et misères. Voyage artistique et pittoresque.* E. Plon et C. editeurs, París, 1875, p. 367.

(6) GARCIA MERCADAL, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Vol. III. El siglo XVIII.* Madrid, 1962, p. 623.

(7) BRANET, Joseph: *Journal d'un prete refractaire refugié en Espagne (1791-1800).* Impremerie F. Cocharaux, Aux, 1927,p. 64.

(8) LABORDE, Alexandro: *Itinerario descriptivo de las provincias de España, y de sus islas y posesiones en el Meditrráneo. Traducción libre del que publicó en francés Mr. Alexandro Laborde en 1809.* Valencia, 1816, p. 252.

(9) QUENTIN, Richard: *Guide en Espagne et en Portugal.* Librairie de maison, París, 1841, p. 470.

(10) *Ibidem*, p. 477.

(11) GUEROULT, Adolphe: *Lettres sur l'Espagne.* Bruxelas, 1840, p. 13.

(12) CASTILLO MONSEGUR, Marcos: *XXI viajes (de europeos y un americano, a pie, en mula, diligencia, tren y barco) por el Aragón del s. XIX.* Diputaciones de Zaragoza, Huesca y Teruel, Zaragoza, 1990, pp. 141-142.

(13) *Ibidem*, pp. 171-172.

(14) SANCHEZ SANZ, M. E.: "Viajeros por Teruel. Una introducción a su estudio" en *Temas de Antropología Aragonesa*, nº 4, Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza, 1993, pp. 152.

(15) WORMS : *Souvenirs d'Espagne. Impressions de voyages et croquis.* París, 1906.

(16) BELTRAN, Antonio: *Indumentaria Aragonesa (Traje, vestido, calzado y adorno).* Enciclopedia Temática de Aragón tomo 11, Ediciones Moncayo, Zaragoza, 1993, p. 235.

(17) GALAN ROYO, Armando: "El Alcañiz que yo ví en 1916" en *Programa de fiestas*, Alcañiz, 1983, p. 5. Creemos que Galán Royo, a pesar de firmar la crónica, no es el viajero autor de estas líneas, sino que su papel ha consistido en recoger y dar a conocer a los alcañizanos este texto en el programa de fiestas de 1983.

(18) VIOLANT I SIMORRA, Ramón: *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece.* Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1985 (primera edición, 1949), p. 94.

LAS ROGATIVAS EN LA VALENCIA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

Miguel Angel Picó Pascual

A Emilio Baró Ribes

"Vere Deus, Trinus et unus,
exaudi preces populi huius,
da nobis salutem, et pacem,
et pluviam de celis".

(Rogativas de Elche, Alicante)

Las rogativas, esas admirables expresiones de las actitudes y sensibilidades colectivas, ocuparon durante la Edad Moderna en la ciudad de Valencia, al igual que en otras poblaciones tanto de mayores dimensiones como de menor importancia, un lugar preeminente en la vida religiosa de la comunidad. No voy a detenerme en esta aportación en estudiar el ritual base puesto que no soy la persona indicada para hacerlo, mi misión va a reducirse simplemente a situar en aquel contexto la actividad musical que éste desencadenaba en un espacio de tiempo y lugar previamente delimitados. En este tipo de procesiones la música estaba presente a través de los cantos polifónicos acompañados de ministriles. Estos inmutables repertorios, que no se han investigado suficientemente, han sido bastante descuidados por la musicología en parte por la poca importancia que se les ha dado a lo largo del poco tiempo en que esta joven ciencia viene desarrollándose y por la escasez de fuentes musicales que nos han llegado hasta nuestros días, razón por la cual me ha parecido oportuno transcribir una de estas obras relativamente privilegiada que nos revela toda una sensibilidad de una época. Estos ejemplos de inmovilidad temporal en un principio resistentes al cambio, que permiten que no choquemos con el silencio infinito, nos hacen acceder a unos niveles de realidad hoy en día inexistentes.

Según la tradición, el origen de las rogativas (1) se remonta al siglo V, período en el que fueron establecidas por San Mamerto, obispo de Viena muerto hacia el año 474. Tal y como nos atestigua San Avito, también obispo de Viena, muerto hacia el año 518, en su *Homilía de rogationibus* (PL. XLI, pp. 289-294) se extendieron rápidamente por todo el Occidente europeo. Hay historiadores especializados en estos temas que sostienen que estos rituales cristianos acogieron y reemplazaron a sistemas de creencias y ceremonias folklórico-paganas del mundo romano, tales como las *rogabilia* o los *ambarvalia* galo-romanos, en parte herederas de cultos antiguos, otros sin embargo, niegan tal asimilación. Es muy difícil determinar este punto tan delicado y un tanto oscuro; no obstante, a pesar de que la cultura oficial eclesiástica desde que se estableció como superestructura monopolizadora de poder, controló, destruyó, rechazó y proscribió gran parte de los ritos paganos, recibió y asimiló voluntaria o involuntariamente, muchas de estas creencias propiciatorias y otros elementos folklóricos de la cultura folklórico pagana, que tenían su origen en épocas remotas y ancestrales. Aunque durante la Alta Edad Media el paganismo, profundamente enraizado en los pueblos del occidente europeo fue combatido fehacientemente por la Iglesia, algunos ritos sabiamente tamizados, fruto de tradiciones remotas, fueron fusionados y transferidos al cristianismo. ¿Sería este el caso de las rogativas? No es mi propósito entrar en terreno ajeno al mío, pues es ésta labor de especialistas, no obstante parece oportuno señalar que a pesar de la imponente cristianización fueron muchas las regiones que permanecieron aferradas a las antiguas usanzas, convicciones y creencias ancestrales, que en realidad la Iglesia nunca pudo combatir –adivinándose incluso dentro de la esfera de la religión huellas de supervivencias paganas–, por ejemplo sin ir más lejos, y por lo que atañe a nuestro tema, Burcardo de Worms en su *"Decretorum libri XX"* (PL., 140) nos relata uno de estos rituales pluriseculares empleado para provocar y conseguir la lluvia:

"¿Has hecho lo que suelen hacer ciertas mujeres que, cuando no llueve y se necesita la lluvia, reúnen un buen número de chiquillas y eligen entre ellas a una doncellita y la desnudan, y luego forman un cortejo llevando delante a la pequeña completamente desnuda, y salen al campo en busca de la hierba llamada beleño, que en lengua germánica se llama belisa, y, cuando la encuentran, ordenan a la doncellita desnuda que la coja con el dedo meñique de la mano derecha, y cuando la ha arrancado con todas sus raíces, se la atan con una cuerdecita al dedo meñique del pie derecho y las chiquillas entonces, agitando con las manos cada una su ramito, llevan junto a un río a la pequeña, que arrastra la hierba atada al pie, la meten en él y la rocían echándole agua con los mismo ramitos, y así, gracias a estos encanta-

mientos, esperan conseguir la lluvia, y hecho esto, vuelven a llevar a la chiquilla desnuda desde el río hasta su casa, sin volverse sobre sus propios pasos, sino caminando hacia atrás como los cangrejos?".

En nuestro país, carecemos de un estudio exhaustivo donde vengan estudiados estos fenómenos de religiosidad popular, a pesar de que estas muestras de "longue durée" cobraran una gran importancia a lo largo de muchas centurias.

En la sociedad española de Antiguo Régimen, que se hallaba dominada por la religión, impregnada hasta la médula de religiosidad, en la que lo sobrenatural estaba presente en cada rincón y mente, y en lucha continua contra la precariedad existencial, dependiente del ciclo productivo de la naturaleza, era normal que ante cualquier peligro, calamidad o desastre inminente se invocara a Dios, a cuya protección estaba confiada la existencia y la supervivencia. El hombre, particularmente el campesino, mayoritariamente iletrado, que se sentía impotente frente a la naturaleza, necesitaba sentir la protección de las fuerzas divinas ante cualquier amenaza, de ahí que buscara explicaciones y la ayuda de la Divina Providencia. A lo largo de toda la Edad Media y la Moderna incluso persistieron, principalmente en núcleos apartados y en las clases sociales más desfavorecidas, todo un sistema de creencias diferentes de las que imponía la Iglesia, que escaparon a los controles de la cultura oficial dominante (magia, conjuros, amuletos, canciones destinadas a la pluvomagia (2), etc...).

A través de las rogativas el pueblo solicita e implora mediante una oración que era cantada insistentemente por las principales calles de la población, bondad y clemencia de la divinidad de tal modo que garantizara la supervivencia de la cosecha o les protegiera de cualquier peligro. La agricultura durante la sociedad de Antiguo Régimen estaba sometida a frecuentes peligros y desastres naturales (plagas, sequías, tormentas, catástrofes y calamidades naturales, etc...), en muchas ocasiones la supervivencia de la colectividad estaba basada en la recolección de la cosecha agrícola anual, de ahí que si se perdiera peligrara la existencia de la comunidad. Ante la más mínima amenaza las fuerzas superiores eran invocadas a través de una serie de ceremonias públicas que consistían en recorrer las calles de la población con el fin de atraer el favor divino. La religión era, con todo, una especie de talismán protector que era utilizada para cuestionar la precariedad de la existencia humana. Se creía que con estos actos rituales propiciatorios se conseguiría la intervención mágica de Dios quien ante tal súplica sería capaz de provocar la lluvia, aniquilar la plaga de insectos, y en definitiva, protegerles cual madre bondadosa de los desastres acechantes. Todo un mundo de ilusión, de ingenuidad, de superstición y de fe se escondía detrás de este rito intercesorio destinado a conseguir el apoyo y la intercesión divina, especialmente ante la sequía. Esta práctica supersticiosa, en la que la música jugaba un papel esencial, era para las clases bajas, especialmente para los campesinos iletrados, repletos de temores y preocupaciones, un remedio tranquilizador sin par, pues confiaban plenamente en que la Divina Providencia les concediese el favor solicitado. Los desastres naturales, incluidas las sequías, eran utilizados por la Iglesia dominante para atemorizar a la población infundiéndoles cierto pánico, particularmente debieron de insistir en el arrepentimiento, y eran presentados como una advertencia divina contra las faltas y males específicos que cometía la sociedad. No nos cabe la menor duda de que esta serie de manifestaciones infundieron el fervor religioso en la población, acrecentando y fomentando notablemente la religiosidad.

Estas procesiones destinadas a evocar la intercesión divina para remediar desastres, particularmente la falta de agua en los campos, las plagas de insectos, etc... fueron relativamente frecuentes en las ciudades y poblaciones de la sociedad de Antiguo Régimen. Aquí observaremos las que se desarrollaron en la ciudad de Valencia a principios del siglo XVII utilizando primordialmente la información que nos transmite un testimonio directo, Pere Joan Porcar (1560-1629), prevere, beneficiado de la Iglesia de San Martín de Valencia, a través de sus apuntes de crónica y diario de impresiones titulado *"Coses evengudes en la Ciutat i Regne de Valencia, Dietari, 1589-1628"* (3). Nuestro objetivo no ha sido en ningún momento hacer historia social cuantitativa, que en palabras de E. Labrousse "cuenta, mide y pesa", ni mucho menos. Mi pretensión es completamente distinta, ofrecer la transcripción de las rogativas que se cantaban durante esta época en la ciudad de Valencia, presentándolas discretamente dentro de su contexto histórico -en aquél entonces lleno de dificultades-, de ahí que haya recurrido a esta importante fuente de información. A través de ella descubrimos que el calendario de aquellas décadas estaba repleto de celebraciones de carácter religioso, realizándose numerosas procesiones (4), algunas de ellas con notable solemnidad, siendo las más asiduas las de las rogativas, las cuales tenían lugar muchas veces a diario, sobre todo en períodos prolongados de gran sequía ("per la gran seca de la terra", R. 1735, 13-12-1619). Generalmente en estos casos en los que se sucedían sin interrupción, a excepción de los domingos, las rogativas recorrían trayectos distintos cada día, aunque eso sí, con la misma reliquia.

Indudablemente la crónica de Pere Joan Porcar no es el documento más idóneo para estudiar detalladamente la manifestación e incidencia de las rogativas que se celebraban en la ciudad de Valencia, pero como he manifestado anteriormente nuestro propósito no es abordar este tema en profundidad sino simplemente situar en el contexto la composición musical que presentamos. No obstante de la lectura de este atrayente libro se pueden extraer datos relevantes: en primer lugar conviene distinguir las procesiones generales de todas las parroquias –doce según alude Porcar en la referencia 3234 del 20 de febrero de 1628, lo cual no es cierto, puesto que ya en 1617 aparecen censadas en la ciudad de Valencia catorce parroquias con un total de 779 beneficiados–, que generalmente se celebraban desde la Catedral a la parroquia de San Salvador, de las organizadas por el clero regular (frailes de S. Juan de la Ribera, frailes de S. Francisco, etc...), las cuales no respetan este itinerario, por ejemplo la que efectuaron los frailes de S. Francisco el 28 de enero de 1627 (R. 2933) terminó en el Monasterio de los capuchinos. Mientras que las primeras, las del clero secular tenían lugar por la mañana –en algunos casos Porcar nos da incluso hasta la hora exacta: las ocho (R. 2107, 28-4-1622), las nueve (R. 2340, 4-9-1623)–, las del clero regular siempre se efectuaban por la tarde, por ejemplo en la referencia número 530 (16-3-1609) se nos especifica: "entre tres i quatre hores de la vesprada".

En las procesiones generales iban cuatro representantes de cada parroquia provistos de sombreros y llevando un báculo en las manos ("quatre capellans de cascuna parroquia", R. 2340, 4-9-1623; "de totes les parròquies quatre capellans ab sombreros i gaiates", R. 2512, 20-11-1624) y los correspondientes delegados del poder civil, generalmente cinco jurados y algunos oficiales ("anaven sol cinc jurats i alguns oficials de la Sala", R. 2340, 4-9-1623; "anaren cinc jurats", R. 2868, 24-22-1626). Ahora bien, quien verdaderamente nos ofrece una descripción detallada de la composición de la procesión de rogativas valenciana es el crítico musical José Ruiz de Lihory (5), quien a finales del siglo XIX tuvo oportunidad todavía de completar este ceremonial que no debió de sufrir muchas variaciones con respecto al que se efectuaba en el siglo XVII e incluso antes, puesto que este tipo de fenómenos se resisten al cambio. Dice así:

"abrían marcha dos linternas y una cruz cubierta con velo negro, y con la imagen vuelta hacia la procesión, que era formada por cuatro beneficiados de cada parroquia y cuatro de la Catedral, cubiertas las cabezas con las capillas de las mucetas, sombrero con las alas caídas y un largo báculo en las manos. Seguían á estos cuatro músicos, dos graduados, dos capas con cetros y dos canónigos, todos los cuales llevaban también báculos, pero sólo cubrían la cabeza con los sombreros caídos de alas. Del mismo modo, pero sin báculos, iban los acólitos, ministros y preste, el cual llevaba una imagen de Nuestra Señora que dicen ser mano de San Lucas. Cerraba esta procesión el magistrado y los individuos de cuatro oficios, que iban alternando. Todos igualmente con sombreros. La impresión que hacía este aparato de fe aumentaba con el canto triste y pausado que le acompañaba y con la humildad que inspiraba la letra siguiente, que cantaban á cuatro voces: "Non sumus digni a te exaudire: / Nostris demeritis meremur puniri: / Sancta Maria, ora pro nobis". A lo cual respondían todos á canto llano y también con sumisa voz: "Kyrie eleyson, Jesu Rex gloriae, da nobis pacem. / Salutem ac pluviam congruentem"; y luego repetían Nos sumus, etc., etc., cantando sucesivamente en el último verso toda la letanía mayor".

Su reseña es minuciosa y sumamente meticulosa, de ahí su enorme importancia.

En muchas ocasiones, tal y como nos especifica Porcar en su "Dietari", la Divina Providencia concedía la ayuda solicitada casi de inmediato, lloviendo a veces incluso copiosamente el mismo día que se iniciaban las rogativas. Observemos a continuación unos cuantos ejemplos:

• R. 530 (16-3-1609): *"Nostre Senyor, per sa gran abundant misericòrdia, féu que plogués, i*

plogué aquella nit poc a poc i a l'endemà ploqué que alegrava la terra".

• R. 1463 (26-9-1617): *"Dit dia començà a ploure un poc que féu alguns fanguets".*

• R. 1735 (13-12-1619): *"I aprés fonc Nostre Senyor servit de ploure per festes, que s'ofegaen los forments sembrats, i casi tot lo mes de giner següent de l'any 1620 plogué que admirava".*

• R. 2107 (28-4-1622): *"Plogué bona ruixada, tant que los senyors canonges i jurats determinaren de fer tornar la reliquia ab un colxe a la Seu ab lo domer i assistents ab dos llums i els demés capellans, que tothom se donàs cobro en tornar a ses esglésies".*

• R. 2523 (26-12-1624): *"A les deu hores de la nit començà a ploure i féu grans llams i trons i plogué fins a migjorn del dia següent".*

• R. 2525 (1-1-1625): *"A les cins hores de la vesprada plogué grandissima batuda de aigua i ab pedra".*

• R. 3000 (22-3-1627): *"Plogué a mitja nit i al matí".*

• R. 3007 (25-3-1627): *"Plogué bona estona de matí i a migjorn bona batuda, gràcies a Déu".*

• R. 3177 (29-11-1627): *"A prima nit, plogué prop de mitja hora, gràcies a Nostre Senyor".*

En otras ocasiones la lluvia se hacía de rogar, en el pleno sentido de la palabra, razón por la cual las procesiones se celebraban contínuamente, todos los días a excepción del domingo, con itinerarios diferentes, cada día a una parroquia o monasterio. En el *"Dietari"* encontramos algunos ejemplos de este tipo, observemos uno: R. 2512, días 20, 21, 22 y 23 de noviembre de 1624 procesión a San Salvador, R. 2514, días 25, 26, 27 y 28, también a San Salvador, día 29 a Santa Tecla, día 2 de diciembre a Predicadores, día 3 a San Mauro, día 4 a San Martín, día 5 a San Cristóbal, día 6 a Santo Tomás, día 7 a San Francisco, día 9 a Santa Catalina, día 10 a San Cristóbal, día 11 a Santa Catalina, día 12 a Santa Magdalena, día 13 a San Andrés y al Colegio "i meserere cantaren los de la Seu àngelicament, però no plovía"; R. 2522, día 16 a Santa Ana, día 17 a San Nicolás, día 18 a la casa profesa de los Teatinos, día 19 al Monasterio de San Gregorio, día 20 a San Esteve. Finalmente, en estos casos en los que la lluvia se resistía, cuando la Providencia se dignaba conceder el preciado don, se celebraba en la Catedral un Te Deum laudamus a todo lo grande como señal de agradecimiento. En el caso que estábamos viendo, se celebró el 5 de enero de 1625 *"gratias Dominus Deo nostro ac puritati virginis Marie"* (R. 2528). Otro ejemplo de este tipo lo hallamos a principios del mes de noviembre de 1627, desde el día 4 del citado mes en que tuvo lugar la primera procesión (R. 3139) hasta el 15 de enero de 1628, se realizaron treinta y seis procesiones de rogativas (R. 3217). El merecido Te Deum laudamus *"per l'aigua que plogué dimecres a 9 de febrer i altres dies"* (R. 32345 se celebró el 20 de febrero de 1628).

Con el fin de que el lector interesado acerca de este tema pueda saborear las referencias que da Porcar en su libro, me ha parecido oportuno darles a continuación una selección de las mismas con el objeto de que su localización sea lo más rápida posible:

• R. 525 (28-1-1609): Procesión general de rogativas a San Salvador.

• R. 530 (16-3-1609): Procesión de rogativas organizadas por los frailes de San Juan de la Ribera.

• R. 648 (24-3-1612): Procesión general de rogativas a San Salvador.

• R. 1463 (26-9-1617): En la Catedral se cantaron las misas de los gozos a Nuestra Señora *"per aigua"* (6).

• R. 1735 (13-12-1619): Procesión general de rogativas a San Salvador.

• R. 2087 (31-3-1622): En la Catedral se cantaron las misas de los gozos a Nuestra Señora *"per aigua, que a molt temps havia que no plovía".*

• R. 2107 (28-4-1622): Procesión general de rogativas a Santa Tecla.

• R. 2340 (4-9-1623): Procesión general de rogativas a San Salvador y otra a San Martín.

• R. 2512 (20, 21, 22 y 23-11-1624): Procesión general de rogativas a San Salvador.

• R. 2514 (25, 26, 27 y 28-11-1624): Procesión general de rogativas a San Salvador, día 29 a Santa Tecla, día 2-12 a Predicadores, día 3 a San Mauro, día 4 a San Martín, día 5 a San Cristóbal, día 6 a Santo Tomás, día 7 a San Francisco, día 9 a Santa Catalina, día 10 a San Cristóbal, día 11 a Santa Catalina, día 12 a Santa Magdalena, día 13 a San Andrés y al Colegio.

• R. 2522 (16-12-1624): Procesión general de rogativas a Santa Ana, día 17 a San Nicolás, día 18 a la casa profesa de los Teatinos, día 19 al Monasterio de San Gregorio, día 20 a San Esteve.

• R. 2868 (24-11-1626): Procesión general de rogativas a San Salvador.

• R. 2933 (28-1-1627): Procesión de rogativas de los frailes de San Francisco al Monasterio de los Capuchinos.

• R. 2934 (29-1-1627): *"19 processó"* general de rogativas a Santa Ana. Los frailes de San Sebastián la hicieron en dirección a Santa Tecla.

• R. 2957 (9-2-1627): *"Processó 26"* de rogativas a San Miguel.

• R. 2970 (20-2-1627): *"Processó 30"* de rogativas *"al peu de la creu"*.

• R. 2988 (8-3-1627): *"Processó 40"* al Monasterio de Predicadores.

• R. 2999 (20-3-1627): *"Processó per aigua 45"* al Monasterio de la Merced.

• R. 3139 (4-11-1627): *"Processó 1.ª per aigua"* a San Salvador.

• R. 3159 (16-11-1627): *"10.ª processó"* de rogativas a Santa Catalina".

• R. 3175 (27-11-1627): *"20.ª processó"* de rogativas a Santa Ana.

• R. 3190 (15-12-1627): *"30.ª processó"* de rogativas a San Agustín.

• R. 3217 (15-1-1628): *"36.ª processó"* de rogativas a Santa Tecla.

Sirvan, pues, estas notas para ambientar la obra musical que data de esta época y que ofrecemos a continuación. La transcripción que he efectuado de la misma se aleja de los sistemas tradicionales, pues me he apoyado con el fin de que sea lo más cantable posible en una reducción considerable del valor de las notas, sin que ello afecte en nada a la composición. Esta obra fue reproducida fidedignamente mediante una copia dibujada de la figuración original del manuscrito en la página 61 de la obra *"La Música en Valencia. Diccionario biográfico y crítico"* del Barón de Alcahalí (7). Desconozco cuáles fueron las razones por las que dicho crítico decidió presentarla de esa forma y no transcrita en nuestra figuración moderna, todo hace pensar que desconocía los más elementales principios de paleografía musical. La grafía musical que reproduce la composición es la típica que encontramos en esta región a principios del siglo XVII. En ningún momento el barón indica de dónde la copió, a este respecto he de confesarles que la búsqueda que yo he emprendido del manuscrito original ha sido infructuosa. Desconozco, al menos de momento, de dónde sacaría tal copia fidedigna, presumiblemente de alguna parroquia de la ciudad. El valor de esta reproducción es incalculable, pues no dudo lo más mínimo que el original se perdiera durante la pasada guerra civil. En cuanto a la autenticidad de la misma, no la pongo siquiera en duda, puesto que como he afirmado anteriormente la obra aparece anotada en la típica figuración musical de principios del seiscientos. Además, la composición ofrece una estructura y una estética análoga a la "Rogativa pro agua" a cuatro voces que encontramos en el *"Cancionero Musical de la provincia de Alicante"* que el propio Salvador Seguí copió de un manuscrito del siglo XVIII original de Miguel Gisbert, fechado concretamente en 1768 (8). La melodía y la armonización que aparece al principio de la obra, la que corresponde al texto "Non sumus digni", es exactamente igual a la que figura en la rogativa valenciana, la única diferencia consiste en que mientras en ésta última la voz del contralto va a distancia de tercera con respecto al tiple, en la de Elche no, en su lugar encontramos la melodía que en la de Valencia aparece en el tenor; el tenor de la de Elche reproduce y dobla la línea melódica principal. Este mismo diseño aparece acompañando el siguiente texto: "nostris demeritis", lo cual también lo encontramos en la valenciana. Igualmente el motivo que aparece en "Sancta Maria" es idéntico en ambas, la única diferencia estriba en que la de Elche sobre la sílaba "ri" se inserta un floreo. Todo ello nos hace pensar que este repertorio intercesorio tuviera características similares por toda esta zona durante este período. La realización de posteriores estudios acerca de este tema y la consiguiente aparición de obras puede que en un futuro no muy lejano nos esclarezcan más este punto.

De una época más reciente datan las rogativas para pedir lluvia que encontramos en la página 80 del *"Cancionero Musical de la Provincia de Alicante"* escritas a dos voces, correspondiente a la población de Famorca, un pequeño pueblecito de la comarca del Comtat, en la página 947 del *"Cancionero Musical de la provincia de Valencia"* (9), escritas a una voz y recopiladas en el municipio de Dos Aguas, y en la página 948 y 949 del citado cancionero donde encontramos distintos cantos dedicados a pedir agua a la Virgen recopilados en Petrés, Castielfabib y Alpuente, y a San Gregorio, éste último recogido en Casas de Pradas. De todos ellos el único que parece recordarnos algo de aquella rancia melodía es el Dos Aguas, pero ni qué decir cabe que las diferencias son abismales. Aún así no cuesta imaginar por lo que atañe a la idea que abre la obra, la derivación de esta vetusta composición.

Durante el siglo XIX estas manifestaciones colectivas de sentimiento religioso que habían caracterizado a la Iglesia del Antiguo Régimen, entraron en un cierto declinar, no obstante estas muestras de religiosidad popular no desaparecieron (10), sin embargo con la descristianización masiva y los avances de la tecnología moderna, estas manifestaciones sufrieron un duro golpe. El mundo desacralizado y tecnotrónico de la postmodernidad, espiritualmente empobrecido, ya no puede contemplar esta serie de fenómenos de lar-

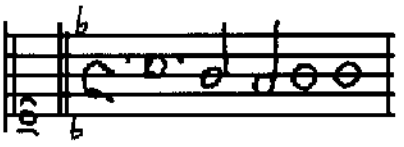
ga tradición cultural, puesto que el hombre ya no necesita pedir y suplicar nada a nadie ya que es dueño y señor de todo lo que le rodea, el antiguo vínculo que le unía a Dios se ha perdido definitivamente, simplemente porque él le ha sustituido. La desestructuración y desaparición, pues, de este fenómeno se ha producido en fecha reciente.

ROGATIVAS POR AGUA DE LA CIUDAD DE VALENCIA

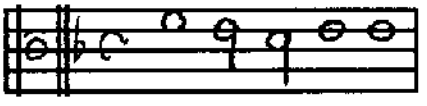
Fuente: Copia dibujada del manuscrito original, p. 61, de *"La música en Valencia"* del barón de Alcahalí (Valencia, 1903).

Incipits originales:

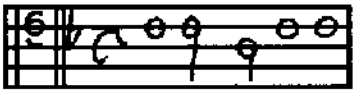
Tiple:



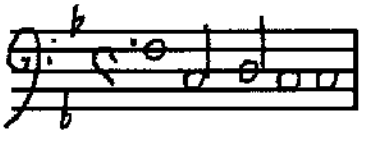
Alto:



Tenor:



Bajo:



Notas críticas:

• Compás 2, Tiple: la primera redonda aparece mal centrada, he transcrito sol. La penúltima nota se encuentra, igualmente mal centrada, he transcrito mi.

• Compás 3, Tiple: la última redonda está mal centrada, he transcrito sol.

• Compás 3, Bajo: la primera redonda aparece mal centrada, he transcrito fa.

• Compás 4, Alto: la primera redonda del original es un fa, debe tratarse de un error, razón por la cual he optado por transcribir mi, teniendo en todo momento en cuenta el acorde. La primera blanca aparece ennegrecida.

• Compás 4, Tenor: aparece una incongruencia rítmica (redonda, dos blancas ligadas, blanca, redonda y redonda), debe tratarse de un error, razón por la que he preferido conservar la estructura rítmica de las otras voces; aparte hay que considerar que es muy raro que el autor quisiera prescindir de la verticalidad a la que nos tiene acostumbrados. La última nota aparece mal centrada, he transcrito un la.

• Compás 5, Tiple: la penúltima redonda aparece mal centrada, he transcrito un sol.

• Compás 6, Tiple: la última redonda aparece entre paréntesis.

• Compás 6, Alto: la última redonda aparece entre paréntisis.

• Compás 6, Tenor: la última redonda aparece entre paréntesis.

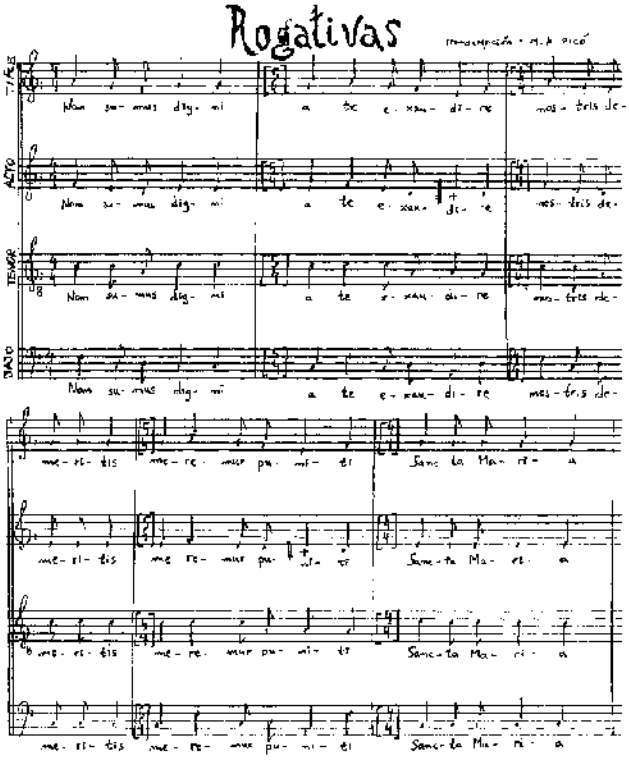
• Compás 6, Bajo: la última redonda aparece entre paréntesis y mal centrada, he transcrito re.

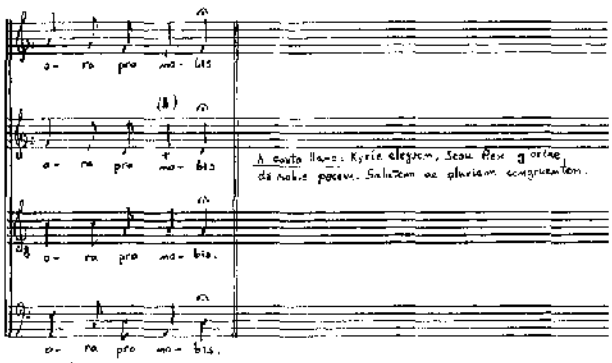
Texto:

Non sumus digni a te exaudire
Nostris demeritis meremur puniti
Sancta Maria, ora pro nobis.

A canto llano:

Kirie eleyson, Jesu Rex gloriae,
da nobis pacem.
Salutem ac pluviam congruentem.





NOTAS

(1) Consúltese GENNEP A. Van: *Manuel de Folklore français contemporain*, particularmente "Fêtes liturgiques folklorisées", París, Picard, 1949-1958, p. 1637 y sucesivas. No menos importante es el artículo "Rogations" que aparece en el *Dictionaire d'archéologie chrétienne et de liturge*, LECLERQ, H., París, 1948.

(2) SCHNEIDER, M.: *Los cantos de lluvia en España. Estudio etnológico comparativo sobre la ideología de los ritos de pluviomagia*, A. M., vol. 4, Barcelona, 1949.

(3) Transcripción a cargo de V. Castañeda Alcover, Madrid, 1934, 2 vol. Para el presente trabajo hemos utilizado la edición de la Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1983.

(4) Obsérvense a continuación unos cuantos ejemplos referentes a la participación de la música en las mismas: R. 2050 (25-12-1621), acompañamiento del Santísimo Sacramento por el virrey y los jurados a San Esteve: *"Anaven los menestrils cantant lo himne Pange lingua gloriosi a cant de orgue i sonant a cors los menestrils i trompetes. Arribats al peu de l'altar, ab la santíssima custòdia, lo vicari detingué's un poc menutes los menestrils cantaren Tantum ergo sacramentum"*; R. 2171 (24-7-1622), procesión de San Ignacio: *"Anava la cantoria de la Seu a soles cantant ab alguns menestrils"*; R. 2349 (14-9-1623), procesión del Santísimo Cáliz: *"los tabals de la ciutat ab los trompetes"*; R. 2489 (29-8-1624): procesión a la ermita de las Barracas del Grao: *"Cantant ab cant de orgue eixiren de dita ermita"*, *"Al venir de la ermita a la mar cantaren los salms de completes Cum invocare etcétera"*, *"I al tornar cantaren Te Deum laudamus fins a la ermita"*, R. 2781 (14-6-1626) procesión del Santísimo Sacramento: *"Anava la capella de la Seu que cantaren com a àngels"*; R. 2884 (21-12-1626), procesión de las cuarenta horas en Santo Tomás. *"Anà per la Corregeria Vella a Santa Tecla, a les Pujades i en lo blacó del senyor comte de Anna sonaven un joc de menestrils; passà per Sant Cristòfol i a una cantonada que està davant lo forn de dit carrer en un balcó hi havia altre joc de menestrils que sonaven"*.

(5) RUIZ DE LIHORY, J.: *La música en Valencia. Diccionario biográfico y crítico*, Valencia, 1903.

(6) Desconozco cuáles eran estas "misses dels goigs" a las que alude esta referencia. La única composición que he encontrado en la que se menciona a Nuestra Señora de la Antigua son unos gozos titulados: *El cielo y la tierra os bendigan* a cuatro voces que compuso el insigne Juan Bautista Comes, maestro de capilla de la Catedral de Valencia entre 1613-1618 y entre 1632-1643, obra que se conserva en el Real Colegio Corpus Christi Patriarca de Valencia dentro de una colección de gozos que se halla en el libro de atril número 4, cuya copia data de 1854 (J. CLIMENT en su obra *Fondos musicales de la Región valenciana*, vol. II, Valencia, 1984, la incluye con el siguiente número de catálogo: 1260).

El cántico de estas misas de los gozos formaba parte del ritual intercesorio, en la villa de Cocentaina (Alicante), cuya documentación he tenido oportunidad de estudiar, he encontrado igualmente este tipo de referencias. En el Tomo V de la obra manuscrita del mercedario contestano, el padre Agustín Arques Jover, titulado *Notas varias extractadas de los Archivos de la Villa de Cocentayna* encontramos una "Información de Testigos de los Milagros de Ntra. Sra. del Milagro hecha en la villa de Cocentayna" que el citado historiador copió del libro de Justicia de la villa del año 1605 en cuyo punto VII se especifica: *"Enfalta* (sic) *de agua la llevan en Procesión, y en dicha Yglesia le cantan las siete Misas de los gozos, y jamás se acaban de celebrar dichas Missas, que no remedie a este Condado, y á las tierras circumvecinas con agua: y en semejantes casos de falta de agua hasta los nuevos convertidos hacen instancia que saquen en Procesión a Ntra. Sra. de la agua"*. Ni qué decir cabe que los nuevos convertidos eran los moriscos que todavía pululaban por estas tierras durante estas fechas. La Mare de Deu del Miracle, cuyo cuadro se venera todavía hoy en día en esta población situada a orillas del Serpis y al pie de la Sierra Mariola, era sobre la que recaían las peticiones de agua de los contestanos y pueblos adyacentes de su condado de esta época. A partir de 1654, según lo estipulado por D. Diego de Benavides, X Conde de Cocentaina, para sacar a la Virgen en rogativas era indispensable su propia licencia. El padre Arques nos ofrece más información acerca de las rogativas que se celebraron en esta bella población en el Tomo IV de su obra, concretamente en el fol. 273 (rogativas por agua de 1710) y en el fol. 264 (rogativas por agua de 1755). Según el padre Fullana (*"Historia de la villa y Condado de Concentaina"*, Valencia, 1975), en 1794 el pueblo por la necesidad que padecía sacó sin licencia de la condesa Joaquina de Benavides y Corella la tabla bizantina de la Virgen, a lo cual contestó la noble señora: "Madre Abadesa Sor Antonia de Jesús Nazareno: en vista de lo que V. M. me manifiesta con fecha 10 del corriente, apruebo por esta vez el que se haya sacado a Nuestra Señora del Milagro en rogativas; pero para otra se cuidará de que acudan con tiempo a solicitar mi licencia. San Ildefonso 23 de Septiembre de 1794. La Duquesa-Marquesa-Condesa". A partir del siglo XIX comenzó a perderse la costumbre en esta población de invocar a la Virgen en períodos de sequía, desconozco cuál fue el motivo.

(7) RUIZ DE LIHORY, J.: *Op. Cit.*

(8) SEGUI, S.: *Cancionero musical de la provincia de Alicante*, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1973, p. 79.

(9) SEGUI, S.: *Cancionero musical de la provincia de Valencia*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 1980.

(10) Por lo que respecta a la ciudad de Alicante, consúltese PICO PASCUAL, M. A.: *La capilla de música de la Colegiata de San Nicolás de Alicante durante el siglo XIX: 1836-1869, decadencia y disolución de un centro de producción plurisecular*, trabajo becado por el IVEI de la Diputación de Valencia, 1996 (426

p.) en cuyo capítulo V, "Alicante entre 1836 y 1869: Tradicionalismo y anhelos de modernización", he estudiado a fondo este tema. Por lo que atañe al período que nos ha ocupado en este artículo, principios del siglo XVII, he de manifestar, por lo que se refiere a esta ciudad, que tal y como he podido comprobar en el *Arancel de les festes que tenen obligació de cantar els musichs de la capella per lo salari que els dona la ciutat*, de 1619, cuyo original se encuentra en el Archivo Municipal de esta ciudad, la capilla de música que sostenía por estas fechas el cabildo municipal, participaba en las procesiones los días que tenían lugar las rogativas.

LA TRADICIONAL FESTIVIDAD DE SAN SEBASTIAN EN LA PROVINCIA DE BURGOS

Jaime L. Valdivielso Arce

I.– LA COFRADIA DE LAS CHISTERAS EN VILLASANDINO (BURGOS)

Villasandino es una localidad de la provincia de Burgos, partido judicial de Castrojeriz, del que dista 11 kilómetros. De la capital queda a 38 Km. Le surcan los ríos Odra y Brullés. Es pueblo eminentemente agrícola, que aunque en la actualidad ha quedado muy menguado de habitantes, en el pasado era uno de los mayores de la comarca.

A quien se acerca a Villasandino le llaman poderosamente la atención sus dos grandiosas iglesias que guardan importantes tesoros y obras de arte, imágenes, pinturas castellanas del s. XV, retablos importantes, su antiguo órgano del s. XV y una caja árabe-granadina de la misma época.

Todo ello nos habla de una pujante vida religiosa en siglos pasados que ha sabido conservar hasta nuestros días.

El nombre de Villasandino ha sido difundido y propagado con gloria a lo largo de los siglos en la literatura española por la fama de uno de sus hijos insignes, el poeta medieval, inspirado y fecundo que lleva en su apellido su propio origen: Alfonso Alvarez de Villasandino, uno de los más importantes poetas de la culta corte del Rey Juan II.

Centrándonos en el tema que vamos a tratar hemos de afirmar que este pueblo de Villasandino ha tenido el gran mérito de conservar celosamente la antigua fiesta en honor de San Sebastián y la Cofradía de su mismo nombre. Una vez más hay que atribuir en justicia el mérito de conservar las costumbres y tradiciones de los pueblos a las Cofradías que han sido, en infinidad de casos, no sólo las iniciadoras de costumbres, sino las verdaderas conservadoras de esas mismas costumbres y tradiciones que hoy enriquecen a muchos pueblos y ciudades. En el caso de la fiesta de San Sebastián es claro que la que se debe llevar los méritos es la Cofradía de San Sebastián, llamada popularmente "Cofradía de las Chisteras", porque sus miembros reglamentariamente llevaban chistera en sus actos oficiales.

En todo caso es Villasandino, todo el pueblo, el que ha sostenido, durante muchos siglos, con vida pujante a esta Cofradía de San Sebastián.

Pero la protagonista y responsable de celebrar y realizar la fiesta desde su fundación es la Cofradía de San Sebastián, para honrar al santo mártir romano, que fue soldado, capitán de la guardia imperial del emperador Diocleciano. Fue martirizado en el año 288.

La Cofradía de San Sebastián

La actual Regla de la Cofradía de San Sebastián, de Villasandino fue redactada en el año 1829. Pero con toda seguridad la Cofradía es anterior. Los 24 cofrades, nombrados todos por su nombre que, junto a tres sacerdotes redactan y establecen esta Regla en esa fecha, dicen que ya lo "eran antes y después de nuestra sagrada revolución", expresión que parece que se refiere a la guerra de la independencia. Nosotros pensamos que es mucho más antigua y que esta redacción no fue la primera o se trataría de poner por escrito lo que durante varios siglos se había venido practicando por costumbre.

Como bien se sabe, la Regla es lo mismo que Estatutos o Reglamento de una asociación, llamadas también Ordenanzas. La Regla impone en este caso una serie de obligaciones espirituales y asistenciales a sus cofrades, concretando los diversos cargos de la misma y todos aquellos detalles y precisiones que se consideraban necesarios para su funcionamiento.

Por ejemplo en la Regla queda establecido que la Cofradía no puede tener más de 24 miembros o hermanos y que éstos hermanos han de tener menos de 40 años al ingresar en la Cofradía.

Este "númerus clausus", en otros tiempos más florecientes cuando el pueblo tenía mayor número de habitantes eran tantos los que querían ingresar en la misma Cofradía que había que esperar varios años para poder hacerse cofrades.

Los cargos de la Cofradía son los siguientes:

- Abad
- Mayoral
- Mayordomo

Los cargos se renuevan todos los años los que son renovables, pues el Abad lo es siempre el párroco.

El Mayordomo pasa a ser Mayoral, que es la principal autoridad de la Cofradía. El Mayordo-

mo se nombra por elección entre los miembros de nuevo ingreso.

En los últimos años Villasandino –como todos los pueblos de la comarca– ha sufrido muy agudamente los efectos de la despoblación y por lo tanto también la Cofradía ha tenido dificultades para alcanzar el número máximo de hermanos.

Antiguamente al ingresar, cada cofrade debía pagar 12 reales y 10 reales por su esposa. Las faltas de asistencia a los actos reglamentarios como reuniones y actos religiosos se penaban con dos reales cada vez.

Había la costumbre de que en septiembre, una vez recogida la cosecha, cada cofrade aportaba dos celemines de trigo "mocho".

Actualmente los aspectos económicos se han ido adaptando a la situación real y cada cofrade abona 200 pesetas por él y otras 200 por su esposa.

Los gastos que se producen cada año se pagan entre todos los hermanos cofrades a escote.

La Cofradía es propietaria de una pequeña finca por la que percibe una pequeña renta, insignificante para sufragar los gastos.

Celebran Junta general el día de la Epifanía del Señor o día de los Reyes, día 6 de enero, pues la Regla considera que desde ese día hay tiempo suficiente para "prevenir y acomodar las cosas que se dispongan el día de la Junta" para la celebración de la fiesta titular.

En las reuniones se sientan siempre por orden de antigüedad como cofrades. Y en las mismas se tratan de "hermanos" y de usted, según está prescrito, hablando por turno: "hablará cada uno de por sí y según toque, y esto será con palabras formales, sin alterarse ni levantar la voz".

Vamos viendo que la Regla no es un ritualismo o costumbrismo vacío sino que tiene positivos elementos de convivencia y su cumplimiento era educativo para los cofrades.

La Regla tiene rasgos humanos y espirituales llenos de interés que a lo largo de los siglos ha ejercido una constante enseñanza útil para todo el pueblo que se ha beneficiado de ella y que convendría no olvidar tratando de que no decaiga y se mantenga en vigor, superando la crisis de despoblación que ahora sufre esta localidad.

Según establece la misma Regla, los hermanos cofrades enfermos de consideración deben ser visitados por los otros hermanos, preocupándose por su estado y si es necesario prestándoles apoyo y ayuda material.

Una vez que los enfermos han recibido los últimos sacramentos, deben ser visitados, debiendo hacerlo de dos en dos. Cuando fallecen, asisten todos al funeral llevando velas encendidas en la mano. Se da tanta importancia a esta obligación que la Regla estipula que "el que no esté en el pueblo pondrá persona que ocupe su lugar y lleve su luz".

Se establecen también las oraciones y sufragios que los cofrades han de hacer con motivo del fallecimiento de un hermano cofrade.

Entre estos sufragios está el que al día siguiente de la fiesta se celebre una misa por todos los cofrades fallecidos.

Las vísperas de la fiesta de San Sebastián, o sea el 19 de enero, todos los hermanos cofrades se reúnen en la casa señalada que normalmente y por costumbre es la del Mayordomo. Desde allí acuden corporativamente a la iglesia parroquial desfilando por la calle en orden, en dos filas. En el templo participan en los actos litúrgicos.

Antiguamente, como era costumbre, participaban en el oficio de vísperas, cantado íntegramente en latín. En los últimos años las Vísperas han sido sustituidas por otros actos piadosos, principalmente por la Santa Misa.

Tanto al dirigirse hacia la iglesia parroquial como al regreso, así como en las procesiones y actos oficiales, los cofrades desfilan guardando un orden y en dos filas, acompañados de tambor. Está mandado también que en estos actos los cofrades vistan uniformadamente capa castellana negra, corbata y chistera negras, prendas que indudablemente son preceptivas desde la fundación de la Cofradía.

Tanto es así que se ha conocido ésta como la Cofradía de la chistera (1).

En los actos religiosos oficiales llevan en la mano una vela encendida de la que pende la "saeta". La "saeta" o flecha tiene unos 15 cm. de longitud, hecha de hierro y es como el símbolo o emblema del martirio de San Sebastián que murió asaetcado, atado a un árbol.

El día de la festividad de San Sebastián, 20 de enero, a primera hora, los cuatro cofrades más modernos, acompañados por el tambor, trasladan la imagen del Santo desde la iglesia parroquial a la del Carmen, de Barriosuso, que en tiempos pasados también fue parroquia.

Poco antes de comenzar la misa solemne de la festividad, los cofrades trasladan la imagen del Santo desde esta iglesia a la parroquia en procesión, con toda solemnidad, llevándola en andas por los mismos cuatro cofrades que hemos mencionado antes. Acompañan a la imagen los demás cofrades, que van a ambos lados, en fila, mientras va sonando constantemente el tambor.

Abriendo la procesión va el "Capitán", que representa a San Sebastián, quien monta bizarramente un hermoso caballo blanco adornado. El "Capitán" va vestido a la usanza antigua con un vistoso uniforme y se cubre la cabeza con un casco dorado, rematado de blanco penacho, prendas todas con las que se quiere representar el uniforme de militar romano de San Sebastián.

El "Capitán" sobre el caballo, lleva una bandera española desplegada que enarbola airosamente durante todo el trayecto. Adelantándose a la procesión hace pequeñas escapadas y alegres escarceos a caballo y graciosos movimientos con la bandera.

Al llegar a la iglesia, el "Capitán", dejando el caballo debidamente guardado, entra en el templo y se coloca al comienzo del presbiterio sosteniendo en sus manos la bandera durante la celebración litúrgica, que está presidida por la imagen de San Sebastián, iluminada y espléndidamente adornada de flores.

Al finalizar la ceremonia religiosa, los cofrades regresan en el mismo orden hasta la casa del Mayordomo, precedidos también por el "Capitán" a caballo y ondeando ágilmente la bandera.

El papel de "Capitán", siempre que es posible, lo hace el mismo Mayordomo de la Cofradía.

Observamos que quizás lo que más llama la atención de esta Cofradía y de la peculiar celebración de su fiesta, sea todo lo relativo a las comidas y los curiosos ritos y peculiaridades que las rodean.

Durante la festividad de San Sebastián, su víspera y el día siguiente, los cofrades hacen juntos cinco comidas. Cenan comunitariamente el día de la víspera y el día de la fiesta y siguiente hacen juntos la comida y la cena.

Todo lo relacionado con estas comidas se realiza siguiendo, como en todo lo demás, la costumbre y la usanza de unos interesantes ritos, guardados escrupulosamente.

La comida del mediodía ha sido siempre un cocido castellano con carne de vaca y huesos para darle sustancia. Se trata de lo que clásicamente se ha llamado "olla de los tres vuelcos" o simplemente cocido, tan conocido en nuestros pueblos de Burgos.

En las grandes fiestas este cocido daba como fruto una comida con tres platos: Con el caldo del cocido se hacía una sabrosa sopa de pan, los garbanzos acompañados de berza y la carne. No había postre en estas comidas de la Cofradía.

"No sabemos –observan René Payo y Mariano Valdizán (2)– si cuando esto se determinó, hace ya siglos, podría considerarse en el pueblo una comida propia de fiesta. Como se ve en nuestro actual concepto, no se trata de ningún banquete, sino más bien de una comida sencilla y morigerada".

Ya que escogieron como menú el cocido como plato fuerte y único podrían haberse decidido por el "cocido", pero en su versión completa, pero para confeccionarlo hace falta el chorizo, la morcilla, el tocino, el relleno, huesos, etc. de la reciente matanza.

Pero se ve claramente que los cofrades que antiguamente eligieron el plato para estas comidas de hermandad, no quisieron precisamente organizar comilonas, aunque el comer garbanzos era característica de las fiestas en muchas mesas de campesinos castellanos.

No se trata de un menú propio de las fiestas más solemnes, aunque sea un plato autóctono y quizás muy corriente en la época en la que se introdujo esta costumbre.

Es de destacar el espíritu austero en la elección de este plato para esta fiesta conociendo la importancia que ha tenido siempre para los cofrades, casi comparable a las fiestas patronales del pueblo.

Conocemos menús de cofradías semejantes y deducimos que en estos hermanos Cofrades de Villasandino se impuso un sentido de austeridad religiosa.

La ausencia de postre puede subrayar este sentido de austeridad. Puede ser que en la antigüedad era normal prescindir del postre en las comidas y esto nos da una pista que demuestra la fidelidad con que han continuado todos los usos y costumbres prescritas.

En los últimos años se han introducido algunas innovaciones de común acuerdo entre los cofrades, pero que no contradicen en nada a la tradición. En los años 1990 y siguientes, la comida del día de la fiesta consistió en sopa y cordero lechal asado. Pero se ha de reconocer que la comida del segundo día ha continuado siendo la tradicional. Y también se tomó la decisión desde hace tiempo de tomar fruta como postre. Igualmente hay que añadir que desde hace más de 25 años se ha añadido como complemento festivo y gastronómico normal en estos tiempos, el café y la copa de coñac.

Las cenas de los tres días son iguales y sobrias también: sopa de pan o de ajo y carne estofada. En 1991 por primera vez la carne estofada fue reemplazada por pescado.

Las comidas se preparan en casa del Mayordomo de turno y en la misma casa se reúnen los cofrades para cenar y comer.

La cocinera suele ser la esposa del Mayordomo de cada año, ayudada por la esposa del Mayoral y las normas tradicionales especificaban y concretaban tanto que exigían que los guisos, la comida y cena de los tres días debían guisarse a fuego lento, utilizando como combustible paja y leña.

Esto que era normal en épocas pasadas no puede seguir haciéndose en la actualidad sin caer en un absurdo anacronismo inmovilista. Esos combustibles han sido sustituidos por la electricidad y el butano de forma generalizada incluso en los pueblos más pequeños, por eso desde hace unos años se prescinde de la norma tradicional por iniciativa de las cocineras, las esposas de los cofrades que han salido, con toda razón, por sus fueros. Y los cofrades lo han comprendido.

Es costumbre también que los cofrades hagan solos esas comidas y cenas, sin invitados, sin asistencia ni siquiera de sus esposas. Tampoco entran en el comedor durante las comidas o cenas las dos mujeres que hacen de cocineras; ellas y todos los restantes miembros de ambas familias, comen en la casa pero aparte.

El que hace de tamborilero, que no es cofrade y que suele ser contratado con esta finalidad, es el que cumple ocasionalmente la función de camarero y es como tal el encargado de trasladar la comida desde la cocina hasta la puerta del comedor donde la recoge el Mayordomo, que es el dueño de la casa y los cofrades mismos se sirven.

Ritos de bendición de las comidas

El comienzo y bendición de las comidas y cenas está rodeado de un ritual que nos parece muy arcaico, pero que es acorde con todo el carácter tradicional de toda esta fiesta y esta Cofradía.

Al comenzar las comidas de mediodía y, una vez sentados a la mesa, el Mayoral inicia la comida con una ceremonia singular: bendice el pan trazando con la mano una cruz sobre él y a la vez pronuncia una brevísima fórmula, a la que los demás cofrades contestan.

Esta fórmula se decía en latín, lo que es claro indicio de su antigüedad. Es una fórmula misteriosa para los cofrades, que ignoran la lengua latina, que con toda seguridad proviene de otros tiempos cuando era habitual que estas comidas estuvieran presididas por el Abad de la Cofradía. Hoy los cofrades la perpetúan sin entenderla bien, pero sospechando su significado aproximado.

Dice el Mayoral con voz solemne:

–Oque plus.

A lo que todos contestan:

–Manducatis.

Respuesta que en boca de los comensales parece tener un cierto matiz imperativo, que en su origen debía ser "Manducetis". "Comáis". ¡A comer!

Creemos que esas oscuras palabras del Mayoral ocultan deformada la expresión latina "HOC EST PLUS", que sería la originaria correcta. Y podría traducirse aproximadamente esta enigmática fórmula del Mayoral como: "Esto es lo mejor".

A lo que los presentes contestaban: "Comamos" o "A comer".

El Mayoral se dirigía con estas palabras directamente al pan, que se tomaba como símbolo de toda la comida para bendecirla.

Como labradores que cultivaban casi en exclusiva el cereal en estas tierras de pan llevar, es muy justa esa bendición fijándose admirativamente en el valor del pan, como alimento.

"Pensamos –interpretan René Payo y Mariano Valdizán – que esa brevísima y oculta fórmula, que más que bendición parece de comienzo de la

comida, es, en su brevedad, por su antigüedad y por la reminiscencia litúrgica de la consagración eucarística que conlleva, uno de los elementos más interesantes de esta secular tradición, que los cofrades de ninguna manera deben dejar que se pierda, procurando entenderla mejor" (3).

Para las cenas tienen otra fórmula de bendición tradicional, que también tiene reminiscencias eucarísticas en su segunda parte, pero que carece del enigma de la anterior.

Es la siguiente:

La cena Dios nos ha dado.
Que sea siempre glorificado
por siempre jamás, amén.
Nos sustente en la tierra,
nos bendiga en el cielo.

A continuación el Mayoral toma uno de los trozos de pan y dice sobre él:

–La bendición de Dios Padre (traza una cruz sobre el pan), de Dios Hijo (traza otra cruz) y de Dios Espíritu Santo (tercera cruz) esté con todos vosotros.

–Así sea –responden todos.

Al finalizar todas las comidas, siempre rezan algunas oraciones por los cofrades fallecidos, por las cosechas y por la necesidades de todos los cofrades.

Esto es lo más llamativo de esta fiesta de San Sebastián y de la Cofradía de este santo titular, en Villasandino.

El día siguiente, 21 de enero, también es festivo y tiene un carácter lúdico y tradicionalmente está dedicado a los niños de la localidad, teniendo como escenario principal las eras del pueblo, en las que la Cofradía de San Sebastián que patrocina la festividad, reparte entre todos los niños, naranjas, caramelos y otros dulces.

Una de las principales diversiones de este día era el juego llamado el "Al higuí", muy popular en otro tiempo en los pueblos de la comarca, juego que como se sabe, consistía en mostrar un higo suspendido en un hilo y éste atado a un palo. Los niños tenían que intentar alcanzar y coger el higo con la boca sin utilizar las manos. Mientras los niños lo intentaban, el que portaba el palo con el higo repetía:

Al higuí, al higuí
con la mano, no,
con la boca, sí.

Todos los asistentes se distraían viendo hacer muecas y gestos a los niños que intentaban coger el higo con su boca.

También se hacían otras bromas y juegos que producían hilaridad y contento entre los asistentes, como dar a beber vino en una bota y cuando el que iba a beber tenía la boca abierta, le echaban salvado o harina o les manchaban de vino, lo cual en el ambiente festivo reinante era bien aceptado, ya que también endulzaban el día con naranjas, caramelos y dulces.

Los muchachos de Villasandino antiguamente imitaban durante la fiesta los secos golpes del tambor con unos rítmicos versos con que pretendían remedar el recio y monótono redoble del tambor:

San Sebastián,
cuartillo y medio pan,
que le den, que le den,
que le den tortón.

El Tortón es un pan confeccionado con harina y anís de un peso aproximado de medio kilo, hecho en el mismo pueblo y que se repartía tradicionalmente a cada uno de los cofrades después de ser bendecido durante la misa en la festividad del santo.

Los versos citados que se repetían una y otra vez por los muchachos al fin producían casi el mismo efecto que producía el sonar del destemplado tambor.

René Payo y Mariano Valdizán observan que sería conveniente y necesario apoyar a esta celebración y a la Cofradía que la organiza con ayudas exteriores y con la vitalidad interior de sus miembros, mejorando esto en lo posible todos los aspectos espirituales y humanos que configuran la Regla.

La Excma. Diputación Provincial contribuyó el año 1991 a mejorar parte del vestuario. Tendría que completar la obra incluyendo en ella la sustitución del vistoso pero ya excesivamente viejo uniforme del Capitán y también la bandera, ya demasiado descolorida.

Parece que ha habido intentos de organizar un pequeño museo etnográfico en el que debieran figurar las "saetas" utilizadas por los cofrades, así como el vestuario del capitán y aquellos otros elementos culturales tradicionales propios del pueblo.

Muchos de los datos recogidos en este artículo los tomamos del que publicaron René Payo y Mariano Valdizán en Diario de Burgos el 10 de febrero de 1991. Otros muchos datos los hemos obtenido de personas nacidas en Villasandino, principalmente el sacerdote D. David Castrillo Maestro. A todos ellos expreso mi sincero agradecimiento.

Observaciones:

1.– Hay algunos elementos en la Cofradía de San Sebastián que la asimilan a "sociedad secreta", restringida a un "número cerrado" pues sólo podían pertenecer a ella 24 cofrades. Sólo para hombres. Comidas sin personas extrañas, ni testigos ni invitados.

2.– La figura de San Sebastián como santo y como soldado de Cristo, es representado y figurado por el "Capitán", que durante la fiesta realiza distintas evoluciones con la bandera. Tanto la figura del "Capitán" como estas "banderadas" son comunes a otras fiestas que tienen lugar en la provincia de Burgos, principalmente a la llamada fiesta del "Capitán" de Frías, que a su vez tienen elementos comunes con otras fiestas celebradas en diversos lugares, como los "Alardes" de Irún y Fuenterrabía.

II.– LA "BANDERADA DE SAN SEBASTIAN" DE MELGAR DE FERNAMENTAL

Próxima a Villasandino se encuentra la Villa de Melgar de Fernamental, en la que en las mismas fechas se celebra una fiesta similar de la que hemos hallado un testimonio escrito por Ramón Inclán Leiva "IGNOTUS" que la describe así:

"En esta importante villa, perteneciente al partido judicial de Castrojeriz, se celebra tradicionalmente una interesante fiesta denominada "La banderada de San Sebastián", y se desarrolla en la forma siguiente:

El día 19 de enero, anterior a la fiesta del santo, al toque de vísperas, se reúne en la plaza el grupo de danzantes con el gaitero y el capitán, que se colocan al frente, a caballo, y llevando la bandera. Desde la plaza se trasladan a la iglesia parroquial para acompañar a la Cofradía y a las autoridades en la procesión que se dirige desde dicho templo al santuario de Santa Ana, donde se celebran solemnes vísperas.

El día siguiente, 20 de enero, festividad de San Sebastián, acude al citado santuario el grupo de danzantes, con los gaiteros y el capitán, para tomar parte en la procesión que se organiza llevando la imagen del santo hasta la iglesia parroquial donde se celebra con la mayor solemnidad la Santa Misa. Antes, en la puerta del templo, el capitán tremola su bandera mientras los danzantes ejecutan su típica "Danza de San Sebastián" que la bailan en dos filas, perfilando bellas figuras al cambiar de puesto en ellas y cruzando las líneas con movimientos rítmicos de clásico sabor. Terminada la ceremonia religiosa, los danzantes con el Capitán, éste con la bandera, recorren la villa, deteniéndose en distintas calles para bailar la citada "Danza de San Sebastián" así como la típica jota "La Peona", que se conserva en la villa desde tiempo inmemorial, demostrando con ello un ejemplar cariño a las costumbres y tradiciones locales.

La jota titulada "La Peona" es una danza de atrayente estilo y muy castellana. La bailan los danzantes por parejas colocados en dos filas y marcando primero el de un lado y luego con el del otro, con ritmo rapidísimo. Cada pareja baila al principio sin cambiar de sitio, pero después, formando rueda, dan una vuelta completa empezando con la pareja de un extremo y terminando con la del otro que viene en sentido contrario, hasta colocarse en el sitio primitivo. Termina esta bella danza girando todas las parejas a la vez en un conjunto de gran efecto.

La procesión con el Santo.
Foto Diario de Burgos, 10 de Febrero de 1991

La jota "La Peona" se bailaba también anteriormente en la fiesta que se celebraba en la ermita de nuestra Señora de Zorita, el día 18 de mayo, a la que acudían con sus insignias numerosos pueblos de la comarca (4)".

Lo que antecede fue escrito en la década de los años 50 y como ha sucedido con otras fiestas y otras Cofradías que las organizaban, ésta fue decayendo perdiendo muchos de sus elementos hasta casi desaparecer.

Pero afortunadamente Melgar de Fernamental en los últimos años se ha propuesto recuperar

esta fiesta revitalizando también la Cofradía de San Fabián y San Sebastián logrando celebrar la festividad casi con los mismos actos que se celebraban hace 50 años, entre los que destaca la "banderada de San Sebastián".

En las normas de la Cofradía, que datan del año 1818, se hace constar que todos los cofrades deben llevar sombrero y corbatín y se ha de hacer una hoguera o luminaria la víspera de la fiesta, el 19 de enero, en la puerta de cada uno de los hermanos cofrades.

Según las mismas normas, el día de la fiesta de los Santos Fabián y Sebastián se reunían los cofrades a comer en casa del Mayordomo. La comida todos los años se componía del mismo menú: potaje, besugo y lechazo asado. En el comedor en que se realizaba la comida no podían entrar más que los cofrades, no se admitían invitados ni siquiera a las mujeres de los mismos hermanos cofrades. Actualmente se han mitigado esas costumbres y cada cofrade puede estar acompañado por su esposa y así se hace normalmente durante la comida.

Como se ha dicho, Melgar de Fernamental ha logrado rescatar la casi totalidad de los elementos que conformaban esta fiesta, muy rica en el aspecto folklórico.

Comparando estas dos fiestas en honor de San Sebastián en Villasandino y en Melgar de Fernamental se percibe un claro paralelismo en su desarrollo:

–La figura del capitán, que con la bandera realiza diversas evoluciones o "banderada".

– Las comidas, restringidas a sólo los cofrades.

– La indumentaria, que se ha conservado a pesar del paso del tiempo.

Respecto a la indumentaria, que a muchos es lo que más llama la atención, hemos de observar que el uso de capas castellanas, chisteras y otras prendas antiguas no es privativo de los miembros de estas cofradías. Recordamos que en Castrillo de Murcia, pueblo que está muy próximo a Villasandino y Melgar de Fernamental, los miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento que organizan la popular fiesta del "Colacho" también utilizan desde la fundación de la cofradía capas castellanas y chisteras o sombreros de copa.

En Frías hay constancia de que existió una cofradía de San Antonio, que en la antigüedad estaba integrada sólo por nobles quienes en la fiesta del santo habían de llevar por obligación sombrero de copa, capa, corbata y zapatos con calcetín negro.

En verdad debía resultar vistoso tanto en Villasandino como en Melgar el desfile por las calles del pueblo de los cofrades, vestidos de fiesta con las capas castellanas de paño negro con vueltas de terciopelo rojo o verde, como era costumbre y cubiertos con sus chisteras. Al frente de ellos el "Capitán" jinete sobre caballo blanco, realizando al galope las más vistosas evoluciones y giros con la bandera. Sin duda, la "banderada" era lo más llamativo de esta fiesta en estos dos pueblos. Como en la actualidad sucede también en Frías en la fiesta del "Capitán", el 24 de junio.

Estas pinceladas de colorido militar en las procesiones y actos religiosos quizás tenían la finalidad de enseñar que los cofrades, a ejemplo del santo titular, debían ser "mitad monjes, mitad soldados" con toda la carga ascética que ello llevaba consigo en otros tiempos.

Finalmente queremos subrayar el protagonismo insustituible que en la celebración y conservación de estas viejas fiestas de nuestros pueblos tuvieron y siguen teniendo las Cofradías.

III.– CABAÑES DE ESGUEVA QUEMA TRADICIONALMENTE UNA HOGUERA EN HONOR DE SAN SEBASTIAN

El día 20 de enero se celebra en Cabañes de Esgueva la festividad de San Sebastián de una manera singular, pues se procede a la quema de la tradicional hoguera de San Sebastián.

Los actos en honor de este mártir romano comienzan por la mañana con la procesión del Santo y la bendición del enebro, que servirá de centro a la gran fogata y del vino que se repartirá por parte del Ayuntamiento entre todos los que asistan a la quema de la hoguera.

Cerca de la medianoche todos los vecinos se concentran en derredor de la hoguera mientras suenan las típicas dulzainas que contribuyen a la animación del acto. En esta hoguera se llegan a quemar hasta cinco remolques de leña.

Lo singular de esta hoguera es que no se quema al mismo tiempo toda la leña sino que se va poniendo ésta lentamente atizando la hoguera poco a poco.

No es muy conocido el origen de esta tradición ni los motivos de la misma, pero los naturales de esta localidad afirman que se empezó a celebrar hace muchos años –sin concretar– con motivo de una fuerte epidemia de peste que sufrió el pueblo. Esto obligó a encender una hoguera para quemar los enseres, ropas y pertenencias infectadas para evitar que se propagara el contagio... De aquel acto arrancó una costumbre que se si-

gue realizando en la actualidad y en Cabañes se tiene la convicción y así la practican de que para salvarse y librarse de la enfermedad cada uno de los asistentes tiene que arrojar por lo menos una rama al fuego.

Se desconoce la vinculación de la hoguera con la fiesta de San Sebastián. Pudo ser una coincidencia simplemente, pero lo más probable es que se hiciera en esa noche para pedir la protección de este Santo a quien el pueblo cristiano invoca como patrono contra la peste.

Recordemos que en Melgar de Fernamental era obligatorio encender en tal día hogueras o luminarias en las proximidades de la casa de cada uno de los cofrades.

De Caleruega tenemos noticias de que también allí se honra a San Sebastián, celebrándose una popular subasta para llevar al Santo desde las andas al altar y a continuación desde éste a la "piara", también tiene lugar una misa y un vino español y lo mismo que en Cabañes se celebran bailes populares.

En Ciruelos de Cervera y Hontoria de Valdearados igualmente en honor de San Sebastián celebran los normales actos de culto, procesión y misa, así como bailes públicos.

Llama la atención la gran popularidad que en nuestros pueblos han gozado por una parte San Sebastián, cuya fiesta tiene lugar el 20 de enero y por otra San Antón, cuya fiesta es el 17 del mismo mes. Siendo estas fechas propicias para fríos extremos en la provincia de Burgos, asombra mucho más la devoción y las muestras de ella que encontramos en numerosos pueblos hacia estos santos. De las fiestas en torno a San Antón hemos tratado en otro capítulo aparte.

Lo importante es no sólo que estas fiestas y viejas costumbres se conserven llenas de vigor o se recuperen si han decaído, sino que el pueblo que las ha conservado y los que las heredan conozcan lo más completamente su significado.

NOTAS

(1) ONTAÑON, Eduardo de: "La cofradía de las chisteras en un pueblo de Castilla", en *Revista Estampa*, VIII, N.º 380, 24 de abril de 1935, 2 p., 5 fotos de Próspero García Gallardo.

(2) PAYO, René y VALDIZAN, Mariano: Artículo/reportaje en "Diario de Burgos", del 10 de febrero de 1991, pp. 50-51.

(3) *Ibidem.*

(4) INCLAN LEIVA, Ramón: "IGNOTUS", en *Danzas típicas burgalesas*, Burgos, 1959, Edit. Santiago Rodríguez, p. 151.

ALGUNOS ANTECEDENTES A LA CREACION DE UN MUSEO ETNOGRAFICO

Fernando de Vierna García

Desde que se celebró la Fiesta Montañesa el 12 de agosto de 1900, un reducido grupo de intelectuales de Cantabria había realizado incursiones en los estudios etnográficos y folklóricos de la región pero seguía sin existir una institución o un museo que aglutinara esos trabajos. Hermilio Alcalde del Río, Adriano García Lomas, Sixto Córdova y Oña o Fermín de Sojo y Lomba son algunos de los autores que realizan un trabajo más científico del que se había realizado hasta entonces. Mención especial merece la figura de Luis de Hoyos Sainz, madrileño de nacimiento pero montañés y campurriano de corazón, se había formado en España con las máximas autoridades del momento y posteriormente había ampliado estudios en Francia y Alemania. Representaba con Aranzadi, a quien le unía una entrañable amistad, la máxima autoridad en la ciencia etnográfica de nuestro país. Desde 1914 dirigía el seminario de Etnografía en la Escuela Superior de Magisterio y había sido director de la Exposición del Traje Regional Español que se había presentado en la Biblioteca Nacional en la primavera de 1925. El éxito de esta exposición le había proporcionado prestigio internacional en cuestiones museológicas.

Hoyos publica en octubre de 1921, en la revista "Cantabria" un artículo, *Etnografía y folk-lore del pueblo montañés,* en el que recuerda las palabras de Menéndez Pelayo cuando le pidió su colaboración para el número extraordinario que estaba preparando "El eco montañés", con motivo de la Fiesta Montañesa. Señalaba don Marcelino su deseo de que aquella fiesta sirviera de punto de partida para unos estudios, que hasta entonces no se habían realizado, de todos los datos que pudieran ser útiles a la etnografía y al folklore montañés. Habían pasado más de veinte años, se habían realizado algunos estudios, pero aquella labor seguía sin plasmarse en un museo. Anima don Luis a la creación de un museo montañés y una sociedad de estudios cántabros, y añade:

Y la obra es urgente, pues la Montaña es de las regiones españolas, en virtud de su incremento económico y de su descastamiento... Mas por ahora seamos meros recolectores de objetos reales o de sus reproducciones y fotografías salvando toda una industria y técnica de la madera para citar un caso que yo estimo genuinamente montañesa... Pronto si el pequeño núcleo de fundadores se constituye, la Montaña tendrá su colección primero, su museo después como los varios que honran a Cataluña, Guipúzcoa y Galicia...

En el año 1924 la Sociedad Menéndez Pelayo inicia unos cursos para los estudiantes ingleses que llegan a Santander en verano para ampliar sus conocimientos del idioma y la cultura españolas. Estos cursos evolucionaron hasta conseguir una proyección internacional por la calidad y el rigor en la selección del profesorado. La colaboración de Luis de Hoyos comienza dos años más tarde en el verano de 1926 en que pronuncia los días 30 y 31 de agosto y 2 y 3 de septiembre un ciclo sobre "Geografía humana en España".

Al año siguiente los cursos se celebran entre el 10 de agosto y 20 de septiembre. La intervención de Hoyos se produce los días 9, 10 y 12 de septiembre. El tema en esta ocasión es "El traje regional en España". A lo largo de las tres intervenciones hace una clasificación geográfica de los trajes regionales. Distingue la zona Cantábrica, la Central y la Mediterránea y dedica a cada una de ellas una conferencia. La región Cantábrica se extiende desde Galicia hasta las estribaciones de los Pirineos, comprende las tierras litorales y los partidos montañosos de León, Palencia, Burgos y Alava. Es la región de los trajes ajustados, monocromos, de materiales fuertes y ornamentación escasa y sobria. En la segunda conferencia analiza las diversas formas de vestimenta en la región Central, que corresponde a toda la zona occidental española hasta Andalucía, incluyendo la región manchega y algunas comarcas aragonesas. Esta región la forman tres zonas diferenciadas. La leonesa-extremeña, desde la Maragatería hasta Badajoz, de trajes ricos en telas, colores y adornos; la Serrana, que comprende tierras de Avila, Segovia y Soria hasta llegar a las tierras aragonesas y de la Alcarria. Aparecen las diferentes formas de cubrirse la cabeza, los trajes de alcaldesa, las capas blancas y las distintas formas de atuendo pastoril. La última de las zonas es la Manchega, mezcla de las anteriores, con influencias levantinas y andaluzas. Por último, el lunes 12 celebra la última de las conferencias; está dedicada a la región Mediterránea, desde Francia comprende Cataluña, Levante, Andalucía y una parte importante de Aragón, es de una gran diversidad que viene dada por la propia extensión de la zona, pero tienen en común la luminosi-

dad de los trajes y la ornamentación que alcanzan su máxima expresión en los trajes de las mujeres de Málaga y Sevilla. La crónica periodística destaca la objetividad de los datos, apoyados en proyecciones de mapas y fotografías, como prueba de la utilidad y trascendencia de la ciencia etnográfica. La dedicación de Hoyos al trabajo de campo, la ampliación de esos estudios, así como la intervención de sus discípulos y colaboradores tuvo su culminación en la exposición del año 1925.

Al finalizar la última conferencia Hoyos invita al público a constituir un grupo de "colectores y organizadores del Museo Cántabro" para estudiar todas las materias de las que tratan la etnografía y el folklore. La idea es recogida por la prensa local que ha informado de las intervenciones de Hoyos y Miguel Artigas publica el día 14 un artículo en La Voz de Cantabria con el título de "El Museo Etnográfico", en el que incide en la necesidad de aprovechar los espacios que, por falta de presupuesto, quedaron sin completar del proyecto de centro cultural que había diseñado Leonardo Rucabado:

Y lo posible y lo oportunamente inmediato ha de ser ahora la formación del "Museo etnográfico". Hace años, hace meses, no podía soñarse en tal cosa... parece lo más prudente empezar por la etnografía. Precisamente el interés y la curiosidad que han despertado las conferencias del señor Hoyos Sáinz, sobre el traje regional, nos advierten que el terreno está preparado... ya advertía en su primera conferencia el señor Hoyos Sáinz, que en estas cuestiones año que se pierde, es año irremisible. La civilización iguala y arrasa.

En definitiva un museo etnográfico provincial, para el que se contaría con la colaboración del propio Luis de Hoyos y la necesaria aportación de algunos intelectuales locales como Elías Ortiz de la Torre, Tomás Maza Solano, Valentín Lavín del Noval o Fernando Barreda. El primero de estos autores publica este mismo año el segundo tomo de "La Montaña artística", dedicado a la arquitectura civil y tenía varios artículos en diversas publicaciones sobre arquitectura tradicional montañesa. Maza Solano está trabajando en esos momentos en su obra, publicada en colaboración con José María de Cossío, "Romancero popular de La Montaña", cuyo primer tomo vería la luz seis años después. Valentín Lavín del Noval, por su parte, era un arquitecto de la escuela regionalista neomontañesa seguidora de la obra de Leonardo Rucabado, era además concejal del ayuntamiento de Santander y vocal de las comisiones de Bibliotecas y Museos municipales. El último de los citados por Miguel Artigas es Fernando Barreda y Ferrer de la Vega, presidente de la Coral de Santander y estudioso de la historia de la navegación, que sería alcalde de Santander pocos meses después de estos hechos. Dos de ellos, Elías Ortiz de la Torre y Fernando Barreda habían colaborado en una guía sobre Santander que se publica ese mismo año y en la que también habían participado Hoyos y Artigas. Todos estos autores, a excepción naturalmente de Luis de Hoyos, pertenecían a la Sociedad Menéndez Pelayo y al Ateneo de Santander lo que facilitaba el contacto entre ellos.

El día 29 es el propio Luis de Hoyos quien utiliza las páginas de La Voz de Cantabria para continuar el tema en un amplio artículo, reduce la ambiciosa idea del museo a la de sección etnográfica de un Museo Cántabro. A su juicio la urgencia de recogida de materiales en Santander es la misma que para toda España, una urgencia que ya fue denunciada en París por Marcel Mauss para Francia y por otros autores para países como Alemania o Estados Unidos. Indica la necesidad de organizar un "núcleo directivo y organizador en relación con un cuerpo de corresponsales y colaboradores que, repartidos por toda la provincia, son la base indispensable del trabajo". La última parte del trabajo la dedica Hoyos a definir los puntos de trabajo de la recogida del folklore y la etnografía, a saber:

1.º Recoger todos, absolutamente todos, sin temor a la cosa inútil, nimia o trivial, ni al ridículo del envío, cuantos objetos se emplean o han empleado, los habitantes de los pueblos y aldeas, por ellos construidos o usados, en su vida primitiva e independiente de la moderna industria o fabricación.

2.º Recoger todo, absolutamente todo, lo que constituye el material folklórico, o sea el saber propio del pueblo, no lo que se sabe de él, sino lo que él sabe, tradiciones, leyendas, supersticiones y cuantas manifestaciones de su lenguaje, de su cultura, y de su pensamiento puedan ser expuestas oral o gráficamente.

3.º Recoger, ordenar y analizar las publicaciones desperdigadas sobre hechos etnográficos y datos folklóricos, en obras y revistas nacionales y extranjeras, de cualquier clase y condición que éstas sean, y principalmente en las históricas, geográficas y literarias.

4.º Formación desde el primer momento, de un doble registro, por objetos y materias, y por su distribución geográfica.

5.º Preparación y redacción de los cuestionarios para repartir por toda la provincia, "y todos los partidos judiciales limítrofes de la misma", en Vizcaya, Burgos, Palencia, León y Oviedo, pues ellos nos darán el interés real de cada zona, y el personal de los colaboradores que remitan objetos o contestaciones.

6.º Preparar viajes y excursiones, para la recogida directa de datos, fotografías, y a ser posible cinematrografía de los últimos restos de la vida popular montañesa.

Lo que supone una adaptación del plan de trabajo para un museo nacional, que expuso en el curso del Ateneo de Madrid en 1914.

Concluye el artículo recordando la "espléndida" recolección de objetos que se hizo en Cantabria con motivo de la exposición sobre el Traje Regional.

Por fin, el día 10 de noviembre, Elías Ortiz de la Torre, dedicado a su amigo Valentín Lavín del Noval, publica en el mismo periódico el artículo "El futuro museo etnográfico". Se trata de una denuncia del silencio de las autoridades y la pasividad de las personas interesadas en que este proyecto se lleve a cabo:

A mí me consta, sin embargo, que todas ellas están animadas de las mejores intenciones; pero quizás hayan pensado, como yo pienso, que existiendo en Santander una Comisión de Bibliotecas y Museos municipales, en cuyo seno figuran personas de gran actividad y cultura, a dicha Comisión incumbe la iniciativa para la formación del referido Museo.

Anima a los folkloristas a que continúen con sus recolecciones, como la anteriormente mencionada, de romances de Maza y Cossío o la de refranes, formada por el abogado Buenaventura Rodríguez Parets. Anuncia la intención de la Sociedad Menéndez Pelayo y del Ateneo de Santander de "organizar concursos y establecer premios para estimular los estudios folklóricos". Alguno de los cuales fue ganado por autores a los que se ha hecho referencia en estas líneas.

En enero de 1930 comienza a publicarse "La revista de Santander". Esta revista tendrá una corta historia ya que dejó de publicarse en 1933 pero la calidad de sus contenidos la convierten en referencia obligada sesenta años después. La revista trató los temas etnográficos y folklóricos de la mano de autores, además de los ya citados, como Francisco González Camino y Aguirre, Manuel Llano o Tomás Maza Solano.

En los meses de julio y agosto de este mismo año Elías Ortiz de la Torre aborda de nuevo el asunto del museo en unos artículos que publica la revista bonaerense "Cantabria" –de igual nombre que la que nueve años antes publicó el artículo de Hoyos, pero de concepto totalmente distinto, aquélla era una revista semanal ilustrada que se publicaba en Santander, ésta otra es el boletín mensual del Centro Montañés de Buenos Aires– en los que con el título de "El Museo de Santander", detalla lo que a su juicio debería ser la estructura de un museo que se podía instalar en "la vecindad de la Biblioteca municipal y de la Biblioteca Menéndez y Pelayo" y que se dividiría en tres secciones: prehistoria, etnografía y arte moderno. Al hablar de la sección etnográfica dice:

Hace ya dos o tres años que se publicaron en los periódicos de Santander algunos artículos de don Miguel Artigas, de don Luis Hoyos Sáinz y del autor de estas líneas sobre la conveniencia de organizar urgentemente el Museo etnográfico de Santander. "Ahora o nunca" decía el señor Hoyos Sáinz, repitiendo palabras de un eminente folklorista. "Hoy todavía es tiempo (añadía yo); dentro de algunos años, cuando se empiece a sentir en Santander más punzante la curiosidad por esta clase de estudios, ya será tarde".

El reciente éxito de las jornadas montañesas en la Exposición de Barcelona ha venido a confirmar nuestros avisos sobre el interés que hoy despiertan las manifestaciones del arte popular y ha servido para desvanecer los pesimismos de los que pensaban que en nuestra región no hay nada típico ni nada interesante.

"El traje, el mobiliario, los aperos de labranza, los útiles, los atalajes, los cacharros, todo lo que fue creación del espíritu popular y que en otro tiempo sirvió para personalizar al pueblo montañés, debe ser recogido sin pérdida de tiempo y después de una cuidadosa selección pasar a la sala que don Leonardo Rucabado asignó para tal fin en su proyecto de Biblioteca y Museo Municipal. Y con la misma urgencia se debe completar la recopilación ya iniciada por algunos folkloristas, de todo el material folklórico regional". Esto decía yo en aquella ocasión; de entonces acá se ha dado un gran paso en lo que se refiere a la segunda parte del programa, es decir, en la recopilación del material folklórico, gracias al entusiasmo de los distinguidos folkloristas montañeses José María de Cossío, Tomás Maza, Manuel Llano y Sixto Córdova. Ahora es preciso completar nuestro archivo familiar con la formación metódica y científica de la sección etnográfica del Museo santanderino, para lo cual se encuentran materiales dispersos por la región y hombres de buena voluntad en la capital y en la provincia para recogerlos y seleccionarlos. Con esto basta, pues un Museo etnográfico, a imitación de los admirables que poseen Bilbao y San Sebastián, no requiere grandes desembolsos.

Al comenzar el año 1934 se crea en Santander el "Centro de estudios montañeses" cuya estructura se divide en diez secciones. Al frente de la etnografía y folklore está Maza Solano. Entre los propósitos del Centro está realizar "una labor seria y eficaz": quiere servir de elemento que proporcione unidad y perspectiva de conjunto a una serie de investigadores que trabajan aisladamente. Estos propósitos se cumplen, con más o menos acierto, a lo largo de sus más de sesenta años de historia. Comienza a publicar la revista Altamira que toma el relevo de La revista de Santander, desaparecida unos meses antes. Nacido como iniciativa privada de unos cuantos autores, a los seis años pasa a depender de la Di-

putación de Santander y posteriormente se incorpora al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, lo que garantiza su continuidad.

Pero las instituciones regionales y locales siguieron sin considerar merecedora de un museo la etnografía de esta región y lo que aquellos autores consideraron de "urgente necesidad", no lo fue para las autoridades ya que habrían de pasar más de treinta años para que la creación de un museo etnográfico fuese una realidad. En 1966 la Diputación provincial de Santander, siendo su presidente don Pedro de Escalante, crea el Museo Etnográfico de Cantabria - Casa de Velarde, donde, en extraña simbiosis, se intenta compaginar una visión etnográfica de la provincia con una colección de relicarios del héroe del 2 de mayo. El cambio en la dirección del museo ha supuesto un cambio en la filosofía del mismo y está ganando espacio la presencia del material etnográfico.

La cultura culinaria de los pastores de Las Hurdes

Félix Barroso Gutiérrez

A GUISA DE PROLOGO

No nos gusta hablar de *gastronomía hurdana*, porque el término "gastronomía" parece ser que se ha convertido, de un tiempo a esta parte, en algo que hace relación a refinados y sofisticados platos. Y a decir verdad, por estos montes de brezos y pizarras la cultura culinaria siempre tuvo muchas connotaciones arcaicas.

De hecho, el hurdano ha llevado una vida sencilla y rústica hasta que la sociedad de consumo ha penetrado con sus colmillos devoradores en lo más profundo de sus hogares. Si no se planteaba grandes necesidades ante su vivienda, ya que su filosofía se cifraba en *casa cuánth quépag y biénih cuántuh puédah*, tampoco era muy exigente a la hora de realizar sus correspondientes comidas. Podemos decir que el pastor hurdano (y es que todos los hurdanos han sido pastores) ha sido un ecologista íntegro a la hora de llenar su andorga. El medio que le ha rodeado le ha prestado su sustento. Por ello, ha procurado respetar todos los ciclos de la naturaleza, para no alterarla y esquilmarla.

Exceptuando los días señalados o *díah górduh*, su comida tradicional consistía en un desayuno a base de *socochónih* (castañas cocidas en leche de cabra). Nada más levantarse, los hombres han acostumbrado a comerse un puñado de higos pasos con un trago de aguardiente. Había algunos que se metían entre pecho y espaldas buenas "tōhtérah", o sea, rebanadas de pan tostado a la lumbre, untadas con ajo. Pero esto sólo era cosa de gente pudiente, pues las tierras hurdanas nunca fueron aptas para pan; tan sólo se sembraban algunos rozos con centeno o mijo. De aquí que tampoco haya tradición de ese plato tan extremeño como *las migas*, pues su base también es el pan.

A mediodía, lo normal era el *pote de castañas*, aderezadas con algún trozo de tocino o tasajo, que equivalía a la *olla de garbanzos* que se comía en el resto de Extremadura. Con la epidemia de *la tinta*, que tanto afectó a los castaños, el pote de castañas comenzó a ser sutituido por la *olla de berzas*, o de nabos, de otras verduras y por la *cazuela de patatas*, que, a veces, llevaban algún hueso o trozo de carne de la matanza. Para la cena, algún sopicaldo de patatas, *tajáh* (embutido o tasajos de cabra), algún cacho de queso y, con frecuencia, una *migá de lechi*, que se migaba a base de hogazas de centeno, que era el pan que se usaba. No era extraño que, antes de irse a acostar, se *recenara*, a base de algún puñado de nueces con una *pinta* (trago) de aguardiente.

Este menú diario se podía enriquecer en ocasiones con los frutos de la caza y de la pesca, muy abundante por estas montañas y riachuelos. Al existir grandes rebaños de cabras, la carne y la leche se consumía con relativa frecuencia, pero sin grandes elaboraciones. Bastaba con echar un trozo de costillas de cabra sobre unas brasas y... ¡asunto concluido! Se acompañaba con una buena jarra de vino y la fiesta estaba preparada. Lo mismo se hacía con los peces. Se envolvían en una hoja de berza y se ponían sobre las ascuas. La leche se tomaba al natural o migada con pan de centeno (en las grandes ocasiones, se migaba con bollos fritos, asados o "ludáuh", realizados con fina harina de trigo, que se traía de tierras castellanas, comprada al trueque).

De las plantas del campo, el hurdano ha aprovechado infinidad de ellas no sólo en plan farmacopea, para curar sus dolencias, sino como alimento. Entre estas últimas, se cuentan la *velraza*, la *pamprina*, las *cormeninah*, los *asisónih*, la *chicuria*, etc.

Aunque más adelante hablemos de *gastronomía hurdana*, hay que leer el texto con reservas, pues hay que fijarlo dentro de las coordenadas que hemos expuesto más arriba, que son las propias de una cultura culinaria muy arcaica, de corte pastoril.

DE LA POLIENTA AL CIRIPOLEN

Este país de contrastes, que es lo que son Las Hurdes, dio lugar, por ejemplo, a que en el siglo XVII se escribieran cosas tan antagónicas como las que siguen:

"A la banda del mediodía, lo mismo es a la del poniente, pasa la gente en alquerías, con afán y trabajo, tan míseramente que apenas alcanzan para comer un pedazo de pan de mijo..." (Diego de Jesús María: "Desierto de bolarque, yermo de Carmelitas descalzos y descripción de los demás conventos de la Reforma", Madrid, Imprenta Real, 1651).

"La fertilidad del suelo de este Valle es tan abundante, que algunos han dicho que es remedo del Paraíso Terrenal... Frutales, aceite y vino, todo lo da el Valle. Las aguas en abundancia, muy delicadas y cristalinas, en cuyos arroyos hay abundancia de truchas y peces. En los montes hay abundancia de perdices, conejos, corzos y jabalíes de lo

Cuadrilla de jurdanos engullendo buenos platos de carne de macho cabrío con motivo de la fiesta de "La Carrocha".

mejor de nuestra España". (Tomás González de Manuel: "Verdadera relación y manifiesto de la antigüedad de Las Batuecas y su descubrimiento", 1693).

Lo cierto es que, en el territorio hurdano, al igual que ha ocurrido en otras áreas de montaña de características semejantes, ha habido tiempos malos y tiempos buenos, dependiendo de que las cosechas y otros frutos fueran calamitosos o llenaran hasta rebosar los trojes y sobrados. Pero el hurdano siempre fue propietario, aunque fuera de minifundios, y tenía sus cabritas en el monte, su cerdo para la matanza, sus corchos de colmenas, la caza de sus bosques y la pesca de sus ríos. Lógico, es por lo tanto, que todo ello generara cierta gastronomía, original en ocasiones y con acusados rasgos de autoctonía.

Con toda seguridad, el cabrito es el rey de la cocina hurdana. A punto está de extinguirse la verdadera cabra de Las Hurdes, raza propia, de corta alzada, cuyos cabritos han sido elogiados por gente entendida en fogones y asaderos. Hoy en día, se han producido cruces en la cabaña caprina, pero el viajero puede degustar, en cualquier restaurante de la zona, el cabrito de finos pastos en sus más variados guisos. Aunque quizás lo más sencillo sea lo mejor: un asado de cabrito en horno de leña de brezo, acompañado de una ensalada de lechugas y escarolas de la tierra (aliñada con aceite y vinagres de estas prensas y lagares) y con pan mollar de tahona de jaras, es algo para relamerse en la merecida siesta. Y hay a quien le gusta regar el asado con el "moje jurdano", una especie de ali-oli de fuerte aroma y mejor paladar. Con los callos del cabrito se elabora otro plato celestial: *la cazuela de rebujones.* Y su sangre se aprovecha para las *morcillas frescas,* que también llevan acelgas y condimentos varios. Verdadera delicia para el viajero sería el probar unas cabezas de cabrito guisadas al estilo jurdano; su recuerdo permanecerá imborrable.

Los productos de la matanza –chacinería– han sido reconocidos con creces en todo tiempo. Hasta el Padre Hoyos, eminente polígrafo y albercano por los cuatro costados, no duda en atestiguar la superioridad de los jamones y chorizos hurdanos con respecto a los de La Alberca, villa salmantina famosa por sus embutidos que, desde siglos, fueron transportados, en arriería, por numerosas ciudades españolas. Tal vez la *sopa de matanza,* complejo y enjundioso plato, muy dado a aderezarlo en Las Hurdes Altas, se lleve la palma en la fiesta matancera. Otros platos tradicionales de la matanza son el *Freje* y el *Fritoleo,* más propios ya de los concejos de Caminomorisco y Pinofranqueado.

Como curiosidad culinaria, merecen citarse los guisos de lagarto. Algunos ejemplares de lagarto

Preparando un tradicional ponche jurdano

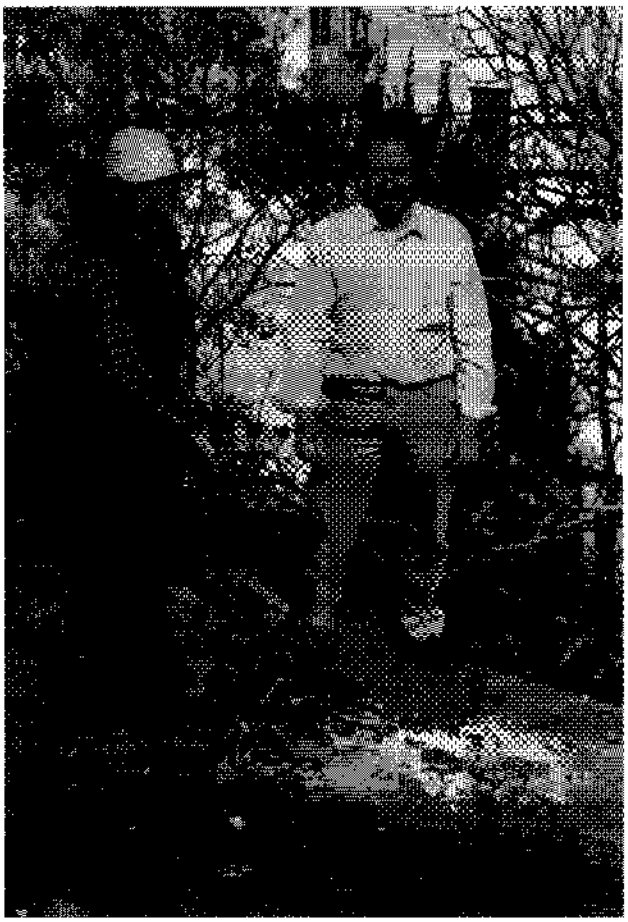
ocelado llegan a alcanzar, en esta zona, los cincuenta centímetros. Y en verdad que ya sean asados o fritos, entomatados o acompañando a la olla de garbanzos, están exquisitos. En ciertas aldeas, también aderezan unos roedores de agua, de carne finísima, a los que dan el nombre de "pialvillas".

El mundo cinegético proporciona, así mismo, otros sabrosos platos, como el estofado de jabalí o el venado entomatado, que se pueden probar, en temporadas, en bares y restaurantes de la zona.

Imposible olvidar, dentro de la gastronomía jurdana, los platos de peces. Al estar surcada toda la comarca por numerosos ríos y arroyos, es natural que la pesca haya sido practicada profusamente desde épocas prehistóricas hasta nuestros días. El hurdano, que se mueve, en la montaña, mejor que las cabras monteses, y en el agua, mejor que los peces, ideó, desde antaño, infinidad de artilugios y trucos para sacarle el mayor rendimiento a los cursos fluviales que se retuercen por este abrupto territorio. Luego, en sus fogones, preparó el rico *Moje del Pescador*, o el aromático *escabeche de peces*, o los *Machos Argañeros* (barbos prensados y secos, que se guisan con patatas), o las *Fritangas de Riomalo* (variedad de peces fritos, regados con una salsa especial), o las bogas asadas sobre lumbre de jaras...

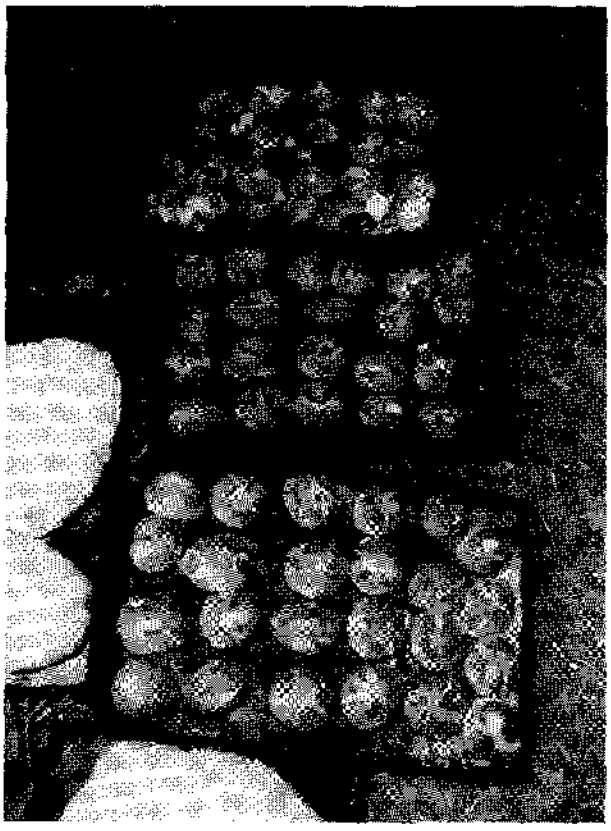
La huerta hurdana ofrece toda una serie de productos de primera calidad, ecológicos, estercolados con abonos naturales. Sobresalen una larga lista de finísimas legumbres, que adoptan nombres locales: *frijones, caritas, pipos portugueses, canarias, chícharis, jabichuelus cascarules, vainas...* Bien que le puede reconfortar al viajero un hondo plato de cualquiera de estas legumbres, guisadas con el aceite de los olivos hurdanos y con tropezones de la matanza casera. Platos propios de la huerta jurdana son: los *nabos con patatas rejervías*, las *vainas con morcillas ceboneras*, el *Rejervíu de berzas*, las *patatas fritás al rebujón*, las *patatas machacás*, la *ensalá temprá*, las *patatas escabechás* (plato tradicional de la Semana Santa)... Numerosos árboles frutales se asientan sobre los huertecillos abancalados. La castaña ha sido un alimento secular en Las Hurdes, capaz de generar toda una fiesta: "La Calvochera", donde el asado de castañas se mezcla con rituales interaccionados con la vida de ultratumba. El *pote de castañas* y los *Socochones* (castañas cocidas en leche de cabra y endulzadas con arrope) fueron parte consustancial de la vida del hurdano. Las aceitunas también se someten a otra serie de guisos y aderezos. Y las cerezas, frescas y rojas, son un postre ideal en época de primavera.

Un plato hurdano, que también se ramifica por la vecina comarca de la Sierra de Gata y la salmantina de la Sierra de Francia (con las lógicas variantes), es *El limón* o *Ensalá de naranjas*. Aparte de las correspondientes rodajas de estos frutos, lleva huevos cocidos o fritos, chorizo, lomo, laminitas de ajo, aceite y sal, y luego, se riega por encima con un buen chorro de vino tinto. Antiguamente, venía a ser un desayuno de lujo, propio de las fiestas gordas.



Cualquier sitio es bueno para preparar un "sarteneju" de castañas

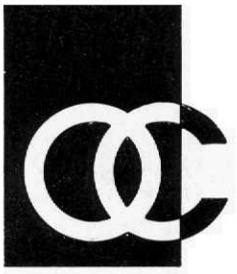
Y como el comer debe ser regado con los caldos de la tierra, el viajero debe saber ya no queda ni sombra de los antiguos viñedos hurdanos, colgados de las terrazas de la montaña. Enfermedades como la filoxera guillotinaron las viñas, por lo que el hurdano tuvo que acudir, en muchas ocasiones, a comprar vino a los pueblos de La Sierra de Francia. Ultimamente, se han vuelto a plantar bastantes cepas, con variedades traídas de Extremadura, que producen el vino denominado "pitarra". Pero el auténtico vino hurdano es *la polienta*, de color rosado, afrutado y con cierto regusto a verdín, semejante a los caldos del Ribeiro. Se extrae de aquellas parraleras que se sujetan en las lindes de los huertos y que trepan muchas veces por las ramas de otros árboles. Para mejor hacer la digestión, el viajero debe meterse entre pecho y espaldas algún que otro chupito de aguardiente de uva o de madroño, pues ambos son de una calidad excelente.



Repostería jurdana

No podemos hablar de gastronomía jurdana sin referirnos a su peculiar repostería, en donde forman parte primordial la rica miel y el apreciado aceite de Las Hurdes. Muy largo y prolijo sería el enumerar los dulces y confituras que fabrican por estas tierras. Citemos tan sólo algunos: las *Jeringas*, semejantes a los churros y que son propios de las bodas en el concejo de Pinofranqueado; las *hijuelas*, al modo de tortas, que suelen tener un acabado muy dulce por el Valle del Malvellido; la *torta de patatas*, muy característica de la parte de Caminomorisco; los *tiruletes*, que los confeccionan por el ayuntamiento de Ladrillar; las *bollas* y los *bollos*; las *cañas* y *matajambres*... También se puede endulzar la boca con los caramelos, galletas y bombones fabricados con miel y polen de Las Hurdes, que el viajero puede encontrar en cualquier establecimiento comercial de la zona.

Como decíamos al principio de este apartado, esta tierra de contrastes nos puede deparar al hurdano austero, sencillo, sobrio, capaz de alimentarse con unas simples patatas asadas acompañadas de un trozo de tocino. Pero este hurdano se puede volver, de la noche a la mañana, sibarita, y dándole vueltas a su magín, es capaz de inventar y comercializar productos que logran dar la vuelta al mundo entero. Este es el caso del hurdano Cirilo Marcos Domínguez, que tomando como base la miel, el polen y ciertas hierbas criadas entre los canchales de las sierras, puso en el mercado el riquísimo y dietético "Ciripolen". O ese otro inventor llamado Luis Guerrero Alonso, de Casares de Las Hurdes, que ha puesto en circulación un curiosísimo licor. O el "vino de cerezas" fabricado por Salvador Martín Martín, de la aldea de El Cerezal. O ese otro vecino de la alquería de La Huerta, Francisco Hernández Martín, que no hace mucho inventó el "licor de los cinco gustos".



Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular
VALLADOLID