

RITUAL Y ESTRUCTURA SOCIAL EN MARAGATERIA.

Ana MELIS MAYNAR
Universidad de Alicante

ABSTRACT

The traditional male immigration in an area of León, has brought with it certain characteristics pertaining to the way of life among its population. Because of the absence of the male population, women have tended to assume predominate roles in agriculture and livestock raising, while men have primarily dedicated themselves to commercial activities.

In this paper, two festivals are analyzed that take place in a certain community of the district of "Maragatería".

These two festivals express, in ritual form and in an exemplary complementary fashion, fundamental aspects of the district's social structure.

Palabras Clave: Ritual. Ceremonia. Grupos Etnicos. Estructura Social.

INTRODUCCION.

Las fiestas han atraído la atención de los estudiosos de las sociedades y sus culturas desde tiempos históricos, aunque no se haya explicitado hasta épocas modernas.

En todas las culturas, las gentes han sentido la necesidad de dedicar determinados tiempos y espacios para sus celebraciones, y poder de ese modo afianzar los lazos personales y comunales. Los motivos para las fiestas y celebraciones son de una enorme variedad; desde los que hacen referencia al ciclo de vida individual, pasando por los que marcan el cambio de estaciones anuales, hasta los que celebran acontecimientos históricos pasados, religiosos, políticos, etc. Dependiendo de la motivación de cada fiesta y por tanto del carácter de la misma, el grado de implicación de sus participantes será diferente. Algunas alcanzan únicamente a los miembros de una determinada familia, otras en cambio, están localizadas en una vecindad, comunidad, pueblo, ciudad o incluso un país.

Y de la misma manera que existe esa amplia gama de posibilidades de fiestas así también las características de cada una difieren entre sí. Cada tipo de fiesta, ritual o ceremonia ¹ lleva consigo específicos aderezos y atavios; determinada

(1) Sobre el uso de los términos RITUAL, CEREMONIA Y COSTUMBRE en Antropología remito al lector al artículo de E. Leach: "RITUAL" en la Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar, 1976.

música, comida y bebida, así como bailes y otros modos que les son propios, diferenciándoles de las demás.

A pesar de su antigüedad, no obstante, el interés científico por el estudio de las mismas es relativamente reciente; se puede decir que hasta la consolidación de las diversas disciplinas que han tenido a la cultura como objeto, nos referimos a las ciencias sociológicas y antropológicas, han sido tratadas como algo anecdótico; a partir del siglo XIX y principios del XX, en los estudios etnográficos y folklóricos, la fiesta ocupa ya un lugar importante²; en los estudios etnográficos clásicos, centrados en una comunidad o en un área determinada, para reforzar hipótesis sobre algún aspecto de la estructura social; en los estudios folklóricos para estudiarlas en sí mismas, aunque en estos adolecen de un tratamiento excesivamente descriptivo. Es necesario que las ciencias se especialicen todavía más, para que, en esa especialización, la fiesta recobre un valor por sí misma. No como un elemento aislado en el que se estudian sus elementos como si de un objeto físico se tratara, desmenuzándolo tanto que se pierde su sentido, -error en el que cayeron muchos folkloristas-, sino profundizando en ellas sin perder de vista el entorno de la misma y lo que significan dentro de la vida social. La idea de que las fiestas representan un tránsito temporal del orden normal-profano de la existencia humana a un orden anormal y sagrado, ha sido una constante explicativa de las mismas en las ciencias sociales desde que Durkheim (1912) lo explicitara claramente. Y en esa comprensión de la fiesta como algo casi intrínseco a la idea del tiempo, se adivina toda una ontología que ha sido expresada, además de en las ciencias sociales, en el pensamiento filosófico (Mírcea Eliade, 1951; Jaspers, 1960; Heidegger, 1960). En la literatura antropológica actual quizá ha sido E. Leach (1961) quien ha expresado mejor la idea de que las fiestas organizan la vida cotidiana de las gentes y que sus tiempos y calendarios están marcados por las mismas. Caro Baroja (1965) ha explicitado de igual modo la adecuación de las fiestas y del ritmo social. La fiesta se halla tan estrechamente ligada a la idea de tiempo que, en cierto modo, cuestionarse la fiesta es reflexionar sobre la idea de tiempo y sobre la existencia personal y colectiva, como se puede rastrear en la historia del pensamiento (Melis, 1987). Las fiestas, con sus símbolos sagrados refieren, como diría Geertz (1973) una ontología y una cosmología a una estética y a una moral; y al igual que la religión, "son en gran parte intentos -más implícitamente sentidos que conscientemente pensados- de perpetuar las significaciones generales gracias a las cuales cada persona puede organizar su modo de vida, su conducta". En los últimos años, se está viviendo un renacer de los estudios sobre las fiestas populares³. Se supera en ellos el nivel puramente descriptivo para analizar la

(2) Ver el artículo de S. Rodríguez Becerra: Las Fiestas Populares: Perspectivas Socioantropológicas en Homenaje a J. Caro Baroja, pags. 915-929. Madrid: C.I.S., 1980. La obra de Luis de Hoyos Sainz es, asimismo, fundamental para conocer el tratamiento de la fiesta en los estudios etnográficos y folklóricos. Las obras de J. Caro Baroja son fundamentales al respecto y son necesarios puntos de partida para cualquier estudio sobre las fiestas.

(3) Durante los últimos diez años, se ha apreciado un interés considerable por el estudio de las fiestas en España. Reflejo de ello serían las numerosas comunicaciones presentadas a los diversos Congresos Nacionales de Antropología, así como a las Semanas de Etnografía y/o Antropología organizadas por las diferentes comunidades autónomas, a las que remito al lector. Por otro lado, se

función que desempeñan en el contexto sociocultural en el que aparecen y en el que se encuentran inmersas.

En esta línea podemos situar el trabajo que aquí se presenta. Es consecuencia de un estudio general sobre una comunidad⁴ y en ese sentido creo que no pierde la perspectiva del sistema cultural en el que aparecen. El análisis está centrado en dos festividades que se celebran en una pequeña localidad leonesa. La Fiesta-Romería por un lado, frente a la Fiesta-Feria por otro, representan los dos polos de articulación ritual que se oponen y complementan, sintetizando de algún modo el universo mental y simbólico de la comunidad.

Si todo acto ritual quiere decir algo, nuestro objetivo será intentar hallar su significado. Para ello trataremos de comprender "las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua desconocida, tarea arduo difícil" (Leach, 1976). Desde este punto de vista, es decir, aceptando el ritual como forma de comunicación social, pretendemos descifrar los mensajes de su lenguaje. El ritual de ambas fiestas subrayan y reafirman las distinciones que a diferentes niveles viven los protagonistas de la acción.

El ritual, cargado de significaciones y de símbolos, refleja los dos planos de la realidad: el mundo de las creencias, de los símbolos y de los valores, gracias a los cuales los actores definen su mundo y expresan sus ideas y sentimientos, y el plano en donde se plasman esas ideas, su organización social, la estructura social.

I

En un pequeño pueblo de la región leonesa, situado en la Maragatería Baja, se celebran dos importantes fiestas que para sus habitantes tienen un significado especial, "Santa Marina" en mayo y "Los Remedios" en octubre. Ambas son sus fiestas principales y para un observador ajeno se presentan como reflejos de las formas de vida de sus gentes agrupando en torno a ellas mismas el contenido no sólo de la actividad del ciclo laboral, sino de toda su vida social.

Maragatería ha sido tradicionalmente una comarca eminentemente agrícola y ganadera. Sin embargo, ninguna de ambas explotaciones ha sido suficientemente importante como para impedir la emigración de sus hombres en busca de trabajos de mayor rendimiento⁵. Otros, emprendieron con ahinco una serie de

(4) Ver A. Melis Maynar: Aspectos Antropológicos-Sociales en Maragatería. Tesis Doctoral han publicado ya algunas obras personales y colectivas de indiscutible interés para el estudio de las fiestas. Ver entre otras: I. Moreno Navarro: Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la Antropología. Sevilla, 1974. J. Prat y J. Contreras: Les Festes Populares. Barcelona: Dopesa, 1979. H.M. Velasco (ed.): Tiempo de Festa. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, 1982. C. Lisón Tolosana: Antropología Social y Hermeneutica. Madrid: F.C.E., 1983. S. Rodríguez Becerra: Las Fiestas de Andalucía. Sevilla: Ed. Andaluzas Unidas, 1985. A. Galván Tudela: Fiestas Populares Canarias. Santa Cruz de Tenerife: Ed. Canarias, 1987. Inedita. Madrid: Fac. de Filosofía y Letras. Univ. Complutense, 1978.

(5) La arriería y la tradicional emigración de los hombres en Maragatería, han sido características fundamentales para la elaboración del mito "maragato". Ver A. Melis Maynar: Los maragatos entre la tradición y el mito en Invitación a la Antropología cultural leonesa. Universidad de León. Cuadernos del Laboratorio de Antropología Cultural, n. 3. 1987.

oficios dentro de la zona, tales como el tejido de mantas y alforjas en telares, la fabricación de utensilios de madera (cucharas, tenedores, galochas etc.), instrumentos musicales (flautas, castañuelas etc.), cestos y capachos, y otras muchas actividades desempeñadas todas ellas por los varones. En contraposición, las mujeres se hicieron cargo de toda la actividad agrícola de la zona, que han compartido a lo largo de la historia con sus quehaceres domésticos. Esta dicotomía entre la agricultura por un lado y los trabajos complementarios por otro, se hace patente en las dos fiestas.

La Fista-Romería de Santa Marina, es una fiesta primaveral típica, que se celebra en los primeros días de mayo. Por el contrario, la Fiesta-Feria de la Virgen de los Remedios es una fiesta de otoño, que se celebra los primeros días del mes de octubre. En ambas aparecen la mayor parte de las características de estas fiestas estacionales. La fiesta de mayo es un claro exponente de las fiestas de fertilidad, en donde están presentes sus elementos más sobresalientes: vegetación, agua, bendición de los campos, enramados, y hasta hace pocos años el árbol del mayo. La Fiesta-Feria de octubre, es una fiesta de recolección, en donde se muestran los frutos recogidos después de la cosecha dando lugar a transacciones comerciales y económicas. La diferenciación de las actividades de los dos periodos en que ambas fiestas dividen el año en la comunidad en estudio, las hacen ser complementarias de una doble actividad: la actividad de las mujeres en el campo que adquiere su fuerza máxima durante el verano, y la actividad de los hombres fuera de la comunidad que adquiere su intensidad durante el invierno. Quizá el momento álgido de la unión hombre/mujer sea el de la Feria de los Remedios. A partir de ese momento, se iniciará la dispersión: salen los hombres y se quedan las mujeres, invirtiendo este movimiento en mayo, en que algunos de los hombres vuelven a sus casas y las mujeres salen al campo. Ambas festividades sintetizan y ritualizan la doble actividad. Las dos cierran el ciclo anual de la vida en el pueblo. Se parte de la diferencia significativa que sus protagonistas hacen en relación a la calificación de ambas fiestas. En el pueblo llaman "fiesta" a la del verano: "es la fiesta más bonita, porque es más nuestra, todos son de casa, no hay gente de otros sitios". Adjetivos que ponen de manifiesto el carácter local, íntimo, emotivo y espontáneo de la misma. A la de otoño, se la llama "feria". "Los Remedios es más una feria, se vive para atender a la gente que llega esos días, hay que trabajar mucho, nosotros no disfrutamos tanto, se mira más como un negocio". Descripción que resalta el carácter abierto, público y comercial de la misma. El estudio de ambas festividades se ha hecho diferenciando varios niveles: a) un primer nivel etnográfico, en el que se describen ambas fiestas; b) un segundo nivel geográfico, en el que se estudia la situación y la localización de las mismas. Para ello se hace una descripción de las ermitas y de las zonas que representa cada una; c) un tercer nivel económico y social en que se describen los recursos y medios de producción que se da en cada zona, así como las divisiones sociales del trabajo establecidas en ambos espacios; e) un último nivel simbólico pretende hallar significaciones más profundas del modo de vida de los protagonistas. Tras el análisis de las dos fiestas a los diferentes niveles, quedan establecidas las dicotomías sustanciales que subyacen en la vida de los pueblos en la Maragarería: la referente a las actividades agrícolas, atendidas especialmente por las mujeres del grupo y las referentes a las actividades complementarias

vinculadas al trabajo masculino, el comercio fundamentalmente. Se hacen patentes asimismo, una serie de funciones que las fiestas llevan consigo. Las fiestas aparecen como expresión de una determinada relación del hombre con su medio, con su hábitat en primer lugar. Revelan unas determinadas estructuras económicas y sociales. Refuerzan a la comunidad como un claro elemento de identificación psicológica y social frente a otros grupos y marcan las diferencias que existen entre los individuos. Son expresiones rituales y simbólicas de todos los fenómenos sociales, y de los procesos mentales, que acontecen en la vida cotidiana de las gentes.

II

ETNOGRAFIA

La fiesta-Romería de Santa Marina. Se celebra el primer sábado del mes de mayo y consiste en una romería a una ermita, la de Santa Marina, que da el nombre a la fiesta, situada a unos tres Km del pueblo, Luyego de Somoza, y en donde transcurre todo el día festivo. Comienza por la mañana; es anunciada a primeras horas de la misma por el tamborilero y los jóvenes, que recorren las calles del pueblo avisando con su música y alegría a toda la vecindad. Se trata de la "alborada" que termina en un chocolate en la plaza del ayuntamiento para todos los participantes. Tras la reunión de la mocedad, que ha sido la más madrugadora, se van agrupando todos los vecinos en la ermita de la Virgen de los Remedios, patrona de la comarca. Desde allí, los vecinos junto con su párroco, saldrán en romería hacia la ermita. La procesión es encabezada por dos imágenes de la ermita del pueblo; una es la de la Virgen de Fátima, la otra la del Niño Jesús. La imagen de la propia Virgen de los Remedios no puede dejar su ámbito nada más que el día de su propia fiesta, y lo hará sin salir de su territorio, el pueblo. Las dos imágenes son llevadas por jóvenes mozas y mozos respectivamente. Toda la comitiva se desplaza en procesion, excepto los que irán en carros o en coches llevando los enseres y viandas necesarios para el festivo día. A lo largo del recorrido, de aproximadamente dos horas y media de duración, se rezan y cantan oraciones de índole religiosa. Hacia la mitad del camino, en un alto que domina los campos de secano y de regadío, se lleva a cabo la bendición de los mismos. Una vez sacralizados, la procesión continúa hasta cruzar el puente del río Duerna, en donde se detiene a la espera de la imagen de Santa Marina que es traída en hombros por mozas solteras. Un turno riguroso hay establecido para que todas puedan participar en el acto. Su responsabilidad, engalanar y adornar la ermita y la Santa durante los días anteriores, la han cumplido felizmente. También los mozos el día anterior enramaron y prepararon la cruz del alto del camino, en donde han parado para hacer la bendición de los campos. Es el único día al año que la Santa sale de su ermita aunque no abandona su territorio. Allí, "en el puente". según los vecinos y en una pradera nada más cruzarlo en la realidad, se realiza el emotivo "encuentro" de las imágenes. Es uno de los momentos más algidos e intensos de la fiesta. La enorme imagen de la Santa saliendo a recibir a "los mensajeros" que vienen del pueblo a implorar ayuda, bienestar y una fértil cosecha, es

seguida por todos los participantes con un silencio y expectación inimaginable. Tras la ceremonia del encuentro en la que el sacerdote pide y ora para el pueblo, la comitiva con las tres imágenes se dirige a la ermita; allí se culmina en la misa de los ramos. Es el momento de los que han superado alguna crisis o enfermedad, recitadas o entregadas a la Santa, porque como dicen los vecinos "a esta santa la tenemos la máxima devoción y a ella le pedimos nuestros deseos porque es la más nuestra, no viene casi gente de fuera". La identidad del grupo como tal se reafirma en una fiesta local y ante una santa "en exclusiva", no compartida por otras comunidades. Terminada la misa, se organiza rápidamente un baile en la pradera que rodea la ermita, animado continuamente con el tamborilero que durante todo el día no va a dejar ni un momento de tocar su flauta y tambor. Durante ese momento todos los participantes, en medio de un gran bullicio y alegría, bailan sus danzas folklóricas. El mayordomo de la fiesta invita a un aperitivo a todos los asistentes y participantes, y poco a poco, las familias proceden a situarse en las praderas para el momento de la comida. La agrupación que entonces llevan a cabo se hace por familias pero mas exactamente por lo que ellos llaman "cuadrillas", que equivalen en cierto modo a familias extensas. La alegría, diversión y familiaridad que caracteriza esta fiesta adquiere un tono especial en la comensalidad. Todos ofrecen e intercambian sus ricos manjares y las bromas y chistes de unos y otros circulan espontánea y libremente. Después de la comida y el café, de nuevo el baile. Lo abre el mayordomo, al igual que el de la mañana, invitando cuadrilla por cuadrilla a vino y pastas sin límites. Antes de que comience a atardecer se dispone el regreso a casa. Las imágenes extrañas a la ermita son entonces recogidas y en una nueva procesión comienza la vuelta al pueblo. Todos los participantes han recogido sus bártulos y los coches y carros comienzan la retirada. Cuando se han recorrido aproximadamente dos tercios del camino, los varones, mozos y casados, se sitúan en dos largas filas de cara a las imágenes y terminan la marcha bailando y dando zapatetas al aire. Así entran en el pueblo y se dirigen todos juntos a la ermita de los Remedios, acompañados de los vecinos que no habiendo podido acompañarles durante el día a la romería a causa de alguna enfermedad o luto, han salido a esperar la fiesta para terminar con todos en su ermita.

Una vez concluida la fiesta, cada familia nuclear se separa para recogerse en sus casas. Normalmente esto ocurre después del último baile de despedida en la plaza del ayuntamiento, en el mismo lugar y de la misma forma que había comenzado por la mañana. Gracias a la fiesta, a la cuadrilla y a la comensalidad, los lazos se afianzan y refuerzan. Se inicia entonces un período en el que la gran familia, la cuadrilla, tiene su máxima expresión en los trabajos agrícolas que se llevarán a cabo a lo largo de los meses siguientes.

La Fiesta-Feria de la Virgen de los Remedios.- Se celebra el segundo domingo de octubre y consiste en dos días de fiesta que transcurren en el pueblo. En la alborada se marca el comienzo de la misma. Los jóvenes, no solo del pueblo sino de otros lugares que han llegado para la fiesta, al son de la flauta y tambor del tamborilero, despiertan a los vecinos anunciándoles el día señalado. También en este caso, la fiesta se inicia con una procesión, aunque con características diferentes. Una gran pompa y solemnidad preside la procesión de octubre; tres

sacerdotes como mínimo se concentran en la fecha señalada y marcan un tono muy diferente a la procesión de mayo. Las casullas, estandartes y comitiva que rodean a la Virgen de los Remedios poco tienen que ver con el acompañamiento que se lleva en la romería. Es el único día al año que sale la Virgen de su ermita para recorrer las calles del pueblo, aunque nunca se aleja demasiado de su propio ámbito o territorio. La procesión transcurre también por el mercado y por los puestos comerciales. No hay aquí bendición de los campos pero sí, en cierto modo, bendición de los lugares comerciales. Artesanías diversas, artículos de alimentación varia, utensilios y herramientas de trabajo, ocupan la plaza que rodea la ermita y marcan el carácter ferial de la fiesta. Los días anteriores fueron estableciéndose los puestos; sus dueños proceden de los lugares más diversos; no sólo de la comarca de la Maragatería, sino de otras vecinas, y algunos llegan incluso de Galicia. Por sus enseres, útiles, atavíos e incluso por sus modales han dado a conocer sus ocupaciones y procedencias. Fueron observados con curiosidad por los vecinos quienes pasaron momentos muy agradables reconociendo a unos y otros. La fiesta-feria es considerada la patronal de la comarca y por ello implica a tantas gentes. Cuentan los vecinos que “hasta hace unos años venían peregrinos caminando desde muy lejos, llegando con los pies abiertos y sangrando porque venían haciendo penitencias; a veces llegaban varios días antes de la feria y descansaban y dormían en las casas, ¡por donde podían!, se llenaban las casas y se dormía hasta en los patios, pajares y cuadras; siempre ha habido mucha devoción a esta Virgen y todavía hoy llegan cojos, lisiados, ciegos y sordos de otros lugares lejanos para curarse”. Aunque ya no vengan peregrinos andando o con rodillas ensangrentadas sigue siendo la fiesta comarcal por excelencia. Ello se advierte en la procesión y en las multitudes que la siguen y han transformado con su presencia la fisonomía del pueblo. El día mayor de la fiesta tiene varias secuencias; la primera sería la de la mocedad madrugadora ya comentada. La segunda es la que se refiere a la procesión concelebrada y oficial, con sacerdotes que vienen de Astorga y que culmina en una misa solemne en el interior de la ermita; la tercera es la que tiene por acto principal el baile; lo hay folklórico y cada comarca o lugar marca sus modos propios y diferentes; hay baile moderno también, amenizado con grupos o conjuntos musicales en directo. Y lo que le dá un carácter muy especial es la variedad y el colorido de los puestos comerciales. Además de los productos artesanales de cada región, la gastronomía regional también está presente. El valor económico de la feria es muy importante y casi todos los participantes la han esperado con impaciencia. En dicha feria se marcan los precios del año; desde algunos meses anteriores se han vendido menos productos a la espera de la feria de los Remedios, que representa el barómetro de los nuevos precios. La vivencia que de la misma tienen los vecinos del lugar es muy distinta de la que tienen de su romería: “es una fiesta muy grande y muy importante porque es de todos, amos (sic) que no es como la de Santa Marina que es más nuestra, sino que a esta hay que ir preparados para gustar a los otros y para que compren; se piensa más en ellos que en nosotros, claru (sic), además es la patrona de toda esta contorna y por eso no es lo mismo; en esta hay que estar muy esclavos del personal”. Diferencias emocionales y expresivas respecto a ambas fiestas marcan distintos niveles de identidad. Lo privado, familiar, comunitario y local se conjugan en ese momento sagrado con lo público, extrafamiliar, supralocal y regional. El día

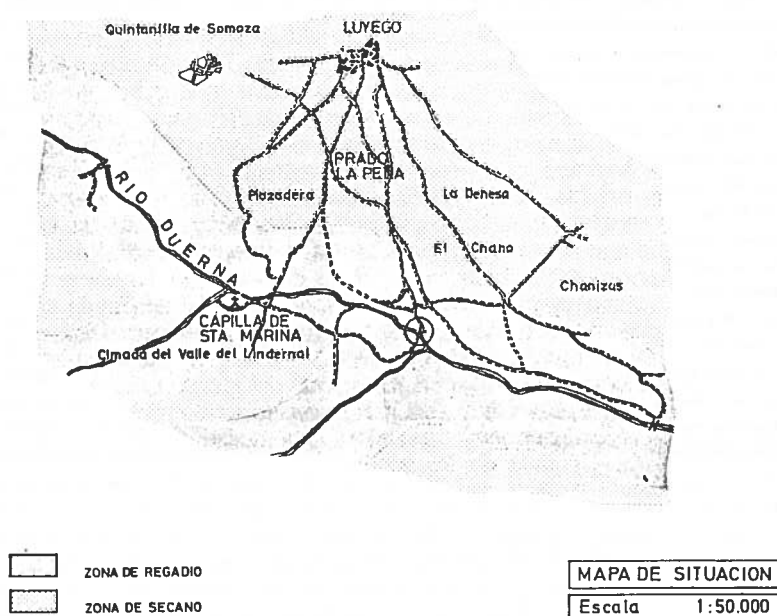
álvido de la fiesta termina con el agotamiento de los vecinos que requerirán otro día "para disfrutar de nuestra fiesta". Es el momento de reafirmación de lo local, vecinal y familiar.

III

GEOGRAFIA.-

La fiesta de verano se celebra en la ermita de Santa Marina, situada a tres Km del pueblo, al otro lado del río Duerna. La feria de invierno transcurre en el interior del propio pueblo (ver figura n. 1).

FIGURA 1.



La situación de cada ermita, centro religioso y social de cada fiesta es diferente. La de los Remedios, en el centro del pueblo está en un alto (1.067m), mientras que Santa Marina está en un lugar más bajo, abrigado del frío, a la orilla del río Duerna. Consecuencia de esta situación es la diferencia del suelo que rodea a ambas. Las que rodean el pueblo son de aspecto árido y seco, hay arbustos y matas bajas que dan una nota de verdor en medio de los campos amarillos de secano y entre los pedregales que a menudo invaden los mismos. La

altitud del pueblo es mayor y ello hace que haya siempre un clima mucho mas frío que en la vega, siempre mas cálida. El paisaje también difiere; el pueblo está en un llano, la vega junto al río y los montes del Teleno. La extensión del termino es de 2.300 Ha. pero solamente 340 Has. se pueden considerar como superficie útil, siendo la distribución de la misma de 300 Has. para el secano y 40 Has. para el regadio, que representan el 13% y el 1,7% respectivamente de la superficie total del término. Junto al pueblo se encuentran las tierras de secano mientras que las de regadio estan junto al río. Las tierras del río, serpenteadas por el mismo y situadas en una depresión del terreno, forman una vega frondosa donde los vecinos del pueblo tienen enclavados los pequeños huertos de regadio, llamados "linares" porque antiguamente se sembraba allí el lino. Los pocos árboles que pertenecen al termino, se encuentran en la vega. Son álamos blancos, chopos, bosques de encina y de roble y allí es precisamente en donde se encuentra la ermita de Santa Marina. Y también es allí, donde los habitantes del pueblo, que en la actualidad no superan los trescientos pero que alcanzaron cifras más elevadas, sitúan la primitiva Asturica Augusta, la actual Astorga, capital judicial de la comarca. En un plano ideal les gusta pensar que ese es el lugar adecuado para la ciudad, para la capital. La razón es evidente, la fertilidad del suelo; "aquí, nos decia un informante, el trabajo es duro pero se obtienen compensaciones, sin embargo, arriba en el pueblo, la única compensación es alejarse de allí en busca de otros trabajos".

IV

NIVEL ECONOMICO Y SOCIOLOGICO

Las características geográficas han delimitado dos zonas económicas; una de secano, junto a la aldea, y otra de regadio, a las orillas del río. Ambas caracterizan la economía local. El pueblo vive de una agricultura y ganadería de subsistencia que para compensarlas ha obligado a sus hombres a buscar trabajos de mayor rendimiento, dejando en manos de las mujeres la explotación del terreno. Aparecen así dos polos de la economía local: el regadio y el secano. La agricultura de la zona, tradicionalmente en manos de la mujer, no ha sobrepasado los límites de una agricultura de subsistencia. En este sentido, la zona de regadio explotada por la mujer resuelve las necesidades primarias; por el contrario, la zona de secano, quizá despues de fallidos intentos hechos por el hombre, ha sido abandonada a la mujer para dedicarse ellos a ocupaciones más rentables, tales como el comercio, la albañilería, los tejidos, el esquila y otros oficios. A pesar de el, los pocos hombres que han quedado en la zona han iniciado una explotación más tecnificada de la agricultura de secano. En algunos casos, reducidos y de corto alcance, hasta podría hablarse de que han desarrollado una agricultura de mercado en contraposición a la agricultura de "sementijos", de huerta, de hoz y de guadaña, de leguminosas a pequeña escala y de autoconsumo, representada por la mujer. Los trabajos tradicionales del hombre, que tienen lugar fundamentalmente durante el período de invierno, han llevado consigo una economía de comercio y mercado. Han producido una cierta circulación de riqueza, traducidas en cambios, ganancias, gastos y nuevas

adquisiciones. La mujer, por contraste, representa la tesaurización de esos bienes. La tierra y la moneda forman dos esferas separadas. Hasta hace muy pocos años, dentro de la comunidad prácticamente no circulaba moneda, sino el trueque de determinados productos, como huevos, miel y los calcetines de lana de oveja que se tejían a lo largo del año y que servían para intercambiar con toda clase de artículos.

En cuanto a sus aspectos sociales, se puede decir que el río marca el límite de una división social del trabajo. El regadío representa la zona explotada por la mujer, con una agricultura de subsistencia orientada hacia la economía interior, doméstica y familiar. El secano, por el contrario, forma parte de la zona explotada por el hombre. Las organizaciones familiares y sociales también sufren esa dicotomía. En invierno la vida se hace en la aldea, y las mujeres, -sin gran parte de sus hombres-, deben atender la vida cotidiana de la comunidad. Para ello se organizan comunalmente, tanto durante el día, ejemplo de lo cual serían las "vecерías" para llevar a pastar las vacas, como por la noche. Hasta hace algunos años, en los "filandones", reuniones hechas en los pajares para "filar" el lino y la lana y tejer los calcetines y las ropas. Gran parte de esas reuniones se llevan a cabo, en la actualidad, en las cocinas de las casas. En verano, las organizaciones comunales dejan de tener toda su fuerza y el agrupamiento para el trabajo se hace por medio de las cuadrillas. Las veladas o filandones que se tenían en invierno con su doble sentido, laboral y lúdico, se transforma durante los meses de estío en las reuniones de la cuadrilla. Las cuadrillas son grupos familiares extensos cuyos miembros se ayudan en las tareas que requieren cooperación. La familia extensa goza de una seguridad social mucho mayor que la familia conyugal y, especialmente, en una zona en donde las familias conyugales están incompletas debido a la emigración y a los trabajos en el exterior. Sin embargo, y a pesar de las ventajas indiscutibles de las familias extensas respecto a determinadas funciones, también hay que señalar que sufre una serie de tensiones y conflictos derivados precisamente de la dificultad de poner de acuerdo a gran número de individuos. La necesidad de estrechar y reforzar los vínculos entre unidades familiares extensas, para evitar la disgregación, pueden ayudar a explicar su sacralización en cierto momento. Al estar presentes como grupos, como cuadrillas, en la fiesta-ceremonia más importante para el grupo, en la Romería de Santa Marina, su unidad adquiere sanción positiva, entre todos sus miembros, ante la comunidad y ante el mundo sagrado. La formación de las cuadrillas está caracterizada por la residencia uxoriocal, es decir, los hombres al casarse dejan de pertenecer a la cuadrilla de sus padres para pertenecer a la de su esposa. En esquema sería de la siguiente manera (ver fig. n. 2):

Ellos dicen, "cuando un hombre se casa ya no va más a la cuadrilla de los padres, porque va a la de la mujer; y cuando una mujer se casa trae a la cuadrilla a su nuevo marido". Este cambio de residencia lleva consigo nuevas modalidades; en efecto, el cónyuge que entra a formar parte de una cuadrilla debe saber que su matrimonio no le vincula solamente con su esposa, sino con todo un sistema de relaciones, compromisos y responsabilidades, hecho que tiene una funcionalidad especial durante los meses del verano y del trabajo agrícola. Aunque hay excepciones, en un plano teórico, la cuadrilla ideal sería más o menos la representada en el siguiente esquema (ver fig. n. 3):

FIGURA 2.

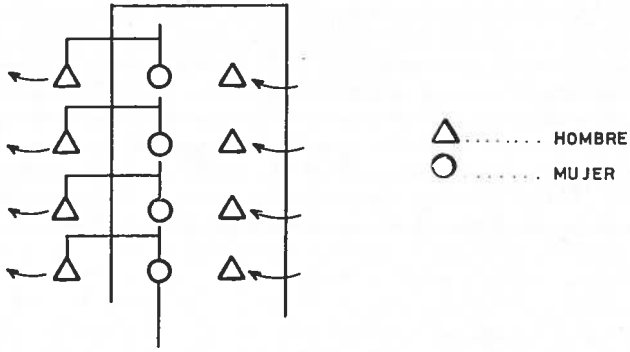
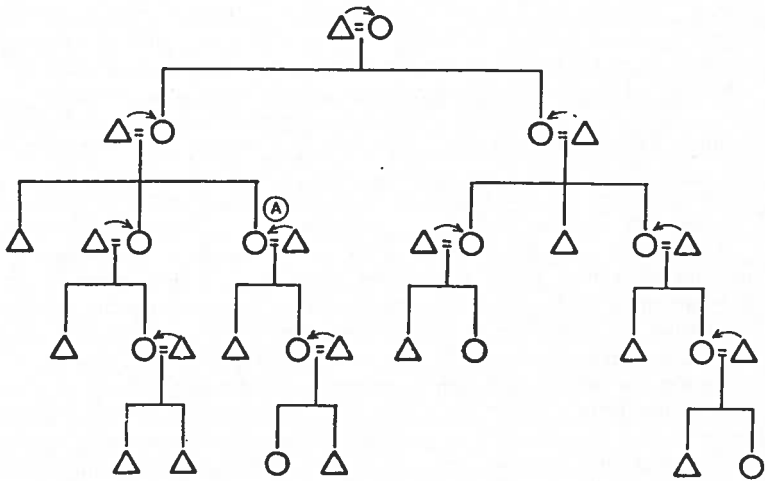


FIGURA 3.



ESQUEMA DE LA CUADRILLA IDEAL

\triangle HOMBRE
 \circ MUJER

Podemos decir que las cuadrillas son grupos de mujeres con maridos venidos a ellas. Y efectivamente, se trata de una situación que permite a las madres e hijas constituir una unidad viable aunque les es necesaria la colaboración de los varones, para la cual importan esposos de fuera y exportan los hijos y hermanos a otros grupos. La participación del grupo en las tareas agrícolas cohesionan y refuerzan los vínculos entre los individuos. Las mujeres, estables y sedentarias, frente a la movilidad y nomadismo de los hombres, deben marcar sus propias pautas de organización social, pues ellas son las que permanecen en su tierra.

V

NIVEL SIMBOLICO

Aunque analizar el contexto sociocultural, en Antropología es premisa básica, y gracias al conocimiento de las dimensiones geográficas, ecológicas, económicas y sociales de una determinada festividad podemos conocer mejor su naturaleza, si nos quedáramos en esos niveles no cumpliríamos el objetivo que la Antropología social o cultural pretende. Un análisis que quiera ir más allá, que intente captar la esencia del ritual, debe buscar las significaciones y conceptualizaciones del mismo. La capacidad de los hombres de simbolizar consiste en definitiva en intentar dar sentido a su propia y concreta experiencia, a poner en orden la realidad aparentemente arbitraria que le rodea. En ese universo simbólico debemos intentar captar el nivel ontológico de la fiesta, que nos llevaría a las estructuras mentales últimas de la comunidad en cuestión.

Observamos en primer lugar una serie de oposiciones claras entre las dos fiestas. El carácter local, íntimo, cerrado y familiar-vecinal de la romería, se contraponen al abierto, colectivo, exterior de la feria. Diferentes niveles de identidad se están manifestando en ambos rituales. En la ermita-romería se condensa la historia local, la tradición, las leyendas y mitos de origen que unifican y dan sentido a la comunidad. La ermita-feria sintetiza y da sentido a la comunidad. La ermita-feria sintetiza la historia comarcal, la emigración por otras tierras, la articulación social entre el nosotros y el ellos. Las tensiones y conflictos producidos por la propia vida social; el desarraigo familiar, vecinal, local, comarcal y nacional al que ha sido impelidos gran parte de los habitantes de la comarca. Las oposiciones entre grupos y pueblos; la competencia comercial, las ventas, tratos y contratos, parecen querer encontrar un equilibrio, que solamente puede alcanzarse en un espacio y en un tiempo sagrado. Su complejidad y su posición cardinal entre grupos abiertos y cerrados permite de algún modo caracterizar esta fiesta como ritual público, frente al carácter de celebración que manifiesta la fiesta-romería (Grimes, 1976). Si la fiesta-feria de los Remedios transcurre en el pueblo, de algún modo, y a pesar de los espacios y tiempos que les son propios, sigue marcando el proceso social. Los puestos comerciales de la feria, así como los diferentes tipos de bailes que se organizan, con músicas folklóricas y modernas, mantiene el espíritu de intercambio, competencia y transacciones propias del período que dicha festividad abre. Aunque en ese momento los citados elementos estén ritualizados. Complemento diferente es el ritual de la festividad de mayo. La separación física y real de los individuos y de la comunidad, de su espacio cotidiano a otro espacio diferente,

les hace suspender cualquier actividad a la que estarían acostumbrados. La ermita situada fuera del núcleo habitado, hacia la que tienen que desplazarse, les introducen en un espacio y en un tiempo diferente, sagrado. En la romería, aunque haya momentos de diversión profana "tienden a predominar los actos culturales religiosos, la emotividad y, por tanto, la antiestructura periférica. Y no puede ser de otra manera si esos rituales colectivos han de validar y consagrar derechos, límites, posesiones, tiempos, espacios y principios abstractos con resonancia local" (Lisón Tolosana, 1983). Tras la separación real en la que se demarcan ambos espacios y tiempos, mundanos de sagrados, tiene lugar la llegada de la procesión al ámbito de la ambigüedad, a la liminalidad, a una suerte de limbo social (Turner, 1976); en el ritual descrito por nosotros eso acontece en el puente, y precisamente allí tiene lugar el apogeo e intensidad máximo del ritual; no podría ser de otro modo, la Santa no puede dejar su ámbito pues entonces sus poderes no tendrían efecto. Pero la tradición local ha captado magníficamente el mensaje, por eso los vecinos aclaran: "Santa Marina no puede pasar el río porque se quemaría el pueblo, como ocurrió un año que se intentó". Y otros añaden "un año que se hizo un puente de barcas para que cruzara el río y viniera al pueblo se hundieron las barcas y se ahogó gente". El encuentro entre los símbolos de la comunidad solamente puede alcanzar su climax en un terreno neutro. El centro, ya lo sabemos, es la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta, en donde no se admiten preferencias o particularidades. El hecho de que el encuentro y la ceremonia se realice junto al río y en el mes de mayo, no parece extraño a una ceremonia de fertilidad. Aunque la fiesta pertenece a todos y ya hemos marcado la primera fase de la misma, -la separación de su espacio cotidiano, en la que no cabían distinciones-, habría que señalar en la segunda fase, que no son iguales los papeles que todos efectúan. Hombres y mujeres sin distinción de edades ni clases participan en la procesión porque están interesados en los beneficios que esperan de la ceremonia. Sin embargo, la parte que desempeñan las mujeres jóvenes y solteras apunta a la búsqueda, no sólo de la fecundidad, sino también y sobre todo al papel que las mujeres representan en el logro de la misma, debido a que ellas son las únicas mantenedoras de la actividad agrícola y de todo lo que se relaciona con ella. El "encuentro" se realiza justo en la frontera de la zona del regadío, lo cual no parece contradecir la afirmación de que la comunidad se siente vinculada a la tierra como forma de subsistencia. El hecho de que la agricultura sea pobre, por depender fundamentalmente de las tierras de secano, no invalida la afirmación anterior, pues cae dentro de lo razonable suponer que, el regadío, para una población agrícola, es la imagen de lo deseable. La procesión, pues, se convierte en una solicitud de renovada fecundidad para el pueblo, quedando así simbolizada la posibilidad de la misma en la imagen de Santa Marina que viene a ser la representación, tanto de una buena tierra como de aquellas que la trabajan. En opinión de las gentes, la imagen de la Santa no puede cruzar el río dado que si lo hace acarrearía la ruina del pueblo. La leyenda indica, mas allá de toda duda, el deseo de afirmación de la vida colectiva de la comunidad tal como ha sido y como es.

Esta consideración parece pertinente por las connotaciones que la imagen de Santa Marina tiene como símbolo. En efecto, representa la fecundidad. Si ella traspasa el límite de su propio ámbito, parece claro que sólo traería conse-

cuencias desastrosas para el pueblo; desastre que vendría, o bien por un exceso de abundancia -que implicaría una modificación sustancial de los patrones habituales de la vida allí, al convertir el seco en regadio-, o por el contrario, por defecto, en la medida que el abandono del ámbito que le es propio podría ser interpretado como disolución del principio fundamental que dicha imagen significa: la fecundidad.

Creo que el agrupamiento de las familias en equipos de trabajo que reciben el nombre de "cuadrillas", confirma lo expuesto. Las cuadrillas, cuya base de organización es familiar, tiene como misión garantizar la eficacia del trabajo a través de un orden, orden este constituido en el ámbito de la ceremonia de fertilidad anteriormente descrita.

Merece interés lo que podría denominarse el epílogo de la fiesta, la agregación o reintegración (Van Gennep, 1909). Consiste en la vuelta al pueblo de los vecinos en el orden siguiente: en primer término, los hombres, llevando las imágenes que les representan; bailando y protagonizando ellos solos este regreso. A continuación, las mujeres y los niños. Es algo así como el regreso a la normalidad de la vida cotidiana después de un tiempo y un espacio sagrados en los que se había impetrado el beneficio de una nueva fertilidad. Los hombres, al estar asociados al seco, vienen a representar el acto último de una ceremonia cuya "eficacia" solo puede ser considerada en función del seco mismo. De esta manera, tanto el análisis de la fiesta de Santa Marina, como el de ambas, apuntan a las polaridades de dicha sociedad. Una agricultura atendida por mujeres, unida a la estabilidad y la permanencia, y una actividad comercial suplementaria unida a la idea de cambio y movilidad vinculada a los hombres.

BIBLIOGRAFIA

- CARO BAROJA, J. (1965) *El carnaval. Análisis Histórico-Cultural* Madrid: Taurus.
- CHRISTIAN, W. (1978) *Religiosida Popular*. Madrid: Tecnos.
- DURKHEIM, E. (1982) *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal. (ed. orig. 1912).
- ELIADE, M. (1951) *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard. (Hay trad. española. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza El. 1972).
- GEERTZ, C. (1973) *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. (Existe trad. española. *La Interpretación de la Cultura*. Barcelona: Gedisa, 1987).
- GRIMES, R. L. (1976) *Symbol and Conquest: Public and Drama in Santa Fe*. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press.
- HEIDEGGER, M. (1964) *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: ed. Sur. (ed. or g. 1963).
- JASPERS, K. (1960) *Esencia y formas de lo trágico*. Buenos Aires: Sur. (ed. orig. 1952).
- LEACH, E. (1971) *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barra. (ed. orig. 1961).
- LISON TOLOSANA, C. (1983) *Antropología Social y Hermeneutica*. Madrid: F.C.E.
- MELIS MAYNAR, A. (1987) *Las fiestas y el calendario como instituciones*, en "Campus", Rev. de la Universidad de Alicante.
- TURNER, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rutual*. I thaca, N. Y.;; Cornell University Press.
- (Trad. española. *La selva de los símbolos*. Madrid: siglo XXI, 1980).
- VAN GENNEP, A. (1969) *Les Rites de Passage*. Paris: Mouton. (ed. orig. 1909) (Existe trad. española. *Los Ritos de Paso*. Madrid. Ed. Taurus. 1987)