

# temas

de antropología  
aragonesa

N.º 23



# temas

de antropología  
aragonesa

Nº 23

instituto aragonés de antropología

Con la colaboración de



Prensas Universitarias de Zaragoza

**temas**

de antropología  
aragonesa

---

---

Revista anual del Instituto Aragonés de Antropología  
Zaragoza, 2017

---

---

**Presidente IAA:** Vicente M. Chueca Yus

**Secretario IAA:** Mariano Ibeas Gutiérrez

**Tesorera:** Nereida Muñoz Torrijos

**Dirección revista:**

Ángel Gari Lacruz

M<sup>a</sup> Elisa Sánchez Sanz

**Secretaría Técnica:**

Isabel García Ballarín

**Diseño del logotipo:** José Luis Giménez Cerezo

Los originales deberán dirigirse a: Secretaría Técnica de Temas de Antropología Aragonesa, Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios, Univ. de Zaragoza, E-50009 Zaragoza. E-mail: [iaa@antropologiaaragonesa.org](mailto:iaa@antropologiaaragonesa.org).

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

La revista no se hace responsable de las opiniones vertidas en los artículos.

I.S.S.N.: 0212-5552

Depósito Legal: Z 891-1983

Fecha de impresión: julio de 2017

---

Cometa, S. A. – Ctra. Castellón, Km. 3,400 – Zaragoza

# ÍNDICE

Las relaciones transfronterizas en el Pirineo, por <b>Antonio Jesús Gorriá Ipas</b> .....	5
Notas históricas sobre la praxis moral vegetariana en Aragón, por <b>Francisco Abad Alegría</b> .....	53
El aceite de enebro, por <b>Eugenio Monesma Moliner</b> .....	77
Dos colecciones de dibujos conservados en el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza vistos desde la etnografía: vida en clausura y religiosidad, por <b>María Elisa Sánchez Sanz</b> .....	137
Un día en el Convento de las madres Carmelitas Descalzas de Maluenda, por <b>Jesús Gil Alejandro</b> .....	205
Textos para el estudio de la lengua y la literatura en aragonés: la <i>Pastorada de Besians</i> de 1797, por <b>M.<sup>a</sup> Pilar Benítez Marco</b> y <b>Óscar Latas Alegre</b> .....	217
Lo cómico popular en la tradición religiosa: La fiesta de <i>los danzantes</i> de Mora de Rubielos, por <b>Raúl Francisco Sebastián Solanes</b> .....	237
La muerte como elemento cotidiano y acontecimiento colectivo en el Aragón de la Edad Moderna. El ejemplo de las cofradías de la villa de Fonz, por <b>Marcos Guillén Franco</b> ....	269





## LAS RELACIONES TRANSFRONTERIZAS EN EL PIRINEO

---

---

ANTONIO JESÚS GORRÍA IPAS  
Universidad de Zaragoza

**RESUMEN:** El Pirineo ha desempeñado un papel fundamental en la creación de los estados francés y español. Contemplado desde fuera del Pirineo se ha visto siempre como una frontera o barrera de separación, un concepto de frontera que no se percibía como tal desde *dentro del Pirineo*, es decir, para los habitantes de los valles pirenaicos de ambas vertientes, la frontera no estaba en la propia cadena sino en las depresiones o grandes valles.

Como trataremos de defender en páginas siguientes, entre los habitantes pirenaicos de una y otra vertiente se generaron más lazos de interrelación entre sí que con sus respectivos llanos. Conviene, pues, que presentemos la imagen del Pirineo no como límite de separación sino con aquellos otros factores que identifican a estas montañas como enlaces de pueblos.

**PALABRAS CLAVE:** Pirineos, frontera, relaciones transfronterizas, tratados de paz, facerías y alianzas.

**TITLE:** *Cross-border relations in the Pyrenees.*

**ABSTRACT:** The Pyrenees has played a fundamental role in the creation of French and Spanish states. From outside, the Pyrenees has always been considered as a border or barrier of separation, a concept of border that was not perceived as such from within the Pyrenees. For the inhabitants of the Pyrenean valleys of both watersheds, the border was not in the chain itself but in the large valleys.

As we will try to defend in the following pages the Pyrenean inhabitants of both sides, have more of interrelation with each other than with their respective plains. It is therefore appropriate that we present the image of the Pyrenees not as a limit of separation but with those others factors that identify these mountains as links of villages.

**KEYWORDS:** Pyrenees, border, cross-border relations, peace treaties, alliances

## 1. INTRODUCCIÓN

**D**urante siglos, la vida en el Pirineo se desarrolló sin apenas variaciones sustanciales. Sería necesario retroceder hasta épocas medievales, incluso anteriores, para ver cómo en los distintos valles se van creando una serie de estructuras que caracterizarán a las sociedades de montaña.

El valle es en el Pirineo el eje articulador del territorio, el lugar de asentamiento que ha constituido, y constituye, una unidad geográfica, económica y política. En ella podemos diferenciar los fondos de valle donde se localizan los núcleos de poblamiento y las principales zonas agrícolas, las laderas ocupadas por pastos, bosques y campos aterrizados y los espacios supra-forestales con pastos alpinos y canchales improductivos. El aprovechamiento coordinado de estos ámbitos dio lugar a la formación de la *cultura pirenaica* basada en un interesante grado de integración del hombre en el territorio y al mantenimiento de un equilibrio que aminoraba la degradación del medio ambiente.

Dicha cultura constituía un complejo sistema formado por diversos subsistemas:

- Unos socioeconómicos como la tan conocida institución socio-familiar de *la casa* cuyo peculiar sistema de funcionamiento ha hecho posible que en el Pirineo se mantuviese durante siglos un importante nivel poblacional y de explotación agrícola-ganadera.
- Otros como *la trashumancia*, directamente relacionado con el anterior, conformaban un sistema de aprovechamiento, a muy bajo costo, permitiendo la rentabilización económica de unos recursos naturales que de otra forma se perderían, además de fijar la población en la montaña y evitar procesos de degradación medioambiental.
- Las *sociedades comunales* mediante las cuales la población se organizaba para el óptimo aprovechamiento de los recursos y tenía acceso a unos servicios difícilmente alcanzables mediante sistemas individualizados.

- Y por último las relaciones con el exterior, y entre ellas las *transpirenaicas*, que durante siglos han constituido un importante complemento de recursos económicos e interesantes intercambios, base de la cultura pirenaica. Estas relaciones transpirenaicas, son las menos estudiadas hasta la fecha y una aproximación a ellas constituye el objetivo de este breve artículo.

Todos estos subsistemas estaban estrechamente interrelacionados y cualquier cambio que se producía en uno de ellos afectaba a todo el conjunto. Durante siglos unos y otros funcionaron con un interesante equilibrio pero en las últimas décadas (incluso ya desde la segunda mitad del XIX) fuerzas externas han influido en algunas variables del componente social que ha obligado a un reajuste del resto. 🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿

## 2. EL NACIMIENTO DE LOS PRIMEROS NÚCLEOS INDEPENDIENTES

**S**i observamos el medio físico del Pirineo podemos afirmar que este se ha comportado históricamente como una barrera; es decir, como una frontera natural. Pero se trataría de una frontera vista, especialmente, desde fuera del Pirineo. Esto es, para los pobladores del interior de la Península Ibérica o Francia, así como para los Imperios o proyectos geopolíticos que se gestan al norte, o sur, de la cadena. A menudo, para ellos, el Pirineo se manifestaba como su horizonte máximo de ex-

pansión, al que era muy difícil traspasar.

Sin embargo, para los propios habitantes del Pirineo, la barrera (que también existía) estaba en el llano, en el piedemonte. Como trataremos de defender en páginas siguientes, entre los habitantes pirenaicos de una y otra vertiente se generaron más lazos de interrelación entre sí que con sus respectivos llanos, de tal forma que podemos afirmar que su frontera como tal estaba en el contacto con las tierras llanas, no en el eje de la cadena monta-

ñosa. Conviene, pues, que reseñemos aunque sea brevemente aquellos hechos históricos más destacados que nos ofrecen una imagen del Pirineo como límite de separación contrastándolos con aquellos otros factores que, como señala Balcells (1976), identifican a estas montañas como enlaces de pueblos.

Durante la época del Imperio romano, el Pirineo se contemplaba como una barrera que era necesario superar (traspasar) para organizar el espacio imperial. Evidentemente, para una organización política que necesita controlar amplios territorios, los sistemas montañosos constituyen un serio obstáculo, y más todavía aquellos sistemas que como el Pirineo forman istmos, dificultando en mayor medida las comunicaciones. En esos momentos la importancia del Pirineo no se debía a lo que pudiese representar como fuente de recursos sino a lo que suponía como obstáculo a superar. El momento en el que el Pirineo empieza a tomar fuerza con nombre propio (es decir, por lo que se genera y representa dentro de su propio espacio), coincide con la confluencia de dos fuerzas opuestas que chocan en

él, o contra el Pirineo. Nos estamos refiriendo a la expansión musulmana que llega desde el sur y a la carolingia que desciende desde el norte.

La imagen del Pirineo como refugio de cristianos que llegan huyendo del dominio musulmán y que aprovechan las condiciones naturales de este espacio para organizarse e iniciar la reconquista de la Península Ibérica, es sobradamente conocida. Algo semejante ocurre en la vertiente norte respecto a la expansión carolingia iniciada por Carlos Martel y continuada por su hijo Pipino el Breve, ambos encontraron serias dificultades para dominar tanto Aquitania como Provenza. Los pobladores de una y otra región no aceptaron de buen grado el dominio franco ni musulmán y la oposición de las tribus independientes del Pirineo supusieron siempre un freno a su expansión.

Estos territorios habían aceptado la tutela de los francos para liberarse de los musulmanes pero, poco a poco, al disminuir el peligro de estos y al darse cuenta de sus posibilidades de expansión hacia el sur (ante el cada vez más débil poder

musulmán en la mitad septentrional de la Península) fueron también independizándose del dominio franco. Pronto, en Navarra, la familia de los Arista expulsó (hacia el 816) al gascón Velasco. Lo mismo ocurrió en Aragón, donde a la muerte de Aureolo (año 810) le sustituyó una familia indígena, la de Aznar Galindo. En la zona oriental destacan los familiares del conde Guillermo de Toulouse quienes controlarán durante muchas décadas los condados de ambas vertientes: Pallars-Ribagorza, Barcelona, Narbona, Rosellón y Ampurias.

Debilitado el imperio carolingio y fragmentado el musulmán serán los propios pueblos pirenaicos quienes, constituyéndose como poder político, traten de dominar y organizar el espacio. Es en las primeras décadas del siglo XI, bajo el reinado de Sancho III el Mayor (1005-1035) cuando se inicia la primera «promoción europea del Pirineo». Su centro de gravedad es ahora Navarra quien domina por el este hasta Sobrarbe y Ribagorza y buena parte de los territorios norpirenaicos. En esos momentos Navarra jugaba un papel importante por su locali-

zación en un lugar privilegiado para el intercambio comercial entre la zona musulmana del Ebro y Europa. En este sentido la política de Sancho III fue decisiva, supo convertirse en protector de las nuevas corrientes eclesiásticas representadas por Cluny, cuya observancia introdujo en los monasterios de San Juan de la Peña y de Leire. Desde aquí se organizó una importante labor de cristianización (Lacarra, 1953 y 1968).

A este rey se debe la reparación y modificación de los caminos seguidos por los peregrinos que, desde Francia, atravesaban Navarra y otros valles aragoneses para dirigirse a Santiago de Compostela. La penetración masiva de cluniacenses aumentó la influencia de Roma que comenzó a ser vista como la garantizadora de los derechos y el poder supremo de occidente.

En esos momentos, para el conjunto de estos pequeños reinos las fronteras del sur (en contacto con los musulmanes) son las que requieren mayor atención, de ahí la proliferación de castillos. En cuanto a la frontera norte, el paso de peregrinos era cada vez más intenso hacia Santiago de Compostela.

Este flujo y el desarrollo de un incipiente comercio favorecen el establecimiento de activas ciudades comerciales y aduanas donde se cobran derechos de paso a los productos comerciales de al-Ándalus con destino a Francia y viceversa.

Las aduanas constituyeron una importante fuente de ingresos que explican la prosperidad alcanzada por Aragón y Navarra cuyos reyes favorecieron extraordinariamente el desarrollo de las peregrinaciones y de cualquier sistema de intercambio entre sus reinos y Europa. Acciones semejantes a las que antes comentábamos para la Navarra de Sancho III se desarrollaron también en Aragón: reparación de caminos, construcción de puentes y albergues, se estimuló la creación de ciudades que sirvan de final de etapa para los peregrinos con servicios como: hospederías, hospitales, oficinas de cambio de monedas. Así, Sancho Ramírez no se conformó con que sus dominios fuesen tierra de paso para los peregrinos; sino que aspiró a que se estableciesen en el reino y dirigió y orientó su asentamiento mediante la concesión de fueros especiales en las zo-

nas que deseaba repoblar. La más importante fue Jaca, donde se estableció un importante núcleo de francos en el «Burgo Nuevo» o de Santiago y donde en adelante radicará la capital del reino y una sede episcopal.

Entre los proyectos transpirenaicos de mediados del siglo XII destaca la intervención ultrapirenaica de la Corona de Aragón que estuvo motivada por la muerte sin herederos de Ramón Berenguer III de Provenza (en 1166). Los intentos de ocupar el condado enfrentaron a Alfonso I el Batallador y al conde de Toulouse. El rey aragonés fue el que controló finalmente este espacio del sureste francés (1176). No obstante, esta acción no tuvo mucha transcendencia porque tras el conflicto Provenza-Toulouse lo que se debatía era el predominio de Francia o de Inglaterra en el sur de Francia.

Aragón y Cataluña continuaron la orientación pirenaica de Alfonso el Batallador y de Ramón Berenguer IV. Así, Alfonso el Casto creó en el sur de Francia un protectorado, cuya defensa durante la cruzada promovida por Inocencio III contra los albigenses (y realizada por vasallos

del monarca francés) costaría la vida a Pedro el Católico en 1213. En esos momentos, la vertiente norte de los Pirineos se

organizaba en torno a una serie de Condados y Vizcondados, muy relacionados entre sí y con la vertiente sur. 🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿

### 3. EL ESPACIO INTEGRADO ENTRE AMBAS VERTIENTES ANTES DE LA IMPLANTACIÓN DE LA FRONTERA

Al margen de estos intereses geopolíticos, tradicionalmente, los Pirineos han funcionado como un espacio integrado dando lugar a abundantes interrelaciones entre los habitantes de una y otra vertiente. Diversos factores del medio físico (especialmente el relieve y el clima) han generado diferencias a un lado y otro de la cadena, mientras la vertiente septentrional más húmeda favorece el desarrollo de jugosos pastos para mantener el ganado mayor (vacuno, caballar, porcino), la meridional, más seca, ha orientado su producción ganadera hacia el ovino. Así, tanto los productos y subproductos ganaderos como los agrícolas se complementaban generando interesantes interrelaciones entre ambas vertientes que permiten hablar de la existencia de espacios integrados a uno y otro lado de la

cadena. Por otra parte, la propia necesidad de gestión del espacio y sus recursos en áreas limítrofes dio lugar a la firma de acuerdos cuya constante *negociación* intensificaba las interrelaciones.

Junto a estas relaciones inter-valles, el Pirineo era lógicamente paso obligado de aquellas otras relaciones de *largo alcance* que conectaban ámbitos más alejados de la cadena. Durante siglos desde Francia se traían vacas, yeguas, mulas, guisantes, tejidos, productos manufacturados..., y desde las regiones ibéricas se exportaba lana, aceite frutas, sal (metales en algunos momentos) y poco más. Apoyados en este comercio de largo alcance, y en los productos autóctonos, en la mayor parte de los valles pirenaicos, en sus centros comarcales, se organizaron ferias cuyo objetivo era



exportar excedentes y adquirir aquellos productos deficientes en la montaña. Todo ello, junto a la trashumancia, favorecía las interrelaciones entre los valles de ambas vertientes y de estos con sus respectivos llanos lo que demuestra que en la montaña la *autarquía total* en pocos momentos de la historia ha sido posible

En las páginas anteriores hemos reflejado los intereses geopolíticos de los distintos reinos medievales sobre el Pirineo. Si nos centramos ahora en la organización geopolítica de los pobladores de este espacio podemos afirmar (con Cavailles y los estudios referenciados en notas anteriores) que durante los tres primeros siglos del Antiguo Régimen (XVI al XVIII) existió una federación entre los distintos pueblos, o valles, de ambas vertientes. Funcionaba este espacio como un «*Estado singular*», sin capital ni gobierno ni ejército, pero con unas fronteras, un derecho público, una política y unos adversarios. Es decir, se daban la mayor parte de los elementos de que consta un Estado.

En esencia, el funcionamiento del Pirineo se basaba en un

complejo sistema de acuerdos permanentes entre valles de ambas vertientes que han llegado hasta nuestros días bajo la denominación de *Tratados de alianza y de paz* o simplemente *facerías* (Fairén Guillén, 1961-62). Se trataba de unos acuerdos internacionales, probablemente únicos en su género, o cuando menos poco conocidos en ambientes semejantes de otras montañas europeas, o de otros continentes (Descheemaeker, 1945). Por el contrario, en el Pirineo, han sido objeto de la atención de un buen número de historiadores y geógrafos franceses y españoles, cuyos estudios nos permiten hoy afirmar que en el pasado, y hasta épocas muy recientes, el Pirineo funcionaba como una región geográfica, política y económica homogénea.

Como se ha indicado, el valle es en el Pirineo (y en la mayor parte de los sistemas montañosos) el eje articulador del territorio. Es el lugar de asentamiento y ha constituido, y constituye, una unidad geográfica, económica y política. Cada valle formaba un pequeño mundo, autosuficiente en buena medida, pero, por otra parte, nin-

guno completamente aislado. El aislamiento se producía, en ocasiones, por su área meridional (septentrional en el caso del Pirineo francés) donde la especial disposición geológica de las sierras ha dado lugar a formaciones de calizas que cierran el valle, mediante foces, o congostos. Es el caso de, por ejemplo, la foz de Lumbier (en el valle de Salazar), la de Berdún (en el de Ansó) o los congostos de Sopeira y Olvena en la Ribagorza.

Por el contrario, en las zonas altas, donde se desarrollaron los pastos estivales, la comunicación entre valles de la misma o distinta vertiente fue más fácil, a pesar de su mayor altitud. El ganado y la gente pasaban con relativa facilidad de una cuenca a otra aprovechando los cauces de los ríos y ascendiendo hasta su cabecera, por donde suele ser fácil conectar con la otra vertiente.

Este factor, directamente relacionado con el medio físico, ha desempeñado un papel decisivo en el funcionamiento tradicional del conjunto del Pirineo. Cavailles (1910) señalaba que como el montañés es generalmente pastor, es más frecuente que se desplace del fondo del

valle —donde ha fijado su residencia, su hábitat—, hacia las cumbres donde se localizan los pastos, y no hacia las regiones bajas a menudo cerradas por estrechas gargantas. Pero, además, se da la circunstancia que el acceso hacia las cumbres de pastos del Pirineo Axial es relativamente fácil, cómodo tanto para el hombre como para el ganado, contrastando con los estrechos congostos de las sierras interiores y exteriores que obligan frecuentemente a excavar pasos difíciles junto al cauce de los ríos o a dar largos rodeos para conectar con las Depresiones.

Este es uno de los factores que explica el hecho de que las poblaciones asentadas en los altos valles hayan tenido, durante siglos, más relaciones con sus vecinos transpirenaicos que con las regiones del llano. Son los claros ejemplos de Bielsa (Bielsa *et al.*, 1986) que hasta los años 40 del siglo actual en que se acabó la carretera para conectar este valle con Aínsa, tenía mejores condiciones naturales con la vertiente norte (valle d'Aure). Todavía más claro es el caso del valle de Arán cuyo enlace con la vertiente española, por

el Noguera Pallaresa obligaba a un largo recorrido y ascender el puerto de la Bonaigua, a más de 2.070 metros (Solé Sabarís, 1951). Lógicamente, uno y otro valle han tenido una relación más intensa con la vertiente norte que con la sur.

Es interesante observar como los contactos entre ambas vertientes tenían mucho más sentido en la sociedad tradicional de fuerte raigambre ganadera, y con una obligada tendencia al autoabastecimiento, que en la sociedad actual. En este sentido, interesa recordar el hecho de que un mapa sobre los pasos pirenaicos elaborado a finales del siglo XVII señalase 21 pasos frecuentados entre el pico de Ory y el Canigou; de estos solo 9 se utilizan hoy día transformados en carreteras. Como quiera que las nuevas formas de vida no propician el mismo sistema de relaciones, muchos de los valles que tradicionalmente gozaban de interesantes lazos de conexión transpirenaicos los han perdido, simultáneamente a la creación de nuevos lazos de unión con sus respectivos llanos, al mejorarse las comunicaciones con estos. Por otra, los nuevos sistemas de comunica-

ción determinan que todo enlace no motorizado quede fuera de cualquier sistema de relaciones. Evidentemente, hoy, atravesar el Pirineo andando solo puede concebirse desde el punto de vista turístico-deportivo.

Las comunicaciones tradicionales correspondían a unos modos de vida propios de la montaña y para su desarrollo era necesario generar una serie de relaciones muy activas y estrechas entre los habitantes de valles limítrofes y de ambas vertientes. Las montañas no eran entonces tanto una barrera como elementos articuladores. Esto era así porque para el aprovechamiento de sus recursos y la organización de las formas de vida era necesario crear vínculos de relación entre los distintos grupos sociales: primero para regular los pastos de alta montaña, también organizando ferias para intercambio de productos y creando un «marco jurídico» que regulase las infracciones cometidas por ambas partes. Marco jurídico recogido en los Tratados de Paz que eran elaborados al margen de los Estados Centrales, lo que ha permitido considerar a estos valles como espacios con un ele-

vado grado de autonomía política: «*casi soberanos*» (Cavailles, 1910).

Pero, lógicamente, estas relaciones no siempre fueron fáciles ni pacíficas. Es necesario señalar que durante mucho tiempo la guerra fue habitual; es más, se puede decir que fue una forma habitual de encuentro (Balcells, 1976). Efectivamente, las causas de conflicto eran muy diversas, el aprovechamiento de los pastos ocasionaba disputas entre los habitantes de dos valles limítrofes que aspiraban a su dominio, ya porque su situación geográfica daba lugar a la generación de aspiraciones por unas y otras comunidades, o por la existencia de derechos históricos o derechos de propiedad de difícil interpretación (Descheemaeker, 1945).

Por otra parte, la escasez de agua para beber los ganados, la ausencia de bosques en determinadas zonas de pastos (por encima de los 1800 m) obligaba a los pastores a acudir a un bosque próximo para el abastecimiento de leña, también la naturaleza de los pastos más o menos frescos o ricos son, unas y otras, las grandes diferencias norte-sur que obligaron a

complejos Tratados de Paz o de Buena Vecindad (Fernández de Casadevante, 1989). Los pastos difieren sensiblemente de unas zonas a otras dentro de la propia alta montaña: unos son secos (las solanas y orientaciones sur) mientras otros frescos (umbrías y orientaciones norte y oeste), unos limpios de malas hierbas, y nutritivos, otros más bastos y degradados. Estas diferencias eran el sujeto de la discordia, factores que ocasionaban que los ganados traspasasen de forma constante los límites, en busca de las mejores hierbas. Consecuentemente, esto provocaba la generación de conflictos, se apresaban o confiscaban los ganados y así se desencadenaban luchas que llegaban a alcanzar el calificativo de guerras, en ocasiones muy cruentas.

Durante siglos, los habitantes de los valles de la vertiente sur han reclamado el derecho a alimentar sus ganados en los pastos de la vertiente norte. Todos los años, cuando la presión ganadera era más intensa, pasaban al otro lado de la cadena arrendando pastos y volviendo al final del verano. Era una necesidad imperiosa en la gana-

dería tradicional, dependiente exclusivamente de los pastos naturales, y con mayor motivo tratándose de una sociedad que tenía en la ganadería su medio de vida. Por eso no es de extrañar que el aprovechamiento y gestión de los pastos generasen conflictos.

A los conflictos de orden pastoral se juntaban otras dificultades relacionadas con el simple hecho de vecindad entre valles: muertes, atentados contra las personas y la propiedad, guardias de fronteras, extradición de malhechores, reglamentación entre vecinos de comunidades diferentes. Todo esto era fuente de querellas difíciles de evitar, y de regular desde fuera, porque los valles eran independientes y casi soberanos. Cada uno tenía su ley y sus tribunales, tribunales que se formaban entre vecinos de ambos valles cuando había que juzgar las infracciones cometidas contra las normas establecidas en los «Tratados de Paz».

La cuestión de los intercambios comerciales no era menos importante, fue una actividad que generó cierta especialización en el trabajo y en la producción. Como ya hemos visto,

los valles eran los lugares de paso y vías de tránsito para los productos de los llanos. Por los puertos de la montaña los españoles pasaban a comprar vinos, trigo, madera, tejidos y animales del llano francés, mientras estos pasaban frutas, lanas, metales, sal... A menudo el intercambio se hacía en la frontera misma, no tanto por el hecho de ser frontera sino por ser el punto de encuentro o límite entre valles. Cavailles (1910) indicaba cómo todavía podían encontrarse (a principios del siglo actual) en ciertos puntos de la línea fronteriza agujeros regulares perforados en la roca que servían como medida de sal. En otras ocasiones, las transacciones se hacían en los pueblos y daban lugar a importantes ferias.

Estos encuentros de vecindad generaban a menudo conflictos. Muchas veces muy violentos, los cuales no reflejan precisamente la sociedad «fraternal» traspirenaica que en ocasiones se pretende difundir. Todos los autores que han dedicado su atención al estudio de las facerías señalan que para regular tales conflictos durante siglos no hubo más que una ley:

la fuerza. Batallas incesantes, muertes y heridos provocaban represalias y venganzas, rencillas sin fin, que las generaciones se trasmitían e iban alimentando nuevos conflictos.

Los arbitrajes (papa, obispo, rey o nobles) eran a menudo insuficientes. Los montañeses se esforzaban en prevenir sus conflictos llegando a acuerdos, creando tribunales propios para regular pacíficamente sus diferencias. Pero este objetivo encontraba frecuentemente serias dificultades, lo que les obligaba a buscar tribunales imparciales, generalmente de un valle vecino, como en el caso del «tributo de las tres vacas» entre Roncal y Baretous, en el cual actuaron de árbitros los ansotanos.

Los valles eran conscientes de su soberanía, independientes. No solamente poseían la tierra, explotaban libremente sus pastos, bosques, aguas y canteras, sino que ejercían un poco más libremente algunos derechos. Por ejemplo, durante el medioevo no pagaban derechos feudales porque en la montaña todo el mundo era libre y los ciudadanos eran *personas nobles*. El servicio militar que debían hacer, y que era casi su

única obligación, estaba acompañado de numerosas garantías. Así, las gentes de Ossau no tenían obligación de tomar las armas más de tres veces al año, y solamente después de que el vizconde había expuesto sus motivos, o quejas, en una asamblea convocada especialmente a tal efecto (Tucco-Chala, 1965). Privilegios semejantes tenían en el ejercicio de la justicia. Los hombres de Barèges no podían ser juzgados más que por su propia Corte (Brives, 1984). Ossau, y otros valles, eran lugar de asilo, todo fugitivo podía vivir sin temor. En el país de Aspe, el vizconde, para recibir el homenaje de los aspois, no se atrevía a entrar si no era con dos «rehenes» que garantizasen su seguridad personal (Caussimont, 1981).

Independientes y casi soberanos los valles eran como pequeñas naciones. Cada uno formaba una unidad geopolítica, o como se decía en la Edad Media una *Universidad* que, naturalmente, se gobernaba ella misma. Existen numerosos ejemplos de estos conflictos entre los habitantes de las vertientes norte y sur del Pirineo Central. A continuación sinte-

tizamos brevemente (siguiendo a Fairén-Guillén, 1962) las problemáticas que se generaban, y que demuestran la existencia de un espacio integrado, donde el aprovechamiento de los recursos limítrofes entre dos o más comunidades daba lugar a complejos sistemas de regulación: las *facerías* en torno a Baztán y las Alduides, el *tributo de las tres vacas* (la *facería* más conocida), la *facería* entre los valles de Ansó y Aspe, las de Tena-Ossau y Broto-Barège o Barège-Bielsa constituyen buenos ejemplos del funcionamiento de estos valles como espacios integrados.

### **3.1. El tratado de las tres vacas un claro ejemplo de que la frontera apenas funcionaba como tal a finales del siglo XIV**

Interesa dedicar parte de nuestra atención al Tratado de Tres Vacas por ser este el que ha tenido mayor transcendencia no solo entre los habitantes de los valles pirenaicos (Baretous en la vertiente norte y Roncal en la sur), sino proyectándose su problemática más allá de sus respectivas comarcas. La

dimensión de esta problemática se manifiesta en la intervención de los poderes políticos estatales en el momento del conflicto y, posteriormente, en la presión de la Administración Central francesa para acabar con la celebración de esta *facería* por considerarla una afrenta deshonrosa para los habitantes de los valles franceses.

En este conflicto se encuentran interesantes elementos que nos indican el funcionamiento de esta área pirenaica como un territorio casi autónomo respecto a los correspondientes Estados Centrales. Se trató de un conflicto largo y sangriento que enfrentó a unos pastores del pueblo de Issor (Baretous) con otros de Isaba (Roncal) pero la organización del territorio en valles hizo que tal conflicto se extendiese al conjunto de ellos. Las causas fueron el aprovechamiento de unas fuentes y pastos sobre las que ambas comunidades se consideraban con derechos.

Para solucionarlo intervinieron en un principio los Órganos Jurídicos del Vizcondado de Bearn (concretamente el vizconde Gastón) y del reino de Navarra (Carlos II). Unos y otros fracasaron y al final las

dos partes en conflicto llamaron a los ansotanos para que actuaran como jueces. Así, el 6 de octubre de 1375 «*seis hombres buenos de Ansó*» con el Alcalde Sancho Gracia a la cabeza dictaron sentencia en un juicio que tuvo como marco el atrio de la Iglesia Parroquial de San Pedro de Ansó.

Los árbitros ansotanos consultaron *cartas públicas et escritos* de mediación de reyes, caballeros, obispos..., lo que demuestra que el conflicto venía de muy antiguo. La sentencia de los ansotanos obligaba a los baretoneses a pagar a los roncaleses, en lo sucesivo, y el 13 de julio de cada año, tres vacas «*de dos años, de un mismo pelaje y cornaje y sin tacha de lesión alguna*». Tributo que se ha venido cumpliendo constantemente a pesar de haber habido intentos de sustitución por pago en metálico, o supresión, por iniciativa de la Administración francesa. Además, bajo el control de los ansotanos se «amojonaban» los límites entre los puertos conflictivos y se indicaban las normas de regulación del aprovechamiento de pastos y aguas, que eran la causa principal del conflicto.

Entre los aspectos que interesa retener destaca el hecho de que se eligiese a los ansotanos como árbitros, sin que los franceses viesan en ello posibles riesgos de parcialidad. No existía en esos momentos el actual concepto de Estado en ninguna de las dos vertientes que hiciese sospechar a alguno de los contendientes de prejuicios nacionalistas al pertenecer el jurado a la misma vertiente de uno de ellos.

El fallo fue eficaz pues a partir de ese momento no se conocen nuevos conflictos como los ocurridos hasta entonces. Ello demuestra que los habitantes de las montañas eran los mejor capacitados (por conocer las costumbres, derechos y formas de vida de sus vecinos) para emitir unos veredictos más justos que los de los Órganos Jurídicos del vizcondado de Bearne y del reino de Navarra, puesto que conocían mejor las costumbres, derechos y formas de vida de sus vecinos. En definitiva, conocían mejor el funcionamiento de los valles y la vida en la montaña.

Desde ese momento, 1375, la sentencia y pago del tributo se ha conmemorado todos los años. Solo en dos ocasiones ha dejado



de celebrarse. La primera en 1793 en plena Guerra de Convención entre España y Francia, el ejército francés impidió a los baretoneses acudir a la Piedra de San Martín. No obstante, unas semanas más tarde los vecinos de Aramits hicieron una incursión hasta Isaba y dejaron las tres vacas atadas en la plaza. El argumento fue que las **guerras entre naciones no podía impedir que los habitantes de los valles pirenaicos faltasen a los compromisos y a la palabra dada**. La segunda ocasión fue durante la Segunda Guerra mundial, el ejército alemán ocupaba el sur de Francia y prohibió la ceremonia ante un posible riesgo de fuga de franceses hacia España.

Lógicamente, existen dos versiones diferentes sobre las causas que motivaron los graves incidentes del año 1360 y que dieron lugar a la sentencia de 1375:

*VERSION DE LOS RONCALESES: Un pastor francés (Pierre Sansoler) y otro roncalés (Pedro Carrica) se encontraron con sus rebaños en una de las fuentes en litigio, discutieron y cayó muer-*

*to el francés. Días más tarde, Anginar Sonsoler, primo del difunto, organizó una expedición, no encontraron a Carrica en el puerto y bajaron a Belagua donde encontraron a su mujer, en cinta, a la que asesinaron.*

*Cuando la noticia llegó a Isaba, se organizó otra expedición, al mando de Carrica, que atravesando los puertos llegaron a casa de Sonsoler (donde los franceses celebraban la hazaña) matando a todos los presentes pero respetando a la mujer de éste y a un hijo que llevaba en brazos. Sin embargo, alguien había pasado noticia de lo que ocurría a los de Arrete, quienes organizaron una emboscada en un desfiladero exterminando en medio de la noche a 25 navarros. Ni el rey navarro ni el vizconde de bearne lograron apaciguarlos, y días más tarde volvieron a enfrentarse en la batalla de Aguincena donde cayeron 53 roncaleses y 200 baretoneses.*

*VERSION DE LOS BARETONESES: Cuentan que estando celebrando misa el*

*cura de Isor se oyó una señal milagrosa avisando de que ocurría una desgracia. Sallieron los asistentes y se encontraron con que los roncaleses estaban saqueando sus casas. Un grupo de franceses les atacó para defender sus propiedades, mientras otro corría a emboscarse en un desfiladero donde esperaron a los roncaleses que huían, matando a la mayor parte de ellos y dejando vivos a muy pocos que fueron hechos prisioneros.*

*Como recuerdo de esto se conserva un monumento conmemorativo y un «cementerio de españoles», donde —según algunas tradiciones recogidas por el prestigioso historiador P. Marca— existía la costumbre en los franceses que pasaban por ese lugar de arrojar una piedra sobre la tumba de los roncaleses en señal de desprecio.*

Con la difusión del turismo y la revalorización de las costumbre (la etnología en general) como valores culturales, este tributo ha derivado, lógicamente, hacia un ritual turístico que concentra un buen número de

curiosos. Como señala Michael Papy el rito actual fue modificado en 1898 tras una larga campaña (durante casi una década), promovida por la opinión pública y administración francesa. Así, la Comisión Internacional de los Pirineos decidió (reunión de Bayona el 23 de mayo de 1898), tras apasionadas discusiones, la supresión del *rito tradicional* por considerarlo humillante para los franceses. La campaña contra la celebración de dicho rito apareció en los medios de comunicación franceses el 21 de julio de 1891, tras la celebración de la ceremonia anual, el año siguiente la Dirección de Asuntos Extranjeros del puerto de Bayona tomó contacto con la delegación española para estudiar eventuales modificaciones a introducir en la ceremonia. De esta forma se perdían ciertos caracteres bélicos que reflejaban la victoria de unos y la sumisión de los otros.

No obstante, lo que nos interesa reflejar aquí son una serie de hechos:

- a) El que unos y otros aceptasen como árbitros a los ansoitanos, sin que los franceses viesan en ello algún viso de



Commemoración del Tributo de las Tres Vacas el 13 de julio de 2016. Los franceses y navarros se sitúan junto a la Piedra de San Martín cada uno en el lado de su vertiente, los ansotanos en el centro.

posible imparcialidad en la sentencia, lo que demuestra que la frontera como separación política norte-sur no existía. Los conflictos no enfrentaban solamente, como ya hemos indicado, a los valles del norte y sur ya que se trataba de dominar recursos (pastos, bosques, agua...), también a los de la misma vertiente. En este sentido, existen *tratados de paz* entre roncaleses y ansotanos donde se solicita la interven-

ción como árbitros, en caso de *no concordar* entre ambos valles, a los de Acós y Ereta, poblaciones del valle de Baretous.

- b) El hecho de que la intervención de la Jurisprudencia del Vizcondado de Bearne o del Reino de Navarra no fuese capaz de encontrar una solución, y sí la intervención de los ansotanos, demuestra que eran los montañeses quienes mejor conocían su forma de ser y problemática

- y, en consecuencia, los mejor capacitados para solucionar sus problemas y desavenencias.
- c) El fallo y la sentencia fueron aceptados, y respetados, durante siglos por los habitantes de uno y otro valle y contrasta el hecho de que fuera cuestionado por primera vez en 1891 y a iniciativa de planteamientos políticos externos a los valles afectados. Es decir, cuando el concepto de Estado Nacional cala

en la opinión pública y esta interprete que con hechos como este pueda sentirse humillado el sentimiento nacionalista del conjunto de un pueblo es cuando se oponen a la rememoración del rito.

### ***La ceremonia actual***

Para la ceremonia, los franceses llegan a la frontera vestidos de gala, acompañados de un rebaño de vacas y se colocan junto a la Piedra de San Martín



Firma del acta por la representación ansotana.

pero en la vertiente francesa. Los roncaleses llegan con sus trajes tradicionales y se colocan en la vertiente española. Por su parte, la representación ansotana se coloca entre ambas a modo de arbitraje. Una vez situados en torno a la Piedra fronteriza (mojón 262) el alcalde de Isaba pregunta en voz muy alta a los baretoneses si vienen dispuestos a pagar el Tributo como en años anteriores, a lo que responden, también en voz alta afirmativamente.

A continuación un alcalde francés pone la mano sobre la Piedra, otro roncales coloca la suya sobre la del francés y así alternativamente hasta que el alcalde de Isaba coloca la suya sobre las de los demás añadiendo encima la vara de mando. Una vez todos en esta posición el alcalde de Isaba pronuncia en voz muy alta y en tres ocasiones la famosa expresión *pax avant* (paz en adelante) a la que todos responden unánimemente con la misma frase.

Finalizado este rito o juramento, todos acuden al rebaño de vacas y los pastores roncales junto al veterinario de Isaba eligen las tres vacas que respondan a las condiciones de tener

menos de *dos años, de un mismo pelaje y cornaje y sin tacha de lesión alguna*.

Este Tributo fue reconocido en el año 2011 como Bien de Interés Cultural Inmaterial por el Gobierno de Navarra y Bien de Interés Internacional por la Comunidad de Trabajo de los Pirineos

Una conclusión que se puede deducir de este rito es que las armas y conflictos bélicos generan injusticias, muerte, terror..., sin embargo, los habitantes del Pirineo demostraron al mundo que con la palabra la paz es posible. Esta paz se consigue mediante la palabra y colocando una mano sobre la otra. Así en los distintos documentos que se generan en esta ceremonia predomina el que **no reconocemos otra arma que la palabra**.

### 3.2. Facerías entre los valles de Tena y Saint-Savin (valle d'Ossau)

Junto al *Tributo de las tres vacas* esta facería es la que mayor atención ha atraído por parte de los estudiosos. En 1646 se firmó una carta que recoge tratados orales que se pierden en

el tiempo con interesantes alusiones de carácter mítico y simbólico. Las primeras noticias de este tratado datan de 1328, uno de los primeros documentos conocidos sobre la materia y donde ya se hace alusión a otra paze-ría más antigua. En el conjunto de estos valles se diferencian tres facerías: Tena-Ossau, Tena-Azun y Panticosa-Saint Savin.

Antiguamente el valle de Tena estaba dividido administrativamente en quiñones: Sallent, Lanuza y Panticosa. El tratado reconoce el derecho de albergar los tensinos sus ganados en la majada de Turumon (montaña de Aneu en la vertiente francesa) y los franceses en la cueva de Samorons, en España. Junto a estos *refugios* para el ganado, que constituyen una originalidad en este contexto de Tratados y reflejan precisamente las *hostilidades* de la alta montaña derivadas de los condicionantes físicos (especialmente climáticos), también se regulan terrenos de *uso común* entre el Portalet de Aneu y el Peirelu; es decir, dos territorios de extensión semejante a ambos lados de la frontera y separados por la montaña de Estremera.

A la vista de la amplia do-

cumentación existente sobre las facerías pirenaicas podemos extraer como una de las conclusiones que la de Tena y Ossau ha sido una de las que menores conflictos han generado. Independientemente de lo que regulan los Tratados a lo largo de la historia han sido muy frecuentes los pasos recíprocos de ganado entre los valles de Sallent y Azun. Hasta 1942 los bovinos españoles pasaban todos los años al alto valle de Azun una vez que se habían ido los ganados franceses, de forma inversa los franceses pasaban sus ganados a la vertiente sur del Balaitus. Incluso ahora, cuando la cabaña ganadera ha descendido sensiblemente en el Valle de Tena los franceses aprovechan pastos de este valle sin apenas trabas burocráticas.

Dentro de las relaciones citadas entre Tena y Ossau destacan las que se refieren a Panticosa con Saint-Savin por el aprovechamiento de la montaña de Jarret que se localiza totalmente en territorio francés. Ambos valles conservan la costumbre de dar en arriendo este terreno, en pública subasta, e igualdad absoluta para los postores de Tena o Saint-Savin

repartiéndose por igual tanto los beneficios como las cargas.

### 3.3. Facerías entre el valle de Broto y Barèges

A lo largo de su historia los valles de Broto y Barèges han generado importantes relaciones transfronterizas y tratados faceros, las generadas en torno a las montañas de Usona reúnen el mayor interés (Brives, 1984). Como en el caso anterior, los pastos faceros se dan en pública subasta celebrada en Luz, dividiendo beneficios y cargas en partes iguales entre los dos valles. Las diferencias respecto a las anteriores pueden observarse en la facultad que tienen los pastores para construir cabañas, lo que refleja mayores problemas (respecto al Pirineo Occidental) derivados de los factores climáticos. También en la modalidad del aprovechamiento aparecen algunas peculiaridades como es el hecho de que hasta el 15 de junio todos los ganados de ambos valles tienen derecho a pastar en la montaña facera y sólo a partir de esta fecha el aprovechamiento corresponde exclusivamente a los arrendatarios, o subarrendatarios.

La montaña facera pertenece administrativamente a la comuna de Gavarnie y su vigilancia corresponde a los aduaneros franceses y guardia civil de fronteras española. Se extiende por unas 7.000 Has disfrutando la mitad cada parte. Dentro del terreno que corresponde al valle español se halla el ibón de Bernatuara que en algunos momentos ha dado lugar a conflictos ya que sus aguas no están contempladas en la facería encontrando problemas los ganados franceses para abreviar cuando las relaciones han sido tensas. Tradicionalmente el valle de Broto ha contado con un mayor volumen ganadero lo que les obligó a internarse en el valle de Barèges. Ello ha podido ser el origen de esta y otras facerías entre ambos valles, más numerosas en el pasado. De hecho, en el Tratado de 1862 reconocía la existencia de conflictos renunciando el valle de Broto a todos los derechos (*para terminar para siempre con los litigios, haciendo abandono perpetuo y voluntario*) que no fuesen los consignados en la montaña de Usona y los comunales de Gavarnie (Fairén-Guillén, 1962). Tal renuncia fue compen-



sada con 22.000 francos franceses que debieron ser abonados en 1863. La quema del Archivo Municipal de Broto durante la guerra civil española ha creado muchas lagunas para el conocimiento de esta facería.

### 3.4. Acuerdo entre los valles de Barèges y Bielsa

En el mismo sentido que las anteriores el origen de este acuerdo es la regulación y defensa de los intereses ganaderos. Se firma en el año 1384, en plena guerra de los 100 años, por cuanto las riesgos por verse afectados ambos valles en el conflicto eran una realidad. En este sentido, si bien como en todo tratado buena parte de él se dedica a regular el aprovechamiento de los pastos fronterizos, el elemento diferenciador respecto a los acuerdos anteriormente reseñados está en el compromiso que adquieren para defenderse de conflictos bélicos como el que en esos momentos se estaba desarrollando.

Como se señala en Bielza de Ory *et al.*, (1986) el acuerdo contempla el nombramiento de una serie de jueces (tres por cada parte) para *ajustar las diferen-*

*cias y compromiso mutuo de no pillar el ganado ni saquearlo* (algo muy común en todos los tratados de facerías) previendo una serie de indemnizaciones en caso de que tales acciones se produzcan. En 1648 de nuevo surgen conflictos bélicos y se firma un nuevo acuerdo en el que se señala:

*En caso de guerra entre los reyes de las dos partes (España y Francia, circunstancia que se daba) sobre estas fronteras y si aparecen gentes a cinco leguas en el entorno desde el mes de junio hasta el mes de octubre, que es el tiempo en el que se puede practicar el puerto de Bielsa, y si el número de gentes excede cincuenta, los valles prometen darse aviso en un día de cómo han llegado las gentes de guerra bajo pena de cien escudos aplicable a la parte que no será advertida, no entendiendo comprendidos los soldados que vienen a permanecer en Tarbes, Lourdes ni Aínsa para ser plazas de guerra o guardición.*

La autonomía con que actuaban las comunidades pirenaicas en defensa de sus intereses ganaderos es un rasgo constante durante siglos (ver Bielza de Ory *et al.* 1986, tam-



bién Soulet, 1974 y Cavailles, 1910) reflejando la fraternidad que existía entre los habitantes de ambas vertientes, en buena medida como consecuencia de la necesidad de disponer de recursos complementarios entre ambas vertientes.

### 3.5. Relaciones transfronterizas en el valle de Benasque

Como señala Fairén-Guillén (1962) no existen facerías entre el valle de Benasque y sus vecinos del norte por motivos evidentes. Hemos visto que las facerías nacieron fundamentalmente ante la necesidad de regular el aprovechamiento de los recursos naturales, especialmente pastos, bosques y agua. Pero en la frontera entre el valle de Benasque y los valles franceses no existen dichos recursos naturales que regular. Téngase en cuenta que esta zona de la frontera es la más alta e inaccesible del conjunto del Pirineo, frecuentemente por encima de los 2.600 metros hasta más de 3.000, una altimetría donde no se pueden desarrollar ni los pastos ni el arbolado; es decir, un ámbito supra-forestal

dominado por las rocas, la nieve y el hielo. Evidentemente ninguno de estos recursos era susceptible de generar facerías o cartas que regulasen su aprovechamiento en el pasado.

No obstante, las relaciones transfronterizas en esta zona del Pirineo sí existieron y fueron tan intensas como en los casos descritos en páginas anteriores. Existe una singularidad en esta zona del Pirineo que no tenemos en el resto de la cadena. En esta zona del Pirineo coinciden lo que algunos geógrafos denominan las *dos dorsales de la cadena pirenaica* (sobre todo a oriente del valle de Benasque) lo que supone que la cadena pirenaica sea más amplia y dé lugar a que entre ambas dorsales existan modelos de organización social propios, son los casos, por ejemplo del valle de Arán o Andorra.

El valle de Benasque (o la Ribagorza) ha estado históricamente muy vinculado al valle de Arán, dando lugar a intensas interrelaciones con las poblaciones del valle del Garona en la vertiente norte de la frontera. Las relaciones del valle de Benasque con la vertiente norte (sobre todo con Luchon) son his-

tóricas, a pesar de la altimetría y las dificultades físicas del terreno cuatro han sido los pasos frecuentados a lo largo de siglos por peregrinos, contrabandistas, comerciantes, exiliados políticos y todo tipo de viajeros. Prueba de este tráfico son las infraestructuras y equipamientos que se construyeron para peregrinos y viajeros como los Hospitales de Benasque (pues fueron más de uno) y el Hospital de Bagnères de Luchón en la vertiente norte.

Estos cuatro pasos responden a necesidades de distintas épocas y conectaban diferentes zonas, son:

**a. El paso del Puerto Viejo**, o paso de los caballos. Como su nombre indica parece ser el que se usaba más antiguamente, ya en época de los romanos.

**b. Paso de la Glera o de Gorgutes**. Posteriormente se utilizó, en la edad media, el puerto de la Glera o de Gorgutes. El paso por este puerto fue acondicionado por los Caballeros Hospitalarios de la Orden de San Juan de Jerusalén en el siglo XII. A estos Caballeros también

se debe la construcción y gestión de los dos primeros hospitales al pie de las montañas de ambas vertientes: el de Benasque y el de Saint Jean de Joeu (en Bagnères de Luchon), este último construido y ya en funcionamiento en el año 1200.

**c. El Portillón o Puerto de Benasque**. Algo más tarde que el anterior (pero llegaron a utilizarse simultáneamente) se impulsó el paso por el Portillón o Puerto de Benasque. También llamado Puerto Nuevo fue utilizado por el tráfico que se generó entre los obispados de Roda de Isábena y Saint Bertrand de Comminges, como veremos en párrafos siguientes. En este itinerario desempeñó un papel importante para los pireneistas la Casa Cabellud, un equipamiento impulsado por un conocido comerciante del valle (Francisco Cabellud) y que hacía las funciones de refugio y avituallamiento. Un refugio que funcionó desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años de la guerra civil española, desapareciendo tras

la construcción del nuevo refugio de la Renclusa.

**d. *El Puerto de la Picada.*** El

más oriental de los cuatro es el Puerto de la Picada que conecta Benasque con el valle de Arán y desde este valle con la vertiente francesa, especialmente con el Hospital de Saint Jean de Joeu. Un paso muy frecuentado ya en el siglo XIV y muy activo hasta épocas recientes, es decir hasta la construcción del túnel de Viella. Antes de la construcción de dicho túnel el valle de Arán difícilmente se comunicaba con Cataluña y las relaciones entre el alto Garona y la vertiente sur se realizaba a través del valle de Benasque.

- e.** De los párrafos anteriores se deduce que la relación entre ambos valles (Benasque y Arán) fue muy intensa, téngase en cuenta que el valle de Arán fue anexionado en el año 1411 a la Corona de Aragón. Sufrió diversas tentativas de integración en Francia, la última en tiempos de Napoleón Bonaparte quien anexionó el valle al

Departamento francés de Alto Garona en el año 1810. Tras la caída de Bonaparte se reincorpora a Aragón en el año 1815. Hasta 1833, tras la delimitación y creación de las provincias por Javier de Burgos no se incorporó a la provincia de Lleida. Pero aun perteneciendo a Lleida las relaciones reales del valle de Arán con el de Benasque fueron más intensas que con Lleida, pues hasta mitad del siglo XX no se construyó el túnel de Viella lo que dificultaba, o casi impedía, las comunicaciones con la provincia leridense.

La construcción de este túnel fue consecuencia de una reivindicación de los araneses al rey Alfonso XIII durante una visita que hizo al valle en 1924, no obstante, debido a las dificultades técnicas y económicas no se finalizó hasta 1948. Fue a partir de esta infraestructura cuando se fortalecen las relaciones entre el Valle de Arán y la provincia de Lleida o Catalunya, generando una intensa demanda de tráfico. Esto llevó a que en el año 2007 se construyese el nuevo túnel de Viella-

Juan Carlos I, de 5.230 metros y tres carriles de circulación, dos en sentido ascendente y uno descendente.

### **El valle de Benasque en el itinerario Roda-Saint Bertrand de Comminges**

Las relaciones entre dos centros religiosos situados en ambas vertientes pirenaicas como son el obispado de Roda de Isábena y Saint Bertrand de Comminges fueron muy intensas durante la edad media y moderna. La conexión entre ambos centros religiosos se producía por el Valle de Benasque, al atravesar la cadena pirenaica por el puerto de Benasque. Unas relaciones cuyo estudio cobra gran interés si tenemos en cuenta la difícil accesibilidad y el hecho de que en el pasado, más que en la actualidad, la nieve era más frecuente y dificultaba la accesibilidad.

En su itinerario se localiza el Hospital de Benasque, un equipamiento que funcionaba ya en el siglo XII y se abandonó hacia 1930. Centros como este eran necesarios sobre todo en las travesías que se realizaban a pie o en caballerías y, sobre todo,

cuando estas eran muy frecuentes. Es el caso de la ruta que comentamos. Roda de Isábena había sido elegida en el año 956 sede del Obispado de la Ribagorza y, aunque tal obispado fue trasladado posteriormente a Barbastro, no dejó de tener su rango catedralicio hasta finales del siglo XVII. Saint Bertrand, no pasó de albergar una corta población, aunque sus raíces se hunden hasta la época romana, sus similitudes con Roda son sorprendentes, su sede pervivió hasta finales del siglo XVIII.

Ambas simbolizan fielmente lo que fueron sus antiguas diócesis muy interrelacionadas. De hecho los contactos e intercambios que se generaban entre ambos centros eclesiásticos contribuyeron a mantener vivas las relaciones transpirenaicas entre ambos valles durante muchos siglos. Recientemente, diversos estudios han recuperado el camino histórico convirtiéndolo en un itinerario cultural lleno de alicientes, que ofrece a los nuevos peregrinos del arte y la cultura una oportunidad para sumergirse en una historia de rutas milenarias.

## El proyecto de túnel Benasque-Luchon

Se trata de una futura infraestructura que se proyecta a modo de actualizar los itinerarios tradicionales a las necesidades actuales del sistema de comunicaciones. Los primeros proyectos para su construcción datan de 1786 y reflejan la necesidad evidente de conectar a las poblaciones de ambas vertientes que constituyen en la actualidad una constante reivindicación por parte de las poblaciones de ambas vertientes.

Así, en 1986 se constituyó una comisión transfronteriza de carácter técnico y político que culminó en un completo **Estudio de viabilidad para la construcción de un túnel transpirenaico entre Benasque y Luchon (DGA)**. Los costes y dificultades técnicas por las características físicas del relieve impidieron la ejecución de dicho proyecto. No obstante, el interés de las poblaciones, tanto fronterizas como del resto de sus comarcas, siguen planteando reivindicaciones para impulsar el proyecto. Así, el 13 de noviembre de 2007 se dieron cita en Bagnè-

res de Luchon diferentes agentes sociales, partidos políticos y administraciones locales con el objetivo de relanzar el “viejo proyecto” de unión transfronteriza. Existe en Benasque una asociación pro-túnel que agrupa a más de 300 socios y trabajan para que el resto de Administraciones: provinciales, regionales, estatales se involucren en el proyecto.

Este proyecto favorecería acciones en la línea de las *faceries* que hemos comentado en páginas anteriores, pero dando respuesta a las necesidades actuales. Téngase en cuenta que el concepto de *faceria* no es solamente responder a conflictos, o tratados de paz, como se deduce de su propia definición. En realidad se conocen como *Lies et Passeries* lo que conlleva el concepto de unión entre pueblos, en línea de lo que el profesor Balcells (1986) denominaba *el Pirineo; contraste de paisajes; enlace de pueblos*.

Este proyecto fortalecería un nuevo sistema de *faceries* que podemos denominar *faceries de la nieve* en la que se gestionarían de forma conjunta otros recursos como la nieve o los espacios naturales protegidos, el

Parque de Posets-Maladeta que es limítrofe con el Parque Nacional de los Pirineos Occidentales Franceses y sería interesante una gestión y promoción conjunta. Para ello es necesario facilitar las comunicaciones entre ambas vertientes mediante los medios de transporte actuales que no pueden ser otros que las carreteras y, en este caso, el túnel.

### **3.6. A modo de conclusión: las facerías reflejan el grado de unión entre los habitantes pirenaicos**

Los tratados de facerías que acabamos de comentar no son más que ejemplos de una larga lista que abarca todo el macizo. Muchos de ellos fueron recogidos en los Tratados de Límites de mitad del siglo XIX, pero otros se han perdido al no ser recogidos en dichos Tratados, unas veces por tratarse de acuerdos verbales no conflictivos (lo que no exigía su regulación), otras por la pequeña dimensión del territorio facero. En el Pirineo Oriental también fueron frecuentes si bien no han sido tan estudiados como en el

Central, entre ellos destacan el firmado entre Andorra y el Haut-Sabarthès.

Todos estos acuerdos, de origen medieval en la mayoría de los casos, no son «reliquias históricas», sino que muchos de ellos funcionan en la actualidad y, en buena parte de la cadena, habiendo perdurado explícita o implícitamente hasta los tratados de establecimiento de fronteras y constituyendo el único medio de interrelaciones. Estos y otros ejemplos reflejan como a lo largo de abundantes momentos históricos, los pirenaicos han mantenido sus tradicionales lazos de convivencia de raíces ancestrales. Los pastores se consideraban antes montañeses que franceses o españoles, las facerías han seguido durante siglos cumpliendo su misión. En suma, como afirmara Jean Sermet refiriéndose al siglo XIX y principios del XX «La montagne se contractai sur elle même», de tal forma que «Los montañeses de los Altos Pirineos españoles han mirado tanto o más hacia Francia que hacia España». Por otra parte Soulet (1974) recoge una expresiva cita del año 1712 donde un administrador francés se quejaba:

«.. Vous savez, écrivait-il, combien el est difficile d'empêcher le peuple, surtout un peuple aussi farouche que les montagnards, de suivre les anciennes usages. Vous n'ignorez pas non plus

qu'à quelque prix que ce soit, les habitants des montagnes de France et d'Espagne veulent conserver leur union, que jamais les guerres les plus vives n'ont pu interrompre».

#### 4. EL NACIMIENTO DEL PIRINEO COMO FRONTERA

Las relaciones expuestas entre los poderes políticos y sociales de ambas vertientes fueron muy frecuentes a lo largo de la historia. Generalmente, en el proceso que desembocó en la concepción del Pirineo como frontera se suelen diferenciar (Fairén-Guillén, 1961-62) dos momentos clave: la instauración de los modernos Estados Centrales en el siglo XVII y la firma de los Tratados de Límites del XIX. También deberíamos incluir un tercer hito derivado de los efectos de la guerra civil española que determinó se produjera un control férreo en la frontera. En las páginas anteriores hemos pretendido reflejar cómo, en el pasado, los poderes políticos de una y otra vertiente proyectan

sus acciones, sus intereses, sin tener en cuenta la existencia de una frontera. Esta como división administrativa no existía, y desde el punto de vista físico no presentaba tantos obstáculos como en la actualidad ya que, paradójicamente, el Pirineo emerge como una auténtica barrera cuando el sistema de comunicaciones se basa en medios mecánicos.

La ausencia de una frontera política y las relativamente fáciles comunicaciones para los pobladores de los altos valles favorecía sus contactos y negocios. La necesidad del aprovechamiento de recursos naturales para el funcionamiento de sus sistemas económicos, fundamentalmente la ganadería, obligó a que cada valle do-

minase un territorio tratando de garantizar el alimento a su ganado. Fue precisamente la lucha por el dominio del espacio el factor determinante de las relaciones entre los pobladores de ambas vertientes.

En este contexto, la frontera era un espacio deseado por dos comunidades que veían en ella su límite vital de expansión. Esto era así tanto entre valles de distinta como de la misma vertiente, el hecho de que los conflictos norte-sur fueran mucho más frecuentes que entre valles de la misma vertiente se debía a que los recursos naturales más solicitados, y vitales para la economía ganadera del Pirineo, se localizan en los pastos estivales de alta montaña, a lo largo de la divisoria de aguas. Otro tipo de enfrentamientos fueron los generados por diferencias religiosas que habían sido frecuentes durante toda la edad media. Recordemos que en 1213 Pedro II muere en Muret (y con él, el último gran proyecto de Federación de Estados Pirenaicos) en una batalla que también tenía como fondo el problema religioso de los albigenses, aunque esto ya desborda las relaciones entre valles.

Pero fue durante el reinado de Felipe II cuando los asuntos religiosos tuvieron su mayor proyección en el Pirineo, concibiéndose este como una barrera. El crecimiento del protestantismo (el calvinismo, organizado y armado) al norte de los Pirineos preocupaba al monarca español, para el cual conservar la unidad religiosa evitando el contagio de sus Estados se convirtió en una obsesión. Algunos de sus súbditos que eran sospechosos de herejía habían buscado refugio al norte de los Pirineos, y en 1565, su embajador en Francia le advirtió de una campaña de propaganda organizada desde Ginebra para difundir libros heréticos por España (Lynch, 1975). Fue un motivo más para controlar los pasos por el Pirineo.

El fenómeno del banditaje, muy común en áreas de montaña durante la edad media y moderna, sobre todo en el Pirineo catalán, unido al calvinismo hizo del Pirineo la frontera más débil de todas las de Felipe II. Las guerras de religión más fuertes habían comenzado en Francia en 1562, a partir de esta fecha los hugonotes empezaron a desafiar no solo a la mo-



narquía francesa sino también a la española, atacando embarcaciones y amenazando las comunicaciones con los Países Bajos. Los Pirineos considerados hasta entonces (según Lynch) tierra de nadie comenzaron a ser vulnerables y convertirse en un espacio-conflicto al entrar en contacto en él hugonotes y bandoleros.

Como consecuencia, el monarca construyó una férrea red de castillos a lo largo de toda la cadena, la Inquisición aumentó la vigilancia pero ni las montañas leridanas ni aragonesas podían ser completamente controladas. Desde el mediodía francés se generó una corriente inmigratoria hacia Cataluña. Este fenómeno no fue tan intenso en otras regiones como Aragón y Navarra, pero sí contamos con informaciones que reflejan la llegada de católicos franceses a oír Misa los domingos en Ansó y en otros lugares del valle de Roncal. En este contexto, el contrabando también hizo su aparición, aunque adquiriría su mayor actividad a partir de la segunda mitad del XIX.

Esta serie de problemas, agravados por los conflictos geopolíticos que enfrentaron a

lo largo del todo el siglo XVI y el XVII, a los Gobiernos francés y español desembocó en 1659 con la conocida «Paz de los Pirineos». Fue consecuencia del enfrentamiento por el dominio de Cataluña, donde las divisiones endémicas internas de este Principado habían generado la formación de dos bandos: los partidarios de Luis XIII de Francia y los de Felipe IV de España. Las disputas entre ambas tendencias que finalizaron con la firma de la paz el 7 de noviembre de 1659 dieron como resultado que Felipe IV controlara definitivamente Barcelona, y recuperase la fidelidad de Cataluña, mientras que las comarcas del Rosellón y el Conflent pasaron a depender de Francia.

#### **4.1. Los tratados de límites del siglo XIX**

A pesar de los conflictos e intereses geopolíticos que tuvieron como escenario el Pirineo, la frontera norte-sur no estaba clara ni existía como tal hasta la segunda mitad del siglo XIX. Es en este momento cuando se siente la necesidad de definirla tanto para regular los conflictos que se arrastraban desde el

pasado (pastos, contrabando...) como por el impulso que experimentan los nacionalismos. Así, para la delimitación de la frontera en los Pirineos se suscribieron tres tratados corroborados con un Acta Adicional firmada en Bayona el 26 de mayo de 1868. Como señala Descheemaeker (1945) el trazado de la frontera fue mucho más tradicional que convencional, ya que los pueblos fronterizos al vivir en armonía entre sí, no veían la necesidad de proceder a una demarcación de sus respectivos límites. De hecho, tal delimitación no causó grandes divergencias de criterios, sí aparecieron aspectos conflictivos en algunas zonas, sobre todo en el sector vasco-navarro, como son el bosque de Irati, el territorio de las Aldudes o Quinto Real y el río Bidasoa.

Con la aplicación de estos tratados, el Pirineo va asumiendo sus funciones de frontera interestatal que lógicamente repercute en el sistema de relaciones entre los valles de ambas vertientes. Ello supuso, inicialmente, una crisis derivada del control que se impuso sobre todo tipo de tráfico de mercancías en los puestos fronterizos.

PROCESO DE  
APROBACIÓN DE LOS  
TRATADOS DE LÍMITES  
EN LA FRONTERA  
PIRENAICA

- a) El que establece la frontera entre las provincias de Guipúzcoa y Navarra con Francia. Tratado de 2 de diciembre de 1856.
- b) El espacio comprendido entre Navarra y Andorra, todo el Pirineo aragonés y leridano. Tratado de 14 de abril de 1862.
- c) Por último, el que abarca desde Andorra hasta el Mediterráneo, de 11 de julio de 1868.

Interesa señalar que este momento coincide con los máximos techos demográficos conocidos en el Pirineo y a partir de estas fechas se experimenta un descenso casi continuo. No obstante, no es justo considerar la firma de los Tratados de Límites como la causa principal de los fuertes descensos demográficos que se producen en el Pirineo español a partir de la segunda mitad del XIX ya que tal éxodo responde a un fenómeno gene-

realizado en muchas montañas europeas (Anglada *et al.*, 1980), fronterizas o no, como respuesta a un proceso que había generado una elevada presión demográfica. En cualquier caso, como veremos más adelante, esta crisis inicial se superó cuando los pueblos pirenaicos supieron utilizar el fenómeno frontera para desarrollar una actividad muy decisiva en su economía: el contrabando.

El concepto de frontera ha sido estudiado desde varias disciplinas, pero fundamentalmente desde el punto de vista del derecho. Desde esta disciplina, se explica como la categoría jurídica que sirve para delimitar la porción de territorio en el cual cada Estado puede ejercer su propia autoridad y exigir a los demás Estados que se abstengan de penetrar en él (Fernández de Casadevante, 1989). Todos los procesos de delimitación suelen generar conflictos. En el caso del Pirineo como han señalado Descheemaeker (1945), Sermet (1983) o el ya citado Fernández de Casadevante, las delimitaciones a que hemos hecho referencia no generaron graves problemas ya que el trazado respetó, práctica-

mente a lo largo de toda la cadena, las delimitaciones históricas ya asumidas por los pobladores del medio. En este sentido, las fronteras natural y administrativa entre Francia y España coinciden, salvo en algunos puntos, a lo largo de toda la cadena. Solo algunas zonas como Zugarramurdi, Valcarlos, Estanés, o el valle de Arán son áreas situadas en la vertiente norte pero adscritas políticamente a España, mientras que por el contrario Irati y la comarca del Segre (en la Cerdanya) vierten sus aguas hacia la depresión del Ebro, mientras que la jurisdicción política es francesa.

La demarcación de esta frontera es más el resultado tardío de la historia que un imperativo orográfico. El Tratado de los Pirineos (1659) impuso una línea fronteriza que en algunos casos respondía a intereses alejados del Pirineo, incluso de los propios Estados como reflejan las excepciones a la coincidencia entre frontera natural y política. Dicho Tratado ignoró ciertas vinculaciones y relaciones existentes entre las distintas áreas del norte y sur y creó una situación de hecho muy difícil de corregir posteriormente,

sobre todo si *su revisión* tardó más de tres siglos (Tratados de Límites de la segunda mitad del XIX). Así amplias áreas culturales homogéneas en ambas vertientes: País Vasco, algunos valles del Pirineo aragonés, la Cerdanya y el Empordá, entre otras comarcas, quedaron divididas por la frontera política.

Es evidente que la frontera como tal conlleva aspectos negativos, no tanto para el conjunto de los Estados como para los grupos sociales que habitan en la zona fronteriza. Esto es así para la mayor parte de estos grupos que ven como sus actividades económicas, y todo tipo de relaciones, no pueden desarrollarse en todas direcciones. Inversamente, también encontramos áreas donde el factor frontera se constituye en motor de desarrollo. Esto es así, en aquellos lugares donde el sistema de comunicaciones es bueno, las distancias entre poblaciones próximas a uno y otro lado de la barrera son escasas y donde se han instalado servicios de aduana que generan cierta actividad económica.

En el caso del Pirineo la *actividad de frontera* afecta muy desigualmente, concentrándose

en los extremos de la cadena y en pocos pasos del interior como Andorra y Puigcerdá. Como veíamos al hablar de las comunicaciones, por los pasos del extremo de la cadena se canaliza más del 72% de los viajeros y casi el 98% del tráfico de mercancías. En el último apartado de este capítulo expondremos lo que representa en la actualidad el efecto frontera para la población pirenaica y cómo puede afectarle la inminente aplicación del mercado interior europeo, ahora reflejaremos algunos de los hechos más destacados que se han generado tras la implantación de la frontera.

#### **4.2. La frontera y las migraciones estacionales**

En la segunda mitad del XIX, simultáneamente al Tratado de Límites, pero no relacionado con él, en algunas ciudades del piedemonte francés como Mauléon, Olorón, Lourdes, Tarbes, Bagnères, Foix se desarrollaron una serie de actividades económicas, industriales y de servicios, tendientes a promocionarlas como cabeceras comarcales. Se trataba de una iniciativa del Gobier-

no francés para potenciar núcleos urbanos con objeto de que fuesen capaces de organizar el territorio, difundiendo hacia los valles altos las innovaciones motoras de un proceso de desarrollo. Así, se perfeccionaron la red y sistemas de comunicación entre estas cabeceras y los núcleos rurales, desempeñando aquellas el papel de «polos de desarrollo» capaces de atender las demandas rurales en un contexto de economía de mercado.

Lógicamente estas medidas fomentaron las relaciones entre los valles y las cabeceras comarcales. Como consecuencia de ello, los pueblos del Pirineo francés se vuelcan hacia ellas mientras van perdiendo el interés por conservar los contactos tradicionales con los valles de la vertiente española. Evidentemente, estas medidas tienden a integrar los valles franceses en el sistema socioeconómico estatal y, lógicamente, se traduce en la acentuación del efecto barrera del macizo al impulsar elementos que alteran las relaciones y aumentan las diferencias entre los habitantes de ambas vertientes.

No obstante, este proceso no eliminó los movimientos trans-

fronterizos, sino que generó un movimiento migratorio estacional de trabajadores procedentes del Pirineo español hacia estas ciudades. El propio sistema económico de los valles pirenaicos, basado en la agricultura y ganadería, y con largos períodos de inactividad durante los meses invernales, obligaba a los habitantes a buscar complementos económicos.

En este sentido, la potenciación de las ciudades del piedemonte francés ofrecían este complemento a los valles franceses, mediante la oferta de puestos de trabajo temporales, y también a los valles de la vertiente española. Esta oferta de puestos de trabajo creó un cierto vacío demográfico, y falta de mano de obra en el Pirineo francés al generarse el proceso emigratorio. Vacío que frecuentemente era cubierto con trabajadores temporeros de la vertiente española y muchos de ellos terminaron instalándose definitivamente en la vertiente norte.

En la vertiente española, al no disponerse de oportunidades semejantes en núcleos urbanos próximos, se debía pasar a Francia para trabajar durante los períodos invernales, ocupándose

tanto en los valles de montaña (por el vacío demográfico creado) como en las ciudades del piedemonte. Así, encontramos ejemplos de migraciones temporales masculinas hacia los Pirineos Atlánticos franceses y las Lanas para desarrollar trabajos forestales. Hacia ciudades como Mauléon y Olorón se dirigía mano de obra femenina para trabajar en la industria textil y en la fabricación de alpargatas. A estas ciudades, concretamente a Mauléon, llegaban trabajadores no sólo de los valles pirenaicos de la vertiente sur, también de lugares alejados como Zaragoza (ver relación adjunta).

En el País Vasco-francés y en el Béarn, sobre todo en las ciudades de Oloron y Mauléon, pero especialmente en esta última, se impulsó desde el siglo XVIII la fabricación de alpargatas que se vendían en toda Aquitania e incluso se exportaban a América, concretamente a Argentina. Esta actividad se ha llegado a considerar como una revolución para los valles de los Pirineos Atlánticos ya que el bajo costo de la alpargata facilitaba que todos pudiesen tener acceso a un calzado digno, algo no muy frecuente en el si-

glo XVIII y principios del XIX cuando en el medio rural cada familia debía fabricarse sus propios calzados. Entre 1830 y 1849 la fabricación de la sandalia era artesanal y fue promovida en Mauléon al estadio industrial a partir de esta fecha por Gratien Barneix el principal impulsor de esta actividad.

A pesar de que durante la primera mitad del siglo XIX el Pirineo en general experimentó los mayores techos demográficos de su historia, buena parte de Pyrénées Atlantiques, y concretamente Mauléon, sufrieron durante los primeros años de este siglo una fuerte crisis demográfica como consecuencia de una devastadora epidemia de cólera acompañada de una corriente de emigración hacia América del Sur (Viers, 1963). En este contexto la industrialización de este tipo de calzado se encontró con el serio obstáculo de falta de mano de obra. La proximidad de España, y las características de la organización social, y sistema económico, de sus valles pirenaicos favoreció una corriente de emigración hacia el Pirineo francés, primero de carácter temporal y posteriormente definitiva.

### Principales centros de origen español de los inmigrantes en Mauléon

Lugar de origen	AÑO		
	1911	1936	1956
Salvatierra	64	58	24
Fago	105	25	11
Isaba	77	33	12
Ansó	93	17	3
Undués Pintano	82	12	4
Berdún	46	25	9
Pintano	41	27	11
Sigüés	57	13	9
Burgui	41	21	12
Ustarroz	42	22	7
Sos del Rey Católico	34	22	3
Lorbés	35	18	5
Petilla	26	18	5
Roncal	25	15	8
Luesia	20	9	3
Ruesta	14	13	4
Jaca	22	6	--
Vidangoz	21	5	1
Garde	15	7	4
Aísa	21	3	1
Aragués	16	6	1
Zaragoza	21	1	--
Artieda	15	4	1
<b>TOTAL</b>	<b>933</b>	<b>380</b>	<b>138</b>

Fuente: «150 Ans d'Espadrille à Mauléon». Edition Ikherzaleak-Trait d'Union. 1986.

<b>Año</b>	<b>Población</b>	<b>Española</b>
En 1911	1850	el 39% sobre la población de la ciudad
En 1926	1500	el 35% sobre la población de la ciudad
En 1936	1300	el 34% sobre la población de la ciudad
En 1954	1350	el 31% sobre la población de la ciudad

<b>Año</b>	<b>Número trabajadores</b>	<b>Trabajadores dedicados al calzado</b>		
		<b>Activos</b>	<b>Españoles</b>	<b>Total Españoles</b>
1896	400	346	537	64%
1911	1280	1207	1585	71%
1936	717	571	962	59%
1954	734	473	932	51%

Fuente: Viers, 1963

La relación que acabamos de exponer sobre el número de personas que se dirigen a Mauléon, y su procedencia, en la primera mitad del presente siglo, demuestra que esta corriente debió ser muy intensa, tratándose fundamentalmente de mujeres entre los 15 y 25 años según el citado estudio publicado en Mauléon. Si bien el mayor número de estos trabajadores procedían de poblaciones próximas: Fago, Ansó, Salvatierra, valle de Roncal, Undués..., también llegaban desde las Cinco Villas (Sos del Rey Católico, Luesia), de Jaca y hasta de Zaragoza, lo que demuestra la atracción de esta actividad y su papel como motor de desarrollo en un buen número de cantones de Pyrénées

Atlantiques, simultáneamente a la falta de oportunidades en la vertiente sur.

De esta afluencia migratoria que se dirige hacia la vertiente norte se derivó un importante proceso de aculturación mediante el cual, según recoge Viers (1963), los habitantes de procedencia española se instalaron en la ciudad entre los años 1800 y 1910 y sobre el total de la población representaban:

De las cifras anteriores se desprende que la industria del calzado en Mauléon se apoyó, en buena medida en mano de obra procedente de la vertiente sur. En todo momento, entre 1896 y 1954, la población activa de origen español superaba (en ocasiones muy holgadamente)



el 50% del total de activos en el sector del calzado.

Como señala Viers (1963) la presencia de inmigrantes en la vertiente norte es un fenómeno general, no solo en Mauléon sino que aparece a lo largo de la cadena entre Biarritz y Perpignan o entre Nimes y Marsella. Movimientos semejantes a este se produjeron en el Pirineo Central u Oriental; por ejemplo, desde el valle de Bielsa hacia Saint Lary.

***Pero estas corrientes migratorias no se produjeron solo en dirección sur-norte.***

También, aunque en otras épocas, fueron frecuentes los movimientos de población norte-sur. Ruiz Almansa evalúa la emigración francesa en toda la Corona de Aragón en unas 150.000 personas entre 1560 y 1640 (Regla, 1961). Por otra parte, la proporción de franceses aumenta de forma progresiva durante el siglo XVI, un memorial de la Inquisición dice que la quinta parte de la población aragonesa es de origen francés (Salas Auséns, 1974 y 1981), proporción que se eleva a la cuarta parte en otro infor-

me de 1609 (Lacarra, 1974). Las causas de este movimiento fueron diversas:

- a) Las guerras de religión en Francia durante los siglos XII-XVII con la inseguridad que generaban.
- b) La superpoblación del Midi durante los siglos XVI y XVII,
- c) La mayor flexibilidad de los salarios españoles ante la revolución de los precios o la menor alza del pan en los siglos XVII y XVIII (Nadal, 1971).
- d) La demanda de mano de obra en la Corona de Aragón tras la expulsión de los moriscos. En este sentido Nadal (1971) recoge que la ausencia de moriscos hacia 1635 *la suplieron en parte los franceses, los bearneses y los gascones que, a lo que entendemos, son la tercera o cuarta parte del reino.*

Si bien no existe ningún estudio que evalúe la dimensión de estos movimientos, salvo los datos de Viers para Mauléon, o los de Salas Auséns para Barbastro, podemos afirmar que la frontera ha sido traspasada fre-

cuentemente a lo largo de toda la historia.

Junto a estos movimientos de trabajadores debe relacionarse otro fenómeno como es el contrabando, muy directamente derivado de los movimientos migratorios estacionales. Si bien estos tenían como objetivo «pasar el invierno», especialmente duro en la montaña, al mismo tiempo se trataba de poder adquirir con los ahorros herramientas de trabajo, objetos de hogar, ajuares..., que de otra forma era muy difícil adquirir en el Pirineo español, tanto por la falta de producción como por la escasa capacidad adquisitiva de estas sociedades montañas cuya economía se basaba en el autoconsumo de productos agro-ganaderos.

Traer el dinero ahorrado no era el objetivo de estas emigraciones que deben entenderse dentro del contexto de dificultades que supone traer a los núcleos pirenaicos productos de llano, así como en función de los problemas de subsistencia que encierra el Pirineo para mantener densidades de población altas, bajo un sistema económico de explotación tradicional. Además de la manutención, se

podía adquirir productos difíciles de encontrar sin salir de los valles e incluso de las comarcas del Pirineo español.

El sistema funcionaba bien para las dos partes. Los franceses recibían mano de obra barata, y además, el dinero pagado en salarios se quedaba en Francia, potenciando su propia producción, pues el valor del franco hasta los años sesenta era muy inferior al de la peseta y no resultaba rentable cambiarlo. Así, el sueldo se gastaba íntegro en la compra de diversos artículos que luego era necesario pasar mediante el contrabando. Incluso, si no se necesitaba realizar compras, o el dinero ahorrado era mayor, este se depositaba en bancos franceses hasta otras temporadas, debido al mencionado escaso valor de cambio del franco frente a la peseta.

Si todo este sistema de relaciones se basaba en la adquisición de objetos, de mercancías, y estas debían ser pasadas mediante el sistema del contrabando, es lógico pensar que cuando la frontera fue controlada de forma efectiva, desaparecían los contactos y relaciones. Dicho control se dio como consecuencia de la guerra civil española.

Así, a partir de los años cuarenta, el contrabando pierde cada vez más protagonismo en los valles pirenaicos y, a consecuencia de ello se va produciendo un proceso de despoblación que tendrá su momento álgido (aunque ya por otras causas) a partir de los años sesenta.

### 4.3. El contrabando

El contrabando, como fenómeno socioeconómico capaz de movilizar a buena parte de la población pirenaica, nace a partir del fortalecimiento de los Estados Centrales y de la frontera como tal. En los períodos anteriores, al no estar la frontera tan controlada, el comercio fluía con relativa facilidad, sin apenas trabas. Pero era un comercio que no beneficiaba total y directamente a los pirenaicos, puesto que se realizaba por comerciantes del interior de ambos reinos que solo utilizaban los valles como ruta de paso y, en el mejor de los casos, pagaban un peaje. Ya en el siglo XI comenzaron a funcionar las aduanas tanto en los distintos reinos como en las ciudades, en el caso del Pirineo las primeras y más importantes fueron las que controlaban

el comercio con Europa a través de la ruta jacobea. Estas aduanas generalmente se subastaban y eran regidas por particulares quienes se encargaban de cobrar el peaje mientras correspondía al ejército la vigilancia y represión del contrabando que se generaba con objeto de eludirlas. En el siglo XVIII Hacienda se incauta del servicio y se publican los aranceles de 1733 y 1784. No obstante, la ineficacia de las leyes penales y de las propias fuerzas militares de control fronterizo determinan que el estado elabore una nueva ley aduanera (en 1821) y cree un cuerpo paramilitar (el Cuerpo de Carabineros de Costas y Fronteras) sujetos a la disciplina militar pero dependientes del Ministerio de Hacienda y que tendrá entre sus principales misiones controlar la frontera. El control no fue eficaz y se atribuyó a su naturaleza civil-militar, lo que generó, en 1842, una nueva modificación pasando dicho cuerpo a depender del Ministerio de la Guerra.

Como señala Andolz (1988), y hemos tenido ocasión de comprobar al entrevistar a personas de edad que practicaron el contrabando, o han conocido el

funcionamiento de este, la relación carabineros-contrabandistas daba lugar a *acuerdos e intereses* entre unos y otros. En otros casos la persecución era real pero pocas veces eficaz. No obstante, con el fortalecimiento de los Estados Centrales, y el férreo establecimiento de las aduanas para su política proteccionista, lógicamente disminuyó el tráfico comercial a través del Pirineo. Pero al obstaculizarse con las aduanas el tráfico legal, se potenciaba indirectamente el contrabando. Con él los pobladores pirenaicos alcanzaron un mayor protagonismo «comercial» puesto que este se generaba en los propios valles. Estos, que en épocas anteriores habían desempeñado una función de avituallamiento para los mercaderes se constituyen ahora en los protagonistas de un nuevo sistema comercial que, dado su carácter ilegal, exigía un profundo conocimiento del medio físico y los nativos eran los más indicados para burlar controles. Tanto Briet (1977) como Beraldi (1898) cuentan anécdotas donde los contrabandistas del Pirineo aparecen como individuos con unas condiciones físicas y, evidente, conocimiento del

territorio de difícil imitación, la frase de Briet: *paso de contrabandistas, no de alpinistas* es suficientemente elocuente.

En todos los valles del Pirineo se practicó el contrabando. En algunos como Ansó y Echo llegaron a funcionar auténticas bandas armadas que se enfrentaban directamente con los carabineros, sin pretender siquiera eludirlos. Las leyendas en este sentido son abundantes, se habla de grupos que superan en número a 150 contrabandistas y más de 70 mulas para transportar las mercancías. A veces se pasaban armas más avanzadas que las de los propios guardias quienes se sentían completamente impotentes. Los tráficos que se generaban entre Broto y Tarbes, o por el valle de Andorra también adquirieron una intensa actividad. Estas bandas acumularon importantes beneficios. De hecho, la creación de las «grandes fortunas» en estos valles (concretamente en Ansó, Fago, Tena, Broto e Isaba) corre paralela con el desarrollo de dicha actividad comercial. Probablemente, la potenciación de las fuertes casas ganaderas y las complejas instituciones socio-familiares se deben en buena

medida a los beneficios obtenidos con el contrabando, el desarrollo de ambos es un fenómeno simultáneo en el tiempo.

Se pasaba todo tipo de objetos: utensilios de hogar, herramientas de trabajo, y sobre todo animales (mulas, vacas, ovejas...). Esta actividad fue tan importante que en muchas ciudades del piedemonte francés: Oloron, Lourdes, Tarbes, Bagnères, Foix..., se dotaron ya en el siglo XVIII y XIX de importantes infraestructuras y equipamientos comerciales. En este sentido Beraldi (1898) al hacer referencia a los convoyes que se dirigían hacia Oloron dice que *la región pirenaica estaba inundada de géneros coloniales tan raros y escasos en el interior*.

Difícilmente puede explicarse el desarrollo socioeconómico que se alcanzó, en los valles pirenaicos, en la segunda mitad del XIX ajeno a la práctica del contrabando. Este funcionaba, más que como un complemento económico, como un auténtico motor generador de riqueza, cuyos beneficios se invertían no solo en ganado, sino en la adquisición de tierras en los Somontanos y Ribera de Ebro por parte de los ganaderos. Ello permiti-

ó el despegue de la ganadería y la potenciación de la peculiar institución socio-familiar de «la casa» cuyos orígenes se remontan hasta épocas medievales.

Mientras en el Pirineo se pudo practicar el contrabando, se mantuvo una densidad demográfica muy elevada en relación con otras áreas de montaña, tanto del Sistema Ibérico, Central, Penibético, o de otras montañas centro europeas no situadas en zonas fronterizas. Sin embargo, cuando el control de la frontera fue realmente efectivo, y esto sucedió en el caso de los Pirineos tras la guerra civil española, se desmanteló el contrabando como sistema económico-comercial y sobrevino una crisis general en los valles que se tradujo en un fuerte proceso emigratorio.

Esto es así porque siempre había existido, y era necesaria, una estrecha complementariedad entre ambas vertientes. Si nos remontamos al siglo XVII y XVIII y consultamos las *Cartas Responsivas* vemos como son muy frecuentes las necesidades de mantener relaciones con la vertiente francesa para abastecerse en momentos de crisis, o malas cosechas, de productos

básicos. En dichas cartas se reclama frecuentemente que debe mejorarse el estado de puentes y caminos que unen los pueblos pirenaicos con el resto del reino y Francia. También se expone en momentos de malas cosechas, muy frecuentes en la agricultura tradicional, que la falta de grano conlleva necesidades, hambre y despoblamiento. Para abastecerse de este debe recurrirse a la importación y, en ocasiones, vemos que valles como Ansó, Tena y Broto (Pirineo Central) deben ir a buscarlo al puerto de Bayona cuando también escasea en la vertiente norte.

Cuando la complementariedad entre ambas vertientes es posible, la ayuda mutua no se escatima. Annie Brives recoge como en 1708, ante un problema de abastecimiento de grano, Barèges ayuda a Broto mientras en 1709 el problema es inverso y se resuelve a pesar de las dificultades ya que el rey de España había prohibido la exportación de granos. En 1711 vemos como de nuevo Barèges corre en

socorro de Broto ante nuevas necesidades de trigo. La misma autora señala como durante la guerra de sucesión española se intentó por parte francesa limitar el comercio con los valles españoles porque contribuían a avituallar a las tropas del archiduque. A este respecto el intendente de Burdeos manifestaba su desconfianza en la eficacia de la medida señalando que este comercio jamás se había podido interrumpir ni siquiera durante las guerras más duras entre ambos Estados.

El propio calendario de las ferias señala la complementariedad comercial. En la vertiente norte se convocaban en primavera y verano mientras en la meridional se dejaban para otoño con objeto de que los tratantes y ganaderos pudiesen acudir a todas. Todo ello incrementaba lógicamente no solo las relaciones comerciales sino también las humanas y se vino abajo con la implantación de las fronteras y la obstaculización de las transacciones comerciales. 🌿🌿🌿🌿🌿

## BIBLIOGRAFÍA

- ABADAL, R., 1926-1952. *Catalunya carolingia II. Els diplomes carolingis a Catalunya*. I.E.C., Barcelona.
- ABADAL, R., 1950-55. *Catalunya carolingia III. Els comtats de Pallars i Ribagorça*. Barcelona.
- ANGLADA, S., BALCELLS, E., CREUS, J., GARCIA-RUIZ, J. M., MARTIN-BONO, C.E., PUIGDEFABREGAS, J., 1980. La vida rural en la montaña española. (Orientaciones para su promoción). *Instituto de Estudios Pirenaicos*, 107: 133 pp., Jaca.
- ANDOLZ, R., 1988. *La aventura del contrabando*. Zaragoza.
- BABY, F., 1986. *Les passerries entre l'Andorre et le Haut-Sabarthès dans le système pastoral ariégeois*. Lies et passerries dans les Pyrénées: 181-197, Tarbes.
- BALCELLS, E., 1976. *El Pirineo: contraste de paisajes; enlace de pueblos*. Conferencia pronunciada en la Comisión Internacional de los Pirineos. Madrid.
- BERALDI, 1978. *Cent ans aux Pyrénées*.
- BIELZA, V., CORRAL, J.L., ESCOLANO, S., LALIENA, C., SESMA, A. y UBIETO, A., 1986. *Estudio histórico geográfico del Valle de Bielsa (Huesca)*. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- BIELZA DE ORY, V. y DALLA-ROSSA, G., 1988. *Las relaciones socioeconómicas transpirenaicas*. Colección "Cosas Nuestras". Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- BLANT, L., 1925. *Le tribut des trois vaches*. Paris.
- BRAUDEL, F., 1987. *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BRIVES, A., 1984. *Pyrénées sans frontière: La vallée de Barèges et l'Espagne de XVIII siècle à nos jours*. Société d'Etudes des Sep Vallées, Argelès-Gazost.
- CAUSSIMONT, G., 1981. *Etude compare des communautés des valles de Hecho, Ansó, Roncal, Hau-Ossau, Aspe, Baretous*. Université de Pau-Departement de recherches hispaniques. Pau.
- CAVAILLES, H., 1910. *Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien Regime. Les Traités de Lies et Passeries*, Revue Historique, sep-déc., 1910, tomo 5, pp 1-34 y 241-276.
- CAVAILLES, H., 1931. *La vie humaine dans les Pyrénées Ariégeoises*. Edit. Genin, Paris.
- CHEVALIER, M., 1956. *La vie humaine dans les Pyrénées Ariégeoises*. Genin, Paris.
- CONSEJO DE EUROPA, 1991. *Mise en oeuvre de la Convention-cadre européenne sur la coopération transfrontalière des collectivités ou autorités territoriales*.
- CORDERO, J.M., 1975. *El acuerdo franco-español de delimitación fronteriza*. R.P.I. N° 140, Madrid.
- DAUMAS, M., 1976. *La vie rurale dans le Haut Aragon Oriental*. C.S.I.C., Madrid.
- DESCHEEMAER, L., 1945. *Une frontière inconnue, les Pyrénées de l'Océan à l'Aragon*. Université de Paris.
- DRUENE, B. 1962. *Les lies et passerries*. Actes du deuxième Congrès d'études pyrénées.
- ESTAVA FABREGAT, Cl., 1971. "Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón", *Etnica. Revista de Antropología*, 2, pp. 9-79, Barcelona.

- FAIRÉN-GUILLÉN, V., 1956. *Facerías Internacionales Pirenaicas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- FAIRÉN-GUILLÉN, V., 1961-62. "Notas para el estudio de las facerías internacionales pirenaicas". *Pirineos* 59-66, pp. 145-164, Zaragoza.
- FAIRÉN-GUILLÉN, V., 1967. "Las facerías o pacerías en torno al antiguo dominio de Santa Cristina de Somport". *Pirineos* 83-86: 271-179, Zaragoza.
- FAUCHER, D., 1951. *Les Pyrénées françaises*. Larousse, Paris.
- FERNÁNDEZ DE CASADEVANTE, C., 1989. *La frontera hispano-francesa y las relaciones de vecindad*. Donostia
- FLORISTÁN, F., 1986. *Reflexión geográfica sobre las facerías de Navarra*. Lies et passerries dans les Pyrénées: 123-139, Tarbes.
- GORRIÁ, A.J., 1983. "Desplazamientos demográficos temporales desde el Valle de Ansó al Pirineo francés". *Temas de Antropología Aragonesa*, 2, 40-51, Zaragoza.
- GORRIÁ, A.J., 1986. *Algunos aspectos sobre los tratados de facerías entre los valles de Ansó y Aspe*. Lies et passerries dans les Pyrénées, Tarbes.
- IDOATE, F., 1987. *El tributo de las tres vacas*. Diputación Foral de Navarra, Pamplona.
- LACARRA, J.M., 1953. *À propos de la colonisation franca en Navarra et en Aragon*. Anales du Midi, Toulouse.
- LACARRA, J.M., 1968. "Los franceses en la Reconquista y repoblación en el Valle del Ebro, en tiempos de Alfonso el Batallador". *Cuadernos de Historia*. Anexos a la Revista Hispania, Madrid.
- LEFEBVRE, Th., 1933. *Les modes de vie dans les Pyrénées atlantiques orientales*. Colin, Paris.
- LE NAIL, J.F., 1986. *L'exécution des accords de Paterias entre les vallées de Barège et de Broto pendant la décennie 1580-1589*. Lies et passerries dans les Pyrénées: 175-175, Tarbes.
- LUCAS, M. y MIRALBÉS, M<sup>a</sup>.R., 1952. "Una carta de paz entre los valles de Tena y Ossau (1646)". *Pirineos* 24, pp. 253-295, Zaragoza.
- LYNCH, J., 1975. *España bajo los Austrias*. Ediciones Península. Madrid.
- MARIN, P., y BALCELLS, R., 1986. "Texto y comentarios a la versión del Valle de Aisa (Alto Aragón Occidental) de una carta de paz, intercomarcal e intramontana". *Pirineos* 128: 145-185, Jaca.
- MOPU-DATAR. 1989. *Documento de Presentación de los Pirineos*. Madrid.
- MOPU-DATAR, 1989. *Actas del coloquio: Los Pirineos, montaña de Europa* (celebrado en Jaca 22-23 de junio de 1989). Madrid.
- NADAL, J., 1971., *La población española*. Ariel, Barcelona.
- PAPY, M., 1986. *Mutilation d'un rite: la junte de Roncal et Baretous et la crise de nationalisme française dans les années 1890*. Lies et passerries dans les Pyrénées: 197-233, Tarbes.
- REGLA, J., 1961. *Historia social y económica de España y América*. Barcelona. Barcelona.
- SALAS, J.A., 1974., *La inmigración francesa en Barbastro entre 1530 y 1648*. Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos (Seo de Urgell, 1974), Zaragoza.
- SALAS, J.A., 1981. *La población de Barbastro en los siglos XVI y XVII*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- SERMET, J., 1974. *Progrés et état actuel des relations hispano-françaises à travers les Pyrénées*. Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos, Seo de Urgell.



- SERMET, J., 1981. "Un cadre historique des traversées transfrontalières dans les Pyrénées françaises et espagnoles".
- SERMET, J., 1983. *La frontière des Pyrénées*, Les Amis du livre Pyrénées, Pau.
- SERMET, J., 1984. *La frontière pyrénéenne et ses pâturages*.
- SOLANO, E., 1980. "Aragón durante la guerra de secesión catalana". En la obra colectiva *Aragón en su historia*. C.A.I., Zaragoza.
- SOLÉ SABARÍS, L., 1951. *Los Pirineos: el mundo y los hombres*. Editorial Alberto Martín, Barcelona.
- SORRE, M., 1956. *Les Pyrénées*. Collection Armand Colin. Paris
- SOULET, J.F., 1974. *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime*. Hachette. Paris.
- TUCCO-CHALA, P., 1960. "Les Communautés béarnaises en 1385, essai d'études démographiques". *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts*, Pau.
- TUCCO-CHALA, P., 1965. "Traité de lies et passerries dans les archives ossaloises". *Anuario de estudios medievales*, Barcelona.
- TUCCO-CHALA, P., 1965. *Cartulaires de la Vallée d'Ossau*. Pau.
- TUCCO-CHALA, P., 1979. *Principautés et frontières, le cas du Béarn*. Actes des Congrès de la Société des Historiens médiévistes. Bordeaux.
- UBIETO, A., 1974. *Sobre los límites de la dominación carolingia carolingia en el Pirineo navarro-aragonés*. Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos (Seo de Urgell 1974), Zaragoza.
- VIERS, G., 1963. *Les espagnols a Mauléon*. Actas del 3º Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos (Gerona, 1958), Zaragoza.
- VIERS, G., 1973. *Los Pirineos*. Oikos-tau. Barcelona.
- VILAR, P., 1978. *Cataluña en la España moderna*. Editorial Crítica, Barcelona.
- VIOLAN I SIMORRA, R., 1949. *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona.



## NOTAS HISTÓRICAS SOBRE LA PRAXIS MORAL VEGETARIANA EN ARAGÓN

---

---

FRANCISCO ABAD ALEGRÍA  
Neurólogo, Psiquiatra e investigador  
en Gastronomía y Cocina

*El hombre es superior a las bestias, no porque las puede hacer sufrir, sino porque es capaz de compadecerlas. Y si tiene piedad de las bestias es porque siente vivir en ellas lo que igualmente vive en él.*

**A. Schopenhauer**

**RESUMEN:** El vegetarianismo no es una simple modalidad alimenticia, sino uno de los aspectos de una opción antropológico-filosófica. Tras encuadrar brevemente los criterios del vegetarianismo en España, se hace un repaso de los protagonistas e instituciones más representativas del movimiento vegetariano en Aragón.

**PALABRAS CLAVE:** Vegetarianismo, salud, medicina.

**TITLE:** *Historic notes about the vegetarian moral in Aragón*

**ABSTRACT:** Vegetarianism is not only an alimentary way, but one of the features of a definite anthropologic and philosophical option. On the basis of a framework of the vegetarianism in Spain, we studied the main representative protagonists and institutions of the vegetarian movement in Aragón.

**KEYWORDS:** Vegetarianism, health, medicine.

## PRESUPUESTOS

### Concepto y bases del vegetarianismo

**E**l criterio más extendido sobre el vegetarianismo es el de comida de gente rara o enferma (Bernard de Ferrer, 1945). Julio Camba, de azarosa vida y brillante pluma, escribe que *los vegetarianos constituyen una secta entre científica y religiosa, formada por hombres de poco humor y menos jugo gástrico*, añadiendo después de hacer algunas consideraciones que en nada entran en aspectos científicos, que *los vegetarianos tienen razón, pero poca*, y por fin explica que no duda de que sus hijos se harán vegetarianos, *porque todo hijo vegetariano supone un padre carnívoro que le dejó muy mala herencia de jugos gástricos* (Camba, 1998, pp. 90-92), es decir, un individuo algo envejado y de humor agresivo. En la actualidad, la mezcla de criterios éticos globalizadores, ecologismo y vida sana y natural, ha desdibujado un tanto el modo de entender la alimentación vegetariana. Mas tan superficiales apreciaciones poco tienen

que ver con el movimiento vegetariano real.

El vegetarianismo como corriente organizada, aunque hunde sus raíces en la remota antigüedad, surge a finales del siglo XIX en Europa (Brandt, 1938; Moreno, 2002; Riera Paul, 2001). No constituye un único modo de concepción alimentaria, ya que admite variantes: veganismo estricto, ovovegetarianismo, lactovegetarianismo, ovolactovegetarianismo y crudivorismo vegano (Padró Cervera, 2007; Saz Peiró, 1996). Su base es fundamentalmente utópica y no está ligada a la larga con ningún estrato social concreto, aunque inicialmente va unido a determinadas minorías intelectuales e ideológicas (Quédraogo, 2009). Se asienta en una suerte de confesión universal de fe en un nuevo orden mundial de paz y concordia con respeto por todas las formas de vida animada. Los principios básicos del vegetarianismo, expuestos sucintamente serían los siguientes (Leadbeater, 1903):

— está demostrada una mayor salubridad y longevidad en los vegetarianos,

- a igualdad de cantidad, los vegetales tienen más alimento que las carnes,
- el metabolismo animal acumula en su proceso detritus indeseables que pasan al que los devora y en él ejercen acciones malsanas,
- la carne no es esencial para mantener la vida,
- el hombre, no es por naturaleza carnívoro,
- son más robustos y resistentes los hombres vegetarianos,
- la ausencia de carne en la dieta, mitiga el efecto nocivo sobre la vida de las pasiones animales desatadas, como la cólera, la agresión activa y la lujuria,
- la alimentación vegetariana es económicamente más barata que la carnívora,
- para obtener carne es preciso matar animales, y eso no deja de ser una agresión brutal, con visos de pecaminosidad,
- se comprueba que el carnívoro suele ser más grosero que el vegetariano en su cuerpo físico, mental y astral.

Este conjunto de criterios básicos o postulados, resultan pro-

blemáticos de mantener desde el punto de vista estrictamente científico y suponen en la praxis alimentaria, más una incursión apriorísticamente ideologizada y moralizante que otra cosa.

Para el humano, constitucionalmente omnívoro en la actual fase de su evolución, el vegetarianismo sería físicamente difícil de justificar. Incluso en períodos cortos de nuestra historia reciente, la disminución del componente vegetal en la dieta a favor de las proteínas de origen animal, parece correlacionarse con mayor longevidad y menor morbilidad (Contreras, 2000). Lo curioso es que mientras se va produciendo este proceso, el número de adeptos al vegetarianismo crece, de donde se deduciría que algo está distorsionado en la percepción de salud-alimentación en una porción de la población. Por otra parte, el vegetarianismo en el mundo animal, del que formamos parte biológicamente, es palabra hueca; no se puede comparar el vegetarianismo de una vaca con el de un jilguero, una gallina o un oso panda, aunque todos son vegetarianos y además no cocinan. Pero los hechos no cambian los apriorismos de

base filosófica o creencial de los vegetarianos, que tienen derecho a escoger un modo concreto de relacionarse culturalmente en el acto social de la comida y nutrirse. La cosa consiste en que una alimentación más o menos ascética, relativamente rígida y asentada sobre criterios teóricos científicamente discutibles pero defendibles, especialmente desde presupuestos éticos, parecería asegurar a sus adeptos una vida larga y sana, encuadrada en un orden holístico de sosiego vital y armonía con el entorno. A pesar de ello, polémicas como la de las necesidades de vitaminas del grupo B, carenciales en las dietas vegetarianas estrictas, o la admisión de proteínas animales ocasionales en la alimentación habitual, indican que el cuerpo de apoyo científico del vegetarianismo sigue siendo al menos cuestionable (Padró, Cervera, 2007).

### **Connotaciones ideológicas**

Viejas sectas, como los pitagóricos, negaban la licitud de alimentarse ortodoxamente con proteínas animales, a excepción de los peces planos que

habitan pegados al fondo del mar (Pascual Barea, 1996). Los antecedentes rigoristas, asentados sobre el neocalvinismo de los utópicos finlandeses que emigran a Norteamérica a finales del siglo XIX (Peltoniemi, 1988), son útiles para entender el planteamiento moderno del vegetarianismo: tal forma de alimentación no es más que una de las peculiaridades condicionantes de un nuevo orden sociorreligioso, ácrata, igualitario, presuntamente evangélico primitivo, que logra instalar colonias en California, Brasil, Paraguay y tardíamente en Israel, acabando todas ellas en pura lisis ideológica y humana; es interesante lo irrenunciable del vegetarianismo en tales experimentos sociorreligiosos.

En el campo estrictamente religioso, habrá que decir que todas las religiones rigen la forma de alimentación en algún sentido (restrictivo, conmemorativo, sacrificial) pero son más llamativas las que actúan de forma restrictiva en su dogmática (Contreras, 2007). Especialmente las religiones monoteístas, tienden a difundir la idea de que comer es un acto pasional, carnal, que se opone a

lo espiritual, llegando a veces a restricciones que en la práctica sirven sobre todo para asentar la autoridad de quienes dirigen o controlan a las respectivas iglesias o comuniones.

En ámbitos más difusamente religiosos, creenciales en un amplio sentido, se observa una deriva moderna de algunos estratos juveniles hacia vivencias sincréticas, sin definición neta de valores y sistema de creencias, pero con la vaga sensación de un orden cósmico, aspiración de paz y fraternidad y renuncia a la violencia como forma de acción, que incluye progresivamente el vegetarianismo como parte de una praxis unitiva y liberadora. En este camino, siguen los pasos de los viejos movimientos teosóficos de Blavatsky, que asocia librepensamiento, orientalismo, anarquismo mitigado, espiritismo y retazos cristianos y budistas, en una peculiar estructura sincrética (Pomés Vives, 2006). En la España de principios del siglo XX, que acuna el nacimiento del vegetarianismo, son señaladas al respecto las actividades de Francisco Montoliu y José Xifré, en Barcelona, núcleo fundamental del teosofismo nacional. Ni que

decir tiene que la decantación por el vegetarianismo en tan fraternal y antiviolenta forma de entender la vida, es prácticamente norma obligada, con ligazón a movimientos republicanas, socialistas utópicos y masonería (Ferrer Benimelli, 2002). En fin, los movimientos ocultistas de diverso tipo asocian la vida animal con la humana, aún en sus estadios ínfimos: los no iluminados. Sobre esta base, comer carne sería un acto de canibalismo flagrante (Nieto Vidal, 2005). En el caso del anarquismo, la cosa ya es mucho más neta; el naturismo libertario español, incluía el vegetarianismo como parte del programa reeducativo del pueblo (Roselló Castellá, 2005); fue tajante en este campo, poniendo en el mismo plano de interés la lucha contra el tabaco, el alcohol y el carnivorismo (Palomero Fernández, 1998) hasta el punto de que “vegetariano” llegó a ser en los duros años de la Guerra Civil española y la postguerra, indicio de heterodoxia política. En Aragón, la buena nueva de la liberación de tóxicos, incluido el exceso carnivorista, se predica en los momentos previos a la Guerra con el mayor en-

tusiasmo, llegando incluso a la alimentación vegetariana en las Escuelas de militantes cenetistas de formación profesional agraria, de las que fue punta de lanza la de Monzón (Mur Mata, 1996).

### Negocio y vegetarianismo

En la evolución industrial de la alimentación moderna, se crea un mercado cautivo, en el que se genera encarecimiento innecesario, dependencia de modos y tendencias y acumulación del proceso productivo en unas pocas manos (Contreras, 2000). Esto, tan claro actualmente, se da también en los momentos de la eclosión de los movimientos reformistas vegetarianos. Por ejemplo, los hermanos *Kellog*, de confesión adventista, dan salida a su celo apostólico y vegetariano produciendo inicialmente productos derivados de los cereales, que garantizan como puros y sanísimos desde el punto de vista del Adventismo, en la segunda mitad del siglo XIX, para lanzarse a constituir una industria multinacional de producción formidable hasta la actua-

lidad (Alfonso Hernán, 2002, p. 24; Artetxe, 2000, p. 49). El cocinero y docente Ignacio Doménech cita tres productos de los Kellogs (*Protose*, *Nuttese* y *Nuttolene*) en su libro de cocina vegetariana (Doménech, 1923) y una margarina de aceite de coco denominada *Lardina*, que se fabrica por un industrial vegetariano barcelonés. En este mismo campo, destaca la labor de Jaime Santiveri, con sus productos, y la de Falp, con la marca *Vigor* (Falp Plana, 1911), que a la muerte del segundo queda unida en una sola marca productora, *Santiveri* (Sansón, 1920), que sigue hasta la actualidad. Con posterioridad, por ejemplo, la actividad industrial de un simpatizante del vegetarianismo, ha creado la gama *Natursoy*, con derivados de la soja de todo tipo, inundando los mercados de tales productos (Tejedor, 2004). Habrá que deslindar bien la intromisión del negocio en criterios éticos e higiénicos de la alimentación, a través de propaganda e ideologización interesada, para conocer su impacto real en las corrientes vegetarianas. 🌱🌱🌱🌱🌱🌱🌱🌱

## VEGETARIANISMO ESPAÑOL

### Asociación naturismo-vegetarianismo

**N**aturismo y vegetarianismo, van íntimamente unidos en su desarrollo, aunque no son necesariamente puntales de una única forma de pensamiento y cultura social (Brucknel, 2004). Sobre la base de la articulación naturismo-vegetarianismo aglutinados cerca de los círculos del farmacéutico Jaime Santiveri (1868-1938) (De Torres, Caraballo, 1981) y su asociación con los criterios higienistas hidrológicos de Kneipp (1894-1898) y los alejados teóricos e ideológicos, se establece la Primera Asociación Vegetariana Española en 1903 (Madrid) seguida de la Lliga Vegetariana de Catalunya en 1908 (Barcelona) Al tiempo aparecen las primeras instalaciones de solariums naturistas, pensiones igualmente naturistas y restaurantes vegetarianos. El nacimiento público del complejo naturismo-vegetarianismo español, surge por iniciativas pedagógicas, y con el tiempo acaba popularizándose, fundamentalmente a través de organizacio-

nes regionales y aglutinado por la revista *Helios* (1916-1939), que publica, por ejemplo, en 1925 una guía nacional del movimiento naturista, que facilita datos sobre 17 sociedades, 38 grupos, 12 publicaciones periódicas, 28 consultorios médicos naturistas, 4 masajistas y comadronas, 14 restaurantes vegetarianos, 6 bibliotecas de acceso público, 52 establecimientos de venta de pan integral y 35 de productos dietéticos (Roselló Castellá, 2005). Los ejes sobre los que se mueve el naturismo español son los mismos del pensamiento naturista general: creencia en la existencia de un orden natural dinámico, no providencialista, necesidad de estar en armonía con el orden natural y regeneración del individuo para acceder a la reintegración en tal orden, pisoteado por las estructuras sociales, el régimen de trabajo, las diversiones públicas y la alimentación no vegetariana. Los principales caminos para alcanzar la reintegración con la armonía natural son el desnudismo físico, paso previo para el desnudismo psicológico e intelectual y el vegetarianismo.



Todos estos planteamientos se recogen en la *Asamblea Naturista de Valencia* de 1922 y siguen vigentes para el movimiento naturista vegetariano en España. Además de la alimentación y el régimen de vida en contacto con la naturaleza, las consecuencias políticas, de regulación de la convivencia, son evidentes: igualitarismo, abolición de todo tipo de propiedad privada, eliminación de toda superioridad debida a cualidades personales o dotación cultural, asamblearismo como modo de gobierno y destierro de la cultura tal como la conocemos, ya que no es necesario aprender nada nuevo a quien vive en armonía con la naturaleza y el resto de las personas; es decir, un naturismo de estricto corte libertario. Así queda explícito en publicaciones periódicas como las revistas *Luz* (1931), *Nueva Vida* (1931), *Vita* (1932), *Biofilia* (1935-1937), *Natura* (1932) o *Himnos* (1933), todas ellas de corto recorrido temporal y nacidas en el seno de los movimientos de izquierda radical utópica que se desarrollan a partir de la proclamación de la II República y que desaparecen tras el fin de la guerra por la norma-

tiva social instaurada. Aparte las figuras destacadas del naturismo libertario español, como Antonia Maymón (1881-1959), Albano Rosell (1888-1964) e Isaac Puente (1896-1936), destacan en Aragón los hermanos Alcrudo, que ejercieron la medicina naturista en Zaragoza, formando activa parte de la masonería local, y que, cimentando la implantación del anarquismo libertario apoyaron las iniciativas naturistas sociales y médicas, con relaciones habituales con las tertulias de los dirigentes del Club Naturista Helios (Augusto Moisés Alcrudo Solórzano, 2003). Tras la autocracia, reaparecen tímidamente los movimientos naturistas, inicialmente de expresión fundamentalmente vegetariana, progresivamente naturistas integrales y ya abiertamente sociales, con amplia implantación entre movimientos genéricamente ecologistas, algunas formas de anarquismo y diversos grupos alternativos.

### **El vegetarianismo español**

A principios del siglo XX toma cuerpo el vegetarianismo español, que se edifica sobre

bases previas menos estructuradas de vegetarianos, utópicos de toda condición y naturistas de fuerte base ideológica, habitualmente de medios culturales altos. La inicial tendencia, centrada en Cataluña y País Valenciano, rápidamente se extiende a otras zonas del estado y tiene como cabeza visible ante las delegaciones extranjeras al Dr. Ruiz Ibarra, pero sus personajes son muchos más (Riera Paul, 2001). Ya en 1907, Jaime Santiveri, junto con José Falp, Joaquín Collet, Raimundo Comer y Salvador Badía, entre otros, a partir de un movimiento médico ultranaturista surgido a finales de siglo anterior y denominado “de los médicos del agua”, se organizan en forma de asociación vegetariana y proclaman su fe naturista. Con la cooperación del Sr. Martí Puig, se celebra el primer banquete vegetariano notorio, en el hotel *Palace* de Barcelona, en el que participan más de 500 comensales según asegura la recién nacida revista naturista-vegetariana *Natura*. Otros personajes destacados del movimiento oficial vegetariano son los médicos Ricardo Botey, Pedro Villar, Alfredo Oriol, Ramón Pallejá, Pablo Morer, Án-

gel Olivé, Francisco Daltabuit y muchos otros.

En 1908 se funda la primera sociedad vegetariana española en Barcelona, con el nombre de *Lliga Vegetariana de Catalunya*, que asume la publicación de la *Revista Vegetariana Naturalista*. La asociación, con sede en *La Rambla de las Flores*, presidida por José Falp y gestionada por quien hoy llamaríamos gerente, Jaime Santiveri, tiene anejo un restaurante vegetariano en el hotel *Mundial Palace*, regentado por el Sr. Serra. Como en toda sociedad fuertemente ideologizada, naciente y entusiasta, pronto surgen disensiones internas y los Dres. Joaquín Collet y Francisco Daltabuit, junto con los Sres. Sebastián Llobet y Jaime Santiveri, abandonan la sociedad y fundan una nueva, con su revista propia: *Credo Naturalista*. El Dr. Vander pone en circulación en 1919 su revista *La Salud*, un mensual naturista, dependiente de la *Sociedad Vegetariano-Naturista de Cataluña*, dirigida por el Dr. V.L. Ferrándiz, que actúa en colaboración con José Corominas, Ismael Simó, Manuel Mascarell, Victoriano Bosch y otros. Un eclesiásti-

co, el P. Angelats, del convento de S Joaquín de Guinardó, se une en 1920 a los entusiasmos naturistas y vegetarianos del ambiente, publicando su libro *Naturoterapia*, un canto al veganismo más estricto, junto con la hidroterapia y la fitoterapia. Desde 1920, la federación de naturistas y vegetarianos de Cataluña, con el *Instituto Ferrándiz* como buque insignia, desarrolla una incesante actividad, organizando centros de propaganda vegetariana y de instrucción familiar en las nuevas formas de vida, siendo apoyado por grupos socialistas utópicos y federaciones esperantistas, abriéndose centros estables de debate y enseñanza,

consultorios naturistas y algunos restaurantes vegetarianos (Saz Peiró, 1996).

A partir de 1961, sobre la base del trabajo del Dr. J. Cervera, se refunda la *Asociación Vegetariana de Barcelona*, en los locales del *Instituto Naturista Ferrándiz*. Se organiza en junio de 1963 el *17º Congreso de la Unión Vegetariana Internacional*, en Barcelona, bajo la presidencia del Dr. Manuel Cervera y la vicepresidencia del Dr. V.L. Ferrándiz. A partir de ese momento, como fecha de referencia, aunque las actividades ya eran previas, se reestructuraron las sociedades vegetarianas catalanas, levantinas, madrileñas y nacionales. 🌱🌱🌱🌱🌱🌱🌱

## VEGETARIANISMO ARAGONÉS

### Las personas

**José Conde Andreu.** Nacido en el seno de una familia acomodada de Paniza (Zaragoza) en 1895; por reveses de la vida, la familia pierde sus propiedades y se traslada a Zaragoza, donde Conde estudia el bachiller y Medicina. Es sabido que durante sus estudios uni-

versitarios se ayudaba económicamente tocando el violín en un café de la época. Resulta conmovedor hojear las notas diversas que se refieren al médico, como ejemplo de honradez vital, autodisciplina férrea y sentido trascendente de la vida. Muere en Zaragoza el 10 de noviembre de 1958. Siendo chico, padece una tuberculosis con secuestro óseo,

que debe ser intervenido. Desde entonces, para respirar aire puro y recuperar la fuerza física, se acostumbra a hacer largas excursiones a pie, por toda la geografía aragonesa (Arteixe, 2000). Además de recuperar la fuerza física, encauza sus esfuerzos en la organización Scout, hasta el punto de que en el año 1920 encabeza una delegación con otros seis escultistas aragoneses, que logra el máximo galardón deportivo para España en el primer *Jamboree* Mundial Scout celebrado en Inglaterra. También contribuye a la difusión del esperanto como lengua universal desde el esculatismo aragonés a partir de 1925. Su trabajo en el esculatismo siguió hasta los años 50, siendo el coordinador que mantuvo el espíritu de la organización y la comunicación entre sus miembros más destacados en los difíciles años de la postguerra. Concluyó en Zaragoza el Bachiller con sobresaliente final en 1914, la carrera de Medicina con 19 matrículas de honor y fue Premio Extraordinario de Licenciatura en 1921; Alumno Interno Pensionado de Anatomía desde 1917 (Expediente académico, Facultad de Medicina de Zara-

goza). Doctorado en Madrid en 1926 (Conde Andreu, 1926). En 1925 es Profesor Auxiliar de Anatomía en Zaragoza, obtiene la Cátedra de Anatomía de Cádiz en 1935 y en 1939 retorna a Zaragoza ya como catedrático de Anatomía de su Facultad. Vicedecano de la Facultad desde 1950 hasta su fallecimiento (Nieto Amada, 2001).

Su participación en la vida extraacadémica fue también muy importante. De especial interés es su discurso académico de 1945, auténtica profesión de principios neohipocráticos y sentido de la vida, “El principio de finalidad en las ciencias médicas y biológicas” (Horno Liria, 1958). También participa en la vida política, siendo designado segundo teniente de alcalde de Zaragoza en la época del alcalde José M<sup>a</sup> Sánchez Ventura y ejerciendo como alcalde accidental entre el 1 y el 13 de diciembre de 1950 (Archivo Municipal de Zaragoza). En su vida personal fue un ser ejemplar. Serio, de pocas palabras, trabajador hasta la extenuación e íntegro en todos sus hechos, siguió dando sus clases hasta que ya no pudo levantarse; falleció en el seno de la Iglesia Católica (Orensanz, 1959).

Respecto a su militancia naturista y vegetariana, los datos son muy elocuentes. Conde se entusiasma pronto con los criterios del naturismo médico de Müller y Kuhne, entablando tras licenciarse una fructífera y fraterna relación científica con Ruiz Ibarra, uno de los padres del naturismo español. Por ejemplo, envía para publicar “Casos prácticos de medicina natural” (Conde Andreu, 1921), que es una especie de autobiografía médica sobre su proceso de recuperación de la tuberculosis ósea, propugnando una concepción médica renovada en la línea neohipocrática que también incluía la alimentación vegetariana. En 1925 publica “Naturismo y naturalismo médico”, aceptado como ponencia en el Congreso Naturista de Bilbao (Conde Andreu, 1925). En los tiempos en que ocupaba su cátedra en Zaragoza, el trabajo en la Facultad era muy distinto del actual y se limitaba a la docencia práctica en la sala de disección y a la clase magistral. El resto del tiempo se dedicaba a la práctica de la medicina. Conde ejercía la medicina y cirugía general en su domicilio, con una orientación netamente naturis-

ta; así, es mencionado como uno de los continuadores de la labor del triunvirato Jaramillo-Ruiz Ibarra-Alfonso, padres del naturismo médico español (Alfonso Hernán, 2005, p. 54). Si en el ejercicio médico el doctor Conde fue prácticamente el único médico naturista con consulta estable en Aragón hasta los años 70, en lo personal su adhesión al vegetarianismo, que frecuente era objeto de prescripción médica en la consulta, era inquebrantable. El profesor Arturo Vera, catedrático emérito de Anatomía de la Facultad de Zaragoza (comunicación personal), relata la siguiente anécdota: Durante la Guerra Civil, una señora que pasaba frente a la casa de Conde, preguntó a la portera: “¿Estos señores son vegetarianos, verdad?”. La portera respondió: “¡No señora, son muy buenos cristianos!”. Y es que por aquellos años, vegetarianismo, librepensamiento, libertarismo y hasta esperantismo vivían tan unidos, que tildar a alguien de “vegetariano” era casi un punto sospechoso sobre su militancia o afectos políticos. Conde Andreu, aparte su labor médica y universitaria, no dejó escuela en el ámbito naturista-

vegetariano, al ser su dedicación oficial principal la cátedra y no la consulta médica.

**Cipriano Ruiz Ibarra.**

Nacido en Épila (Zaragoza) en 1878 y fallecido en Madrid en 1961. Licenciado en Medicina en Zaragoza en 1901. Se incorpora como médico inmediatamente después de su licenciatura en Riela y luego en Molina de Aragón. Entre 1903 y 1908 ejerce la medicina en las localidades navarras de Lecumberri y Alsasua. Obtiene después la especialidad de Ginecología en Madrid, ejerciéndola en Calatayud desde 1910 hasta 1917, fecha en que se traslada a Madrid definitivamente (Artetxe, 2000, pp. 76 ss.). Allí toma contacto con la medicina naturista y los círculos vegetarianos, siendo cofundador, a modo de colaboración científica pero sin implicarse continuamente ni afincarse en su tierra de origen, de la Sociedad Vegetariano-Naturista de Zaragoza, en 1918. Forma parte en Madrid del triunvirato Jaramillo-Alfonso-Ruiz Ibarra, considerado el grupo sobre el que se vertebra la Medicina Naturista en España. Es muy activo en la difusión de sus cri-

terios médicos y vegetarianos, dictando conferencias y organizando reuniones científicas en Madrid, Barcelona, Valencia y Zaragoza. Crea un sanatorio naturista-vegetariano en Busot (Alicante) en 1932. Prolífico escritor y docente, afiliado tardíamente a la masonería. Su origen aragonés y su colaboración con el vegetarianismo y el naturismo también aragonés, debe ser destacado, aunque su ejercicio médico naturista directo se desarrolló en Madrid, fuera de nuestra región.

**Felipe de Torres del Solar.**

Nacido en Andalucía a principios del siglo XX. Su primera titulación es la de maestro nacional; con el tiempo, acumula otras de nivel universitario extranjero y sobre todo extrauniversitarias, encuadrables dentro del campo del naturismo, la dietética y la botánica. Aunque firmaba como “Dr.” siempre aclaraba a renglón seguido: “No médico”. A pesar de su carácter laico en medicina, tuvo notable influjo en sectores médicos naturistas y en grupos de población adeptos o afines al naturismo vital y el vegetarianismo. Al respecto, fundó el Ins-

tituto Español de Viticultura y Antroponomía, junto con otros colaboradores médicos y no médicos. Su disciplina, Antroponomía-Viticultura-Bioetología, está integrada por un conjunto de saberes de diversa extracción, que pretenden asociarse para lograr el restablecimiento de la vivencia holística y plena del hombre a través de la dieta vegetariana, el ejercicio, incluyendo la actitud física misma y su expresión hacia afuera y la actitud anímica y espiritual, el encuentro con la naturaleza, tanto cercana (humana, animal, vegetal, del entorno físico) como cósmica (ciclos astrales) y del correcto reposo. Naturalmente, era vegetariano, además no ovo-lacto-vegetariano, puesto que sentía especial aversión por los huevos. Fue figura importante en el mantenimiento de la efímera Sociedad Vegetariana de Zaragoza. Tuvo consulta como antropónomo en Zaragoza, durante unos doce años, que simultaneó con la de Madrid. No incurría en intrusismo médico, puesto que su labor era fundamentalmente enseñar a vivir y a comer, con objeto de mantener la salud de forma profiláctica y a cultivar el bienestar y no tra-

tar patologías, sino estilos de vida mejorables o francamente incorrectos (diversas comunicaciones personales, especialmente del Dr. Saz Peiró).

### ***Eduardo Alfonso Herrán.***

Nacido en Madrid, en 1894 y fallecido en la misma ciudad en 1991. Licenciado en Medicina en 1917 en la Facultad de San Carlos en Madrid. Tras su licenciatura, forma, junto con los doctores Casiano Ruiz Ibarra y Enrique Jaramillo, el llamado «triumvirato» de médicos naturistas que representan las tres tendencias de las que se nutren las raíces del naturismo español, la alemana de Jaramillo, la médica general española de Ruiz Ibarra y la tradición universitaria asentada de nuestro autor. Aunque ejerce habitualmente en Madrid, se instala brevemente en Barcelona, que a principios del siglo XX concentraba el fervor naturista y vegetarianista de toda España. Este movimiento culmina con la reunión del 21 al 24 de junio de 1936 del VI *Congreso Naturista Español*, en el que es elegido presidente de la Federación Naturista Española. Alfonso se declara naturista, naturalista

y vegetariano en repetidas ocasiones. Pasea por los alrededores de Madrid pintando (parece que con buen estilo) los paisajes que divisa en sus excursiones (Alfonso Hernán, 2005, p. 76). Su régimen, según propia aseveración, era espartano y vegetariano, desde 1917: caldo vegetal con pan vegetal y en verano gazpacho, ensalada de hortalizas, patatas con verdura y tortilla de patata los domingos (su plato preferido), desayunando y merendando fruta y leche con malte y miel y a veces una tostada o torta de Alcázar. Su convicción naturista-vegetariana, le lleva hasta organizar un hospital naturista-vegetariano para heridos de guerra del frente republicano en 1937, que dirige con diligente esmero (Edo, 2007). Tras la Guerra Civil es procesado y condenado (1942) por haber pertenecido a la masonería española en la que le inició Mario Roso de Luna, y permanece tres años en la cárcel, partiendo después al destierro, recorriendo América, dando charlas y jubilandose dando clases de Biología en Puerto Rico, tras adquirir la nacionalidad norteamericana. Regresa en la década de los setenta a España,

en el momento en que el naturismo renace, con la publicación de la revista *Integral* y la creación de la *Asociación Española de Médicos Naturistas*, que le nombra presidente honorario. Fue impulsor del vegetarianismo como parte de un modo de vida; únicamente se declaraba enemigo irreconciliable del azúcar, que consideraba, con otros naturistas, causa de muchos males y “devorador del calcio”. Su influencia en círculos médicos y laicos aragoneses fue decisiva, por lo que merece un puesto entre los aragoneses difusores del vegetarianismo y el naturismo

**Pablo Saz Peiró.** Nacido en Atea, Zaragoza, en 1955. Es uno de los continuadores de la obra naturista de Eduardo Alfonso y Felipe de Torres. Resulta un puntal en el naturismo médico y también en el vegetarianismo de apoyo médico en la región de Aragón. Dice de él el doctor Eduardo Alfonso: *Mas surge otra edad novísima en la que aparecen los médicos de la revista Integral... Santiago Giol Mitjans... Pablo Saz... etc.* (Alfonso Hernán, 2005, p. 55) Estudiando medicina en Zaragoza, conoce



durante un verano a Lanza del Vasto y a Felipe de Torres, que le aportan una visión naturista nueva del quehacer médico y de la actitud vital. Licenciado en Medicina en 1979 y Doctor en 1991 por la universidad de Zaragoza. Especialista en Hidrología y Climatología Médicas por la universidad Complutense de Madrid en 1992. Tras conocer al doctor Eduardo Alfonso en Barcelona, su giro al naturismo es ya definitivo; junto con otros colaboradores del citado médico, pone en marcha y sigue trabajando en ella, la revista *Integral* y luego *Cuerpo-mente*. Dirige el Máster de postgrado de Medicina Naturista de la universidad de Zaragoza desde 1992 y es profesor Asociado de la Facultad de Medicina de Zaragoza desde 1991. Promotor y director de la revista *Medicina Naturista* desde el año 2000. Practica la medicina privada con enfoque terapéutico predominantemente naturista. Su hábito vital es vegetariano por convicción y actitud ante la salud, si bien admite excepciones. Aunque colabora en todo tipo de actividades docentes en el campo de su especialidad, dentro y fuera de la universidad, aún no

ha creado escuela o discipulado en el sentido convencional de la expresión.

## Las instituciones

***La Sociedad Vegetariana de Zaragoza.*** Dentro del ambiente regeneracionista naturista-vegetariano propio del principio del siglo XX, surge en Zaragoza, fruto del empuje de algunos entusiastas y al amparo de la figura del doctor Ruiz Ibarra, la *Sociedad Vegetariano-Naturista de Zaragoza*, que toma carta de naturaleza en 1918. Los fines de la Sociedad eran aunar conocimientos y experiencias de los asociados, crear un ambiente propicio para la difusión del vegetarianismo, facilitar la adquisición y préstamo de libros y también orientar la compra de productos dietéticos vegetarianos, de origen básicamente catalán. La Guerra Civil se lleva por delante el proyecto, sencillamente porque la mayoría de los responsables de tal asociación militaban en el bando perdedor.

Tras la reanudación inicialmente tímida, del vegetarianismo como actividad asociada, se reinstaura la Sociedad, esta vez

con el nombre de *Asociación Vegetariana y Antroponómica de Zaragoza*, evidentemente bajo la tutela y entusiasta dirección de Felipe de Torres. Hay noticias de que una señora llamada *Concha*, de la que no se han podido obtener más datos, era un poco el alma vicaria de la Asociación y que cuando murió, la unión se deshizo rápidamente. La Asociación contaba con 30 miembros censados en el *Ier. Congreso Nacional Vegetariano* de Valencia (Artetxe, 2000, p. 168). Aunque desapareció a principios de los años 70, antes dio origen al primer restaurante vegetariano de nuestra región, *La alcaravea*.

***El papel del Club Naturista Helios.*** En pleno auge del naturismo español, surge en la capital aragonesa el *Club Naturista Helios*; significativamente, *Helios*, el dios sol, es sinónimo de vida y también el nombre de la renombrada revista naturista española de la época. Se acepta que el club nace con su inscripción oficial en el Ayuntamiento de Zaragoza, el 23 de julio de 1925, en la Sección de Montes y Propiedades, tras dotar por acuerdo

municipal un solar al efecto en la arboleda de *Macanaz*, en la margen izquierda del Ebro, destinado a zona deportiva y solarium. Leoncio Labay Jiménez, vegetariano integrante de la asociación vegetariana primitiva con sede en la calle Luna (actual Maestro Luna) de la capital aragonesa, propone junto con otros amigos, enriquecer la actividad meramente vegetarianista de la sociedad, lo que produce un cisma, creándose a partir de ese momento la sociedad *Helios*. Labay fue promotor y primer presidente, redactándose los estatutos iniciales el 14 de agosto de 1925 (Club de Natación Helios, 2005; Luis Rasal, comunicación personal). Tras la Guerra Civil, se reorientó la dinámica del club, despojándose de su inicial vocación ampliamente naturista a favor de una concepción estrictamente deportiva y social, sin connotaciones ideológicas que se consideraron asociadas a tendencias contrarias al pensamiento del momento postbélico (1942), modificándose en el mismo sentido los estatutos. A partir de 1951 se inicia la actual expansión y dotación de nuevas instalaciones deportivas.

En la concepción inicial del club, la orientación era netamente naturista, con tendencia al nudismo mitigado, el vegetarianismo, los baños de sol, el deporte de todo tipo, y especial énfasis en la actividad relacionada con el agua (natación, piragüismo, waterpolo, etc.) sin desdeñar todo tipo de deportes y atletismo y también culturizadora. El artículo 2 del primer Reglamento del Club reza: *“El objeto de este centro será divulgar la cultura física a la par que la intelectual, y para conseguir esto, pondrá todo entusiasmo...”*. Estas tendencias fueron juzgadas por la sociedad más conservadora de la época como inmorales o al menos sospechosas de serlo; se ponía en tela de juicio moral la presencia de mujeres junto con los hombres en las prácticas natatorias y deportivas, lo que fue objeto de Asamblea General, que aprobó como plenamente aceptable la práctica, con el adicional cálido elogio del Ayuntamiento.

El Club tenía además una biblioteca de temática naturista y vegetariana y disponía de cocinas construidas con adobes, para elaborar la comida al aire libre. Participaba con sus

actividades en el programa de festejos populares de las fiestas del Pilar, muy menguado, como se sabe, hasta hace algunas décadas. Era habitual que los domingos de buen tiempo, se invitase a grupos de escolares, que aprendían algo sobre el contacto con la naturaleza, seguían dieta vegetariana sana, con aporte adicional de leche y luego eran revisados médicamente, en especial buscando signos incipientes de tuberculosis o déficits de todo tiempo, azote de las clases más humildes de la época. Aún más, tales actividades se hacían por períodos de quince días seguidos con escolares de Zaragoza, de acuerdo con la organización de las Escuelas Municipales de Zaragoza, con éxito que señaló elocuentemente la prensa de la época. La natación se vio favorecida especialmente a partir de 1933, fecha en que se construye la primera piscina digna de tal nombre. Tras un fecundo período de educación naturista, deportiva y vegetariana, dentro de unos cauces idealistas muy afines a los libertarios y de izquierda, más o menos patentes en los dirigentes (aunque en el Club, toda expresión política

concreta estaba absolutamente proscrita y no existía identificación pública de la institución con ninguna tendencia distinta de la cultura física e intelectual de movimientos), la aposición de individuos muy ideologizados se hace de modo inevitable, llegándose a contar con la colaboración de activistas masones procedentes del campo docente y médico (Edo, 2007).

El *Club Naturista Helios* desempeñó un importante papel como aglutinador y portaestandarte social popular de lo que inicialmente era un naturismo-vegetarianismo de élites,

surgiendo directamente de una concepción menos restrictiva del vegetarianismo clásico, engarzando con el regeneracionismo libertario que propugnaba la lucha contra el tabaco y el alcohol y la alimentación vegetariana como modos de liberación del pueblo, para hacerlo más libre, sano y capaz de conquistar su propio futuro. La bandera vegetariana quedaba así extendida, poco a poco, sobre estratos de población que de otro modo habrían tenido ni la menor noción de lo que este modo de alimentación ideologizada suponía en el ámbito sanitario, pero sobre todo cultural. 🌱🌱🌱🌱🌱🌱🌱



Figura 1. La cocina vegetariana moderna de Ignacio Doménech (1923).





Figura 2. La mesa del vegetariano de José Falp Plana (1911).

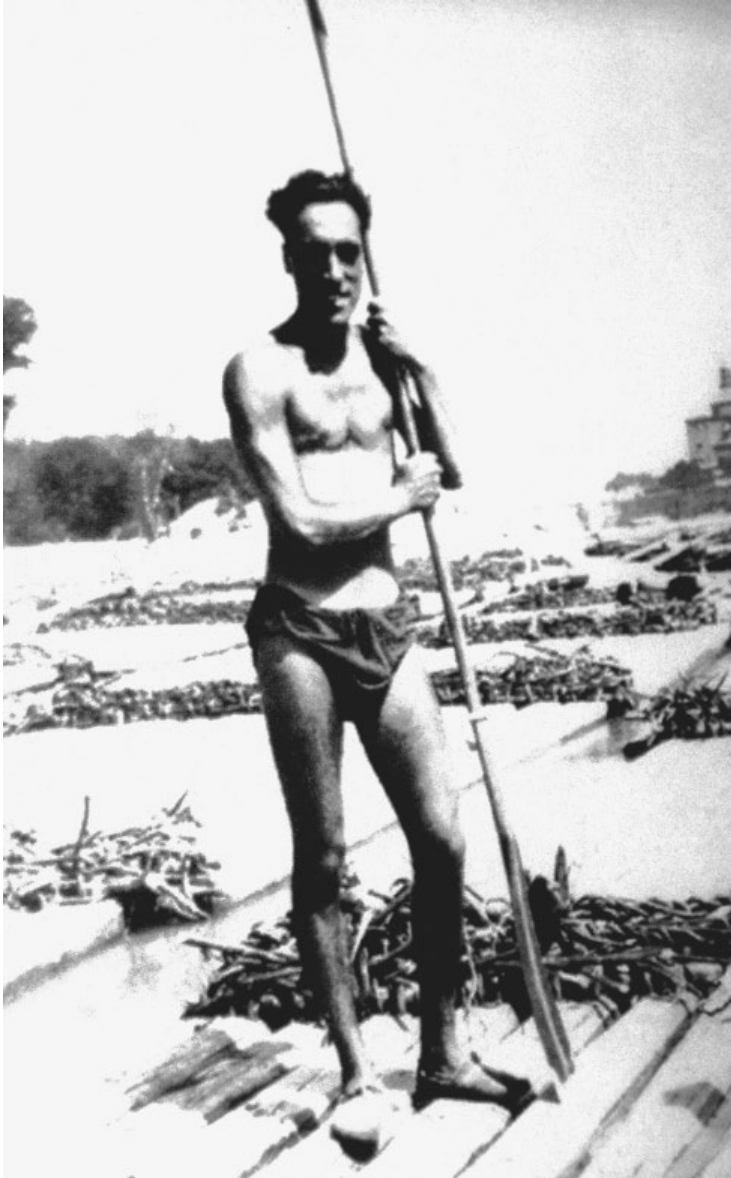


Figura 3. Concepto de desnudismo en el club Helios de Zaragoza (con permiso del Club Helios).

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO Y HERNÁN, E. 2002. *Mis recuerdos (2ª ed.)*. Aqua, Zaragoza.
- ARTEXE, A. 2000. *Historia de la medicina naturista en España*. Triacastela, Madrid.
- AUGUSTO MOISÉS ALCRUDO SOLÓRZANO. 2003. Base de datos anarquista de la Biblioteca Kate Sharpley, <http://www.katesharpleylibrary.net/59zwvk>. (cons. 1.1.2003).
- BERNARD DE FERRER, G. 1945. *Minutas escogidas. Las 125 mejores recetas para prepararlas*. Molino, Barcelona.
- BRANDT, C. 1932. *El vegetarianismo*. Helios, nº 198.
- BRUCKNEL, B. *Historia del naturismo en España*. Asociación Naturista Andaluza, (revista on-line febrero-marzo 2004, <http://www.lugaresnaturistas.org/>, cons. 5.1.2008).
- CAMBA, J. 1998. *La casa de Lúculo (12ª ed.)*. Óptima, Barcelona.
- Club de Natación Helios – página web. Zaragoza. <http://www.cnhelios.com> (cons. 11.10.2005).
- CONDE ANDREU, J. 1921. “Casos prácticos de medicina natural”. *Acción Naturista*; 29: 15-18.
- CONDE ANDREU, J. 1925. *Naturismo y naturismo médico*. Guillén, Madrid.
- CONDE ANDREU, J. 1926. *La viscosidad de la sangre (tesis doctoral)*. La Académica, Zaragoza.
- CONTRERAS, J. 2000. “Cambios sociales y cambios en los comportamientos alimentarios en la España de la segunda mitad del siglo XX”. *Zainak*; 20: 17-33.
- CONTRERAS, J. 2007. “Alimentación y religión”. *Humanitas*; 16: 13-31.
- DE TORRES, F., CARABALLO, C. 1981. *Informe sobre la historia de Casa Santiveri*. Librería General, Zaragoza.
- DOMENECH, I. 1923. *La cocina vegetariana moderna (3ª ed.)*. Bonet, Barcelona.
- EDO, C. *Medicina naturista de la posguerra*. Jornada sobre la Guerra Civil Española, Ponencia 2, El Rolde de Ariño, octubre de 2007 (publicación electrónica, <http://elrolde.bolgspot.com/2007/10/jornada-sobre-la-gceponencia-2.html>).
- FALP PLANA, J. 1911. *La mesa del vegetariano. Libro de cocina para sanos y enfermos*. Vigor, Barcelona.
- FERRER BENIMELLI, J.A. 2002. *La masonería*. Alianza, Madrid.
- HORNO LIRIA, M. 1958. “Discurso (en la solemne sesión necrológica organizada por la Facultad de Medicina en memoria del fallecimiento del Prof. Conde Andreu)”. *Archivos de la Facultad de Medicina de Zaragoza*; 6: 887-901.
- LEADBEATER, C.W. 1903. *Vegetarianismo y ocultismo*. TPH, Adyar. (edición electrónica de libre acceso., <http://es.scribd.com/doc/50104027/Leadbeater-Vegetarianismo-y-Ocultismo> (cons. 29.12.2009).
- MORENO, A. 2002. *La historia vegetariana desde Adán y Eva al siglo XXI*. Mandala, Madrid.
- MUR MATA, M. *Educación libertaria en Aragón, 1936-38*. Aula 1996; 8: 77-91.
- NIETO AMADA, J.L. 2001. “Cien años de anatomía y anatómicos aragoneses (1900-2000)”. *Archivos de la Facultad de Medicina de Zaragoza*; 41: 86-94.
- NIETO VIDAL, F. *El porqué del vegetarianismo*. Esoterismo y astrología (escritos rosacruces on-line, 7.5.2005, <http://francisconietovidal.blogspot.com> (cons. 12.10.2009).



- ORENSANZ, F. 1959. "Su última lección". *Archivos de la Facultad de Medicina de Zaragoza*; 7: 971-972.
- PADRÓ L., CERVERA, P. 2007. "Dieta vegetariana y otras dietas alternativas". *Pediatría Integral*; 11: 397-406.
- PALOMERO FERNÁNDEZ, P. 1998. "Cultura y educación en el anarquismo: España 1868-1939". *Revista Internacional de Formación de Profesores*; 33: 183-193.
- PASCUAL BAREA, J. 1996. "Doctrina pitagórica y de los filósofos antiguos sobre alimentación en un epigrama inédito de Arias Montano a Pedro Serrano". *Excerpta Phylologica*; 6: 193-206.
- PELTONIEMI, T. 1988. *Finnish utopian settlements in North America*. En: *Finns in North America* (M.G. Kerni, O. Koimkangas, E.W. Laine, eds.), Institute of Migration, Turku, pp. 279-291.
- POMÉS VIVES, J. 2006. "Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época". *Historia Moderna i Contemporánea*; 4: 55-74.
- QUÉDRAOGO, A.P. 2009. *Les origines du végétarisme en Grande-Bretagne à la fin du XVIIIè siècle*. Publicación electrónica OCHA. <http://www.lemangeur-ocha.com>.
- RIERA PAUL, A. 2001. *History of Spanish vegetarian societies. Vegetarianism in Barcelona, 1907 to 1963*. International Vegetarian Union (publicación on-line), <http://www.wivu.org/> (cons. 10.10.2005).
- ROSELLÓ CASTELLÀ, J.M. 2005. "El naturismo libertario en la península ibérica (1890-1939)". *Cuaderno de Pensamiento*; 4.
- SANSÓN, R.P. 1920. *Cocina vegetariana. Manual práctico de alimentación higiénica*. Santiveri, Barcelona.
- SAZ PEIRÓ, P. 1996. *Historia del vegetarianismo*. Universidad de Zaragoza.
- TEJEDOR, L. 2004. *Tomás Redondo. Un joven entusiasta comprometido con la alimentación ecológica*. Fomento de la producción; n° 1.238.



## EL ACEITE DE ENEBRO

---

---

EUGENIO MONESMA MOLINER

Director de documentales etnográficos

**RESUMEN:** El uso del aceite de enebro ha estado muy vinculado a la veterinaria y a la medicina popular. La obtención de este aceite se realizaba por la exudación, bajo la acción del calor, de los aceites contenidos en las toconas viejas de los enebros hembra. Para fabricar este aceite a nivel casero se utilizaba un cántaro o bien se montaba una pequeña estructura cónica cerrada con losas y barro a modo de recipiente. Pero también hubo una fabricación industrial a gran escala como así lo demuestran los cerca de treinta hornos, la mayor parte de ellos localizados en Riba-roja d'Ebre, que todavía se conservan. Dado que no hay testimonios ni documentación de esta actividad productiva, en el presente trabajo tratamos de aportar unas líneas hipotéticas de cómo funcionaban estos hornos en base a la técnica utilizada en la fabricación a nivel casero, de la que todavía hemos podido documentar el proceso.

**PALABRAS CLAVE:** Aceite, esencias, enebro, pirogénesis, veterinaria, medicina, pestes, ganado, fuego, hornos, ferias, ginebra, bayas, raíces...

**TITLE:** *The juniper oil.*

**ABSTRACT:** The use of juniper oil has always been closely linked to folk and veterinary medicine. It was obtained from old female juniper stumps by a heat and exudation process. Producing this oil at home usually required the use of a pitcher, or a sort of conical container krafted with slabs and clay. There is also evidence of large-scale manufacturing, involving industrial processes: nearly thirty furnaces, most of them located in Riba-Roja de d'Ebre, are still preserved. Since no documentation or testimonies concerning this productive activity have been found, the present work tries to provide hypothetical lines of how these furnaces worked. The study is based on the observation of the homemade techniques and processes that still can be documented.

**KEYWORDS:** Oil, essences, juniper, epirogenesis, veterinary, medicine, plagues, won, fire, oven, fair, gin, berry, roots...

## INTRODUCCIÓN

**E**n el mundo ganadero tradicional, cualquiera que fuera la especie domesticada, la albeitería o veterinaria se convirtió en una práctica tan necesaria como extendida y, en muchos casos, formaba parte de los conocimientos pastoriles. Eran los propios pastores los que, siguiendo la tradición, se encargaban de curar las enfermedades que achacaban a sus rebaños y las heridas que sufrían los animales en sus desplazamientos por el monte.

El ganado caballar, mular y asnal, de uso muy extendido en los siglos pasados principal-

mente para el transporte civil y militar y para los trabajos del campo, era propenso a padecer enfermedades en sus pies y manos debido a la humedad y a los terrenos pedregosos.

Uno de los remedios curativos que no podían faltar en el zurrón del pastor, en los corrales o en las cuadras de las caballerías era el aceite de enebro, un líquido viscoso, de color oscuro, de fuerte olor y sabor amargo. Su composición variaba según el lugar de procedencia de la materia prima y estaba constituido por gran cantidad de resina, muchos hidrocarburos y diversos fenoles.



Foto nº 1. Cuerno para transportar el aceite de enebro.

## LA MATERIA PRIMA

La materia prima para la fabricación del aceite de enebro se obtiene de las raíces o toconas del *Juniperus oxycedrus*, llamado también enebro de la miera, cada, càdec, ginebre o ginebró. Es un arbusto dioico (plantas macho y plantas hembra) de porte arbóreo, de clima mediterráneo, que se distingue por sus hojas aciculares, duras y verdes, con dos bandas blanquecinas a lo largo del haz. Los frutos tienen forma esférica, de color verde al principio y pardo-rojizo al madurar. El enebro da una madera fuerte, olorosa, imputrescible y resistente a la carcoma.



Foto n° 2. Enebro. Detalle de las hojas.

Para obtener el aceite de enebro no sirve cualquier par-

te del arbusto, sino las toconas o “zocarras” de los ejemplares hembras ya muertos o que han sido cortados hace algunos años y que todavía han seguido almacenando savia en su interior. Domingo Saura, que encendió el último horno de tipo casero en el año 2003, afirma por su experiencia que *“Hay enebro y enebro, la enebro se utiliza cuando se seca para hacer el aceite de enebro, de la zoca que tiene abajo. Sin embargo, del macho no sirve, porque no lleva aceite”*.



Foto n° 3. Juan Baselga cortando las teas de enebro.

Normalmente estas raíces se cortaban durante el invierno hasta la primavera, cuando





Foto nº 6. Forn de Mariano Balanses. Riba-roja d'Ebre.

miento de estos hornos, pues las personas octogenarias de los pueblos donde se encuentran, e incluso sus descendientes y los de los propietarios, no recuerdan haberlos visto funcionar ni han oído en su familia cómo se obtenía el aceite. Sí que hay una limitada información oral de la comercialización del producto en la feria de Salas de Pallars o en los pueblos del nordeste de España y de su utilización en la veterinaria, lo que nos hace pensar que hace ya más de cien

años que estos hornos dejaron de funcionar.

Los documentos del archivo municipal, que podrían dar importantes pistas sobre la importancia de estos hornos y del producto en ellos obtenido, de sus tasas e impuestos y de la comercialización, desaparecieron durante la Guerra Civil, pues debemos tener en cuenta que este territorio pertenece a la zona que fue Frente del Ebro, uno de los territorios más castigados durante la contienda. 🐼🐼🐼

## LAS BASES DEL ESTUDIO

**P**ara poder llevar a cabo este estudio y análisis del funcionamiento de los hornos de aceite de enebro y del uso de este producto, nos vamos a basar en la experiencia que tuvimos en el año 1997, cuando recogimos en vídeo el proceso casero de sus obtención dentro de un cántaro en el pueblo turolense de Noguera, con Juan Baselga, y el que, a nivel casero, grabamos en el año 2003 con Domingo Saura en Mora de Rubielos. Poder compartir la tarea de destilación en seco conviviendo con ellos durante el proceso nos aportó una valiosa información oral y gráfica que es clave para este estudio.

A lo largo de casi cuatro décadas de realización de varios cientos de documentales sobre actividades productivas y oficios perdidos, hemos podido vivir en directo alrededor de sesenta procesos de combustión para la transformación de materias primas, con cierto paralelismo con el de la obtención del aceite de enebro. Así pues, por nuestra experiencia, nos atrevemos a dividir los hornos en tres tipos, según sus usos:

1. Hornos en los que la materia prima hace de combustible.

En el caso de la obtención de la pez, la materia prima, que pueden ser las teas de las



Foto nº 7. Enebro macho.



Foto nº 8. Enebro hembra.



toconas de los pinos o los restos secos y serojas procedentes de la resinación de esos árboles, arde directamente expulsando los aceites contenidos hacia el fondo del horno. La materia prima de las carboneras, el cisco, el picón o los fornigueros, que es la leña o ramaje todavía verde, arde controladamente mediante una combustión con ausencia de oxígeno.

2. Hornos de materias primas que necesitan un combustible vegetal.

En los hornos para la fabricación de la cal o del yeso, las tejerías, los de cerámica o los de fundición de los metales, el fuego va directo a la materia prima a través de una rejilla, actuando con un poder calorífico controlado por el hornero, pero con la llama siempre por debajo y calentando de abajo hacia arriba.

3. Hornos en los que el fuego no puede estar en contacto con el producto.

Dentro de esta tipología tendríamos, por ejemplo, la destilación de esencias (el aceite de las bayas de enebro, la lavanda...) y la obtención de la ginebra o el

anís, en las que el fuego calienta una gran olla cuyo interior está dividido en dos zonas separadas por una rejilla; la parte inferior contendría el agua o el alcohol, según el caso, y por encima de la separación se colocarían las plantas, las bayas (gálbulos) o los ingredientes de los que se va a extraer su esencia; el fuego calentaría el líquido y las plantas hasta evaporarse, mezclándose los gases destilados de ambos productos; esta mezcla fluida pasaría por un serpentín refrescado con agua corriente, convirtiéndose en estado líquido; el aceite flotaría sobre el agua en el caso de las esencias y por decantación se separaría, mientras que en el caso del alcohol simplemente habría tomado el sabor de la planta. Y otro tipo de hornos en los que el fuego no puede estar en contacto con el producto son los de leña para la cocción del pan, donde nos encontramos con dos modelos: los de fuego en el interior de la bóveda, cuyas brasas se extraen o se colocan en un lateral una vez que se alcanza la temperatura ideal, y los de fuego indirecto, que también se alimentan con combustible vegetal y las llamas y el calor se van distribuyendo



por una cámara de combustión que rodea la bóveda por el exterior. Los hornos de obtención del aceite de enebro objeto de nuestro estudio pertenecerían a este grupo y su funcionamiento se basaría en la misma técnica que este segundo método de horno de elaboración de pan.

Aurelio Bail, estudioso de la alfarería y de la cerámica es propietario de una colección de más de 2.500 piezas e investigador y experto en hornos de cocción de piezas de barro. Asistió con los miembros de la Asociación de Amics de Riba-roja d'Ebre a la visita y estudio de los hornos existentes en esta localidad, por lo que su experiencia sirvió para hacernos una idea precisa de cómo sería el funcionamiento de los dedicados a la obtención del aceite de enebro.

A estos trabajos de campo sobre los diferentes tipos de hornos, que bien podríamos definir como arqueología experimental, hay que añadir el estudio y análisis de algunas losas de piedra con sus canalillos arboriformes en las localidades de Alloza, Mosqueruela, Puertomingalvo y otros pueblos de la provincia de Teruel.

Además, hemos recogido información sobre su construcción

en las visitas realizadas a los restos de dos hornos industriales de aceite de enebro en Nonaspe (Zaragoza), uno en Ariño (Teruel), otro que fue restaurado en Bovera (Lleida) y los estudiados junto con los miembros de la asociación Amics de Riba-roja d'Ebre en esta localidad, y que son:

- Forn de Mariano Agustí, de Ca Balanses, de Val de Berrús.
- Forn de Ca Rosildo, de Val de Berrús
- Forn de Reino, de Racó de les Fosses
- Forn de Sereni. Camí dels Montserrats
- Forn de Valera. Les Valls

Han sido también importantes los testimonios de algunos vecinos de Riba-roja d'Ebre que, aunque no conocieron el proceso, sí que tienen referencias familiares de su comercialización y uso. Por su parte, el veterinario castrense, ya octogenario, Mariano Ramón, asiduo visitante a la feria de Salas de Pallars y profesionalmente implicado con el mundo de las caballerías en el ejército, nos facilitó una información de primera mano tanto sobre la comercialización



Foto nº 9. Forn de Bovera.

como sobre su uso en la sanidad y desinfección animal.

Y, sobre todo, una última y minuciosa entrevista realizada en este año 2017 a Domingo Saura, último fabricante de aceite de enebro en Mora de Rubielos, ha servido para comprobar y avalar algunos detalles que nos han ayudado a plantear la hipótesis de trabajo sobre la construcción y funcionamiento de estos hornos.

A todo este trabajo hay que añadir la búsqueda de infor-

mación en prensa antigua en Internet relacionada con el uso y comercialización del aceite de enebro hasta la primera década del siglo XX, fecha a partir de la cual ya no aparecen noticias de interés sobre este producto. Sí que este medio nos ha aportado información relevante sobre la fabricación del aceite de enebro en la vecina Francia, donde se han inventariado más de 200 hornos solamente en el departamento de Var, en la Provenza. 🌿🌿🌿🌿

## LA ELABORACIÓN CON EL CÁNTARO

**E**l alquimista europeo del siglo XIII, Pseudo Geber, en su obra *Summa perfectionis magisterii* (“La Suma de la Perfección del Magisterio”), explica el proceso para extraer del enebro el aceite puro por el método “*per descensum*” en un recipiente cerámico: “*Tomad un recipiente e introducidlo bien en tierra, y selladlo bien con la ayuda de una teja, y haced un agujero en la teja y sellad en el agujero un tubo de cobre; luego tomad otro recipiente perforado en el fondo de un agujero tal que el tubo pueda entrar, y selladlo de tal forma que nada pueda salir entre el tubo y el re-*

*cipiente; y el recipiente que está arriba rellenadlo enteramente de madera de enebro, y cubridlo bien por debajo, y hacéis un gran fuego todo alrededor; así fluirá un poco de aceite por el tubo en el recipiente de abajo, y este aceite tiene un gran poder.*”

Este método descrito en el siglo XIII es el más elemental (podríamos decir a nivel casero) de la obtención del aceite de enebro, que se ha conservado hasta mediados del pasado siglo. En el año 1997, con un cántaro de cerámica de uso cotidiano pudimos grabarlo y conocerlo de primera mano gracias a Juan Baselga en el pueblo



Fotos nº 10 y 11. Preparando el talud y llenando el cántaro.

turolense de Nogueruelas. El proceso consistió en llenar un cántaro con las teas, seleccionadas y cortadas en pequeñas astillas. En total, su capacidad permitió introducir unos cuatro kilos de astillas. Luego se cerró la boca del cántaro con una lata agujerada que sirvió de embudo y filtro.

En un talud del campo se cavó un agujero para alojar el cántaro en posición invertida, con su boca hacia abajo sobre un recipiente, ajustando un tubo de salida para el aceite, todo ello bien sellado con barro para que la llama nunca pudie-

ra entrar en contacto con las astillas del enebro. El entorno ofrecía las aliagas y matorrales que se necesitaban como combustible.

Alrededor del cántaro se encendió el fuego y se fue alimentando continuamente para iniciar el proceso de destilación seca de la madera o pirolysis. Con el calor de las llamas las astillas iban exudando todo el agua y el aceite que contenían, hasta que al cabo de una hora empezaron a salir por el tubo vapor a presión y el líquido, mezcla de agua con aceite, que se recogió en un recipient-



Fotos n° 12 y 13. Forrando el cántaro con barro y proceso de destilación en seco.



Fotos nº 14 y 15. Aceite de enebro obtenido.

te. Como el aceite flota sobre el agua, por decantación se separaron ambos líquidos, obtenien-

do como resultado final cerca de medio litro de aceite de enebro puro y limpio. 🍷🍷🍷🍷🍷🍷🍷🍷🍷

## LA ELABORACIÓN CASERA

**P**ara una producción a mayor escala de aceite de enebro, generalmente en las masías por los propios campesinos, con intención incluso de intercambiar o compartir con terceros parte del aceite obtenido, se realizaba un proceso un poco más complejo que podríamos llamar casero. En algunos territorios de las provincias de Zaragoza, Teruel, Castellón...,

donde se ha practicado este método de producción, todavía podemos encontrar unas piedras circulares y planas, exentas del conjunto pétreo en unas ocasiones y sobre la misma roca inclinada en otras, con unas entalladuras a modo de canalillos formando una espiga o espina de pez.

Estas piedras tienen esculpido un dibujo generalmente

circular, de 1,50 a 2 metros de diámetro. En su centro, aprovechando la ligera inclinación de la roca, un canalillo lineal divide el círculo hasta terminar en la parte más baja de la losa; y hacia este canalillo confluyen una serie de hendiduras o “riolas” formando un dibujo arboriforme que favorece el drenaje de los líquidos que allí se depositen. Domingo Saura nos ha contado que él mismo las hacía en el lugar y en el momento que necesitaba fabricar el aceite, pues solo hacía falta una losa de arenisca ligeramente inclinada y las herramientas para picar las “riolas”. Normalmente estas piedras se preparaban



Foto nº 16. Losa para la obtención de aceite de enebro en Mosqueruela.

en los lugares más próximos a la zona donde abundaba la materia prima, con el fin de evitar su transporte; este es el motivo por el que podemos encontrar piedras de estas características en distintos lugares del monte.

Estos son los únicos restos que nos quedan de aquel proce-



Foto nº 17. En esta losa de los montes de Alloza se aprecia el tono rojizo en la parte exterior del círculo, como consecuencia del fuego que allí se encendió.



so de destilación en seco, a los que algunos arqueólogos han identificado como petroglifos relacionados con cultos al sol. Uno de los argumentos que utilizan para mantener esta hipótesis cultural es que no se aprecia un cambio de color en la superficie de la piedra debido a la acción del fuego. En algunas de las plataformas rocosas de este tipo que hemos visitado se aprecia un color rojizo en el exterior del canal circular, pero en otras no hay ninguna señal. Aquí tenemos que añadir que, tampoco hubo cambio de color tras finalizar la destilación en la plataforma de piedra que utilizó Domingo Saura en Mora de Rubielos, como tampoco quedó residuo negro del aceite en ella obtenido. Según las cualidades de la piedra, esta señal rojiza puede quedar marcada o no; y, además, debemos tener en cuenta que los efectos de la intemperie, la lluvia y el viento son agentes de desgaste de la superficie.

Domingo Saura es un veterano experto en la fabricación de aceite de enebro en el pueblo turolense de Mora de Rubielos que, en el año 2003, decidió cocer una hornada con otros com-

pañeros para obtener algunos litros de este producto terapéutico y para dejar documentado este proceso. Este método, que podríamos llamar casero, se realizó sobre una gran piedra natural de arenisca con los correspondientes canalillos (*“Si fuera de caliza, con el calor se rompería y se echaría a perder el producto”*), tal como se ha descrito en el párrafo anterior y que ya había utilizado en ocasiones anteriores.



Foto nº 18. Piedra del horno con las teas preparadas.

Para que no se obstruyeran los conductos, sobre estas *“riollas”* se colocó una cama de astillas en posición horizontal. Luego, el resto de las teas se fueron apilando verticalmente, lo más juntas posible, formando una gran pirámide o cono compuesto por unos 300 kilos de astillas. Domingo insistió en que las astillas no podían llevar corteza y

en que no podían pertenecer al tronco, pues estas casi no tienen aceite y hubiera sido una pérdida de tiempo y esfuerzo. Sólo servía la madera de las toconas.



Foto nº 19. Primera capa de teas tapando los conductos o “riolas”.

Cuando el montón de teas ya estaba preparado se cubrió con losas planas de piedra de arenisca de diferentes tamaños, bien ajustadas entre sí, tratan-

do de no dejar huecos, de tal modo que las grietas fueran lo más pequeñas posible. Domingo insistió en que solo se podían utilizar losas de arenisca pues las de caliza se revientan con el fuego, por lo que se producirían agujeros en la olla con la consiguiente combustión de la materia prima.

Este gran cono de losas y su unión con la base de piedra se cubrieron con una gruesa capa de arcilla mezclada con paja, para que hiciera de conglomerante de unión y no se agrietara durante la cocción, dejando sellados todos los huecos y fisuras. Quedó así formada la olla, que se rodeó de un pequeño muro de piedras a ras del suelo y encima del agujero de salida, para impedir que las ramas y troncos



Fotos nº 20 y 21. Apilado de las teas en forma cónica.





Fotos n° 22 y 23. Enlosado de las teas.



Fotos n° 24 y 25. Aplicando la mezcla de barro y paja sobre las losas de piedra.

ardiendo se salieran del recinto marcado por la base de piedra y, sobre todo, para retener el calor en el entorno de la olla.

Esta capa de barro se cubrió primero con un manto vegetal de acículas de pino secas que, tras su combustión, se convertiría en un manto fino de ceniza que cerraría todos los poros de la arcilla, dándole mayor consistencia durante la cocción. So-

bre este manto se colocaron ramas finas de pino que, aunque tienen pocas calorías, producen mucha llama, que es lo que interesaba para que los troncos más gruesos se encendieran.

Después de prender el combustible, poco a poco la capa de barro se iba cociendo del mismo modo que una pieza de cerámica dentro del horno, hasta formar una gran olla hermética. A par-



Fotos nº 26 y 27. Colocando las acículas de pino y las ramas para encender el horno.



Fotos nº 28 y 29. Encendido y mantenimiento del horno.

tir de ese momento el trabajo consistió en mantener el fuego alrededor de la olla, añadiendo troncos cada vez más gruesos y distribuir el calor homogéneamente.

Por este método, con la distribución uniforme del fuego, se consiguió una homogeneidad calórica en el interior de la olla. La parte negativa era la pérdida de calor al producirse la

combustión al exterior, por lo que se requería más cantidad de leña. Esta situación es la que justificaría la construcción de los hornos industriales con su gran muro protector que veremos más adelante.

Este proceso duró unas 14 horas, sin parar de echar leña, controlando la intensidad de las llamas, pues si se pasara de fuego la olla reventaría echán-



Fotos nº 30 y 31. Manteniendo el fuego durante toda la noche, hasta que al día siguiente empieza a salir el aceite mezclado con el agua.

dose a perder todo el trabajo, y si se quedara corto, el proceso de exudación de las astillas se retrasaría. El aceite que se desprendía de las teas discurría por las “riolas” hasta canalizarse por la única salida existente que expulsaba el vapor interior con una fuerte presión. Cuando el aceite mezclado con el agua

empezó a salir por el tubo (a “llorar” como llamaba Domingo), se siguió echando leña durante unas dos horas más para que no se enfriara la olla, hasta que se acabara el proceso. Después de la decantación para separar el aceite del agua se obtuvieron unas 20 botellas de aceite puro de enebro.



Fotos nº 32 y 33. Recogiendo el aceite de enebro y horno apagándose.



Foto nº 34. Recogida de la madera carbonizada.

Dos o tres días después, el horno ya se pudo abrir y desmontar. En su interior, las teas carbonizadas conservaban tanto calor que se podían inflamar en cualquier momento. Las astillas de enebro se convirtieron en un carbón de mediana calidad y pocas calorías, pero no por ello desdeñable en otros tiempos para usos domésticos. 🍄🍄🍄🍄🍄

## LA HIPOTÉTICA CONSTRUCCIÓN DE UN HORNO INDUSTRIAL DE ACEITE DE ENEBRO

Como no disponemos de información oral ni escrita sobre la fabricación y técnica de funcionamiento de este tipo de hornos en la zona de Riba-roja d'Ebre y en los pueblos aledaños, nos vamos a tener que basar en la experiencia que nos da el haber conocido de primera mano las dos técnicas descritas anteriormente y el funcionamiento de numerosos hornos de diferentes tipologías que tenían como función la transformación de una materia mineral o vegetal en un producto útil para diversas aplicaciones en los pasados siglos, tanto en la vida rural

como en las diversas industrias. Además, la visita y el estudio de cuatro hornos en muy buen estado de conservación en la localidad de Riba-roja d'Ebre y uno en Bovera (restaurado pero truncado en su mitad superior), nos van a ayudar a plantearnos una hipótesis de cómo se construían este tipo de hornos.

Remontémonos pues en el tiempo a principios y mediados del siglo XIX e imaginemos que, debido a la demanda de aceite de enebro en el mercado de la medicina y de la veterinaria, tenemos que construir un horno para la obtención de este pro-



Foto nº 35. Horno de aceite de enebro de Bovera, restaurado pero truncado en su parte superior.

ducto y su comercialización. La concentración de tantas edificaciones de este tipo (alrededor de treinta en esta zona del Ebro) nos hace pensar que habría algunos “piqueros” especialistas en estas singulares construcciones, pues su complejidad arquitectónica no estaba al alcance de cualquier campesino, aunque este bien podría colaborar en las tareas de ayudante.

Debemos tener en cuenta que todo proceso de cocción se compone de tres fases: el precalentamiento o temple del horno, la cocción propiamente dicha y

el enfriamiento. Y el mejor desarrollo del proceso dependería siempre de la meteorología y del tipo de combustible.

Lo primero que tendríamos que hacer es elegir el lugar donde ubicar el horno, en el que tanto la materia prima (el enebro) como el combustible vegetal (enebros, romeros, aliagas, etc.) fueran abundantes con el fin de disponer de ellos con el mínimo esfuerzo posible durante el transporte. Luego necesitaríamos una buena plataforma natural de roca de arenisca, con una suave inclinación hacia su

vertiente para que el líquido oleoso obtenido pudiera fluir hacia el exterior.



Foto nº 36. Orificio de salida del aceite, tallado en la misma roca, en el horno de Rosildo en Riba-roja d'Ebre.

Sobre esta plataforma de piedra marcaríamos el espacio circular que fuera a ocupar el interior del horno, y para ello colocaríamos un eje central con una cuerda para trazar la circunferencia con las medidas que debería tener este espacio. Cruzando ese círculo dibujaríamos una línea central dirigida hacia el punto donde quisiéramos colocar la salida del aceite, que lógicamente sería en la parte más baja del plano inclinado. Y luego dibujaríamos las líneas en forma arboriforme o de espina de pez que confluirían en el trazo central. Seguidamente tallaríamos unos canalillos sobre estas líneas para disponer de la base de recogida y drenaje del

líquido obtenido hacia un punto exterior.



Foto nº 37. Drenaje de salida del líquido en el horno de Bovera, visto desde el interior.

En este extremo excavaríamos una pileta con unas dimensiones apropiadas para que allí pudiera recogerse el líquido o descansar el recipiente en el que pudiéramos separar el aceite del agua por decantación.



Foto nº 38. Pileta para la recogida del aceite en el exterior del horno de Bovera

Ya tendríamos dibujada la base y la circunferencia del edificio interior que llamaremos



“olla”, ahora habría que levantarlo. Dado que esta edificación se construía con piedras y barro formando un cuerpo hueco de forma troncocónica, a modo de tinaja invertida (igual que la utilizada en la técnica casera pero a mayor escala), su fragilidad durante la construcción nos obligaría a fabricar una cimbra no muy consistente de madera o de materia vegetal entrelazada a modo de un gran cesto. Partiendo de la base y en torno a la cimbra se empezaría a levantar en forma de círculos toda la “olla”, utilizando para ello piedras de arenisca (nunca caliza, porque este tipo de piedra se cuece con el fuego, explota y se rompe) cubiertas con una argamasa de barro mezclada con paja (la misma técnica que se usa para la fabricación de los adobes), que serviría de conglomerante de unión para que no se resquebrajara.

Pero en este inicio del levantamiento de la pared deberíamos tener en cuenta la orientación de la puerta, que habría de coincidir con la del muro exterior que construiríamos más adelante, y que debería ser perpendicular a los vientos dominantes, muy importantes

para la combustión y el tiro del fuego; además, la puerta debería abrirse, a ser posible, en la parte opuesta al orificio de salida de líquidos, que sería la de mayor nivel sobre el suelo.



Foto nº 39. Puerta tapiada de la camisa u olla Forn de Mariano Balanses de Riba-roja d'Ebre.



Foto nº 40. Interior de la olla del Forn de Rosildo de Riba-roja d'Ebre en el que se aprecia la forma troncocónica interior y la boca superior.

Poco a poco subiríamos la construcción hasta colocar, cuando llegara a la altura deseada, un bloque alargado de piedra a modo de dintel para dejar la abertura de la puerta. A partir de este punto, la pared se iría cerrando progresivamente sobre el espacio interior, consiguiéndose una forma troncocónica hasta alcanzar los tres o cuatro metros aproximadamente que tendría de altura.



Foto nº 41. Forn de Rosildo en Ribarroja d'Ebre. Se aprecia la boca del interior de la olla, dentro del muro exterior, con la cámara de combustión.

Así, llegaríamos hasta la parte superior donde terminaríamos dejando una abertura circular de unos 50 a 60 centímetros de diámetro, preparada con un ligero asentamiento para poder cerrarla con una losa de piedra una vez llena con las astillas de enebro.

De este modo la olla quedaría herméticamente cerrada, con un único orificio de contacto con el exterior, que sería por donde saldrían todos los gases de la combustión en seco y más tarde el agua y el aceite. Podríamos comparar este gran recipiente de barro sin cocer con una olla doméstica a presión. Ahora tendríamos que quitar la cimbra interior, pero la frágil construcción no se sujetaría bien debido a su altura y a la forma troncocónica. La solución consistiría en encender por la puerta (que ha quedado abierta) una hoguera con leña y alimentar sus llamas durante un tiempo, de tal modo que, a la vez que se quemara toda la estructura vegetal interior, el barro se cociera formando una gran tinaja u olla.

Habría quedado construida la “camisa” interior del horno u olla, de forma circular. Ahora tendríamos que dibujar el espacio que debería ocupar la cámara de combustión y el correspondiente al muro del horno. Pero éste espacio no debería ser circular, sino ovalado, dejando mayor anchura en la zona de la puerta o boca del horno, de tal modo que pudiéramos disponer



de una amplitud de un metro aproximadamente en la zona entre los muros de separación de las dos puertas.



Foto nº 42. Interior de la cámara de combustión entre la camisa y el muro del horno, en el Forn de Mariano Balanses de Riba-roja d'Ebre. Se aprecia la anchura suficiente para encender y mantener el fuego.

Esta anchura de separación con la olla se iría degradando progresivamente en su perímetro hasta llegar a unos 20 o 30 centímetros en las zonas laterales y en la opuesta, y de unos 15 o 20 centímetros en la parte superior. El espacio entre la “olla”

y el muro principal formaría la cámara de combustión. Por su parte, el muro exterior, de sólida y consistente construcción, debería tener algo más de un metro de grueso en su base perimetral aumentando su anchura por el exterior a medida que fuera subiendo.

Ahora llegaría el momento de levantar todo el muro, para lo que utilizaríamos la técnica de falsa bóveda por aproximación de hiladas, propia de construcciones de campo en muchas zonas de España, con una doble pared de mampostería de sillarejo rellena de zahorra. En estos muros utilizaríamos el barro arcilloso como conglomerante de unión (nunca la cal por su escasa resistencia al fuego). Al igual que hiciéramos con la construcción de la “olla”, iríamos levantando por hiladas el ancho muro doble alrededor de ella, sobre el perímetro marcado, dejando libre el espacio para la puerta o boca del horno, que tendría que estar situada enfrente del vano que habríamos dejado en el edificio interior. Una vez alcanzada la altura deseada de la boca del hogar, a un nivel cómodo para la carga y descarga del combustible, se co-



Foto nº 43. Forn de Rosildo en Riba-roja d'Ebre. Se observa el volumen del exterior del edificio.

locaría sobre ésta un dintel de piedra de una sola pieza para que no se hundiera con el peso de toda la construcción.



Foto nº 44. Dintel de la puerta del horno de Mariano Balanses de Riba-roja d'Ebre.

A partir de este nivel de la puerta, la construcción de la par-

te interior del muro se iría aproximando en cada una de sus hiladas a la superficie de la “olla”, cerrándose cada vez más su forma troncocónica, mientras que la parte exterior tendería a alcanzar casi la verticalidad; entre ambos muros se echarían capas de zahorra para reforzar esta construcción y disponer de una superficie más o menos plana en la parte superior. Pero, dado que la “olla” interior iba a tener que soportar toda la presión ejercida por la fuerza de las astillas apiladas en su interior, entre ella y la pared principal sería necesario



Fotos nº 45 y 46. Detalle de las claves de separación entre la pared del horno y el exterior de la olla.

ajustar una serie de pequeños bloques de piedra o claves, de forma escalonada y en espiral, hasta llegar a la parte superior. De este modo, la olla no quedaría aislada de la pared principal, sino reforzada por ella.

La boca final de la parte superior del muro, de un metro de diámetro aproximadamente, la remataríamos con una serie de losas, colocadas ordenadamente, formando un asiento circular donde poder colocar una piedra plana de cierre y de regulación

del tiro. Este diseño permitiría una circulación del fuego de tiro ascendente.



Foto nº 47. Boca de la chimenea del forn de Rosildo en Riba-roja d'Ebre. Se observa la forma del asentamiento de la losa de cierre en el muro del horno.



Foto nº 48. Forn de Reino. Racó de les Fosses. En este horno se aprecia el sendero de acceso a la parte superior.

Para facilitar el acceso a la parte superior, dejaríamos un pequeño sendero rodeando la edificación en forma de espiral, o bien extenderíamos la plataforma superior en un nivel inclinado.

El edificio ya lo tendríamos levantado. Delante de la puerta deberíamos dejar libre una

amplia explanada como zona de trabajo, donde depositar la gran cantidad de fajos de leña que necesitaríamos para la hornada durante la cocción. Esta planicie también nos serviría como lugar de extracción y recogida de todo el material leñoso totalmente carbonizado, resultante del proceso. 🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿🌿

## EL PROCESO DE FABRICACIÓN INDUSTRIAL

Una vez construido el horno ya se podría trabajar con él. Pero antes sería necesario proveerse de la materia prima, o sea los tocones de enebro, y del combustible, las cargas de leña.

La tarea de preparar las cargas de combustible consistiría en hacer acopio de leña seca por todo el monte del entorno, a ser posible de todos los tamaños y de diferentes tipos de arbustos y árboles, atándola en fajos apropiados para ser transportados con las caballerías hasta la explanada del horno. Lo mismo ocurriría con las tozas del enebro que, según la información de Domingo Saura, de Mora de Rubielos, las mejores eran las que estaban secas del enebro hembra, pues en su núcleo conservaban mucho aceite *“Las toconas más negras de las raíces son las que más aceite contienen en el corazón de la madera, y por tanto las de mayor rendimiento”*. Una vez recogidas las tozas o toconas y limpias de tierra y piedras, vendría la tarea más tediosa, que consistiría en cortar las teas en astillas de unos

20 cm de longitud, lo más finas posible y exponiendo su duramen, para que escurrieran bien el aceite. Una labor que podría durar muchos días hasta tener preparada toda la materia prima con la que llenar el horno.

Este tipo de hornos industriales admite una gran cantidad de carga en la olla, por lo que debería estar muy bien distribuida. Ahora ya tendríamos las astillas de enebro y el combustible. Sería el momento de llenar la olla del horno y, lógicamente, para empezar a colocar las astillas entraríamos a ras de suelo por la puerta de la olla. Pero antes, habría que repasar con una buena capa de barro y paja la superficie interior de la olla para hacerla más impermeable a los gases y que no quedara abierto ningún poro por el que pudiera entrar fuego. Las primeras teas a asentar serían las que taparan los canalillos de desagüe, colocándolas en posición horizontal para que no se obstruyeran dichos conductos.

Una vez cubiertos todos los canales de salida del aceite, a partir de un punto central de

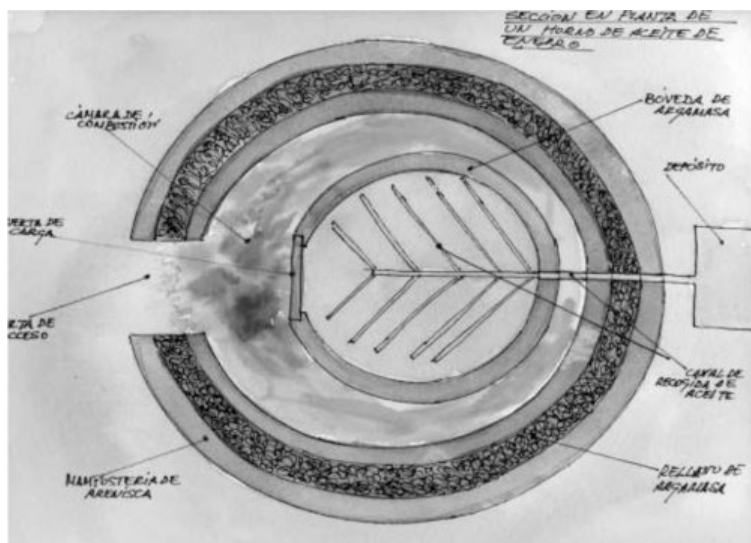


Foto nº 49. Dibujo de Manuel Macías en el que se aprecia la vista en planta de un horno de aceite de enebros industrial.

la olla, posiblemente representado por una pequeña columna de piedras bien asentadas, se empezaría a apilar las astillas en posición vertical, formando círculos alrededor de ella. La posición vertical de las astillas facilitaría el deslizamiento del aceite entre toda la masa leñosa de la carga hasta el fondo de la olla. Una vez que llegáramos a la altura de la puerta, y siempre dejando un espacio para poder salir, cerraríamos desde fuera este acceso al interior de la olla con los mismos materiales que se utilizaron para su construc-

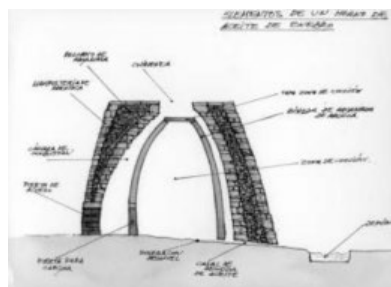


Foto nº 50. Dibujo de Manuel Macías en el que se puede apreciar la estructura del horno.

ción, es decir, piedras de arenisca y una mezcla de barro con paja; de este modo la obra de cierre apenas se distinguiría de la del resto de la olla.





Foto nº 51. Dibujo de Manuel Macías en el que se muestra la carga del horno hasta superar la altura de la puerta de la olla.

A partir de este momento se entraría por la boca superior para seguir llenando la olla, labor en la que colaborarían al menos dos o tres personas, una para alcanzar las astillas con un cubo colgado de una cuerda y una polea y otros dos en el interior de la olla colocándolas ordenadamente, evitando que quedaran bolsas de aire entre ellas que podrían favorecer su combustión. Poco a poco, formando círculos, las capas de astillas llegarían hasta la boca superior, que habría que cerrar herméticamente con una losa adaptada a la abertura o con varias losas más pequeñas, selladas con barro. La olla debería quedar totalmente estanca, pues una pequeña abertura que dejara pasar la llama y el

oxígeno, encendería toda la carga leñosa acabando con todo el trabajo de varias semanas. Un repaso final con barro de la superficie de la olla serviría para evitar este problema. Lógicamente la carga interior de las teas en la olla ejercería una presión sobre la pared, especialmente en la mitad superior, que sería compensada por las claves de piedra que la separarían de la pared principal.

Con la olla llena y bien estanca ya se podría empezar el proceso de encendido del horno con los fajos de leña que tuviéramos amontonados en la explanada de la boquera. Lo más probable es que los hornos no se utilizaran en los meses de verano debido al fuerte calor que desprenderían y por el riesgo de incendios, por lo que sería a

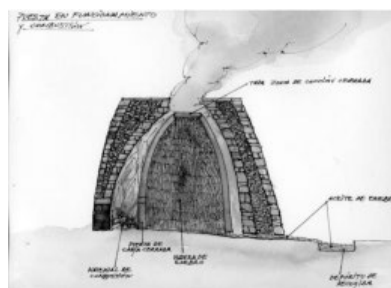


Foto nº 52. Dibujo de Manuel Macías en el que se puede ver el funcionamiento del horno en plena combustión.

partir de octubre cuando se realizara la destilación.

Todos los hornos funcionan a través del desprendimiento de energía calorífica, lograda mediante la quema del combustible. La mayor anchura del espacio entre la puerta de la olla y la boquera, que suele ser de un metro aproximadamente, serviría de cámara de combustión de la leña, que se iría echando con una *"forcacha"* de madera rematada con dos púas metálicas. Al principio habría que echar fajos continuamente hasta que la olla fuera alcanzando la temperatura adecuada. La orientación de la boca hacia la dirección del viento y la forma de la cámara de combustión, ancha en una parte de la base y más estrecha en la zona opuesta, angostándose en su elevación hacia la chimenea, facilitarían el reparto del calor en forma de remolino por toda la superficie de la olla y, por tanto, en su interior. El calor es la energía que se obtiene de la combustión y es esa energía la que eleva la temperatura del horno. Cuanto más eficaz sea un horno, menos calor dejará escapar al exterior. Para alcanzar los 250 o 300 grados necesarios para el proceso de

combustión seca en el interior se necesitaría echar muchos fajos de leña, cubriendo con sus llamas toda la cámara de combustión hasta salir con fuerza por la chimenea superior. La orientación del viento en este proceso jugaría un papel determinante. La mayor pérdida de calor en los hornos de combustible es a través de la chimenea, por lo que es posible que en su parte superior hubiera una losa de cierre desplazable que permitiera en todo momento controlar el tiro del fuego y las calorías. En el *"Curso completo o diccionario universal de Agricultura"*, del año 1799, nos informan de que *"En el comercio se vende el extracto de enebro; pero rara vez está bien hecho, porque se saca con mucho fuego"*.

Si tomamos como ejemplo la hornada que se hizo en Mora de Rubielos, hasta más de las 12 horas de cocción no empezó a salir el líquido aceitoso, lo que nos hace suponer que es mucho tiempo el que necesita el horno hasta alcanzar la temperatura ideal. La mejor hora para encender cualquier tipo de horno montado al exterior (de cal, de yeso, de pez...) es al caer la tarde, pues por la noche se ve me-



por la intensidad de las llamas y el hornero puede calcular a simple vista y con más precisión la fuerza del fuego y la temperatura. Todo el vapor que, debido a la alta temperatura, se produjera en el interior de la olla solo tendría un punto de salida, al igual que una olla exprés, que sería el agujero por el que se recogería el aceite.

En este proceso de combustión en seco o pirogénesis, con el calor repartido por la cámara de combustión hacia el interior de la olla, las astillas empezarían a exudar uniformemente el agua y el aceite contenidos en sus células, deslizándose entre la masa leñosa hasta caer en la superficie de piedra y continuar su recorrido por los canalillos que confluyen en el agujero de salida. Trascorridas esas 12 o 14 horas de cocción, dependiendo de la intensidad de calor que el hornero hubiera dado al proceso, el aceite mezclado con el agua empezaría a salir junto con el vapor a presión por el agujero tallado en la roca. Este líquido se recogería en recipientes intercambiables, de tal modo que, cuando uno estuviera casi lleno colocaríamos el otro para que no se perdiera ni una gota

de aceite. La mezcla de agua y aceite se depositaría en un vaso florentino que por su diseño permitiría la decantación del agua y separarla del aceite que quedara flotando sobre ella. El fabricante del aceite de enebro conocería bien todo el proceso y tendría calculado, además de la temperatura, el tiempo de cocción y la proporción de aceite a obtener en función de los kilos de teas cargados en la olla. Así pues mantendría la alimentación del fuego, posiblemente unas 24 horas, hasta que considerara que ya no era necesario continuar. En ese momento procedería a tapar la chimenea superior con una losa, sellándola con barro, y a tapiar la puerta de la boca del horno construyendo una pared de piedras con barro. Por el tubo de salida se continuaría vertiendo aceite y agua, cada vez con menos cantidad de ésta, hasta que se acabara todo el proceso. Para bajar la alta temperatura alcanzada en el horno habría que dejarlo durante unos días a enfriar. Pero lo importante ya lo tendríamos, que sería el aceite de enebro separado del agua por decantación. Este aceite se conservaría en botos o pellejos de cuero para

su transporte en caballerías, pues se adaptan mejor a los lomos del animal, y se comercializaría a gran escala en las ferias o por los pueblos vecinos de forma ambulante. Aunque también es muy posible que, dada la gran producción en este territorio, una parte importante se dedicara a la exportación.

Pasados unos días, cuando el horno se hubiera enfriado, se procedería a descargarlo. Para ello se sacarían las dos tapas superiores, la de la chimenea y la de la olla, y se abriría la puerta del horno. El primer trabajo consistiría en sacar toda la ceniza que hubiera quedado depositada en el suelo de la cámara de combustión. Aunque este espacio es lo suficientemente ancho al comienzo de su perímetro y luego se va estrechando, no habría dificultad para extraer toda la ceniza, utilizando para estos espacios un largo palo terminado en una “media luna” de hierro. Una vez limpia la cámara de combustión se rompería la

puerta que cierra la olla y, por su propio peso, el contenido de astillas carbonizadas se despararramaría por las dos bocas hacia el exterior. El subproducto resultante serían teas convertidas en carbón que se recogerían en sacos para su uso como combustible en las cocinas o en las fraguas, a pesar de que su potencial calorífico fuera inferior al del carbón vegetal. Pero estamos hablando de unos tiempos en los que todo se aprovechaba. Una vez vacía la olla se procedería a repasar con barro los desperfectos de la pared interior con el fin de tenerla preparada para la siguiente hornada, y se barrería la losa de piedra dejando libres los canalillos.

Esta descripción hipotética está basada en los testimonios de Domingo Saura durante el proceso de cocción de una hornada de aceite de enebro en el año 2003, posiblemente el único testigo y el último fabricante de aceite de enebro que ha podido aportar sus conocimientos. 🍷🍷🍷

## LA SEGUNDA HIPÓTESIS

Algunos investigadores han planteado una hipótesis diferente a la que aquí se expone, basándose, principalmente, en la percepción de los restos de humo que se han encontrado tanto en el interior de la olla, como en la ausencia de hollín en la boca del horno. También les ha llevado a esta interpretación el hecho de que no se pudiera limpiar de residuos el poco espacio que queda entre la olla y la pared. En esta teoría se afirma que el fuego y la cocción se debían producir en el interior de la olla, estando esta

abierta por su parte superior. Según esta hipótesis, el fuego se alimentaría por la abertura superior y estaría separado de las teas mediante una gruesa capa de barro. Lo que hemos descrito como la cámara de combustión, en este supuesto se trataría de una cámara de aire para mantener la temperatura durante el proceso. Por ello, y en base al dibujo descriptivo que estos investigadores acompañan a su trabajo, quisiéramos anotar una serie de observaciones que nos harían desestimar este planteamiento.



Figura 24. Recreació del funcionament del forn (Dibuix: Francesc Riart).

Foto nº 53. Dibujo de la segunda hipótesis.

En primer lugar nos sorprende la escasa capacidad del horno dedicada a las teas o astillas dentro de un volumen de obra de tanta envergadura, por lo que dudamos de la rentabilidad de la construcción de un horno de este tamaño y características. Por el dibujo y por las dimensiones medias de las ollas de los hornos visitados, la cantidad de tea que se pretendería cocer sería el doble o triple de la que se podría cocer en un horno casero sobre una losa de piedra tallada sin edificio construido, como en el caso ya descrito de Mora de Rubielos.

Según esta teoría, las teas se apilarían verticalmente dentro de la olla hasta alcanzar una altura de un metro o metro y medio y luego se cubrirían con una gruesa capa de losas de piedra primero y de barro después con el fin de dejar este espacio totalmente hermético y aislado del fuego. Una de las condiciones más importantes que se requería en el interior de la olla es que entre las teas hubiera el mínimo espacio de aire posible y que estuviera herméticamente cerrada, pues cualquier resquicio de llama que entrara por una grieta o por un agujero

encendería las teas calientes y echaría a perder todo el trabajo. Esta capa de losas y barro de separación quedaría muy endeble debido a su amplia superficie sin estructura y sin soporte por debajo de ella (salvo la misma capa de teas apiladas). Por tanto, solo el hecho de pisarla al final de su propia construcción, la caída de una piedra o caminar sobre ella para encender el fuego, la resquebrajaría. Hasta aquí estamos pues ante un trabajo muy parecido al que requería el horno casero de Mora de Rubielos. Está claro que, con este sistema, no se avanzaría nada en relación con el casero, en cuanto a la capacidad del horno, que es poco mayor, y en el tiempo empleado para el montaje. Además, sería más cómodo apilar las teas en el horno casero abierto que hacerlo dentro de este cerrado. De tratarse así, es decir, de colocar la capa de cierre por encima de las teas con el fin de encender sobre ella el fuego, lo más lógico sería que esta separación constructiva fuera fija, con sus correspondientes pilares de soporte al igual que sucede en los hornos de cerámica, tejerías, etc., cargándose las teas por la puerta de acceso

a ras de suelo. De este modo se evitaría construirla de nuevo en cada hornada y que sus escombros al demolerla se mezclaran con las leñas carbonizadas.

Si intentáramos hacer el fuego tal como se propone en el dibujo podemos tener graves problemas. El primero de ellos sería tratar de encender la primera capa de ramas que se depositara en el fondo sobre la cubierta de las teas. Al encender el fuego habría que salir rápidamente subiendo los casi dos metros que separarían la cobertura de las teas y la boca. Luego, según el dibujo, se entiende que hay que ir echando leña continuamente para avivar y mantener el fuego, pues solo para precalentar el horno y alcanzar una mínima temperatura que iniciara el proceso se necesitarían muchos fajos y muchas calorías. Y allí tenemos el segundo y gran problema de la combustión, y es que esta cámara no tiene una corriente de aire para que haya tiro, por lo que el fuego ardería muy lentamente, consumiría mucha leña y el calor subiría embocado por la forma troncocónica hacia el extremo de la chimenea, impidiendo al hornero, por su fuer-

za calórica, poder continuar con la tarea de echar fajos de leña y controlar la temperatura. Además, con la incorporación de más combustible dentro de la cámara se incrementaría el peso sobre la estructura de obra que la separa de las teas, por lo que esta se resquebrajaría dejando paso al oxígeno y al fuego, con la consiguiente inflamación de las teas y la pérdida de todo el trabajo. Por otra parte, todas las cargas de leña combustible, que podrían ser entre 800 y 1.000 fajos, tendrían que estar apiladas lo más cerca posible de la boca del horno en la parte superior, es decir, casi al pie del mismo, lo que, según esta hipótesis, conllevaría un trabajo adicional para el hornero de ascender con cada fajo por toda la cúpula del horno hasta la boca.

Todos los hornos de transformación de materias minerales y vegetales que se han indicado al principio de este trabajo tienen la cámara de combustión por debajo de la materia prima, por la sencilla razón de que el calor siempre se propaga hacia arriba y, por tanto, se aprovecha mejor. En esta hipótesis que se propone, con el fuego por encima de las teas, nos encontramos

ante una pérdida de calor muy notable lo que haría bastante difícil y costoso alcanzar la temperatura adecuada para la extracción del aceite. Para poder valorar esta supuesta técnica de cocción hemos consultado a Antonio Santolaria, profesor de física, quien nos ha comentado que desde el punto de vista de un ingeniero este tipo de horno sería calificado como “*una máquina insuficiente*”. Son dos los principales motivos de las leyes físicas por los que este método de combustión no es factible en este proceso:

1. Los gases de la combustión al salir por la chimenea de la olla impedirían la entrada de aire, por lo que las llamas tenderían a apagarse o disminuir su intensidad. Además, si cerramos la boca de la olla, como afirman quienes defienden esta teoría, la falta de oxígeno impediría la combustión y el fuego se apagaría lentamente hasta la pérdida total de calor en muy poco tiempo.
2. El calor producido en la llamada cámara de combustión, que, insistimos, siempre iría hacia arriba

perdiendo una gran cantidad de calorías, se irradiaría muy lentamente hacia abajo, es decir, primero tendría que calentar la capa de obra de separación de las astillas de enebro y luego esas astillas de arriba hacia abajo. Estamos aquí ante un caso de flujo de calor, que es una transferencia de energía que se lleva a cabo como consecuencia de las diferencias de temperatura. Este gradiente de temperatura provoca una transferencia de calor desde el cuerpo más caliente, que es la superficie del interior de la olla que hace de tapa de las astillas, hacia el cuerpo más frío, que es la losa de piedra donde están los canchales. Como consecuencia de esta ley física, las teas más cercanas a la losa de piedra de drenaje tardarían mucho más tiempo en recibir el calor y alcanzar la temperatura necesaria para exudar el aceite, mientras que las de las hiladas superiores se podrían perjudicar por un exceso de calor. Es decir, no habría una homogeneidad en la distribución de las calorías, que es de gran impor-

tancia para que el proceso se desarrolle con normalidad y uniformemente.

Por otra parte, el grueso de la pared exterior del horno es de una anchura considerable y de sólida construcción que si se planteara la cocción tal como se indica en el dibujo, no sería necesaria la olla ni la cámara de aire, ya que directamente se podría realizar el proceso dentro de la voluminosa pared exterior, al igual que ocurre con los hornos de cal o de cerámica.

Uno de los argumentos en los que se basan estos investigadores para mantener esta hipótesis es que en el interior de la olla solo ha quedado el color negro propio de la combustión, desde una altura de un metro y medio aproximadamente de la losa de piedra. Y también, que el espacio entre la olla y la pared del horno está totalmente blanco, por lo que se asegura que allí no se pudo hacer el fuego.

Pero debemos pensar, después de haber visto muchos hornos para la cocción de dife-



Foto nº 54. Interior del horno de Bovera visto desde la boca del horno. Se observa la ausencia de hollín y el mayor desgaste en la zona vertical del tiro más intenso de las llamas.



Fotos nº 55, 56, 57 y 58. En estas cuatro fotografías correspondientes al encendido de un horno de pan se puede apreciar la evolución del cambio de color de la bóveda, pasando de negro a blanco, a medida que va alcanzando la temperatura adecuada para la cocción del pan.

rentes materiales, que este color negro del hollín se produce no por la acción directa del fuego, sino por el humo que dentro se condensa, dejando su huella en las paredes. Sin embargo, la acción directa del fuego sobre la piedra de arenisca deja un color blanco a la vez que produce un desgaste en su superficie.

Si observamos bien cualquiera de los ocho hornos visitados y

estudiados, veremos que, en el espacio que en esta hipótesis plantean como cámara de aire, las piedras están totalmente blancas y desgastadas en la superficie interior de la pared del edificio y en la del exterior de la olla, como consecuencia de la fuerza de las llamas, del roce del empuje en caliente de los fajos y de la intensidad del calor que allí se produjo.





Fotos nº 59 y 60. Interior de la cámara de combustión del forn de Mariano Balanses de Riba-roja d'Ebre, en el que se puede apreciar el desgaste de las piedras por la acción del fuego.

Siguiendo con este planteamiento nos encontramos con otra situación anómala. Y es que, una vez terminado el proceso de obtención del aceite habría que limpiar el horno. Lo más

lógico, según el planteamiento del dibujo, sería hacerlo por la boca inferior que aquí se plantea solo para carga, desmontando el muro que se había levantado para su cierre. En el proceso de limpieza, al extraer las teas carbonizadas con una herramienta de mango largo apropiada para este trabajo, llegaría un momento en el que la cobertura de piedras y barro que ha hecho de tapa caería sobre ellas mezclándose todos los materiales que se encontraban dentro de la olla: teas carbonizadas, escombros de la cobertura y cenizas de la combustión. Si tenemos en cuenta que en el entorno de los ocho hornos que hemos visitado no se han encontrado restos de estas teas residuales de la cocción (salvo algunos pequeños y escasos fragmentos), podemos afirmar que serían aprovechadas como un carbón de inferior calidad para usos culinarios, para la forja o para calefacción. Por tanto, un trabajo adicional, que requeriría de bastante tiempo sería separar las teas carbonizadas de las cenizas y de los escombros.

Frente a todos estos argumentos, proponemos mantener la hipótesis planteada al prin-



Foto nº 61. Detalle de la piedra quemada en la boca del horno de Mariano Balanses.

cipio de este trabajo, quedando abiertos a un debate que llegue a dejar bien documentado y explicado este proceso para las futuras generaciones.

Creemos que, aunque apliquemos todos nuestros conocimientos a los trabajos de inves-

tigación, cuya validez no cabe duda que abre muchas vías de interpretación, no debemos dejar de lado la tradición oral y los testimonios de aquellos que, a pie de obra, han trabajado y conocido el oficio de fabricar el aceite de enebro. 🌿🌿🌿🌿🌿🌿

## LA DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN DEL ACEITE DE ENEBRO

**E**l único testimonio que queda en la memoria de los vecinos entrevistados en Riba-roja d’Ebre, es aquello que escuchaban en el

ámbito familiar sobre la venta del aceite de enebro en la feria de “*bestiar de peu rodó*” (animales de pie redondo) de Salas de Pallars. Poca es la información

que aportan, salvo que el aceite se transportaba en botos o pellejos, cargados en caballerías, por ser un recipiente más resistente a los golpes que los de cerámica y porque se adapta mejor al cuerpo de estos animales. Les contaron sus antepasados que iban varios vendedores juntos en caravana, hasta 14 caballerías, con sus cargas a la feria por miedo al asalto de los bandoleros, debido al elevado valor de la mercancía, pues el precio de una botella de un litro de aceite de enebro rondaba las 300 pesetas de mediados del pasado siglo. Y también recuerdan el uso de este producto en la veterinaria popular para curar a las caballerías y al ganado lanar, vacuno y caprino.

Mariano Ramón, veterinario militar, a sus 88 años todavía recuerda la última feria en la que participó, que fue en el año 1960, pero no ha podido aportar nada sobre la comercialización de este aceite entre los ganaderos: *“Salas de Pallars fue la heredera de la feria de Huesca, se celebraba después, en noviembre, y recogía todas las mulas de aquellas montañas. La última que yo vi, muy abundante, no era como la de Huesca, pero le*

*iba muy a la zaga. La última feria la animaban comercialmente unos ganaderos que tenían la finca agrícola en Sort, junto al río Noguera, que se llamaba Rocafort. Luego se establecieron en Lérida y en Zaragoza, y fueron unos tratantes muy importantes de ganado.”*



Foto nº 62. Concurso y feria de ganado en Huesca. Año 1933

Esta escasa tradición oral sobre la comercialización del aceite de enebro nos hace suponer que la aparición del Zotal en los primeros años del siglo XX, como remedio para las personas y animales, iría desplazando su uso hasta quedar relegado al olvido.

Pero antes de la aparición del Zotal, es decir, hasta principios del siglo XX, la concentración de tantos hornos de aceite de enebro en el territorio de Ribarroja d'Ebre y en los pueblos del entorno, incluidos los del te-

rritorio aragonés, nos hace pensar que su distribución no solo tenía como mercado directo la feria de Salas de Pallars, sino que una parte importante de la producción se debió dedicar a la exportación fuera del territorio español.

En el “*Curso completo o diccionario universal de Agricultura*”, del año 1799 se indica que “*Los Alemanes e Ingleses hacen mucho aprecio del enebro para las enfermedades pestilentes*”. Si tenemos en cuenta que el hábitat del enebro es el contorno de la región mediterránea, el suministro de este producto para los países del interior de Europa sería desde los territorios mediterráneos productores.

El “*Correo Mercantil de España y sus Indias*” recoge en algunos de sus números la importancia comercial del aceite de enebro:

- El 15 de julio de 1799 informa que “*El corsario El Decidido, de Ostende, ha apresado y conducido a este Puerto (Mahon) el sloop La Fortaleza, cargado de aceyte de Enebro*”.
- El 29 de junio de 1801 señala que en los últimos quince

días del mes de diciembre del año anterior se han extraído por las aduanas de Aragón los efectos y frutos siguientes: “*De Aragón a Navarra procedentes de su terreno 126 arrobas de higos, 19 idem de cenizas, (...) 5 idem de aceyte de enebro, (...)*”.

En el “*Boletín Oficial de la provincia de Cáceres*” del 8 de abril de 1850, se incluye el aceite de enebro como “*uno de los artículos gravados con derechos de puertas en las tarifas vigentes*”.

Salvador Embid, en su artículo “*Leyendas, personajes y políglotas*”, publicado el día 9 de agosto de 1958 en “*Nueva Alcarria*” nos cuenta de los campesinos de esa comarca que “*Es aquí frecuente, que cualquier vecino, cuando las tareas del campo dejan claros en el quehacer diario, coge su mula cargada de pez, aguarrás o aceite de enebro y sale en rumbo fijo. A veces sin darse cuenta y casi sin saber dónde van, cruzan la frontera por caminos de herradura y se internan en Francia y Portugal*”.

De la importancia y valor del aceite de enebro encontramos una cita en el “*Boletín de la Co-*

*misión de Monumentos históricos y artísticos de Navarra”, del año 1921, cuando trataron de trasladar clandestinamente al Marqués de Ayerbe para librarlo de su cautiverio “se toparon con dos soldados de caballería, guerrilleros españoles, a quienes infundieron sospechas. Preguntaron los soldados que quiénes eran y a dónde iban; respondió el marqués que trajinantes que iban a cargar aceite de enebro”.*

Posiblemente el uso del aceite de enebro para curar las caballerías se viera incrementado durante la Primera Guerra Mundial. En esta guerra se acuñó la enfermedad de “*el pie de trinchera*” o “*pie de inmersión*” ya que los soldados permanecían sin descanso en trincheras

anegadas durante semanas a temperaturas muy bajas. Una enfermedad que también debieron sufrir en sus patas los miles de caballerías que suponían una fuerza importante dentro del desarrollo de las batallas, cuya curación requeriría de una gran cantidad de aceite de enebro.

Aunque la vecina Francia fabricaba grandes cantidades de este producto, debemos pensar que en esas fechas de la guerra todos los hombres válidos serían reclutados para el frente, por lo que tendrían que recurrir a la importación. Esta hipótesis es un apunte que habría que estudiar en documentos históricos, periodísticos y mercantiles de la época. 🎉🎉🎉🎉🎉🎉🎉🎉🎉🎉

## LOS USOS DEL ACEITE DE ENEBRO

**P**ara hacernos una idea de la demanda que debió tener el aceite de enebro en los siglos pasados, aunque solo fuera para su uso en nuestro país, debemos tener en cuenta la importante cabaña de ganado lanar trashumante que se desplazaba por la península, sobre todo en los tiempos de la

Mesta, cuando la producción de la lana merina se exportaba fuera de España. Además, para la fuerza motriz en los trabajos del campo se necesitaban las caballerías, igual que en algunas industrias la maquinaria se movía a fuerza de “*sangre*”, es decir, aquella producida por el trabajo de las caballerías; y

también se necesitaban estos animales en el transporte de viajeros o en el de armamento y material de los ejércitos.



*Transporte a Como Mostero 50 m/m.*

Foto n° 63. El mulo como animal de carga en el ejército.

El veterinario militar Mariano Ramón conoció bien el parque de ganado equino que había en la provincia de Huesca en la segunda mitad del pasado siglo: *“Ten en cuenta que aquí habría casi 600 o 700. No sé cuántos. Cada batería empleaba veintitantos mulos, pues habría 300 o 400 mulos aquí. En toda la brigada, contando el Cuartel General, contando la Escuela Militar de Montaña, Sabiñánigo, Boltaña, habría alrededor de un millar de caballerías entre mulos y caballos, que a los caballos también les afectaba el tema. A cualquier animal de pata redonda”*.

Y no debemos olvidar el elevado valor económico que suponía para una familia o para la sociedad en general, cualquiera de estos animales, sobre todo los utilizados para las labores del campo. Hablamos de unos tiempos pasados en los que el mundo animal estaba presente en cualquier actividad.

Dioscórides, médico griego del primer siglo de nuestra era, en su *“Materia Médica”*, además de hablarnos de las muchas virtudes curativas del aceite de enebro, deja constancia de sus propiedades para ahuyentar a las serpientes. Hasta hace pocas décadas, los ganaderos vertían unas gotas de aceite de enebro en la entrada de los corrales y de las cuadras para que no entraran las culebras o las musarañas a chupar la leche de las ovejas con el consiguiente daño en sus ubres.

En el *“Semnario Económico de Agricultura”*, que se publicaba en la segunda mitad del siglo XVIII, se nos habla de ese uso para ahuyentar a las culebras de las cuadras o establos.

En el *“Semnario de Agricultura y Artes dirigido a los párrocos”* editado a finales del siglo XVIII y principios del XIX

encontramos numerosas referencias al uso de este producto, de sus bayas o a la aplicación directa del enebro en sahumerios:



Foto nº 64. Pequeño frasco de enebro de recuerdo de la fiesta realizada en Ribera-roja d'Ebre en marzo de 2017

- *“El que tenga las madrigueras ya dispuestas para los conejos, mudará todas las semanas la paja de las casillas (...) también es menester sahumar de quando en quando estas madrigueras con enebro y otras plantas aromáticas y aun con vinagre”.*
- Referido a las caballerías dice: *“La sarna o usagre se deja conocer regularmente en la cruz, y es más rebelde la que se presenta en el borde de las orejas (...) Esquíleseles el pelo de la parte sarnosa, que se les rascará con un rascador, y se les untará con miera ó aceyte de enebro”.*
- *“La pera ó perilla, y la zape-  
ra son dos enfermedades, que solo varían, en que la primera se hace entre las pezuñas de las manos, y la segunda entre las de los pies. Hace coxear al buey infinito (...) y en seguida se cura la úlcera con aceyte de enebro o miera”.*
- Contra la viruela en el ganado lanar da la siguiente solución: *“Se cuida de que haya la mayor limpieza con el ganado enfermo; y así se sahumán los corrales ó rediles dos veces al día con bayas de enebro ú otras plantas aromáticas que se tienen en remojo en vinagre.”* Y también dice que *“se le da un vaso ó dos llenos de una infusión compuesta de una onza de bayas de enebro, y de media onza de quina hecha en media azumbre de agua”.*
- En otro número indica los útiles e ingredientes que el pastor debe llevar en su zurrón, en el que no deben faltar *“dos o tres livras o cuernos con miera ó aceyte de enebro para curar la roña del ganado”.*



- De los remedios pastoriles para la roña dice que hay diversidad de opiniones entre los pastores *“pero sus remedios siempre perjudican á la lana, y seria de desear que usasen el unguento de este autor (Daubenton), que según dice, cura la roña sin perjuicio de la lana. Los pastores riberiegos echan con una pluma algunas gotas de miera ó aceyte de enebro en las pilas en que va á beber el ganado, remedio preservativo y antiverminoso”*.
  - Para exterminar el pulgón también da una solución con este producto: *“Hay un remedio fácil, seguro, limpio y experimentado para exterminar aquella plaga destructora de las hortalizas y legumbres, con solo el uso del aceyte de enebro ó miera. (...) Al tiempo de regar las eras o los tablares se vierten en la boquera algunas gotas de miera. (...) Así lo acabo de experimentar en unos tablares de melones, cebollas y alcaciles, que hallándose llenos, ó cubiertos de pulgón, se reconocen enteramente libres con la aspersion de la mezcla de agua y miera”*.
  - Sobre el modo de curar el hollín de los olivos recomienda: *“abrirles algunas raíces é introducir en ellas aceyte de enebro, untando las otras raíces con el mismo”*.
  - En otro de sus números habla del uso para el salado de los jamones de Maguncia *“Se empapan en espíritu de vino en el que se han echado algunos granos de enebro molidos o quebrantados, y los ponen a secar al humo de leña de enebro: su carne queda muy encarnada y dura. (...) Y se cuelgan a la chimenea ó cerca de ella en donde se ahúman por cinco ó seis días diferentes veces con enebro”*.
- Sobre el uso en la curación de los jamones, también el “Correo Mercantil de España y sus Indias” del 14 de mayo de 1795 nos dice que: *“Hecho esto, se les cuelga en una chimenea a distancia conveniente de la llama, a fin de que no se derrita el gordo, y se hace un fuego de leña verde, para que de la mayor cantidad de humo que sea posible, usándose con preferencia del enebro, que comunica a la carne salada un sabor aromático”*. Y en el *Diario de Huesca*



del 9 de marzo de 1900, hablando de las tierras de Castilla, nos dice: *“Atalayas de enebro que ahúman los sabrosos chorizos, que son la economía de todo el año”*.

En el *“Curso completo o diccionario universal de Agricultura”*, del año 1799 se publican algunos artículos que inciden en la importancia del enebro para la sanidad animal:

- *“Sauvage refiere que la enfermedad epizootica que corrió por Europa en los años de 1745, 46 y 47 se manifestó por unos granos que salían en la piel de las vacas acometidas de este contagio. Se purificaban las caballerizas o establos (...) y se echaba sucesivamente la mitad en un calentador lleno de ascuas, añadiendo un poco de enebro. (...) También se ha experimentado sahumando las caballerizas con bayas de enebro puestas a quemar.*
- En la página 427 nos habla del uso para la curación de las reses vacunas *“En seguida á esta declaración hay una nota de haberse experimentado con buen efecto para preservar el ganado el untar-*

*les entre las astas y cuello del animal, y aun los lomos, con aceyte de enebro, como también echar en el agua que habían de beber algunas gotas del mismo aceyte”*.

- Y otro remedio al que se refiere es que *“Al momento que el pastor advierta que la erisipela contagiosa ataca a su ganado, debe separar las reses sanas de las enfermas; sahumar el aprisco con bayas de enebro maceradas en vinagre...”*.
- En la página 340 se afirma que *“Los mariscales usan mucho de este aceyte de enebro para las úlceras de los animales, y los pastores contra la roña y viruelas de las ovejas. Se dice que cauteriza el nervio de un diente picado y cariado, y quita el dolor”*.

En el órgano del partido liberal de la provincia de Gerona, *“La Lucha”*, del 5 de enero de 1893, podemos extraer que *“El tratamiento más usado para atacar la glosopeda es matar las partes afectadas con aceite de enebro (oli de ginebra)”*.

*“La Lealtad”*, periódico monárquico de Valencia, en su número del 2 de septiembre



Foto nº 65. Rebaño de ganado lanar en el Pirineo.

de 1881, deja constancia de su uso en las enfermedades de los canes: *“Estos animales se ven atacados con frecuencia de una enfermedad en la piel que se conoce con el nombre de dartses (...) Cuando el cuerpo está completamente cubierto, es necesario hacer uso del aceite de enebro”*.

*“El Turolense”* del día 7 de junio de 1877 nos da la noticia de que *“Un veterinario francés dice: Que nada preserva tanto a las caballerías de la picadura de las moscas como pasarles una vez por semana dentro de las orejas y en otras partes del*

*cuerpo, un pincel mojado con aceite de enebro (junípero) sin que pueda causarles el más leve daño, por ser sustancia muy inofensiva”*.

El *“Boletín Oficial de la Cámara Agrícola”* del 1 de julio de 1920 aconseja como remedio para las pezuñas de las caballerías *“En tiempos calurosos, cuando no es posible hacer cura protectora, se barnizará todo el pie con brea vegetal o de hulla o aceite de enebro, para evitar que las moscas depositen sus huevos y se desarrolle gusanera”*.

El 11 de abril de 1907, la revista *“El Defensor del Contri-*

*buyente” ya cita el Zotal como solución para la cura de los pies de los animales de pezuña y de los grandes rumiantes, pero todavía recomienda: “En tiempo de calor, y cuando sea de temer el desarrollo de gusanos en las aftas del pie, se extenderá una ligera capa de brea vegetal, de coaltar (brea de hulla), o aceite de enebro mezclado a partes iguales con aceite común”.*

En relación con las enfermedades en manos y pies de las caballerías, Mariano Ramón, veterinario militar con 88 años de edad en la actualidad, nos informó sobre el uso del aceite de enebro en el ganado equino del ejército: *“El aceite de enebro se utilizaba principalmente para los cascos. El casco tiene dos males fundamentales, lo que se llamaban la crebazas, que eran grietas en la parte frontal, que se curaban con aceite de enebro y a veces se ponían una especie de grapas para juntar el casco. Y sobre todo para lo que era la podermatitis; la planta, la zona del hueco que son partes blandas, eso hay una podermatitis que degenera y llega a pulverizarse. Allí se ponían estopadas de aceite de enebro y con una plancha, se comprimía la estopada,*

*lo mantenía blando y permanecía allí hasta que se regeneraba. Eran enfermedades propias de zonas húmedas y terrenos pedregosos donde se estropeaban los cascos. Y de cascos mal cuidados, de malos herradores, si se hacían muy largos y no se recortaban. Mantener los cascos en salud es una medida fundamental para que las caballerías funcionen”.*



Foto nº 66. Curando la “patera” a una oveja durante la trashumancia.

Pero no solo eran los animales los únicos beneficiarios de las propiedades curativas del aceite de enebro, también lo eran las plantas y los cultivos. La *“Revista Apícola”* nº 4 del año 1891 y *“La Crónica”*, diario de Huesca, en su número 1619, del 13 de noviembre de 1890, nos hablan de la importancia

para la extinción de las hormigas: *“En un cubo de madera ó lata de petróleo se mezclan para cada litro de agua de cinco á siete gramos de miera (aceite de enebro) (...) No hay mezcla más eficaz ni más barata”*.

Para evitar la subida de las orugas por el tronco de los árboles en *“El Turia”* del 15 de febrero de 1932 nos da el siguiente remedio: *“Cada tres o cuatro días se debe de untar la corteza del tronco con aceite de enebro o miera”*.

Una solución parecida podemos leer en el *Diario de Huesca* del 19 de julio de 1898, pero contra las babosas, caracoles, orugas y hormigas que suben por los troncos de los frutales: *“Pues consiste única y exclusivamente, en hacer una gola invertida de estopa en rama, ó en su defecto de lana cardada, en el tronco del árbol y á la altura de 50 centímetros del suelo, impregnando después el cuello de esta especie de gola, con aceite de enebro “aceite negro”*.

Sobre la enfermedad de los naranjos en el *“Diario de Menorca”* del 1 de marzo de 1866, un aficionado a la agricultura informa del siguiente remedio: *“Se toma una brocha y se le dan*

*al tronco dos o tres fajas de aceite de enebro”*.



Foto nº 67. Aceite de enebro obtenido en la fiesta realizada en Riba-roja d'ebre en marzo de 2017

Ya los egipcios utilizaban las bayas y el aceite de enebro para afecciones de la orina, eliminar parásitos o enfermedades pestilentes. Y es que, además de sus usos en la veterinaria y como fitosanitario, el aceite de enebro ha sido utilizado en la medicina y en la cosmética, siendo en la actualidad uno de los compuestos base de los champús de todas las grandes marcas y de las pomadas y ungüentos dermatológicos.

Para las personas se llegaba a utilizar como antiséptico y desinfectante, en la psoriasis, para aplacar el dolor de muelas o como remedio para numerosas enfermedades. Así pues, en el *“Diario turolense”* del 10 de sep-

tiembre de 1915 un anuncio promociona el ENEBROL, como un remedio “*contra el reúma, gota, ciática y demás dolores en general que desconfiaban curarse*”.

La “*Revista médica salmantina*”, en su número del 30 de junio de 1877 da la fórmula con 15 gramos de aceite de enebro o miera para la curación de la piel de los que padecen psoriasis. Y en el número del 16 de abril de 1902, en “*La Correspondencia de España*”, se publicita con efectos medicinales el jabón de aceite de enebro.

El 3 de octubre de 1865, la “*Crónica de Badajoz*” informa que “*Acaba de descubrirse el remedio contra el cólera: la aplicación del aceite de enebro*”.

El 26 de enero de 1932 el diario gráfico “*La Voz*” nos habla de un uso cosmético: “*Dice cuándo deben usarse las brillantinas a base de Aceite de Enebro, cedro o ricino y aconseja no usar nunca fijadores gomosos*”.

El *Memorial Literario* del año 1787 también recoge el uso del enebro y de su aceite para la sanación de las personas y contra las epidemias:

— En el número XLII se dedica un artículo a la “*Observación*

*sobre las virtudes del Aceite de Enebro*”. En él se nos habla de la curación de Pedro López, natural de la villa de Cardenete, con este producto, pues sufría graves dolores estomacales: “*Resolvió por último de su propio motu tomar medio quartillo de aceite de Enebro, lo que executó con tanta felicidad que á las dos horas de la poción empezó á excretar un humor fétido nigricante. (...) Desde entonces (aunque han pasado siete años) se halla libre de estos dolores que tanto le afligían*”.

— En el número XLVII se refiere a su uso en las epidemias que surgieron en esos años “*de tercianas sincopales, hepáticas, cardíacas, coléricas, atrabiliares, disentéricas, subcruentas, frenéticas, letárgicas, epilecticas, pleuríticas, optálmicas diaforéticas, subcontinuas, continuas, subintransientes, remitentes, y otras muchas que refieren célebres facultativos. (...) Este dictamen con el que separadamente dieron, en todo uniforme con el antecedente, otros varios Facultativos, fueron remitidos a la Superioridad,*

*la que en su virtud mandó se quemasen en las calles botas alquitranadas, polvora y otros combustibles, como enebro, y se pusiesen al fuego de continuo ollas de vinagre en las quadras de los Quarteles. (...) Se principió á experimentar algún alivio en lo principal de la epidemia”.*

La publicación “*Mercurio de España*”, del 31 de agosto de 1804 cuenta que “*en 1797 publicó el Conde de Berchtold un papel en italiano sobre los buenos efectos de las friegas de aceyte en el hospital de San Antonio de Smirna para la curación de la peste levantina. (...) Se frotaba fuertemente todo el cuerpo con aceyte común caliente, para promover sudor copioso. Mientras se hacia esta friega se quemaba en el cuarto azúcar y las bayas del enebro, que producen humo caliente y espeso, el qual coadyuva al efecto.*” En esta misma publicación se indica que “*Jayme Ferrer, en la Peste de Valencia de 1600, propone la fricción del aceyte de enebro, como preservativo de la peste*”. El “*Diario de Madrid*” del 26 de octubre de 1804 también se hace eco de este remedio preservativo del

Conde de Berchtold contra la peste.

En la “*Revista Balear de Ciencias Médicas*” del 4 de mayo de 1911 se publica el uso del aceite de enebro en “*Vendas de pomadas y glicerolados. Las hemos empleado de diferentes tipos y con diferentes sustancias activas; por lo general el excipiente es la vaselina líquida ó glicerina sola ó en glicerolado de almidón; las sustancias activas empleadas han sido el ictiol, la brea, el aceite de enebro*”.

La “*Revista de Sanidad Militar y la Medicina Militar Española*” del 1 de junio de 1907, nos da referencia del uso en el catgut o material de sutura empleado en cirugía “*uno de los materiales de curación que más han dado que hacer a los prácticos en cuanto se refiere a su asepsia o antisepsia. (...) Kocher y Krater emplean, por el contrario, la esencia de enebro, que actúa durante veinticuatro o cuarenta y ocho horas*”.

La publicación de 1839 “*El Museo de las Familias*” vincula el enebro a los ritos paganos en la Baja Escocia: “*La fiesta de Páles en el paganismo se celebraba siempre en abril. No se ofrecía a la diosa ninguna víctima viva,*





Foto nº 68. Aceite de enebro obtenido en la fiesta realizada en Riba-roja d'Ebre en marzo de 2017

*sino los frutos de la tierra, leche, quesos, huevos o galleta amasada por las esposas de los pastores, como el Bel-Tein. Se purifi-*

*caban los rebaños con vapor de azufre y el humo de un fuego de boj, de enebro y otros arbustos”.*

Tal fue el uso extendido de este aceite que se escribieron publicaciones monográficas, entre las que destaca “Análisis del aceite de enebro”, de Don Sergio Caballero Villaldea, maestro, farmacéutico, químico, arqueólogo y publicista, escrita en el primer tercio del siglo XX.

El uso generalizado de los medicamentos y otros productos veterinarios acabaron con una serie de ancestrales prácticas que tenían como fundamento el uso de aquellos productos que la naturaleza ofrecía. En el caso del enebro, las virtudes curativas de este arbusto han quedado reducidas y relegadas a la memoria de aquellas gentes que hicieron uso de ellas. 🐾🐾🐾

## EL ACEITE ESENCIAL DE ENEBRO

**D**el enebro se ha llegado a decir que “*Hay pocas plantas en Europa que sean de más uso que el enebro*”. Además de utilizarse para la obtención del aceite de enebro a partir de sus raíces y partes muertas como ya hemos

visto, de sus bayas se extraía el aceite esencial. Por ello, no debemos confundir el aceite de enebro con el aceite esencial de enebro, pues ambos se obtienen por diferentes procesos y con distintas partes de la planta.



Foto nº 69. Detalle de las bayas del enebro.



Foto nº 70. Frasco de aceite esencial de enebro.

El proceso de obtención de este aceite, también con importantes propiedades curativas para las personas, no tiene nada que ver con el anterior, pues se consigue mediante la destilación por arrastre de vapor en el alambique, como cualquier otra esencia vegetal aromática que contenga aceites volátiles (espliego, romero, etc.)

En este método se necesita un alambique u olla con su interior dividido en dos zonas separadas a cierta distancia del fondo por una red metálica o criba. La par-

te inferior se llena de agua en las proporciones adecuadas, hasta una altura algo menor que el nivel de la criba, y en la parte superior, separada por la rejilla, se echan las bayas del enebro. Este recipiente se cierra herméticamente, dejando solo una salida en su parte superior a través de un tubo que, formando una espiral a modo de serpiente, recorre el interior de un recipiente lleno de agua. El extremo final de este tubo sale por la parte inferior del depósito de agua, para verter el líquido obtenido.



Debajo de la olla se enciende el fuego que calienta el agua hasta convertirse en vapor; a su vez calienta las bayas de enebro que desprenden sus componentes volátiles pasando también al estado gaseoso, mezclándose con el del agua. Este vapor va recorriendo el tubo o serpiente y,

cuando pasa por la zona que está refrigerada por el agua, se condensa y pasa a recuperar la forma líquida. Los dos líquidos mezclados (el agua y el aceite) salen por el extremo del tubo y se recogen en un vaso florentino, donde se separa el agua del aceite por diferencia de densidad. 🍷🍷🍷🍷

## LA GINEBRA

Los aceites esenciales contenidos en las bayas del enebro son la base para la elaboración de la ginebra o gin. Hace algunos años tuvimos la oportunidad de realizar un documental sobre la elaboración de la tradicional ginebra menorquina, que se destila en base a antiguas recetas del siglo XVIII.

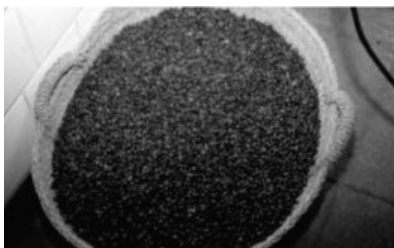


Foto nº 71. Bayas de enebro dispuestas para la elaboración de la ginebra.

El proceso es muy parecido al de la obtención del aceite

esencial, la diferencia está en que el agua se sustituye por vino o alcohol. En este caso la olla o alambique dispone de un filtro en su capuchón, en el que se introducen entre 16 y 20 kilos de bayas de enebro, dependiendo de su grado de humedad. Si las bayas son frescas contienen más cantidad de aceite que cuando están secas y, por lo tanto, hay que poner menos cantidad. La proporción exacta entre el aceite contenido en las bayas y la cantidad de alcohol utilizado en la destilación es fundamental para conseguir el excelente sabor del gin menorquín.

Aunque el enebro es abundante en España, sus bayas apenas se recogen y esta materia prima hay que importarla

de los países del Este. Desde que se dejó de producir vino en la isla, también ha sido necesario importar el auténtico alcohol de orujo de las uvas. El alcohol, que tiene 90 grados, no se echa puro, sino que hay que rebajarlo hasta los 38 grados con dos partes y media de agua. En cada caldera caben cerca de 900 litros de la mezcla de alcohol y agua.



Foto n° 72. Llenado y colocación del filtro con las bayas de enebro.

Cuando están todas las calderas llenas con las dos mate-

rias primas, se enciende el fuego, primero con ramilla de pino para que vaya cogiendo fuerza y luego con encina, que hace poca llama y tiene muchas calorías. Cada 10 o 15 minutos hay que ir echando leña para mantener el fuego siempre constante y elevar la temperatura de la olla hasta la ebullición.

A los 100 grados aproximadamente, la mezcla de agua y alcohol empieza a hervir. Los vapores producidos por la ebullición pasan a través del filtro donde se mezclan con los aceites esenciales de las bayas de enebro y pasan al serpentín de salida. En este recorrido por el serpentín, que está refrigerado con agua en un caldero, el vapor se licúa.

El vapor resultante de la ebullición se ha convertido en líquido y sale por el extremo del



Fotos n° 73 y 74. Detalle del fuego y de las cabezas de los filtros con la salida del serpentín.

serpentín. Durante 6 o 7 horas la ginebra producida en las cuatro calderas se va recogiendo en unas jarras de metal. Los primeros litros de gin suelen salir con impurezas y se guardan para echarlos en el alambique en la próxima cocción.



Foto nº 75. Detalle de la ginebra saliendo por el extremo del serpentín.

Mientras que la ginebra convencional se obtiene por adición de los extractos del aceite de las bayas del enebro en el alcohol rebajado, aquí, en Mahón, el lento y controlado proceso de destilación permite que todas las esencias se mezclen entre sí en estado gaseoso.

De los casi 900 litros de alcohol y agua que contiene cada caldera de cobre, tras 8 horas de destilación se obtienen unos 730 litros de gin. La ginebra obtenida se lleva a las barricas de roble blanco americano, donde tendrá un breve reposo

que servirá para darle el toque final.



Foto nº 76. Llenado de las barricas con la ginebra obtenida.

En el interior del tonel el gin reposará el tiempo necesario para que consolide sus aromas y reciba un toque de sabor a madera. Con una semana será suficiente. A partir de entonces ya estará listo para su consumo.



Foto nº 77. Detalle de las botellas de ginebra y las bayas de enebro.

## CONCLUSIONES

La fabricación del aceite de enebro para su uso en la farmacopea, en la veterinaria y como fitosanitario fue muy importante como lo demuestra la gran cantidad de hornos industriales que se pueden encontrar en diferentes áreas mediterráneas.

En el departamento de Var, en la Provenza francesa, se ha censado la concentración más grande de hornos de este tipo, con más de 200 ejemplares, como testimonio de una actividad industrial que prosperó durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. En este territorio se han encontrado, además, piezas de cerámica exclusivas para la producción de aceite de enebro en la Edad Media. En la actualidad existe todavía una destilería industrial de aceite de enebro en la ciudad francesa de Claret, cerca de Montpellier.

Como hemos indicado al inicio de este trabajo, en Riba-roja d'Ebre se han registrado hasta el momento 22 hornos de este

tipo y alrededor de una decena más en los pueblos del entorno. En Aragón son pocos los hornos industriales que se han podido documentar, uno en Fayón, que fue destruido por el paso de la carretera, dos en Nonaspe y otro en Ariño, aunque documentos antiguos y topónimos nos hacen pensar en la existencia de más ejemplares en esta comunidad. Algunos otros hornos dispersos por varias zonas de la Península, como los dos que todavía se conservan en el pueblo navarro de Ujúe, pueden llegar a elevar el número de estas construcciones a medio centenar, siendo la localidad de Riba-roja d'Ebre la que destacaría históricamente, a nivel nacional, en la producción del aceite de enebro.

Por todo ello, es necesario documentar todos los edificios de este tipo, excavar los más significativos, buscar todo tipo de documentación y, si todavía estuviéramos a tiempo, recuperar de la memoria oral, la técnica y la actividad humana relacionada con este uso. 🌿🌿🌿🌿🌿

## BIBLIOGRAFÍA

- BARDINET, T.; 2015. "La thérapeutique dans l'ancienne Égypte". *Persée. Revue d'histoire de la pharmacie*.
- BENAVENTE, J.A.; 2013. *Los petroglifos de Alloza y los hornos de aceite de enebro: un enigma resuelto*. (Teruel). <https://historiasdelbajoaragon.wordpress.com/...los-petroglifos-de-alloza-teruel-y-los...>
- BURGUI, M.; 2012. *Fabricación de aceite de enebro y de pez o alquitrán vegetal en Ujué*. [ujue-uxue-blogspot.com.2012/11/fabricacion-de-aceite-de-enebro-y-de.html](http://ujue-uxue-blogspot.com.2012/11/fabricacion-de-aceite-de-enebro-y-de.html).
- BURRI, S.; 2010. *Production et commerce de la poix et de l'huile de cade en basse Provence au Moyen Âge*. Anthropobotanica. Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle. Paris.
- ESQUERDA, M., GALLART, J., MANRESA, L.; 2015. *Els forns d'oli de Ginebra a Les Garrigues*. Arbeca. X Trobada d'Estudiosos de Les Garrigues.
- FONT I QUER, P.; 1980. *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado*, Editorial Labor. Barcelona.
- GUADALAJARA, E., VÉLEZ, I.; 2017. "La miera de La Varga de Alcantud". *Revista Folklore* 386.
- GUSI, F., BARRACHINA, A., AGUILLELLA, G.; 2009. "Petroglifos "ramiformes" y hornos de aceite de enebro en Castellón. Interpretación etnoarqueológica de una farmacopea rural intemporal". *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, 27.
- MESADO, N., VICIANO, J.L.; 1994 "Petroglifos en el septentrión del País Valenciano". *Archivo de Prehistoria Levantina*. Vol. XXI.
- MESADO, N.; 2012 "Insistiendo sobre los hojiformes insculturados". *Archivo de Prehistoria Levantina*. Vol. XXIX. pp. 157-186.
- MONESMA, E.; 2003. Documental *El aceite de enebro* (24'). Pyrene P.V. S.L. Huesca.
- MONESMA, E.; 1997. Documental *El aceite de chinibro* (8'). Pyrene P.V. S.L. Huesca.
- MONESMA, E.; 2013. Documental *Hornos de aceite de enebro* (9'). Pyrene P.V. S.L. Huesca.
- MONESMA, E.; 1998. Documental *La ginebra* (6'17"). Pyrene P.V. S.L. Huesca.
- NEGRO, L.; 2004. "El enebro, el árbol totémico de los pastores aragoneses". *Temas de Antropología Aragonesa*, pp. 37-54.
- THOMAS, N., CLAUDE, C.; 2011. "Les vases à fond percé: Pratique de la distillation 'per descensum' au Bas Moyen Âge en Île-de-France". *Revue archéologique d'Île-de-France*, n° 4, pp. 267-288.

### Informantes:

Josep Aguilà Alabart  
 Antonio Castellví Casas  
 Domingo Saura Monfort  
 Ramon Puig Terré,  
 Antonio y Bernardo Perez,  
 Joan Carles Baró Benet  
 Josep Sebastià Cid  
 Anna Balazote

Ana Castellvi  
 Begonya Garcia  
 Jaume Agustí Aguilà  
 Jaume Florensa Cervelló  
 Josep María Piñol  
 Montse Macià  
 Roser Raduà Munté  
 Mariano Busom Duaigües

Paquito Esteve Català  
 Bertomeu Roca  
 Ramón García (Torà)  
 Miquel Cervelló.  
 Rosita García (de ca La Pepa)  
 Miguel Cervelló Navarro  
 Amable Pérez  
 Antonio i Bernardo Pérez

TEMAS DE  
ANTROPOLOGÍA  
ARAGONESA  
n° 23 - 2017  
Pp. 137-204  
ISSN: 0212-5552

DOS COLECCIONES DE DIBUJOS  
CONSERVADOS EN EL MONASTERIO  
DE LA RESURRECCIÓN DE ZARAGOZA  
VISTOS DESDE LA ETNOGRAFÍA:  
VIDA EN CLAUSURA Y RELIGIOSIDAD

---

---

MARÍA ELISA SÁNCHEZ SANZ  
Universidad de Zaragoza

**RESUMEN:** Dos colecciones de dibujos inéditos custodiadas en el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza, unos realizados por una monja canonessa belga en la década de los sesenta del siglo XX y, otros hechos por un seglar a finales del mismo siglo, han servido para examinar, a través de una mirada etnográfica, la vida diaria de una comunidad de religiosas de clausura dedicadas al trabajo y a la oración antes y después del Concilio Vaticano II. Espacios emblemáticos, piezas artísticas, «oficios» o actividades, varios retratos y modos litúrgicos de orar y cantar plasmados en unas cuantas láminas, han servido para permitir conocer y comprender mejor unas formas de vida llenas de sacrificio y silencio. La aportación gráfica de las láminas ha tenido su apoyo documental en varios manuscritos del archivo del convento y en las informaciones orales de las religiosas. Todo ello nos aporta un pedazo de la intrahistoria de este monasterio a través de las ocupaciones de varias religiosas que vivieron durante el siglo XX.

**PALABRAS CLAVE:** Comunidad de religiosas de clausura, formas de vida, ritos litúrgicos, intrahistoria.

**TITLE:** *Two collections of drawings preserved in the Monastery of the Resurrection of Zaragoza seen from the ethnography: life in closure and religiousness.*

**ABSTRACT:** Two collections of unpublished drawings preserved in the Monastery of the Resurrection of Saragossa, some made by a Belgian canoness nun in the sixties of the twentieth century and others by a secular man at the end of the same century have served to examine, through an ethnographic look, the daily life of a community of cloistered nuns dedicated to work and prayer before and after the Second Vatican Council. Emblematic places, artistic pieces, «works» or activities, a few portraits and liturgical ways of praying and singing, embodied in a few pictures, have served to allow better knowledge and understanding of lifestyle overflowing of sacrifice and silence. The graphic contribution of the plates has had its documentary support in several manuscripts of the convent Library and in the oral information of the nuns. All this brings us a piece of the intrahistory of this monastery through the occupations of several nuns who lived during the twentieth century.

**KEYWORDS:** Community of cloistered nuns, lifestyle, liturgical rites, intrahistory.

## INTRODUCCIÓN

Lo habitual en un Monasterio es que se custodien documentos de la época de su fundación y de los siglos posteriores pudiéndose establecer, con unos y con otros, la historia de dicho cenobio (escribo sobre vida conventual femenina). Junto a esos papeles, muchas veces, y según las costumbres de la orden a la que se pertenezca, pueden conservarse escritos de las religiosas (cartas o “poesías”) siempre y cuando no hayan sido devueltos a sus familias. Es posible que también se guarden algunos dibujos que ilustren cómo fueron o son algunos rincones de esos monasterios. Retazos arquitectónicos de los mismos que pudieron llevar a cabo las propias religiosas<sup>1</sup>. Pero lo que ya no es tan habitual es que se hayan conservado dibujos que ilustren la vida espiritual y los trabajos cotidianos que las religiosas llevan a cabo en el día a día de sus vidas. Si a este material gráfico podemos unir los documentos escritos (*Libros de*

*Gestis, Libros de Cuentas, Libros de Profesiones, “Capítulos de Oficios”, “Deliberación de Capítulos”, Diarios, etc.*) que corroboran dichos trabajos así como la transmisión oral por parte de las últimas religiosas que conocieron esos sistemas de vida en el convento, la triangulación parece la correcta para narrar las formas de vida de estas sociedades que desde la antropología se ha dado en llamar “cerradas”. Estos dibujos que se publican por primera vez, aportan información para reconstruir, junto con la documentación escrita y las palabras de Sor Isabel Carretero Gimeno y Sor Ana María Martín Aldea, un pedazo de la intrahistoria de esta Comunidad de Canonisas Regulares del Santo Sepulcro de Zaragoza antes y después del Concilio Vaticano II. O lo que es lo mismo: el tiempo del “ora y labora” y ese otro en que la clausura no fue un obstáculo para que los laicos pudieran participar de algunos aspectos litúrgicos

---

(1) Un caso aparte es el de Sor Isabel Guerra (en el convento cisterciense de Santa Lucía de Zaragoza) cuya pintura es hiperrealista.



que antes de la apertura solo practicaban las comunidades conventuales.

En primer lugar, se conservan los dibujos de Sor Stephana Adriansen que fue una canonesa procedente de la abadía de Sint-Trudo asentada en el castillo de Male (Bélgica)<sup>2</sup> que vino al Monasterio de la Resurrección de Zaragoza para enseñar canto gregoriano a las religiosas zaragozanas. Permaneció un año entre ellas al final de la década de los sesenta del siglo XX (1967-1968) y durante ese tiempo tomó varios apuntes a lápiz o a plumilla de algunos espacios del Convento del Santo Sepulcro, de bienes artísticos, pero, sobre todo, de varias escenas del trabajo cotidiano de las religiosas y de algunos retratos de las mismas. Posaron para ella o las observó y dibujó mientras ellas hacían sus quehaceres. Esos dibujos, no obstante, se los llevó consigo de vuelta a su monasterio y a su país.

Casi treinta años después, otra canonesa, Sor Ana María Martín Aldea, que permaneció algún tiempo en el Monasterio

de Male, se trajo con ella (1995) los dibujos del Monasterio de la Resurrección de Zaragoza y otros dos que representan espacios arquitectónicos de Male. Y se unieron a otros cuatro que les fueron enviados a las zaragozanas dentro de la correspondencia que mantuvieron.

El Monasterio de la Resurrección de Zaragoza, desde luego, ya había tenido interés para un gran dibujante como lo fue Valentín Carderera que a mediados del siglo XIX dibujó el convento por la zona que da al Ebro, así como a una canonesa con el hábito que vestían hacia 1850. Pero también ha sido fuente de inspiración para otros artistas y acuarelistas que lo pintaron durante el siglo XX. Cabe citar a Joaquín Pallarés Allustante, Salvador Martínez Blasco, Ricardo Marín Llovet, Ambrosio del Ruste o Vicente González Hernández. Una religiosa del propio Convento del Santo Sepulcro, Sor M<sup>a</sup> Victoria Triviño también llevó a cabo, hacia 1976, algún boceto del claustro. Otras imágenes se corresponden con las de aficionados al

---

(2) Actualmente la Comunidad reside en la ciudad de Brujas: Brugge – Sint-Trudoabdij – Huyse Sint-Trudo.

dibujo o con acuarelas o bocetos de alumnos de la Asociación “De vuelta con el Cuaderno” de Zaragoza que se llevaron a cabo en junio de 2011. Pero todas las imágenes conservadas son de orden arquitectónico y prácticamente referidas a la Plazuela de San Nicolás, al claustro o a la trasera del monasterio acoplado en los torreones de la muralla. Ninguno de los dibujantes citados ha explorado el mundo espiritual que existe dentro del convento. Y son dibujos que no se custodian en el Monasterio.

En segundo lugar, ya a finales del siglo XX, Vicente Gómez Arbiol, dibujando desde lo que son sus sentimientos íntimos, las vivencias y las evocaciones en su memoria, porque no copia sino recuerda y pinta, toma como protagonistas a las canonesas practicando sus rezos o rituales religiosos, incorporándolas en los espacios más emblemáticos del monasterio.

Estos dibujos han dado lugar a la otra colección que se custodia y pertenece al Monasterio de la Resurrección.

Los dibujos dejados por Sor Stephana Adriansen nos muestran un tiempo que ya pasó. Su estancia en Zaragoza fue muy poco después del Concilio Vaticano II (1962-1965) justamente cuando empezaron a aparecer las traducciones, tras el que la vida de clausura sufrió muchos cambios. Los dibujos de Vicente Gómez Arbiol, hechos veinte o treinta años después, nos revelan las reformas litúrgicas adaptadas a los tiempos actuales.

Los dibujos de una y otro serán estudiados en este artículo. Por tanto, la descripción de las láminas de ambos, servirán para entremezclar estos datos gráficos con los manuscritos y con los narrados por las actuales canonesas regulares del Santo Sepulcro de Zaragoza. ❧

## SOR STEPHANA ADRIANSEN

**S**on muy escasos los datos que se conocen de ella, aunque sí se conservan algunas fotos (Foto 1) de su ve-

nida a España y vuelta a Bélgica así como los dibujos de su estancia en Zaragoza que son parte de su obra artística. Su

vida fue muy larga. Nació en Hoogstraten, en la provincia de Antwerp, en Bélgica el 4 de febrero de 1907. Profesó como religiosa en la Orden del Santo Sepulcro en Turnhout el 8 de enero de 1931 donde permaneció hasta 1952, año en el que la trasladaron a la abadía de San Trudo en Male. Era especialista y profesora de Canto Gregoriano. Y esta circunstancia fue la que la trajo hasta Zaragoza (1967) porque vino a España precisamente para ayudar a la comunidad de Canonasas zaragozanas a orientarlas e instruir las en esas formas musicales. Pero en mayo de 1968 es reclamada por su abadesa en Male (se guarda la correspondencia) dado que otras dos hermanas de ese monasterio tienen que marchar al de Maarsen. En el viaje de vuelta la acompañó Sor Bernarda Zozaya.

Tanto entre sus compañeras belgas como entre las religiosas zaragozanas del Santo Sepulcro tuvo fama de ser una sensible artista pintora y dibujante. Muestra de ello son los dibujos que dejó de esta comunidad y alguno de la suya que hoy puedo dar a conocer por especial interés de Sor Isabel Carretero




Foto 1. Sor Stephana Andriassen.

y Sor Ana María Martín, canonasas del Monasterio de la Resurrección.

Tras su estancia en Zaragoza, Sor Stephana volvió a su comunidad de Male donde siguió cantando y dibujando, aunque nada sepamos de sus trabajos belgas salvo las seis láminas que se conservan hoy en el Monasterio de la Resurrección.

Su larga vida condicionó que, finalmente, tuviera que salir de su Comunidad religiosa para vivir en el hogar de ancianos de Sijsele, pueblo en el

municipio de Damme, provincia de Flandes Occidental, en Bélgica, donde falleció el 23 de agosto de 2007 a los 101 años de edad. 

## LOS DIBUJOS DE SOR STEPHANA

Los 31 dibujos que se conservan y que hoy se dan a conocer por primera vez no siempre han estado en el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza. Se dibujaron en él, pero Sor Stephana cuando volvió a su monasterio belga, se los llevó consigo y durante casi treinta años estuvieron en el Monasterio de Male hasta que Sor Ana María Martín Aldea los trajo de vuelta a Zaragoza tras la donación que las canonesas belgas le hicieron de ellos debido a que consideraron que era mejor que se custodiaran en el Monasterio que le sirvió de inspiración a Sor Stephana. Y le entregaron otros dos que se conservaban en Male de la abadía de San Trudo dibujados ya allí. A unir a los cuatro que llegaron a Zaragoza como correspondencia enviada a la Comunidad española.

Los dibujos son muy sencillos, pertenecen a la técnica

seca y están hechos a lápiz negro (con pequeños difuminados en algunos casos) o a plumilla, diferenciándose unos de otros de acuerdo a la presión ejercida sobre el trazo y el papel empleado que siendo, levemente rugoso ha alterado la calidad de la línea. En cualquier caso, empleó la trama y la mancha creando diferentes escalas tonales. Parece que empleó láminas de bloc de dibujo artístico (29,5 x 22,4 cm, aunque no todas tienen iguales dimensiones, porque algunas están cortadas y pegadas a cartulinas de diversos tipos y colores), pero ya no podemos conocer la marca ni el gramaje del papel. Algunas láminas están hechas a la técnica de la aguada y otras son dibujos con lápices de colores.

Empleó, al menos, dos tipos de lapiceros: uno con mina dura y otro con mina blanda. Con el lápiz de mina dura tra-

zó el esqueleto y los contornos del dibujo con líneas continuas, no temblorosas, finas y limpias, generalmente con el mismo grosor y con presión uniforme. Con la mina blanda llevó a cabo el sombreado matizando y añadiendo tonos (grises suaves y homogéneos o negros vivos) a veces con trazos gruesos, intensos y oscuros. También se advierte que extendió el color para perder intensidad o para sombrear mediante un difumino. El resultado conseguido dependió de la absorción y del gramaje del papel. El grafito lo utilizó de dos formas: la punta de la mina para trazar líneas, rayados, puntos o tramados y el lápiz tumbado para realizar manchas. Sor Stephana también empleó la plumilla y la tinta china llevando a cabo unos trazos muy lineales sobre todo en el caso de los dibujos belgas.

Esos dibujos belgas, además, los realizó con lápices de colores (verde, amarillo, azul, rojo, marrón...) y mediante pintura a la aguada, diluyendo colores en agua aplicándolos con pinceles de pelo y trabajando capa sobre capa. Manejó bien las luces y las sombras.

De lo que he deducido que, quizá, alguno de los dibujos zaragozanos hubieran podido terminar convertidos en acuarelas, pero Sor Stephana volvió a Mâle y ya no los retocó ni los trabajó más. Y quedaron tal como los dejó desde su vuelta a Bélgica, algunos como simples esbozos. Se conservan, no obstante, esos otros dos dibujos recién mencionados y los cuatro enviados por carta que se corresponden con acuarelas y dibujos a color que representan lugares y espacios flamencos. Las canonesas del Monasterio de Male han considerado que era mejor que se mantuvieran todos juntos y no dividir la pequeña obra de Sor Stephana. Por lo que también volvieron a España y hoy se conservan en el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza.

Aunque supo captar bastante bien el gesto de las religiosas retratadas, tuvo dificultades para dibujar con soltura sus manos, siempre amazotadas y con los dedos no correctamente colocados. En cambio, los dibujos arquitectónicos, así como los detalles decorativos que rellenan paredes o los muebles representados se acercan correctamente a los reales que

todavía se conservan en el convento zaragozano. Los retratos se aproximan con gran exactitud a los rostros, gestos y poses de las religiosas. Finalmente, los dibujos de colores y las aguadas que presentan edificios o paisajes belgas están bien ejecutadas.

Ningún dibujo está fechado salvo uno belga, aunque cuatro vinieron por carta pero no se conserva el matasellos por no haberse guardado el sobre. Y ninguna de las láminas referidas al monasterio zaragozano están firmadas. Sin embargo, las láminas belgas sí lo están. Bien es verdad que las españolas todas, excepto una, están realizadas a lápiz y las belgas todas ellas son dibujos a color o aguadas, muy detallistas. Su firma, no obstante, es sencilla: una cruz patriarcal roja, de brazos rectos, con las consonantes S. S. una a cada lado, que no hay que interpretar como Sor Stephana sino como las iniciales correspondientes a Santo Sepulcro<sup>3</sup>.

Ningún dibujo tiene título salvo uno —zaragozano— que lo lleva por el reverso del mismo y que lo debió apuntar para recordar el nombre de ese espacio en castellano (“el hogar”) para referirse a la chimenea del refectorio renacentista aunque Sor Stephana hablaba español.

Alguna de las actitudes o gestos de las religiosas a las que “retrató” eran tan evidentes que hasta el día de hoy se las recuerda, precisamente, así<sup>4</sup>.

No parece haber duda que los dibujos belgas son de mejor calidad que los zaragozanos, bien es verdad que están realizados en la segunda etapa de su vida, momento en el que ella misma los “firmó” considerándolos, probablemente, mejores que todo lo hecho anteriormente. Es posible que existan más acuarelas —rincones de la abadía belga— de esta etapa pero que hubieran sido puestos a la venta, como “recuerdos-souvenir”, en el propio monasterio de Male como

---

(3) Información facilitada por las propias religiosas zaragozanas. Al parecer, es una costumbre de la Orden.

(4) Las canonesas zaragozanas actuales me han facilitado varias fotografías posteriores a la estancia de sor Stephana en Zaragoza, que muestran a esas religiosas en poses muy similares varios años después de la estancia de la monja belga. Y, desde luego, se conserva todavía en el monasterio el mobiliario junto al que Sor Stephana las dibujó.

se hizo con los de otra religiosa conocida allí como Sor Francisco y que hoy formen parte de colecciones particulares. Quizá, los dibujos zaragozanos de Sor Stephana hubieran podido mejorarse si de simples bocetos hubiesen terminado en aguadas, en acuarelas. Pero ya no podremos saber si alguna vez fue esa su intención o simplemente los

ejecutó por disfrute personal mientras convivió con las religiosas zaragozanas sin pensar en recrearlos y darlos color.

En cualquier caso, documentan su estancia en Zaragoza y hoy sirven para dar a conocer algunas facetas de la vida en un convento que por aquellos años todavía era de clausura estricta y de vida contemplativa. 🎨🎨🎨🎨🎨

## TIPOLOGÍA DE LOS DIBUJOS DE SOR STEPHANA

**N**inguno de los 31 dibujos o aguadas que se conservan tienen título como ya he dicho. Por tanto, he establecido una clasificación hasta ahora inexistente. En la carpeta en la que se custodian no estaban ordenados por lo que representan sino por su tamaño para conseguir una mejor conservación de los mismos. Su estudio, no obstante, permite reordenarlos de acuerdo a su temática, si bien alguno podría situarse en dos apartados, aunque se describen en el que más los caracteriza. Así, alguno de los incluidos en “Oficios” o “Actividades” podría formar parte de los considerados como

retratos al poder identificarse a las religiosas que aparecen en ellos, pero al mostrarse rincones conocidos en alguno de ellos también podrían incluirse en el apartado de los espacios arquitectónicos. No obstante, he separado los dibujos zaragozanos de los belgas, aunque sus contenidos forman parte, prácticamente, de la misma tipología, de modo que entre todos se pueden establecer cinco tipos:

- Paisajes.
- Espacios arquitectónicos.
- Piezas artísticas.
- “Oficios” o actividades de algunas religiosas.
- Retratos.



<b>AGRUPACIÓN DE LOS DIBUJOS DE SOR STEPHANA SEGÚN SU TIPOLOGÍA</b>			
<b>ZARAGOZA (España)</b>			
<b>Espacios arquitectónicos</b>	<b>Piezas artísticas</b>	<b>“Oficios” o actividades</b>	<b>Retratos</b>
Vista del claustro, celdas y torre de la iglesia de San Nicolás (Lám. 1)	Sepultura de fray Martín Alpartir (Lám. 7)	Sor Josefa Iarregui con las llaves de algunas “oficinas” (Lám. 11)	Retrato de Sor Emilia Estallo (Lám. 18)
Vista del claustro con religiosa rezando en la capilla del Cristo (Lám. 2)	Cuadro de las hermanas Tarazona (Lám. 8)	Sor Josefina Buisán recortando las hostias para Misa (Lám. 12)	Retrato de Sor Josefina Gil (Lám. 19)
Jardín del claustro (Lám. 3)	Cristo crucificado (Lám. 9)	Sor María Jesús Fraguas cortando las hostias para fieles (Lám. 13)	Sor Resurrección Beasain en el Archivo (Lám. 20)
Vista del claustro alto (Lám. 4)	Lámpara de aceite (Lám. 10)	Sor María Paz Librada Sanz haciendo rosarios (Lám. 14)	Sor Rosa Azara leyendo en su celda (Lám. 21)
Ventana del claustro alto y Sor Josefina Gil leyendo junto a ella (Lám. 5)		Sor Resurrección Beasain cosiendo ropa (Lám. 15)	Sor María Jesús Fraguas con el texto del Concilio Vaticano II (Lám. 22)
Chimenea del refectorio renacentista (Lám. 6)		Sor María Gloria Subijana en el lavadero (Lám. 16)	Sor Resurrección leyendo (Lám. 23)
		Sor Josefina Gil con los pollos en el corral (Lám. 17)	Sor Josefa Bayo durmiendo (Lám. 24)
			Sor Emilia Estallo y Sor Rosa Azara rezando en el coro alto (Lám. 25)
<b>MALE (Bélgica)</b>			
<b>Espacios arquitectónicos</b>	<b>Piezas artísticas</b>	<b>Paisajes</b>	<b>Retratos</b>
Vista exterior del Monasterio de Male (Lám. 27)	Virgen con Niño (Lám. 31)	Vista de canal nevado en la fortaleza de Male (Lám. 30)	Retrato de Sor Bernarda Zozaya (Lám. 26)
Entrada al Monasterio de Male (Lám. 28)			
Vista interior del Monasterio de Male (Lám. 29)			

## DESCRIPCIÓN DE LOS DIBUJOS ZARAGOZA

### Espacios arquitectónicos

**Lámina 1.** Dibujo dispuesto en vertical (29,8 x 10,5 cm) hecho a lápiz negro y difuminados sobre hoja de bloc de dibujo, pegado a cartulina blanca, que representa un corte vertical del monasterio tomado desde las ventanas de la zona meridional del segundo piso, apreciándose parte del claustro bajo, algunas ventanas de la sobreclaustra o claustro alto y las ventanas de las celdas en el piso superior (desde donde se dibujó la lámina), vertiente del tejado, fragmento de la espadaña y torre de la iglesia de San Nicolás. La imagen permite ver el claustro cuando todavía estaba cerrado por lo que no pueden apreciarse los arcos ojivales abiertos años después y solo se ven unas ventanas rectangulares cerradas mediante cristales y unos óculos entre los contrafuertes. Las ventanas del claustro alto se muestran ojivales y dejan ver vanos con vidrios emplomados, tal como se mantienen en la actualidad y que ya fueron ampliadas en abril de 1933 se-

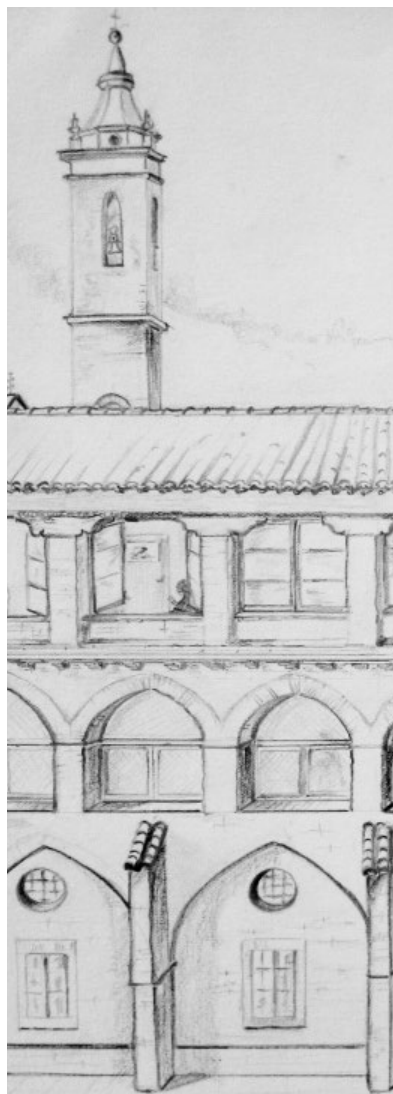


Lámina 1. Vista vertical del Monasterio.

gún asiento contable del Libro de Cuentas. El piso superior es aquel en el que las religiosas tienen sus celdas y, a través de dos ventanas que están abiertas podemos intuir ligeramente cómo es su interior. Los vanos, de tipo renacentista, están separados por zapatas de madera. Una de las ventanas abiertas deja ver a una canonesa sentada en su celda, que lee aprovechando la luz que entra por ella.

La ventana inmediata por la izquierda, muestra una cruz colgada de la pared y el cabeceero de una cama. Por encima de la vertiente del tejado, de teja árabe, únicamente se ve el remate de la espadaña: una cruz patriarcal de hierro<sup>5</sup>. Desde la perspectiva donde se situó Sor Stephana solo pudo dibujar los dos últimos cuerpos de la torre de San Nicolás, el más alto el destinado a campanario (se distingue una campana) y el cha-

pitel rematado por una bola y una cruz (de bronce y de hierro) a modo de veleta. El dibujo es evidente que está realizado antes de que se llevara a cabo la reforma del claustro que volvió a dejar los arcos ojivales abiertos y diáfanos. Pero todavía no se había destapado en las obras que se llevaron a cabo hacia finales de los años 60 dirigidas por el arquitecto F. Iñiguez Almech<sup>6</sup>.

**Lámina 2.** Dibujo dispuesto en vertical (19,5 x 12,5 cm) hecho a lápiz negro sobre papel de bloc de dibujo, pegado a cartulina negra, que muestra la esquina suroriental del claustro donde se encuentra la llamada Capilla del Cristo, un lado del cementerio del Monasterio y una balconada de barrotes contorsionados, de tipo barroco, tapiada. Bajo una bóveda de crucería está colgado un Cristo

(5) En otros tiempos con la campana de la espadaña la semanera de coro tocaba a maitines para despertar a las religiosas y que fueran al coro.

(6) Aunque no ha podido saberse con motivo de qué, esta Lámina 1 se dio a la imprenta, pero no se sabe si se dio a la Prensa del momento (*Heraldo de Aragón, El Noticiero* o *Amanecer*), porque solo se conserva el dibujo, no el artículo. Tampoco se conserva el recorte de prensa si es que se hubiese publicado. Así que lo que parece más probable es que con esta imagen se confeccionaran dípticos (al menos se conservan dos): uno en papel con marca de agua DUPLICADO (21 x 9 cm) y otro en papel con marca de agua en forma de flor de lis (18,7 x 10 cm) que pudieron emplearse para escribir cartas o para alguna felicitación de Navidad.

crucificado, en madera de talla y policromada, de autor desconocido, aunque se considera del siglo XVII. Una canonesa arrodillada en un banco se muestra en actitud de rezo u oración. Sor Stephana deja ver que Cristo está crucificado con tres clavos, ya que el de los pies es bien patente. Al haberlo dibujado de perfil y no de frente también se aprecian las piernas dobladas y separadas de la cruz. El paño de pureza lo lleva anudado hacia la izquierda. La religiosa belga, no obstante, recoge algunos detalles constructivos y decorativos del claustro como son la zona de capiteles en esta esquina oriental, y pequeñas representaciones pictóricas que, efectivamente, se encuentran en las paredes. Así un lobo (se ha propuesto que en honor de don Lope Fernández de Luna (arzobispo de Zaragoza entre 1352 y 1382) haciendo alusión a su nombre. O las inscripciones AVE, referidas a Ave María (que aparece de vez en cuando en las claves de la bóveda) y -RERE (“miserere”) que también está presente en las



Lámina 2. Vista del claustro con religiosa rezando en la capilla del Cristo.

bóvedas de esa crujía del claustro. El dibujo deja ver una de las tablas que conforman las Estaciones del Viacrucis, en concreto la Estación XI, en la panda meridional, donde prosigue en la actualidad. Un pajarito está dibujado sobre la balconada tapiada. Quizá, porque entonces, como hoy, se sigue posando allí alguna golondrina<sup>7</sup>. Este rincón, además, es espacio sagrado para la Comunidad por corresponderse con uno de sus

(7) Las religiosas recuerdan que sobre el hombro del Cristo citado llegaron a hacer nido.

cementerios. No se ve todavía la puerta de entrada hacia Clausura que se abrió después de la estancia de Sor Stephana hacia 1970. Por el reverso de la lámina aparece anotado a lápiz en la esquina inferior izquierda 2 kol., quizá porque pretendía hacer una aguada a dos colores que, finalmente, no ejecutó<sup>8</sup>.

**Lámina 3.** Dibujo dispuesto en horizontal (28,6 x 16,8 cm) hecho a lápiz negro y difuminados, pegado a una cartulina de color marfil, que representa una de las crujiás del claustro, la oriental, mostrando los tres arcos ojivales que la conforman —zona que ya estaba restaurada—<sup>9</sup>, separados por dos contra-

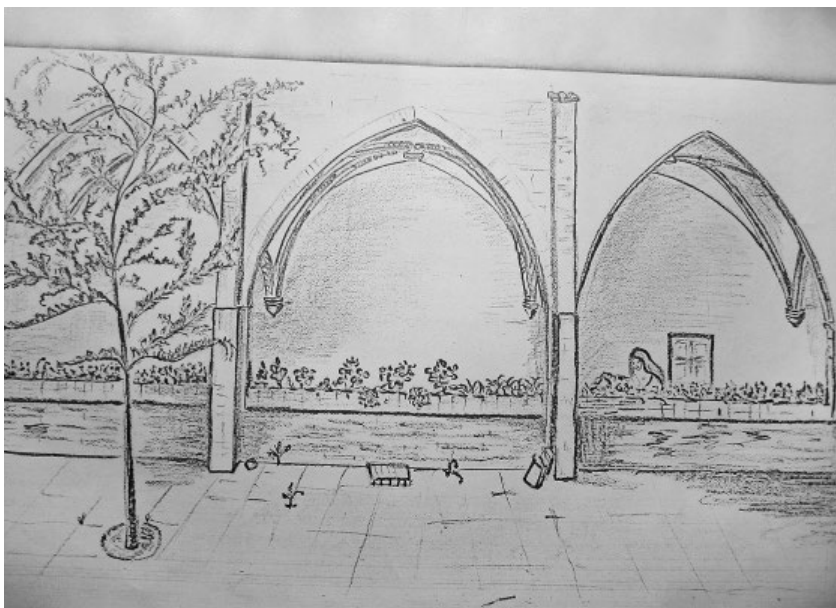


Lámina 3. Jardín del claustro.

(8) También se conservan otros dos dípticos de este dibujo con la posible misma finalidad de los anteriores, en papel con marca de agua que representa una palmeta y la palabra *holland* —en cursiva— (19,8 x 12,3 cm).

(9) Este monasterio ha sufrido varias fases de restauración hasta que su claustro quedó diáfano tal como se construyó en el siglo XIV.

fuertes, y parte de las bóvedas, apreciándose las macetas que estaban distribuidas por el murete que separa el andador del patio del claustro. Al fondo se deja ver la puerta que daba acceso a un espacio donde se guardaban algunos objetos relacionados con la muerte (catafalco, paños negros, velones y candeleros, etc.) dada su proximidad con el cementerio citado en la lámina anterior. Delante de esa puerta se ve a Sor María Gloria Subijana, que se encargaba de la jardinería, atendiendo las macetas que alegraban el claustro. Muestra el enlosado del patio. A la izquierda del dibujo se ve la acacia que pervivió hasta que se cortó hacia finales de los años noventa del siglo pasado. La vista está tomada desde el centro del patio del claustro. Se conserva una foto de Sor María Pilar Palacios que ya riega con

una manguera el césped que hoy adorna el claustro.

**Lámina 4.** Dibujo dispuesto en horizontal (29,5 x 15,7 cm —invalida otros 6,7 cm que pegó por dentro doblados—) hecho a lápiz negro y difuminados, pegado a una cartulina de color negro, que representa el ala norte del claustro alto del que se perciben los vanos de arco apuntado con vidrieras emplomadas que se reflejan en el suelo<sup>10</sup>, la techumbre de madera (o alfarje), la ventana gótica que da a la Sala Capitular, algunos huecos en el muro, puertas de cuarterones, ciertas obras pictóricas, un mueble (que pasó al refectorio medieval con una Virgen del Rosario, hoy en la capilla de San José), dos tablas de Viacrucis, y el teléfono colgado de la pared al lado de la puerta del Priorado<sup>11</sup>. Una canone-

(10) Esto sucede durante la primavera y el verano a media tarde cuando el sol le da de lleno. Por tanto, pudo ser uno de los últimos espacios dibujados ya que Sor Stephana abandona Zaragoza en mayo de 1968.

(11) La línea telefónica se instaló en el convento en marzo de 1933. Las religiosas actuales aluden a que “las mayores” (las ancianas de mayor edad) decían que se instaló en “tiempos de la República”. Y así fue. Existen recuerdos de haberle oído contar a Sor Resurrección Beasiain que fue una imposición del Arzobispo de Zaragoza Rigoberto Doménech Valls (1924-1955) indicándoles que les convenía hacerlo ante los desórdenes callejeros y los incendiarios que atacaron el convento. Desde luego, durante la guerra civil les fue muy útil. De modo que, Sor Micaela Ciganda, priora en ese momento, le hizo caso y se solicitó su instalación que costó, según el Libro de Cuentas, 36 pesetas y 50 céntimos. Sor Isabel Carretero (comunicación personal, 9 de enero, 2017).

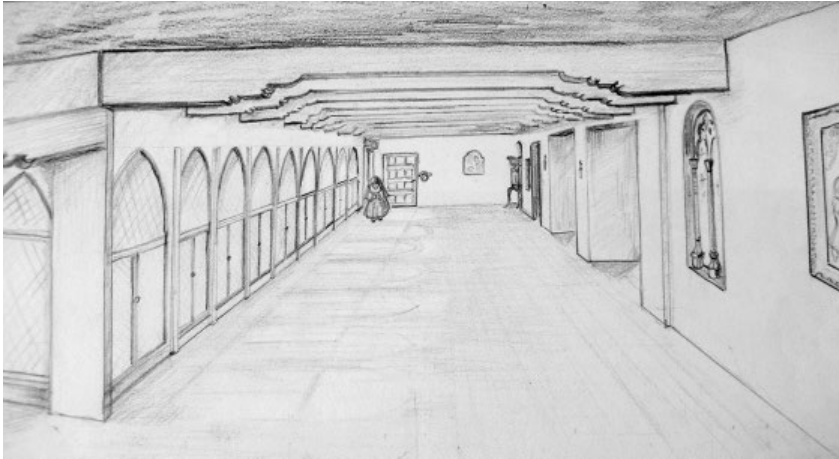


Lámina 4. Vista del claustro alto.

sa pasa por el claustro que se ha reconocido como Sor Josefa Bayo de la que se conserva una foto en el claustro junto a la entrada de la Portería. Hoy, todo ese ala norte, está ocupado por la Biblioteca, pero se mantienen algunos de los objetos decorativos. Así, los viacrucis, si bien ahora están colgados en el lado de las vidrieras, enfrente de donde aparecen en este dibujo. El óleo sobre lienzo del que se ve solo una fracción parece tratarse del cuadro titulado *Adoración de los Reyes o Epifanía*, de

Pablo Scheppers o de su taller (ca. 1580-85) situado junto a la ventana gótica que da a la Sala Capitular pero que hoy ha sido sustituido por el del *Ecce-Homo*, anónimo y del siglo XVIII. Otro cuadro que parece seguir hasta hoy en el mismo lugar que lo esbozó Sor Stephana es el de la *Misa de San Gregorio con donante*, una pintura sobre tabla, anónima, del siglo XV<sup>12</sup>. El cuadro del fondo se trata de una pintura de san Antonio abad, hoy custodiada en otro lugar del monasterio.

---

(12) Este cuadro, no obstante, en 20 de enero de 1874, fue visto por Bernardino Montañés, Director de la Academia de Bellas Artes de Zaragoza “en un cuarto bajo” (Piavi, 1893: 301), posiblemente se estaba refiriendo al locutorio.





Lámina 5. Ventana del claustro alto y Sor Josefina Gil leyendo.

**Lámina 5.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,5 x 29,5 cm) hecho a plumilla con tinta china y aguada, pegado a una cartulina de color verde con granulado, que representa a una religiosa leyendo, sentada sobre una silla, junto a una de las vidrieras emplomadas del ala oriental del claustro alto lo que se puede saber debido a que al estar abierta la ventana permite ver

la acacia que se ha citado en la lámina 3 que sirve de punto de orientación. La religiosa, con anillo en la mano derecha, está leyendo y se ha podido identificar como Sor Josefina Gil porque no usaba gafas para la lectura. Lee algún texto ilustrado. La silla pertenece a un grupo de otras varias que todavía se mantienen en torno a una mesa de la Biblioteca<sup>13</sup>.

(13) Tiene asiento de anea, respaldo alto formado por dos peinazos y una tableta con un círculo en el centro, largueros (terminados en pomos-piña), patas y travesaños torneados y decorados en dorado.

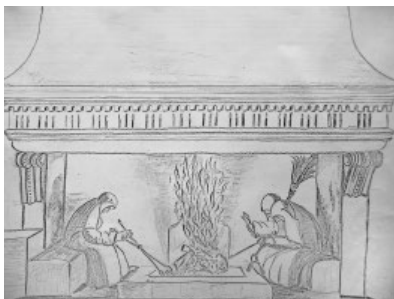


Lámina 6. Chimenea del refectorio renacentista.

**Lámina 6.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 29,5 cm) hecho a lápiz negro, pegado a una cartulina de color verde con granulado, que por el reverso lleva escrito “el hogar” haciendo alusión evidentemente a la chimenea situada en el Refectorio renacentista y en la que Sor Stephana representa a tres religiosas calentándose al fuego que se encendía cada día bajo la enorme campana de piedra decorada con un entablamento consistente en cornisa y friso con sus mütulos, metopas, triglifos y tenia (o moldura) sujetos por grandes ménsulas. El dibujo deja ver cómo sobre los asientos de obra (que hacen las veces de cadieras) y con espacio para no más de cuatro religiosas, dos a cada lado, se encuentran Sor Rosa Azara,



Foto 2. Religiosas junto a la chimenea.  
Foto de Luis Mompel.

Sor Emilia Estallo y Sor Gloria Subijana. Se están calentando al fuego alargando las manos hacia él y Sor Rosa maneja las tenazas y Sor Gloria un atizador para avivar los leños que se queman. También se ve la plancha metálica de fundición que protege la pared y una escoba. Este refectorio, del siglo XVI, es un espacio muy grande y muy alto y esa chimenea era el único punto de calor. No es extraño que “las mayores”, las más ancianas, quisieran ocupar este lugar privilegiado, especialmente en el invierno cuando más frío hacía. Las demás religiosas también ansiaban ese espacio hasta donde se “arrimaban con cualquier excusa”. En estas condiciones de excesivo frío fue usado este Refectorio por la Comunidad hasta

1997 en que pasaron a otro más recogido y pequeño. Se conserva una foto (Foto 2) del Estudio de Luis Mompel, sin fecha, pero posterior a 1964, y en ella puede reconocerse de izquierda a derecha: a una Canóniga de San

Agustín que vino de Alicante, a Sor Josefina Gil, a Sor Josefina Buisán, a Sor Bernarda Zozaya, a Sor Rosa Azara, a Sor Josefa Bayo, a Sor Gemma Meddens, a Sor Gertrudis Mellado y a Sor María Paz Librada Sanz<sup>14</sup>.

## PIEZAS ARTÍSTICAS

**Lámina 7.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 29,5 cm) hecho a lápiz negro sobre papel de bloc de dibujo, que representa la lápida de Fray Martín de Alpartir, tesorero de Lope Fernández de Luna y Canónigo de la Orden del Santo Sepulcro. Impulsor y constructor del monasterio quiso ser enterrado en este convento y su tumba se encuentra en el centro de la Sala Capitular del Monasterio. Sor Stephana dibujó simples líneas del personaje que dan idea de su rostro bondadoso, de la indumentaria (ropa canonical, sotana y capa con la cruz patriarcal sobre el pecho), de la almohada sobre

la que descansa su cabeza (con otras dos cruces patriarcales) y de la rotura que por su mitad presenta la lápida. Parece un dibujo sin terminar. En la zona inferior derecha la lámina lleva escrito a lápiz este texto: “et Kanunnik van het Heilig Graf. Gegrijft in het grafkerk in houte Kapittel van Zaragoza”<sup>15</sup>. Fray Martín dejó expresado su deseo de reposar en este espacio en su testamento, otorgado el 24 de junio de 1382 y en él disponía tener su sepultura “*en el monasterio de las duenyas del santo sepulcro de la ciudad de Çaragoça en el capitol de dito monasterio delant del altar de*

(14) Quizá, esta foto pudo hacerse para ilustrar una página del *Heraldo de Aragón* titulada “La ciudad cada día” que escribía Alfonso Zapater e ilustraba Mompel. Esta Sección apareció diariamente en este periódico entre 1966-2007, hasta el 30 de mayo de 2007, fecha en que fallece A. Zapater.

(15) Traducción: “Canónigo en la antigua sala capitular de la iglesia del Sepulcro de Zaragoza”.



Lámina 7. Lápida sepulcral de fray Martín Alpartir.

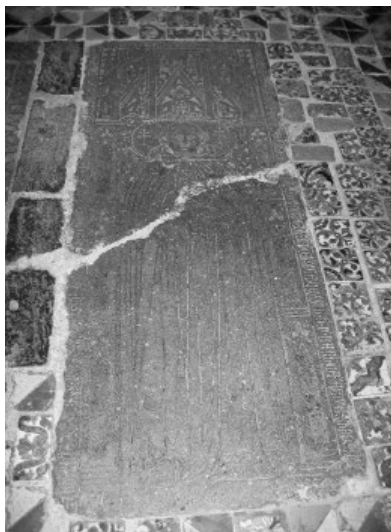


Foto 3. Lápida de fray Martín Alpartir en la Sala Capitular.

*la sancta Resurreccion de nuestro Senyor Jhesu Cristo; el qual yo ordeno seyer feyto et puesto en aquel lugar do ya mi sepultura sobredita es feyta et mi nombre sobre aquella scripto...*" (López Rajadel, 2004: 64). La orla que recorre y enmarca toda la lápida contiene esta inscripción en letras mayúsculas góticas: "ESTA SEPULTURA ES DEL HONRADO E RELIGIOSO DON FRAY MARTIN ALPARTIR

CALONGE DE HIERUSALEN: COMENDADOR DE NUEVALLOS E TORRALBA E TESORERO DEL S. DON LOPE, ARÇOBISPO DE ÇARAGOÇA, A CUYA SUPPLICA E RUEGO DIO LA YGLESA DE SANT NICHOLAS A ESTE ILUSTRE MONASTERIO: FINO SUS DÍAS A ... DEL MES ... DE MCCCL... AYA DEL ANIMA DIOS NASCIDA EN SU SANC-TA GLORIA. AMEN"<sup>16</sup> (Foto 3).

(16) No figura ni el día, ni el mes, ni el año de su fallecimiento, aunque se sabe que tuvo lugar en 1382 (Rincón García, 2010: 70). Otorgó testamento el día 24 de junio y su lápida ya estaba terminada a falta de poner la fecha de su muerte. Pero, aunque se dejó el espacio para grabarla, no se hizo. Por tanto, debió morir de San Juan en adelante.

**Lámina 8.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 29,5 cm) hecho a lápiz negro sobre papel de bloc de dibujo, que representa a una de las “Hermanas Tarazona” como se las conoce dentro del convento. Aunque el cuadro del que copió Sor Stephana este dibujo es un óleo sobre lienzo que representa los retratos de dos mujeres que fueron hermanas y canonesas, la religiosa belga solo dibujó el de la derecha, es decir dibujó a doña Petronila, aunque sí copió el texto que aparece en medio de las dos dentro de una cartela: “D<sup>a</sup> Juana y D<sup>a</sup> Petronila Tarazona hermanas Religiosas de este convento y bien hechoras del, murieron D<sup>a</sup> Juana en 8 de julio de 1665 y D<sup>a</sup> Petronila a 8 de Abr’ año 1667” (Foto 4). La religiosa representada lo está de medio cuerpo y enmarcada en una orla oval. Viste el hábito de la Orden, con la cruz patriarcal colgada al pecho, y un broche circular con la imagen de Cristo resucitado. Siempre parece que ha estado colgado en el Refecto-

rio medieval, donde sigue estando. Es una obra anónima y pertenece a la segunda mitad del siglo XVII<sup>17</sup>. Sin embargo, nos permite conocer parte del hábito de las canonesas hacia 1650 así como la importancia que ya la cruz patriarcal supone para las religiosas. Por informaciones orales podemos saber que esa cruz era de oro y es una pieza de la que se despojan cuando mueren. No se entierran con ella. Suelen “heredarla” de unas religiosas a otras, pero con unas costumbres establecidas<sup>18</sup>.

Luis Piavi hace mención a que estas religiosas canonesas estaban sometidas a una regla muy austera. Comenta que “Llevaban el hábito negro, sobrepepliz blanca, sin mangas, y gran manto de corte negro, cerrado con cordones de color carmesí, y adornado en el lado izquierdo con la Cruz Patriarcal de doble traviesa, en seda de púrpura, y cubrían la cabeza con un velo negro, en el dedo ostentaban anillo de oro con el nombre de Jesucristo, y otra Cruz Patriar-

(17) Sin duda, Bernardino Montañés se está refiriendo a este cuadro visto en su visita de 1874 del que dice: “En el Refectorio un cuadro con retrato de dos religiosas de medio cuerpo, que parece de mérito, aunque por estar alto no se ve bien” (Piavi, 1893: 302).

(18) Hoy llevan una de cobre y esmalte rojo, la llamada “unificada”.



Lámina 8. Doña Petronila Tarazona.



Foto 4. "Las Hermanas Tarazona".

cal de oro sobre el pecho" (Piavi, 1893: 281), aunque el traje que él conoció lo describe así: "El traje de las Comendadoras es de estameña negra, sin cordón ni correa a la cintura, la toca blanca, que por la espalda llega en redondo hasta la misma cintura; lleva cosida sobre la frente una especie de corona de tela negra<sup>19</sup>, terminada en tres puntas, aguda la del centro y redondas las de los lados, y por la parte inferior rodea la toca una franja de la misma tela negra, que llaman la *beca*; pendiente al cuello de un cordón de seda negra, ostentan sobre el pecho y bajo la toca una Cruz Patriarcal de oro, esmaltada de rojo, flor-

delisadas sus seis extremidades, de siete centímetros de largo y manto capitular, también de estameña negra, con larga cola, y cosida al lado izquierdo otra Cruz flordelisada, de raso carmesí, poco mayor de una cuarta. La Priora se distingue por otra Cruz de la misma figura y tela de la del manto, pero más reducida, que lleva cosida al pecho sobre la toca, y por el anillo de oro, ovalado, que tiene grabada en el centro la mencionada Cruz Patriarcal, que le impone el Prelado al confirmar su elección é investirla de la Dignidad Prioral" (Piavi, 1893: 292-293). Para las Canonisas regulares del Santo Sepulcro la cruz

(19) Conocida entre las religiosas como la "coronita".

y el anillo son dos aditamentos muy importantes. Las propias Constituciones aluden a ello. Y esto es lo que ha quedado escrito: “La insignia principal de las Religiosas de Coro es, Cruz de oro de dos traviesas, esmaltada en rojo, y así la llevarán, como siempre han acostumbrado, pero sin adorno alguno, de diamantes, perlas, u otras apariencias superfluas. Todas las cruces serán uniformes, y la llevarán sobre los pechos, prendida con cordón de seda, negra... (*Copia de las Constituciones...*, 1802, p. 67) [...] son las insignias, que pedía el Esposo santo a su querida Esposa cuando decía: llévame como señal sobre tu corazón; esto es en el pecho...; insignias de grande perfección, y que muestran estar crucificada con Cristo...” (*Ibidem*, p. 69)<sup>20</sup>.

**Lámina 9.** Dibujo dispuesto en horizontal (27,6 x 18 cm) hecho a lápiz negro y pegado a una cartulina de color ocre. Sor Stephana dibuja un Cristo crucificado que hoy se encuentra en

el centro de la Biblioteca (que no aparece en la lámina 4 porque se colocó después). Es una escultura de bulto redondo, anónima, perteneciente al siglo XVIII. La figura está policromada. El dibujo representa a Cristo ya muerto con la cabeza inclinada, los ojos y la boca cerrados, las manos clavadas en la cruz, abiertas, y las piernas juntas. La corona de espinas provoca que su rostro y cuerpo esté cubierto de gotas de sangre. Lleva paño de pureza que no tapa su vientre ni la pierna derecha. El *perizonium*<sup>21</sup> está atado a la derecha con un nudo abultado, resultando una lazada grande y ondulante lo que da movimiento y volumen a la figura (Foto 5). En el dibujo falta la cartela del INRI. “Las mayores” contaban que les habían oído decir a otras canonesas más ancianas que ellas, que este crucificado lo trajo a cuestras una religiosa desde Roma como penitencia. No se sabe si por sus pecados, como acción de gracias o por ofrecimiento. Pero esto es lo que se cuenta.

(20) La indumentaria, cruz y anillo de las Canonesas merece un estudio aparte debido a los diferentes trajes existentes en grabados o en pinturas todavía no sistematizados así como los últimos cambios de hábito para igualarse a las comunidades de Canonesas europeas lo que ocurrió a finales de 1959.

(21) Del griego *perizoma* = alrededor de la cintura.



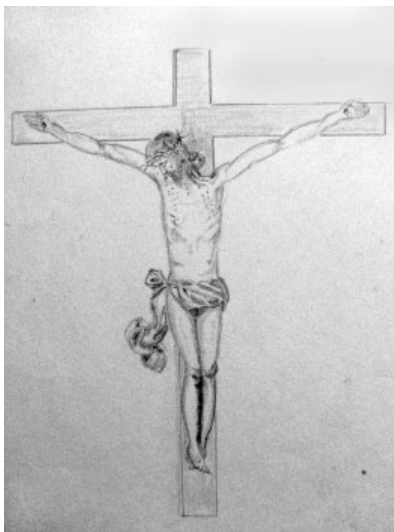


Lámina 9. Cristo crucificado.



Foto 5. Cristo crucificado.

**Lámina 10.** Dibujo dispues-  
to en vertical (22,4 x 29,5 cm) he-  
cho a grafito de mina muy blanda,  
sobre papel de bloc de dibujo,  
representa una lámpara de acei-  
te, de bronce, que ya no estaba  
completa cuando la dibujó Sor  
Stephana al faltarle la tapa del  
depósito. Cuenta con basa octo-  
gonal, astil helicoidal y cazoleta  
o depósito hemiesférico para el  
combustible, así como un meche-  
ro prismático o piquera vuelto  
hacia arriba para introducir una

mecha. La pieza dibujada se con-  
serva en el Monasterio y forma  
parte de una pareja de lámparas  
de aceite o velones<sup>22</sup> (Foto 6). La  
Comunidad actual no recuerda  
el sitio específico que estas lám-  
paras ocupaban en el Monaste-  
rio, porque ya las han conocido  
como objetos decorativos, dado,  
además, que no están completas.  
La luz eléctrica llevaba ya más  
de medio siglo funcionando en el  
Monasterio cuando Sor Step-  
hana hizo este dibujo<sup>23</sup>.

(22) Que están inventariados con los números 01000/1 y 01000/2.

(23) La producción de objetos de iluminación se incrementó durante el siglo XIX debido a la ampliación de las zonas de la vida doméstica: comedores, escritorios, tocadores, mesillas de noche, chimeneas, etc, Teniendo en cuenta que la primera vivienda

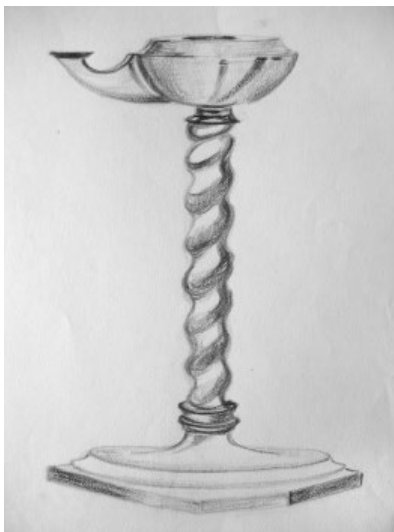


Lámina 10. Lámpara de aceite.



Foto 6. Lámpara de aceite.

## “OFICIOS” O ACTIVIDADES DE LAS RELIGIOSAS

**Lámina 11.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 29,5 cm) hecho a la aguada y pegado a una cartulina de color negro con letras B.M. / COLOR, que representa a Sor Josefa Ilarregui con las llaves que entre las religiosas se conocen como “llaves de oficinas”, es decir, de los “oficios” o de las estancias en las cuales

cada una de las canonesas tenía que llevar a cabo su actividad (u “oficio”) y, por tanto, de las que cada cual era responsable.

Esta lámina es la más significativa de todas las conservadas. En primer lugar, porque es una aguada y, por tanto, más elaborada que los otros dibujos. Emplea tonos ocre, marrones, ne-

---

particular que en España tuvo luz eléctrica fue la del Marqués de Comillas en 1881, que se instalara la electricidad en el Convento del Santo Sepulcro en 1898, no fue mucho esperar dadas las condiciones económicas de las religiosas que se regían por el voto de pobreza.



Lámina 11. Piora Sor Josefa Iarregui con las llaves de algunas “oficinas”.



Lámina 11 bis. Detalle de las llaves.

gros, blancos, grises y rojos. Pero, sobre todo, porque documenta una tradición oral que me había contado años atrás Sor Isabel Carretero<sup>24</sup>. Se hace sumamente interesante esta lámina porque documenta gráficamente esta costumbre que constituye una de las obligaciones que está reflejada en las *Constituciones* de

las Canonisas y que ha quedado escrita en sus anotaciones de “Deliberación de Capítulos”. Esta imagen, por tanto, triangula y documenta de forma óptima una costumbre conventual. Por tanto, me detendré más en ella. Así, de los veintitrés capítulos que conforman sus *Constituciones*, nueve (VI, VIII, IX, X, XI,

(24) “Las llaves representaban la responsabilidad que cada una de las religiosas tenía debido a que cada llave era el “oficio” de su “oficina”. De ahí que cada una de ellas, llevara varias agrupadas en un manojo y colgadas mediante alguna cinta o cuerda en la cintura. A fin de año se hacía un Capítulo y cada religiosa ponía todas sus llaves al servicio de la Piora, porque a partir de ese momento la Piora podía mantener el “oficio” de que se tratara en la religiosa que ya lo ejercía o bien cambiarlo y pasárselo a otra, de modo que también tenía que hacerle la entrega de la nueva llave. Y así con cada una de las religiosas”. Sor Isabel Carretero (comunicación personal, 26 de octubre, 2015).

XII, XIII, XIV, XV) están dedicados a los diferentes “Oficios”. La Constitución XXI, no obstante, está dedicada a la Nominación de Oficios y su duración<sup>25</sup>. Consultados los *Libros de Gestis* que se conservan en el Monasterio podemos ver que, en las “Deliberaciones de Capítulos”, efectivamente, cada 29 o 31 de diciembre queda anotado el “Capítulo de

Oficios”. Sirvan algunos ejemplos previos para documentar esta costumbre antes de llegar al año en que los “oficios” están ejecutados por las religiosas que dibujó Sor Stephana, en los que puede apreciarse que cada poco tiempo surgen nuevas necesidades y, por tanto, también se van añadiendo nuevos “oficios” o “cargos”.

Capítulo de Oficios
1882
Día 29 de Diciembre de 1882. Juntó capítulo mi S <sup>ra</sup> la Priora en la Sala Capitular, y con el parecer de las Antiguas nombró los oficios en la forma siguiente para el año, 1883 <sup>26</sup> . D <sup>a</sup> Ana María Moreno Portera y Secretaria. D <sup>a</sup> Teresa Enfedaque segunda tornera o sea mayor con D <sup>a</sup> Joaquina Cortés tercera de tornera menor. D <sup>a</sup> Margarita López Maestra de Novicias. D <sup>a</sup> Francisca Urzai Procuradora. D <sup>a</sup> Dolores Labuena Enfermera mayor y su Ayudanta D <sup>a</sup> María Fernández. D <sup>a</sup> Isabel Buisán Sacristana mayor con su Ayudanta D <sup>a</sup> Juliana Agorreta. Ana María Moreno. Secretaria. ( <i>Libro de Gestis</i> , 1881, p. 4).

(25) “CONSTITUCIÓN XXI. De la nominación de Oficios, y duración de ellos. El Oficio de Tornera mayor durará el tiempo que pareciere a la Reverenda Priora, y Religiosas del Consejo, como está ordenado. El Oficio de Maestra de Novicias, ha de durar tres años (*Copia de las Constituciones...*, 1802, p. 91) Los Oficios de Procuradora, Secretaria, y Cantoras, para que se enteren bien de las cosas del Convento, y Coro, han de durar otros tres años. Los otros oficios de Torneras menores, Sacristanas, y enfermeras, han de durar solo un año, y la nominación de dichos oficios, la han de hacer siempre la Reverenda Priora, y Religiosas del Consejo, la víspera de año nuevo, y ordenamos se comience hacer la víspera del año nuevo viniente, y se prosiga en lo sucesivo cada año” (*Ibidem*, p. 92).

(26) Desde el comienzo de la fundación de este monasterio, Freyra, dueña y posteriormente Doña será el tratamiento de todas aquellas religiosas que son de Coro. Las religiosas de obediencia reciben el tratamiento de Hermana. Con el paso del tiempo el tratamiento fue y es de Sor. Esta diferencia residía en que las “de coro” pagaban una dote y participaban en todos los asuntos con voto activo pudiendo elegir a la Priora.

1888	
Día 31 de Diciembre de 1888 y en Capítulo habido con este objeto, previa la propuesta de nuestra Muy R <sup>nda</sup> . Madre Priora y en la forma que las Constituciones de este S <sup>to</sup> . Monasterio lo disponen fueron designadas y nombradas para desempeñar sus Cargos u oficios las R <sup>ndas</sup> . Madres que se siguen y en esta forma	
Para Maestra de Novicias .....	D <sup>a</sup> Ana Moreno
Para Procuradora .....	D <sup>a</sup> Margarita López
Para Escucha .....	D <sup>a</sup> Teresa Enfedaque
Para Secretaria y Archivo .....	D <sup>a</sup> Dolores Labuena
Para Tornera Mayor o Portera .....	D <sup>a</sup> Francisca Urzay
Para acompañar a los hombres .....	La misma
Para Tornera 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Joaquina Cortes
Para Tornera 3 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Andresa Díaz
Para Enfermera 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Isabel Buisán
Para Enfermeras 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Patrocinio Sáinz y D <sup>a</sup> María Nuin
Para Sacristana 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Juliana Agorreta
Para Sacristana 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Lucasa Lasaga
Para Ropera .....	D <sup>a</sup> María Fernández
Para Dispensera .....	D <sup>a</sup> Gala Artazcoz
Aprobados por el Excmo. R <sup>mo</sup> . Sr. Cardenal Arzobispo de esta Ciudad. Dolores Labuena. Secretaria ( <i>Ibidem</i> , pp. 12-13).	
1899	
Día 31 de Diciembre del año 1899 previo el parecer de las Señoras de Consejo mi S <sup>ra</sup> . Priora en Capítulo pleno de todas las Religiosas de coro profesas hizo el nombramiento de oficios menores en la forma que abajo se expresa	
Escucha 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Ana Moreno
Escucha 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Francisca Rubio
Tornera 1 <sup>a</sup> o Portera .....	D <sup>a</sup> Margarita López
Tornera 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> María Nuin
Tornera 3 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Dominica Aranguren
Sacristana 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Andresa Díaz
Sacristana 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Dolores Rico
Enfermera 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Eugenia Ardanaz
Enfermera 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Micaela Ciganda
Enfermera 3 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Ildelfonsa Ciganda
Ropera 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Aquilina Cenzano
Ropera 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Benita Martínez
Ropera 3 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Segunda Ruiz
Ropera 4 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Tomasa Cía
Acompañanta de hombres .....	D <sup>a</sup> Lucasa Lasaga
Directora de la Sala de Labor 1 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Juliana Agorreta
Directora de la Sala de Labor 2 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Venancia Artazcoz
Directora de la Sala de Labor 3 <sup>a</sup> .....	D <sup>a</sup> Villar Virto <sup>27</sup>
Dolores Labuena / Secretaria ( <i>Ibidem</i> , pp. 28-29).	

1965

Día 31 de Diciembre de 1965 como víspera de Año Nuevo y según ordenan nuestras Constituciones, la R<sup>da</sup>. Priora Madre María Josefa Iñarregui, previo parecer de las religiosas Consejeras tuvo a bien hacer el nombramiento de los nuevos cargos menores de la forma siguiente:

Sor Josefa Bayo, Escucha del Torno y del Locutorio

Sor Josefina Gil, Directora de Labores

Sor María Jesús Fraguas encargada del servicio de Formas a las Parroquias

Sor María Resurrección Beasiain, sacristana

Sor María Paz Librada, Directora 2<sup>a</sup> de Labores y Enfermera

Sor Gertrudis Mellado, tornera

Sor María Gemma Meddens, Enfermera

Sor Emilia Estallo, Enfermera y para acompañar a los Trabajadores<sup>28</sup>

Sor Rosa Azara, Ropera

Sor Gloria Subijana, Sacristana 2<sup>a</sup>

Sor María Pilar Palacios, Tornera 2<sup>a</sup> y Ropera 2<sup>a</sup> (*Libro de Gestis*, 1880, p. 240).

Pero las “de obediencia” (legas —de velo blanco— o conversas) al no aportar la misma dote llevaban a cabo las faenas domésticas del convento. Las “organistas” eran las únicas que no pagaban dote y estaban exentas de otras faenas porque ellas eran quienes prestaban sus conocimientos y servicios musicales al convento. Hubo religiosas, no obstante, que recibían una pensión anual, llamada “violario”, ofrecida por el poseedor de los bienes paternos.

(27) La pobreza del momento obliga a las religiosas a aceptar trabajos desde el exterior del convento y las labores en torno al bordado, la elaboración de encajes y la confección o arreglo de prendas litúrgicas fue una salida satisfactoria. De ahí que aparezca una nueva “oficina” y, por tanto, unas encargadas de la misma que van a ser las Directoras de la Sala de Labor (por el mucho trabajo a realizar) para lo que se acondicionó un espacio soleado y luminoso: la hoy conocida como Capilla de San José, en otros momentos Sala de Labor.

(28) Es el momento en que se llevaron a cabo buena parte de las restauraciones sufridas en el Monasterio. Así, serán varios los hombres que entren y salgan del convento, desde el arquitecto hasta todos los peones albañiles contratados. Se hace necesario este “oficio”.

En estos “oficios” podían estar encargadas los años, como dicen las Constituciones, que la Priora considerara. E iban rotando. Lo han hecho así desde antiguo. Consultadas las “Deliberaciones de Capítulo” de 1965, podemos ver quiénes y en qué se iban a ocupar en 1966. La protagonista de esta Lámina 11 (Sor Josefa Ilarregui) dibujada por Sor Stephana es la Priora en ese año y la que otorgó esos cargos y lleva en la mano algunas de las llaves que le entregaba por la noche la Tornera o bien las que ella iba a entregar a las nuevas encargadas para 1966, que son buena parte de las religiosas que Sor Stepahana conoció y dibujó, de las que se volverá a hablar más abajo.

Esa combinación de llaves entre la Priora y las religiosas responsables de sus “oficios” se deja ver, desde luego, en las *Constituciones* ya mencionadas. El Monasterio conserva todavía buena parte de estas llaves. Y parece oportuno dar a conocer algo más de esas costumbres y de los correspondientes oficios

tomando algunos comienzos o finales de los Capítulos correspondientes a las *Constituciones* de 1802<sup>29</sup>.

Así, si nos atenemos al uso de las llaves, dichas Constituciones dicen que en “El oficio de la **Priora**”, ella, “No consentiré, que en su presencia las Religiosas se descompongan en palabras, ni obras, corregirá las más mínimas faltas, así en esto como en el adorno de sus personas, y aposentos, de los cuales ha de tener llave, sin que ninguna Religiosa, pueda mudar guardias, ni hacer llave de nuevo, que no sea dando otra semejante a la Superiora” (*Copia de las Constituciones...*, 1802, p. 28).

La **Subpriora** “Visitará las oficinas del Convento con frecuencia, procurando se cumpla lo que la Procuradora tiene dispuesto, así en la Cocina, como en el Refectorio, y que las luces, y lámparas de la Iglesia, y Convento, estén con la curiosidad, que se requiere” (*Ibidem*, p. 40). Se procurará que se “cumplan con todo rigor con los oficios,

---

(29) Se conserva en el Archivo del Monasterio el manuscrito que copió doña Margarita López en ese año aunque estas Constituciones del siglo XIX se basan en las del siglo XVI (Visita de los priores bilbilitanos Pedro —1515— y Juan Zapata —1551, 1556, 1576—), y las del siglo XVII (Visita de Pedro Valsorga —1624, 1626—).



que les tienen encomendados, en la cocina, horno, enfermería, dormitorio, y demás lugares comunes del Convento, y que a lo menos una vez a la semana, se limpien todos los aposentos de las Religiosas” (*Ibidem*, p. 41).

La **Procuradora**, entre otras funciones tenía encomendado que “Todo el dinero que entrare en el Convento, se entregará a la Procuradora, y el que no fuese necesario, para el gasto ordinario de la Casa, se pondrá en el arca de depósito, de la cual habrá tres llaves, una de las cuales tendrá la Reverenda Priora, la otra la Procuradora, y la tercera la Archivistra o Secretaria, y no se saque de allí dinero alguno, sino fuese con asistencia de todas tres...” (*Ibidem*, p. 46).

La **Maestra de Novicias** “Tendrá su continua habitación en el Noviciado, y dormirá con las Novicias en el Dormitorio, y en él las tendrá a su cargo, sin que ninguna otra Religiosa (excepto la Reverenda Priora) se pueda ingerir en él; y para que la Maestra de Novicias toda esté ocupada en el gobierno, y educación de las Novicias, con toda caridad, paciencia, y alegría de corazón, ha de estar

exenta de todos los otros cargos y oficios del Monasterio” (*Ibidem*, pp. 49-50).

Las **Cantoras** o coristas también tienen su “oficio”: “El cuidado y gobierno de todo el oficio Divino en el Coro, y especial del canto, y cosas que se han de cantar, toca a las Cantoras, cuyo principal oficio es regir el Coro, y Procesiones, hacer preparar los Libros, Responso, Antífonas, Hymnos, Psalmos, entonarlos, o encomendar la entonación de ellos, como se ha acostumbrado” (*Ibidem*, p. 52).

Por lo que al oficio de **Sacristana** se refiere así comienza ese Capítulo: “El buen aliño, y curiosidad, es tan propio de este oficio, que se ha de procurar para él lo sean sobremanera las Religiosas, que lo tuvieren, procurando en primer lugar, que los Altares e Iglesia estén muy limpios, y curiosos cuanto fuere posible, y para que en ello no haya falta alguna, en lo sucesivo se nombrarán dos Religiosas para ejercer este oficio, la una de las cuales tendrá nombre de Sacristana mayor que será la más antigua y durarán por un año. Hará renovar el Santísimo Sacramento todos los jueves sumiendo el Sacerdote todas

las formas de la semana pasada, purificando las partículas si acaso se hallaren<sup>30</sup>, limpiando por la parte interior el polvo, que tuviere, y porque las de este Convento, no solo comulgan los días de obligación en comunidad que son doce como dispone el Santo Concilio de Trento, sino con mucha frecuencia, procurarán las Sacristanas, que en el Sagrario haya muchas formas, para que puedan las Religiosas comulgar, cuando quisieren” (*Ibidem*, pp. 53-54).

El oficio de las **Enfermeras** conlleva varios trabajos pero al inicio del Capítulo se estipula: “Por ser el ministerio de la Enfermería muy importante, habrá en lo sucesivo dos Enfermeras, que sean Religiosas de mucha caridad para con las enfermas, la una de las cuales tendrá nombre de Enfermera mayor, y esta será la más antigua de las dos, y durará por un año. Tendrán particular cuidado de consolar a las enfermas,

y para que no haya falta en las comunidades, acudirá siempre la una a ellas quedando la otra de guardia en la Enfermería” (*Ibidem*, pp. 57-58).

“El oficio de mayor confianza, es el de las **Torneras**, de quien se fía el buen crédito, y reputación del Convento. Y así se requiere sean personas de mucha Religión y prudencia, cuya elección pertenecerá a la Reverenda Priora, y Religiosas de Consejo” [...] “Asistirán a la puerta, y torno en verano desde las cinco de la mañana, hasta las ocho de la tarde, y en invierno, desde las siete de la mañana, hasta las seis de la tarde contando los tiempos, según el orden de entrar en los Divinos Oficios, no faltando por estos Oficios a la primera Misa, dejando en este medio cerrado el torno, y puertas, y para responder entre tanto quedará una hermana de obediencia” [...] “Cuando hubiere de entrar Confesor, Médico, Cirujano, Re-

---

(30) Resulta ilustrativa la nota que aparece en el *Libro de Gestis* que da comienzo en 1880 relativa a estos aspectos. “Día 23 de mayo de 1966, con esta fecha, el Ilmo. Sr. Vicario General monseñor D. Luis Borraz Zurriaga, ha autorizado a la religiosa que tenga el oficio de Sacristana en ese Monasterio para que pueda lavar, incluso en primera ablución, las palias, los corporales y los purificadores. Por tiempo de tres años. Dicho documento de autorización se ha colocado en un cuadrado en la sacristía para que cuando sea tiempo oportuno se renueve la petición. La Secretaria” (p. 252).

ligioso que ayude a bien morir, u otras personas semejantes, las acompañará una de las Torneras, todo el tiempo que estuvieren en el Convento, hasta salir, como en la Constitución tercera se dispone” [...] “Tendrá continuamente la Tornera mayor la llave, que se le entregare de la puerta de la Clausura, y otra de las del Corral, las demás, se entregarán todas las noches, a la Reverenda Priora a excepción de las dos de dicho corral que tendrán la Procuradora, y la más antigua siempre en su poder como queda dicho” (*Ibidem*, pp. 61-63). En un escueto *Diario* que dejó Sor María Jesús Fraguas también da cuenta de este aspecto. Escribe lo siguiente: “No había nada que hacer que no hubiese una o varias monjas con la obligación de hacerlo (tan grande era el orden que había en esta casa cuando yo vine [en 1940]) y por eso el dormitorio (sic) tenía obligación de abrir el dormitorio. Un poco antes de la

hora iba a la alcoba de la Madre Priora y recibía de ella el manajo de llaves. Abría a la hora en punto, ni antes ni después, y a continuación iba abriendo todas las puertas interiores que el día anterior al atardecer había cerrado” (*Diario* de Sor María Jesús Fraguas, s.f., p. 5)<sup>31</sup>.

Finalmente, el oficio de **Archivera** o **Secretaria** “pide una persona bien instruida, y así la Reverenda Priora con el parecer de las del Consejo, nombrará una Religiosa experta, y apta para este oficio, que durará tres años, la cual ha de escribir en un libro todas las resoluciones que se hicieren en Capítulo, con el año, mes, y día, escribirá también las Cartas conventuales, que se ofrecieren, y leerá las que se escribieren al Convento” [...] “Tendrá cuidado con las escrituras del Archivo, que estén con curiosidad, y por su orden, y cuando fuere necesario sacar alguna, haga memoria de ella notando en un libro, que para esto

---

(31) Al respecto, se recuerda una anécdota que se repetía todos los años. Hablamos de finales del siglo XX. La hermana tornera tenía la obligación de cerrar la Puerta Reglar, la del claustro bajo y la del Dormitorio. Pues bien, Sor Gertrudis Mellado se quejaba todos los años el día de la Pascua de Resurrección porque, impaciente por bajar a visitar al Cristo yacente de la Sala Capitular, no podía hacerlo cuando ella quería debido a que la Tornera no había abierto la puerta del Dormitorio y en consecuencia, Sor Gertrudis no podía salir.



Lámina 12. Sor Josefina Buisán recortado hostias.

tendrá, qué escritura es la que se saca, quién la lleva, y para qué...” [...] “Cuidará también de tomar a su mano todos los libros de levantamientos de cuentas, que diere la Procuradora, y después, de estar aprobadas por nos<sup>32</sup>, los pondrá dentro del Archivo, y para que las escrituras estén bien guardadas, ordenamos haya dos llaves, la una tenga la Reverenda Priora, y la otra la Archivista o Secretaria, y que jamás se abra el Archivo,

sino estando las dos presentes, y si la Priora estuviere impedida, la encomendará a la Subpriora” (*Copia de las Constituciones...*, 1802, pp. 63-65).

**Lámina 12.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 20,1 cm) hecho a lápiz negro y pegado a una cartulina de color negro, que representa a Sor Josefina Buisán recortando hostias. La elaboración de pan eucarístico nos consta que lo llevaban realizando las canonesas del Santo Sepulcro desde el último tercio del siglo XIX hasta 1977. El dibujo de Sor Stephana muestra el pequeño espacio y el escaso instrumental que se necesitaba para realizar este trabajo. Las religiosas actuales aún recuerdan la “jarra de bolas” (había dos, una verde y otra amarilla) que se ve sobre la mesita (que también se conserva) junto a un cueceleches y al hostiero o “nieblero” abierto, necesario como molde y como sistema de cocción<sup>33</sup>. Sor Josefina Buisán, lo que está realizando es la labor

(32) Se refiere al último de los priores bilbilitanos ya citados.

(33) Para todo lo relacionado con este trabajo remito al artículo que sobre “La elaboración del pan eucarístico en el convento del Santo Sepulcro de Zaragoza, hoy Monasterio de la Resurrección” publiqué también en *Temas de Antropología Aragonesa*, 21 (2015), pp. 5-56, donde, además, figura más bibliografía.

de recortar las rebabas que quedaban en las Formas empleadas para decir misa, de 6,6 cm de diámetro. La pulcritud con la que se trabajaba la refleja el dibujo porque Sor Josefina usaba manguitos blancos.

**Lámina 13.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 22,5 cm) hecho a lápiz de mina blanda y difuminados, pegado a una cartulina de color ocre, que representa a Sor María Jesús Fraguas troquelando hostias para comulgar los fieles (3 cm)<sup>34</sup>. Está sentada en una silla con asiento de cuerda, posiblemente realizado por ella misma<sup>35</sup>. Al igual que Sor Josefina también lleva manguitos blancos. Pese a contar con las facturas de otros cortaformas y con las de los hostieros eléctricos que se compraron en 1966 procedentes de la fábrica de Gumersindo Dorado, de Éibar (Guipúzcoa), no consta ningún gasto ocasionado por esa cortadora que parece contar con un motor en su zona trasera y que no se ha conservado



Lámina. 13. Sor María Jesús Fraguas recortando hostias.

en el Monasterio. Este sistema, eléctrico, aceleraría el trabajo manual de los cortadores y cortaformas manuales que sí se guardan. Es posible, también, que este sistema más sofisticado, aun siendo manual, pero que consumía energía eléctrica, fuera el que les llevara a redactar el siguiente apunte: “Hace varios años que no habíamos elevado el precio de las Hostias;

(34) Ya he apuntado que en 1966 Sor María Jesús Fraguas fue nombrada encargada para el servicio de las Formas.

(35) Sor Isabel Carretero (comunicación personal, 11 de julio, 2016) recuerda que hizo algunas de estas sillas para la celda de Sor Gemma Meddens.



Lámina 14. Sor María Paz Librada haciendo rosarios.



Foto 7. Sor María Pilar Palacios haciendo rosarios.

al presente hemos pensado en elevar un poquito; solamente lo que se requiere para compensar la subida de la harina y de la electricidad. En lo sucesivo, los precios serán los siguientes: El % de Hostias de Misa 8 pesetas. El % de Hostias de Comunión 1,20 pesetas”. La nota no está fechada. Posiblemente se trataba de un borrador que utilizaron para ir comunicándose

a los sacerdotes de cada parroquia<sup>36</sup>.

**Lámina 14.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 16,3 cm) hecho a lápiz negro de punta blanda y difuminados, pegado a una cartulina de color blanco, que representa a Sor María Paz Librada Sanz haciendo rosarios. Durante unos años estuvieron trabajando para La Cartuja de

---

(36) Esta nota, inventariada con el núm. 00756/o, está escrita sobre papel cebolla con el membrete del Monasterio y se conserva dentro de una caja de madera (I.G. 00756) donde se custodian varios documentos relacionados con esta actividad conventual.

Aula Dei elaborando rosarios de pétalos de rosa que todas las semanas les venían a buscar a las Canoneras. Los cartujos molían los pétalos de rosa y luego componían una pasta, pero se desconoce el resto del proceso. Cuando formaban las bolas, las taladraban y entonces era cuando se las traían porque el montaje de los rosarios lo realizaban las Canoneras del Santo Sepulcro. Cuenta Sor Isabel Carretero que el Hno. Matías, de La Cartuja, les traía las bolas, el alambre, la cruz y las “Marías”. Entre algunas religiosas los montaban. Así, Sor Resurrección Beasiain contaba las cuentas de 10 en 10 y las enhebraba y entre cada diez ponía la “cadenica”, o sea cuatro o cinco eslabones que separaban los “misterios”. A Sor María Pilar Palacios (Foto 7) la recuerdan como la más rápida. Y ha quedado una foto de ella elaborándolos así como el dibujo que Sor Stephana le hizo a Sor María Paz. También trabajaron en esta labor: Sor Bernarda Zozaya, Sor Emilia Estallo, Sor Josefina Gil y Sor Josefina Buisán que, como durante algunos años tuvo el “oficio” de tornera, los trabajaba mientras estaba en la portería.

Solían hacer unos 50 a la semana. Era un trabajo que los Cartujos se lo pagaban. Se trataba de los rosarios llamados de “pétalos de rosa”, de color morado, cuyo secreto ha mantenido bien guardado la orden de los Cartujos. Los rosales estaban plantados cerca de su cementerio y en otros campos. Estos rosarios, dicen, no pierden el olor con el paso de los años. Esta artesanía solo se ha conocido en Burgos y en Zaragoza. Los rosarios, además de su venta en La Cartuja, los exportaban a Italia, Francia y Bélgica.

**Lámina 15.** Dibujo dispuesto en vertical (21,2 x 16 cm) hecho a lápiz negro de punta muy blanda y difuminados, pegado a una cartulina de color negro, que representa a Sor Resurrección Beasiain cosiendo o bordando. Ella trabajó como costurera y, posiblemente, está realizando alguna “ropa” de iglesia. Necesitaba gafas y las lleva. La Sala de Labor, no obstante, fue muy importante por el trabajo que desde ella se sacó adelante y que les permitió vivir de forma humilde pero sin pérdidas económicas aunque las ganancias, tras revisar to-





Lámina 15. Sor Resurrección Beasiain con la “ropa” de iglesia.

dos sus *Libros de Cuentas*, no eran muy abultadas. Bordaron para personas importantes de la ciudad de Zaragoza, bien por ser benefactoras del monasterio o bien por amistad con las familias de algunos sacerdotes<sup>37</sup>. La silla en la que está sentada Sor Resurrección es del mismo conjunto que la empleada por Sor Josefina Gil mientras leía en el claustro alto. Todavía se conserva el cestillo de mimbre que

aparece sobre la mesita. Aunque en este dibujo no se descubre más que un carrete de hilo y, quizá, un acerico, son varios los alfileros, acericos bordados, huevos para remendar, bastidores para bordar a mano y a máquina (en marzo de 1959 el Gobernador Civil José Manuel Pardo de Santayana “nos regaló dos máquinas de bordar, proporcionándonos él mismo, una Profesora, a D<sup>a</sup> Carmen García Carrero, para enseñarnos a bordar” (*Libro de Gestis*, 1880, p. 211), dedales, tijeras, ovillos e hilos que todavía se conservan y que he inventariado y catalogado, incluido un porta hilos (posiblemente belga) así como una colección de dechados, algunos fechados a mediados del siglo XIX, con el nombre de las religiosas que los bordaron, además de los mundillos, bolillos y plantillas para hacer encajes.

**Lámina 16.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 15 cm) hecho a lápiz negro de punta blanda y difuminados, pegado

(37) Cuando el antropólogo Francesc Llop habló con algunas canonesas sobre las costumbres antiguas diarias, le dijeron: “Cada una iba a su lugar de trabajo, entretanto que otras iban a la sala de labor. Trabajábamos en ropas de iglesia, principalmente para la Catedral” (Llop i Bayo, 1991: 326).



Lámina 16. Sor Gloria Subijana en el lavadero.



Foto 8. Varias religiosas en el lavadero.



Detalle

a una cartulina de color blanca, que representa a Sor Gloria Subijana en el lavadero. Se conservan dos fotos que dan idea de dónde estuvo situado este espacio rectangular dotado de dos pilas unidas por un canal que separaba la pileta de agua limpia (donde se aclaraba) y otra más grande, a la izquierda de la anterior, donde se lavaba. En el *Libro de Cuentas* se conserva un apunte contable fechado el 10 de julio de 1900 que dice se sacaron 3.902 pesetas del fondo

reservado para la obra del lavadero. Ya no se conserva. Pero sí se conservan los grandes clavos y ganchos en los contrafuertes del claustro en los que se sujetaban las cuerdas en las que se tendía la ropa para que seicara. Se ha podido saber que se trata de Sor Gloria que, además, lleva las mangas remangadas porque siempre que lavaba adoptaba la costumbre de retirarse el velo hacia un lado de la cara para que no le molestara. Junto con las pequeñas prendas que es-

curre puede verse un balde de zinc y un pequeño cuadrilátero o pastilla de jabón de tajo. Otro trabajo con el que hubieron de ganarse la vida fue con el lavado y planchado de la ropa de los canónigos de La Seo. El trabajo de la colada lo recuerdan como uno de los más duros. El lavadero estaba situado en medio del claustro y durante el invierno, eran varios los días que habían de romper la capa de hielo que se había formado sobre el agua<sup>38</sup>. Las mismas familias para quienes bordaban les traían ropa para lavar. De esta manera, se recuerda que fueron muchos los manteles sucios que se traían de esas casas burguesas o aristocráticas y que se lavaban y planchaban en el convento. Estas formas de trabajo perduraron hasta que Sor Gemma Meddens decidió cambiar la forma de trabajo y adquirir una lavadora de manivela con la que la colada de las sábanas fue más llevadera<sup>39</sup>. Pero, aun con todo, habían de tenderse y

para eso había que subirlas a la azotea del tercer piso. Junto a este dibujo de Sor Stephana se conserva la foto 8 donde se reconoce a Sor Josefa Bayo, Sor Josefina Gil, Sor María Josefa Ilarregui, Sor María Paz, Sor Gloria, Sor Emilia, Sor Bernarda, Sor María Pilar y Sor Gertrudis en el lavadero con varias canastas llenas de ropa blanca.

**Lámina 17.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 29,5 cm) hecho a lápiz negro y pegado a una cartulina de color ocre de papel de estraza, que representa a Sor Josefina Gil con las gallinas (unas ocho o nueve) en el corral, la escoba con que barrerlo y un bebedero de piedra. Este corral estaba situado en el jardín interior del monasterio. La bancada que se ve, que era el nidal, ya desapareció. En realidad, Sor Josefina era quien atendía a los animales que hubo en el convento y que servían para la alimentación de las religiosas.

(38) “Nos traían sacos grandes como de harina, de ropa blanca para lavar, planchar, rizar y remendar. Las lavadoras no habían salido aún y lavábamos todo a mano, incluso en riguroso invierno, y en el lavadero que teníamos en lo que ahora es el jardín en el claustro” (Llop i Bayo, 1991: 326).

(39) Aún se conserva en el jardín, ahora como pieza decorativa, un cocio de barro, lañado, empleado en la colada antigua.



Lámina 17. Sor Josefina Gil en el corral.



Foto 9. Sor Gertrudis Mellado en el corral.

Así, las gallinas de las que se obtenían huevos para la comunidad. Según consta en el último *Libro de Gestis* (1880, p. 144), “el 10 de noviembre de 1941 se terminó de arreglar el hermoso gallinero que con toda clase de comodidades nos costeó “Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza”. Y no solamente nos arregló el gallinero sino que nos mandó de su granja setenta y cinco pollas hermosas a punto de poner”. Las religiosas guardan la foto 9, de hacia 1990, en la que se ve a Sor Gertrudis Mellado atendiendo a los pollos. Aún se aprecia la alambreira que también dibujó Sor Stephana. Pero, además contaban con la

vaca “Estrella” que les daba leche<sup>40</sup>. La vaquería, aunque ya vacía y sin uso, se encuentra en uno de los rincones del jardín donde están colgados un par de zuecos de Sor Gemma Meddens dado que era holandesa. Además, durante un tiempo tuvieron un acuerdo con los cartujos para la venta de huevos procedentes de las gallinas de La Cartuja de Aula Dei. Las gentes del barrio venían al Santo Sepulcro a comprarlos. Los cartujos se los servían por cartones y las Canonisas, a su vez, los vendían por docenas o como las gentes se los solicitasen. Era el Hno. Bruno quien con el ecónomo venía desde la Cartuja a traerlos.

(40) En el Monasterio todavía se conserva la almohaza con la que se limpiaba la pelambreira de la vaca, pieza inventariada con el núm. 00752.

## RETRATOS<sup>41</sup>

**Lámina 18.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 29,4 cm) hecho a lápiz negro con líneas continuas, mina blanda y difuminado, pegado a una cartulina de color ocre de papel satinado, que representa el rostro de Sor Emilia Estallo Aso visto de frente. Fue religiosa que no contaba con muchos posibles económicos ya que tenía otros seis hermanos y su familia no podía pagar la dote. Pero consiguió ser admitida como religiosa de obediencia. Trabajó en tareas de lavadero, plancha, cocina... Y también tuvo el encargo de Enfermera. Se la recuerda como una de las religiosas que vivió muy apegada a las costumbres antiguas. Y sin embargo, cuando Sor Gemma “modernizó” la

vida de la comunidad y compraron un tocadiscos, Sor Emilia era quien guardaba los discos y se los llevaba hasta el coro<sup>42</sup>. Falleció el 6 de abril de 2013 a la edad de 92 años.



Lámina 18. Sor Emilia Estallo.

(41) Aunque por los perfiles, las actitudes, las poses y los gestos, los rostros y las figuras son de fácil identificación, no dejan de tener su pequeña carga de caricatura si bien Sor Stephana no desfigura la apariencia física y no busca ridiculizar. Pero es posible que haya distorsionado levemente las facciones, por impericia o por afabilidad.

(42) Sor Gemma Meddens era holandesa y antes de venir a España estuvo destinada en el monasterio de “Lumen Christi” en Campinas (Brasil). En todos los monasterios de Canonas europeas llevaban varios años escuchando música clásica en sus clausuras con medios de reproducción de sonidos “modernos”, es decir, con tocadiscos cuando no con gramófonos ya anteriormente. Pero, en Zaragoza, el plato o pick-up, resultó muy insólito, aunque, al mismo tiempo, deleitó. De ahí, que Sor Emilia quisiera proteger los discos hasta el punto de llevárselos consigo. Sor Isabel Carretero (comunicación personal, 20 de diciembre, 2013).

**Lámina 19.** Dibujo dispuesto en vertical (33,7 x 24,5 cm) hecho a lápiz negro, mina blanda, difuminados y blancos, pegado a una cartulina de color blanco, que representa el rostro de Sor Josefina Gil visto de perfil. Uno de los rasgos por el que se la ha reconocido ha sido por lo pronunciado de sus cejas, que Sor Stephana también supo captar. Ya se han dado más arriba algunos datos sobre cuáles fueron algunos de sus trabajos en el monasterio. No obstante, también trabajó en la Sala de Labor como encajera<sup>43</sup>. Falleció el 8 de diciembre de 1984.



Lámina 19. Sor Josefina Gil.

**Lámina 20.** Dibujo dispuesto en horizontal (28,5 x 22,3 cm) hecho a lápiz negro, punta blanda y difumino, pegado a una cartulina de papel satinado ocre, que representa a Sor Resurrección Beasiain en el archivo comprobando, revisando o eligiendo entre los libros con viejas encuadernaciones, uno de ellos fechado en 1648, que son varios de los cantorales que se conservan en el Monasterio. La estancia es el antiguo Archivo

cuando todavía estaba situado en el Torreón. Tanto el mueble como la mesa sobre la que se apoya y sujeta se conservan: uno pasó al refectorio medieval y la otra está en la Hospedería. Sor Resurrección, y sus lentes, llevó fama de ser una religiosa muy culta que se preocupó por la Historia y por conocer las raíces de la Orden. Hablaba francés. Fue pionera en la comunicación y unión con los demás Priorados (en Bélgica, Holanda, Gran Bretaña...). Con ella me-

(43) Se conserva un mundillo para hacer encajes, inventariado con el núm. 00534, que lleva bordadas sus iniciales (J.G.) a punto de cruz.



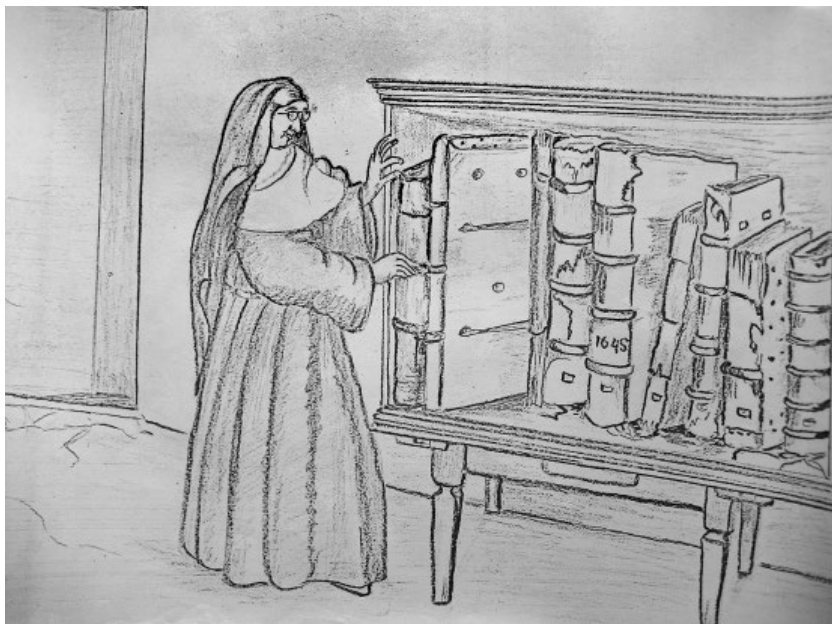


Lámina 20. Sor Resurrección Beasiain.

juró el Monasterio y fue conocida en la Delegación de Hacienda y en el Ayuntamiento por sus “negociaciones” para conseguir mejoras en el monasterio. Obra suya fue la llamada “escalera real” existente entre el locutorio y la hospedería. Falleció el 15 de junio de 1996.

**Lámina 21.** Dibujo dispuesto en vertical (22,4 x 19,5 cm) hecho a lápiz negro y carboncillo difuminado, pegado a una cartulina de color blanco, que representa a Sor Rosa Azara

Pena leyendo en la mesa de su celda. Sentada, y de perfil, la vemos hojeando o consultando algún misal o breviario sobre una mesa auxiliar, de madera, de las llamadas “castellanas”, cuya perspectiva no termina de ser correcta. Aunque las manos no son bien representadas por Sor Stephana sí nos permite ver el anillo de canonesa. La que fue su mesa todavía se conserva y es la que utilizan las religiosas procedentes del Monasterio de Vico, en Arnedo (La Rioja), para colocar los dulces que traen en



fechas inmediatas a Navidad y continuamente en la iglesia del Santo Sepulcro con los micrófonos. Junto con Sor Bernarda Zozaya y Sor Josefina Gil elaboró estampas realizadas con paja de centeno de las que se han conservado siete en el monasterio, inventariadas con los números 00130-00136. También bordó e hizo encajes para la Sala de Labores. La familia de Sor Rosa fue gran benefactora del Monasterio y contribuyó con infinitos sacos de harina durante muchísimos años para que nunca les faltara el pan y, además, para elaborar las Hostias o sagradas formas. Falleció el 22 de diciembre de 1982 justamente cuando pasaba por delante de la Basílica del Pilar.

**Lámina 22.** Dibujo dispuesto en horizontal (23,3 x 22,4 cm) hecho a lápiz negro, punta blanda y difuminados, pegado a una cartulina satinada de color ocre, que representa a Sor María Jesús Fraguas con un texto del Concilio Vaticano II.



Lámina 21. Sor Rosa Azara Pena.

Las clausuras andaban agitadas con toda la revolución que representó el efecto aperturista de este concilio para la vida conventual dedicadas a la oración y al silencio como estaban<sup>44</sup>. Sor Stephana llegó a Zaragoza un par de años después de finalizado el Concilio. Pero fue entonces cuando se empezó a disponer de las primeras traducciones, una de la cuales lleva Sor María Jesús en una de sus manos suje-

(44) En la actualidad, el proceso sigue y el papa Francisco firmó el 29 de junio de 2016 la Constitución apostólica "*Vultum Dei Quaerere*" (La búsqueda del rostro de Dios) que regula la vida contemplativa femenina y que sustituye a la anterior "*Sponsa Christi*" de la década de los 50 del siglo XX.



Lámina. 22. Sor María Jesús Fraguas.

tando los lentes con la otra. La religiosa todavía lleva la correa con cinco tachuelas que simbolizan las llagas de Cristo<sup>45</sup>. Esta

religiosa entró en el monasterio como organista pero también fue Tornera y la encargada de las Formas y el envío de hostias

---

(45) En realidad, se refiere a las cinco heridas que le fueron practicadas: las dos de las manos, las dos de los pies (mediante clavos) y la del costado derecho (mediante una lanza). Así, al igual que los franciscanos llevan un cordón ceñido a la cintura con tres nudos que representan los votos de pobreza, castidad y obediencia, las canonesas llevaban una correa con cinco tachuelas que representaban las cinco llagas de Cristo. Cuando Sor Isabel Carretero (comunicación personal, 26 de octubre, 2015) profesó en el Monasterio todavía la llevaban “las mayores”, entre otras Sor Josefa Bayo, Sor María Jesús Fraguas, Sor Josefina Gil, Sor Resurrección Beasiain y Sor Josefina Buisán. A medida que estas correas fueron rompiéndose y no pudieron arreglarse, dejaron de usarse. Sin embargo, Piavi (1893: 281) indica que para esa fecha ya no llevaban “ni cordón ni correa a la cintura”, lo que no termina de ser cierto. Algunas canonesas lo siguieron llevando hasta el final de sus vidas.

a las parroquias de infinidad de pueblos aragoneses. De ella se conserva un pequeño *Diario* aparecido, precisamente, entre todo el instrumental empleado para elaborar las hostias. El espacio representado en el dibujo era el próximo a sus celdas y a la terraza de la Capilla de San José. Todavía estaban presentes las celosías. Hoy, este espacio ha sido modificado y forma parte de la llamada Hospedería. Pero las macetas con calas (*Zantedeschia aethiopica*) siguen siendo frecuentes en el Monasterio. En los momentos en que Sor Stephana hace este dibujo las clausuras entraron en proceso de renovación<sup>46</sup>. Sor María Jesús Fraguas falleció el 17 de diciembre de 1992.

**Lámina 23.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 29,5 cm) hecho a lápiz negro y difuminados, que representa a Sor Resurrección Beasiain leyendo. La vemos con sus lentes y con la correa de las cinco llagas. La lectura podía ser individual o



Lámina 23. Sor Resurrección Beasiain.

colectiva. La que se hacía de forma personal ya hemos visto que se solía llevar a cabo en la celda o en el silencio de la sobreclaustra. Pero la lectura en el Refectorio mientras comían era obligatoria. Para ello existe la figura de la lectora semanal que lee mientras las demás religiosas comen. Sor Resurrección también se encargó de este aspecto durante muchos años. Podían leerse textos re-

(46) Se pasó de horarios muy estrictos y de tiempos de oración y silencio a una nueva liturgia, aunque los trabajos siguieron siendo necesarios para que la vida comunitaria se mantuviera. “A las dos íbamos a trabajar todas a la sala de labor, unas planchando, otras cosiendo, otras rizando albas o roquetes, otra haciendo hostias pero todo en silencio” (Llop i Bayo, 1991: 327).

ligiosos (muy usado fue *El año cristiano* de Jean Croisset) o las cartas personales que cada religiosa recibía que, siempre y cuando no fueran demasiado íntimas, se leían a toda la Comunidad en el Refectorio o durante el recreo.

**Lámina 24.** Dibujo dispuesto en horizontal (22,4 x 19,3 cm) hecho a lápiz negro y punta blanda con difuminado, pegado a una cartulina de color ocre, que representa a Sor Josefa Bayo dormitando. La habíamos visto ya en la Lámina 4 paseando por la sobreclaustra



Lámina 24. Sor Josefa Bayo.

o claustro alto y junto al fuego en la chimenea del refectorio nuevo o renacentistas en la Lámina 6 y en la Foto 2. También lleva la correa de las cinco llagas porque formaba parte del grupo de “las mayores”. No es extraña la actitud de esta religiosa en este dibujo. Sus muchos años permiten entender que se quedara adormilada en los momentos de asueto. Utiliza una de las sillas del conjunto ya citado. Falleció el 22 de febrero de 1980 a los 96 años de edad.

**Lámina 25.** Dibujo dispuesto en horizontal (21,9 x 24,6 cm) hecho a lápiz negro y carboncillo, pegado a una cartulina de color ocre, que representa a Sor Emilia Estallo y a Sor Rosa Azara en el coro alto. La postura que adoptaban estas dos religiosas durante sus ratos de rezo cuando estaban el coro alto de la iglesia de san Nicolás solía ser esa: sentadas en el suelo y rodeadas con sus hábitos. Ensimismadas en sus oraciones y palabras con Cristo. Delante, la reja del coro, de madera y con infinitos cuadraditos. Así mismo se conserva hasta hoy.



Lámina 25. Sor Emilia Estallo y Sor Rosa Azara.

## DESCRIPCIÓN DE LOS DIBUJOS MALE

### Espacios arquitectónicos<sup>47</sup>

**Lámina 27.** Dibujo dispuesto en vertical (28,3 cm x 19 cm) hecho a plumilla con tinta negra sobre hoja de bloc de dibujo, que representa una vista exte-

rior del Monasterio-Abadía de Male. Se trata de la fortaleza o castillo donde vivió durante varios años Sor Stephana y que en tiempos pasados fue el castillo de los duques de Flandes. Ha

---

(47) A partir de aquí la numeración de las láminas deja de ser correlativa porque he seguido el número con el que está catalogado el dibujo y a partir de la 27 ya no coincide con el orden seguido debido a que unos han venido de Male pero otros ya estaban en Zaragoza al haber sido enviados hace muchos años mediante correspondencia postal.





Lámina 27. Monasterio-Abadía de Male.  
Fortaleza de los Condes de Flandes.

pintado la zona por la que pasa un canal, a modo de foso, por el que nadan unos cisnes, junto a la vegetación que rodea al castillo así como el puente por el que se entra a la abadía. Va firmado dos veces con la cruz patriarcal y una S a cada lado. Se denotan ya las restauraciones que se hi-

cieron en el castillo durante el siglo XX, sobre todo las barandillas del puente no existentes en el siglo XIX y algunas ventanas. El grupo de canonisas que habitaron esta fortaleza vivieron en ella como abadía desde 1954 hasta 2013. Actualmente la comunidad reside en la ciudad de Brujas.

**Lámina 28.** Dibujo dispuesto en vertical (14,8 cm x 10 cm) hecho a plumilla y coloreado como una acuarela, que representa la puerta de entrada al Monasterio de Male desde el patio. Es una tarjeta de felicitación que llegó por correo postal desde Male y que también está firmada pero lleva escrito el siguiente deseo: Urede zý U! = La paz contigo. Sor Stephana felicitó a Sor Gertrudis Mellado con ocasión de su boda de oro, sin fechar, pero podría pertenecer a 1980<sup>48</sup>.

(48) Tras consultar el *Libro de Admisiones, Profesiones y Defunciones (1889- 1966)*, en la página 35 del mismo está anotado lo siguiente: “Exploración y toma de hábito de Gertrudis Mellado Estañán. Día 7 de Febrero de 1930 se personó en el locutorio el M. I. Sr. D. Vicente de la Fuente a explorar la voluntad de la postulante Gertrudis Mellado Estañán y encontrándola firme en su vocación el Excmo. Sr. Arzobispo despachó sus Letras Canónicas y el día 16 del mismo le impuso el Sto. Hábito el M. I. Sr. D. Juan Garrido Confesor de la Comunidad. La Secretaria M<sup>a</sup> Villar Virto”. Para las bodas de oro se toma en cuenta la fecha de los Votos Simples no de los Solemnes y se contabilizan 50 años. De ahí mi sujerencia de fecharla en 1980.



Lámina 28. Entrada al Monasterio de Male.



Lámina 29. Interior del Monasterio de Male.

**Lámina 29.** Dibujo dispuesto en vertical (25,9 cm x 22 cm) hecho a plumilla y coloreado sobre hoja de bloc de dibujo, que ha sido plastificada, y representa una vista del interior del Monasterio de Male. No se trata exactamente de un claustro sino de un patio y un pasillo con arcos de medio punto abiertos a ambos lados que desembocan en un jardín con cedros y robles. Una canonesa pasea por él.

### Piezas artísticas

**Lámina 31.** Dibujo dispuesto en vertical (18,5 cm x 11,5 cm) hecho con lápices de colores sobre cartulina que representa la Virgen de Male con Niño sobre un pedestal. La Virgen lleva una fruta en la mano derecha y por el reverso está escrita y dedicada a Sor Gertrudis como recuerdo de su estancia en Male en 1973. Y tras la dedicatoria firman todas las canonesas de este monasterio. También llegó por correo postal.





Lámina 31. Virgen de Male. Anverso y reverso.

## PAISAJES

**Lámina 30.** Dibujo dispuesto en vertical (14,1 cm x 10,7 cm) hecho a plumilla con tinta negra sobre cartulina que representa el río o canal que rodea el castillo, donde se ven dos cisnes, uno siguiendo la corriente y el otro enfrente más las huellas de sus patas sobre la nieve. Aunque no está firmado sí está fechado en diciembre de 1969 en Male, lo que es manifiesto porque los

árboles representados no tienen hojas. Por el reverso Sor Stephana escribe: “Creo que algunas reconozcan esta vista, que les he dibujado para ustedes” porque, esos árboles están justo en la puerta de entrada y salida de la fortaleza. Todas las canonesas zaragozanas que estuvieron en Male habrían de reconocerlo a la fuerza: por allí salían y entraban. Llegó por correo postal. 🐣🐣



Lámina 30. Paisaje nevado.



Foto 10. Sor Stephana y Sor Bernarda de viaje a Male.

## RETRATO

**Lámina 26.** Dibujo dispuesto en vertical (14,5 cm x 10,7cm) hecho a plumilla con tinta negra sobre cartulina que representa a Sor Bernarda Zozaya, la canonesa zaragozana que acompañó a Sor Stephana en su viaje de vuelta a Bélgica. Se conserva fotografía de ese viaje (Foto 10) en mayo de 1968. El retrato se lo hace a la canonesa zaragozana en Male y por el reverso escribe lo siguiente: “Sor Bernarda, contemplando las grandezas del Señor muy



Lámina 26. Sor Bernarda Zozaya.

rejuvenecido! Male, 1.noviembre.1968. Y la envía por correo

postal a la comunidad zaragozana. 🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼🐼

## VICENTE AGUSTÍN GÓMEZ ARBIOL

**N**ació en Gelsa (Z) en 1965 aunque siempre ha mantenido un vínculo especial con Híjar (TE), localidad familiar para él en la que doña Marquesa Gil de Rada, fundadora del Monasterio del Santo Sepulcro de Zaragoza, tuvo posesiones en el lugar conocido como Los Campillos por serlas de su esposo, Pedro Fernández de Híjar, hijo ilegítimo pero reconocido del rey Jaime I de Aragón. En Híjar quería haber fundado este convento doña Marquesa de no haber sido porque los canónigos del Santo Sepulcro de Calatayud la convencieron de que era mejor hacerlo en Zaragoza.

Por eso, hacia 1982, y con solo 17 años, tras la lectura de algunos libros sobre la Historia de Híjar, donde se citaban estas circunstancias y el monasterio finalmente creado en Zaragoza, Vicente no dudó en acudir a él.

Lo recibió la Priora del momento, Sor Gemma Meddens y además de facilitarle los datos

históricos que iba buscando, también conversaron sobre aspectos espirituales que, por otra parte, a Vicente Gómez Arbiol, le interesaban.

Otras inquietudes eran las artísticas que le llevaron a estudiar Artes Aplicadas (especialidad Técnicas de Volumen) y posteriormente Conservación y Restauración de Bienes Culturales en Huesca, especializándose en Pintura. Después se hizo Técnico en Artes Plásticas y Diseño en la especialidad de Grabado y Técnicas de Estampación en la Escuela de Arte de Zaragoza. Y hasta el día de hoy sigue vinculado a la restauración, a la gestión cultural y a la creación artística.

Son bastantes los trabajos de restauración de bienes culturales que ha llevado a cabo hasta la actualidad: alfarjes de varios palacios zaragozanos, retablos en iglesias, ermitas y conventos, tallas y tablas. Recuperación de la decoración original de techos, restauración de yeserías, de bó-

vedas, etc. Restauración de sepulcros de alabastro. Y varios otros muchos trabajos de restauración que han tenido lugar en el propio Monasterio de la Resurrección. Ha participado en el diseño de algunas Exposiciones conmemorativas aragonesas. Y junto con Fabiola Gil, a los dos les debemos algunos trampantojos murales en Zaragoza como han sido La Puerta de Valencia o Porta Romana, la

Puerta del rey don Sancho, la Puerta del Sol, la Puerta de Toledo o la Torre Nueva. Hoy es el Coordinador cultural y Guía del Monasterio de la Resurrección de Canonessas del Santo Sepulcro de Zaragoza.

Habitualmente colabora en Exposiciones de Pintura, Fotografía, Escultura, Grabado y Litografía de Arte Contemporáneo. Y forma parte del grupo artístico "PrimerDeLito". 🎨🎨🎨🎨🎨

## LOS DIBUJOS DE VICENTE GÓMEZ ARBIOL

**L**as inquietudes espirituales que él de por sí manifestó desde su adolescencia le facilitaron que la Priora que le recibió en el Monasterio, dado que la apertura de las clausuras empezaba a gestarse en muchos conventos a través de la liturgia, le invitara a poder canalizar esa espiritualidad participando de la religiosidad conventual, de los ritos y los cantos. Comenzaba el otoño de 1982 y le propusieron acudir a una Vigilia de Oración que estaban preparan-

do las religiosas como comienzo del Adviento. A partir de este momento empezó a asistir asiduamente. Y todo se incardinó porque, al mismo tiempo, estaba cursando sus estudios en la Escuela de Arte.

Sin embargo Gómez Arbiol no necesitó del posado de las religiosas para dibujarlas. Él podía memorizar los momentos y a través de sus vivencias plasmar en el papel sensaciones, atmósferas, sentimientos, emociones que canalizaba a través de sus rotuladores, carboncillos<sup>49</sup>,

---

(49) Lápiz, carboncillo y rotulador (comparable con la plumilla) ya han sido descritos en el apartado de los dibujos de Sor Setephana.

sanguinas<sup>50</sup> o pastel<sup>51</sup>. Alguno de sus dibujos presenta gradaciones tonales inducidas por efecto de la luz.

Vicente Gómez ha utilizado el pastel como otra técnica de pintura seca trabajando sobre papel. Utiliza la arista del pastel cuadrado, cohesionado mediante resina, para dibujar líneas y manchas degradadas o pinta con la superficie plana y difumina. Y lo combina con lápices de carbón blanco o con creta y hace líneas, puntos, brillos...

El primer dibujo relacionado con el Monasterio de la Resurrección lo realizó en enero de 1987. Se tituló “Vísperas en el coro” (disposición vertical, 20 x 29 cm), hecho a rotulador, carboncillo, pastel y sanguina. Fue

el primero de una serie y el que desencadenó todos los demás. El dibujo original lo adquirió Ana Frechín. Otro dibujo, precisamente de este mismo mes y año, titulado “Santo Sepulcro. Mi/De visita” (disposición vertical, 20 x 30,5 cm), hecho con rotulador y pintado con carboncillo y pastel) es un autorretrato, pero él está de espaldas y en conversación con una canonesa (Sor Isabel Carretero), también dibujado desde su evocación y firmado V. Gómez Arbiol.

Salvo ese primer dibujo que está en manos de particulares, el Monasterio de la Resurrección conserva 25 dibujos originales cuyas características principales son que están dibujados sin que las religiosas “posaran”, sino que los dibujó

---

(50) Técnica pictórica con tonalidad roja o anaranjada (denominada así por su parecido con el color de la sangre) que mediante una barrita o mojando un pincel con agua sobre ella se consiguen dibujos luminosos empleándose fundamentalmente en la elaboración de retratos, de desnudos, de indumentaria o de paisajes. También se emplea para realizar apuntes rápidos.

(51) Para esta técnica se inicia el dibujo con carboncillos finos y se hacen las líneas principales y las proporciones correctas. Vienen a continuación unas manchas ligeras entre las zonas claras y oscuras del dibujo. Es decir, se va cargando el color. Se oscurecen con carboncillo las zonas que lo necesiten, se utilizan las barritas de pastel y se difuminan con los dedos y si se hace necesario se realzan los brillos con pastel blanco. Es posible que se necesite algún trazo muy corto a lápiz visto que no se funde ni se difumina. Se consigue volumen. Suele dibujarse de oscuro a claro y las sombras se acentúan con carboncillo pero se deja que “respire” el color inferior. Las capas suelen hacerse con rayados. Finalmente se utiliza o no un fijador.


fuera del Monasterio, desde sus recuerdos y vivencias; y todos ellos tienen como temáticas los aspectos litúrgicos que, tras la apertura posconciliar dio la posibilidad de que las Canonessas pasaran del coro alto al coro en el presbiterio de la iglesia, o sea al espacio que precede al altar mayor, de manera que los seglares se aproximaron más a la liturgia y todos se sintieron más cerca unos de otros.

Los dibujos de Gómez Arbiol están firmados, fechados y, suelen presentar un escueto título. Él también emplea la cruz patriarcal inmediata a su nombre en la firma.

Podría hablarse de dos momentos en su obra. Una, la más antigua, perteneciente a la década de los 80, es más oscura, con dibujos muy gestuales, en los que no busca una imagen realista sino plasmar en ellos un ambiente, una vivencia. Él mismo considera que sus dibujos eran muy desiguales: “Se nota mucha diferencia de un día para otro. Cada día yo estaba diferente”. La otra, la etapa de los 90, es mucho más colorista.

Estos otros dibujos los considera más una “ilustración” porque también son más gráficos “pero, quizá, pierden esa impronta, esa frescura del trazo más ágil y gestual...”.

Dentro de este bloque de 25 dibujos se conservan varios que son muy lineales y expresivos, que representan la portada de la iglesia de San Nicolás, que no están fechados, que no tienen título y en los que la firma solamente la compone su nombre, no aparece la cruz patriarcal. También fueron compuestos sin mirar la fachada. Tan interiorizada la tiene que no lo necesita.

La Comunidad conserva, además, algunos otros que están dibujados por el mismo autor pero interpretados de alguna fotografía si bien documentan momentos de la vida conventual muy espirituales, introspectivos y entrañables que no van a ser publicados en este artículo aunque sí se citan. Así como algunos otros (seis) inspirados en un viaje, precisamente, al Santo Sepulcro de Jerusalén. 

AGRUPACIÓN DE LOS DIBUJOS DE VICENTE AGUSTÍN GÓMEZ ARBIOL						
IGLESIA DE SAN NICOLÁS	IGLESIA DEL SANTO SEPULCRO	EN EL CORO	EN LA SALA CAPITULAR	EN EL CLAUSTRO	OTROS	
Plazuela de San Nicolás	Vigilias en la iglesia del Sepulcro. Invitatorio.	Vísperas en el coro	Vigilias en la Sala Capitular. Incensación del Evangeliarlo y del Cristo	En el claustro	Santo Sepulcro. Mi/De visita	
Iglesia de San Nicolás		Saliendo del coro	Canonese proclamando el Evangelio junto al Cirio Pascual	Vigilias. <i>Te Deum</i> en el claustro	Conversación en el pasillo rojo	
Fachada de San Nicolás		Desde el coro	Ventanal de la Sala Capitular con miras al claustro		La Comunidad en la Biblioteca	
Altar de San Nicolás y coro de canonesas		Desde el coro				
La Candelaria		Coro de las canonesas			5 dibujos sobre Jerusalén	
Ambientación (no real) del coro		Como incienso en tu presencia			1 dibujo de Belén	



## TIPOLOGÍA DE LOS DIBUJOS DE VICENTE A. GÓMEZ ARBIOL

**E**ntre el grupo de dibujos conservados no todos están titulados y los escenarios, en las dos etapas del dibujante, suelen ser los mismos porque en esos espacios es donde

tiene lugar la liturgia practicada en el Monasterio desde los años ochenta del siglo pasado: la iglesia del Sepulcro, la iglesia de san Nicolás, el coro, la Sala Capitular y su Cripta, el claustro. 🎨🎨🎨

## DESCRIPCIÓN DE LOS DIBUJOS

**U**no de los objetivos del Concilio Vaticano II fue adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos propios del siglo XX. Y hubo una renovación de la liturgia. Algo trascendental fue el cambio de idioma que pasó del latín a la lengua vernácula de cada país y en la disposición del sacerdote frente a la gente: la misa comenzó a celebrarse de frente a los fieles, no de espalda a ellos. Cambió la disposición del altar que se sacó de los retablos y se colocó en el presbiterio de las iglesias. En el Monasterio de la Resurrección se llevó a cabo en 1969.

Así que, la Liturgia de las Horas u Oficio Divino siguió siendo muy importante. Y en los monasterios, Vísperas y Laudes

continuaron siendo celebraciones consideradas como Horas mayores así como el Oficio de lecturas. Son alabanzas hacia el Señor de obligatorio cumplimiento para las religiosas (y religiosos) que han consagrado su vida a Dios.

Las Canonisas Regulares del Santo Sepulcro revisaron sus oraciones. La liturgia que esta clausura eligió para llevar a cabo sus rezos y cánticos más íntimos se inspira en una vuelta a las fuentes antiguas, primitivas, a las formas de rezos que se hacían en la iglesia de Jerusalén, sobre todo, siguiendo lo que su fundadora planeó, allá, por el siglo XIV: "... Prometemos tener y guardar el Oficio Divino conforme al uso y costumbre de la Iglesia Jerosolimitana, y como



Lámina 32. Canonessa proclamando el evangelio junto al Cirio Pascual (Sor Ana María Martín).

verdaderas hijas de Jerusalén nos sometemos a aquella Iglesia, nuestra madre...”.

Por tanto, dos aspectos fundamentales de esta liturgia van a ser las Vísperas y las Vigilias. Las Vísperas se hacen en el Santo Sepulcro de Jerusalén. Enrique Bermejo es un franciscano que vive en el convento del Cenáculo de Jerusalén y en una visita que hizo al Monasterio del Santo Sepulcro de Zaragoza a finales de los años 80 del si-

glo XX les mostró un folleto de cómo se hacía en Jerusalén la liturgia y les animó a llevarla a cabo. Poco después, con Luis Miguel Castillo Gualda, sacerdote, se iniciaron las Vigilias en el Monasterio.

Lo más llamativo es que las Vigilias se hacían los sábados por la noche, después de cenar, y las religiosas que tenían este culto abierto, comenzaron a ser acompañadas por seglares que gustaban y necesitaban de esta espiritualidad. Este tipo de liturgia se ha mantenido en el Monasterio hasta 2001.

Cada Hora se compone de los siguientes elementos: Invocación inicial, Himno, Salmodia (a la que se añaden cánticos), Lectura bíblica, Responso, Invocaciones, Oración final y despedida. En el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza en Tiempo ordinario las Vigilias se componían de una primera parte que se llevaba a cabo en la iglesia del santo Sepulcro donde se hacía un Invitatorio (Salmo 94)<sup>52</sup>, luego un Himno<sup>53</sup>,

(52) Dos religiosas en solitario cantaban la antífona y el resto la repetían (“Venid, aclamemos al Señor, / demos vítores a la roca que nos salva; / entremos a su presencia dándole gracias, / aclamándolo con cánticos”), etc.

(53) “Nos dijeron de noche que estabas muerto y ... No supieron contarlos centinelas...” , etc.

una salmodia (con antífonas y salmos), Lecturas (una Bíblica y otra Patrística) y Responso-rios. A continuación, se salía a la Sala Capitular, se cantaba el Aleluya y una canonesa bajaba a la cripta, incensaba el Evan-geliario y la imagen de Cristo y proclamaba el evangelio de la Resurrección, y se procedía al encendido de candelas del Cirio Pascual. Una tercera parte con-levaba el canto del *Te Deum* (o acción de gracias) por el claus-tro y una procesión a la Cruz<sup>54</sup> con responso-rio ante ella. Y, fi-nalmente, una oración, asper-sión con agua bendita en la pila bautismal y silencio.

La oración y el canto, no obstante, siguen siendo pilares fundamentales de las comuni-dades monásticas.

Y estos actos y sus diferen-tes momentos, son los que Vi-cente Gómez Arbiol ha dejado plasmados en sus dibujos. Des-de la sencillez de una canonesa (Sor Ana María Martín) ata-viada con su roquete blanco y próxima al Cirio Pascual con la llama encendida aportando



Lámina 33. Desde el coro  
(Sor Isabel Carretero).



Lámina 34. Desde el coro (Sor Isabel,  
Sor Resurrección, Sor Gertrudis).

(54) Esa Cruz se refiere al Cristo que dejó dibujado Sor Stephana en la Lámina 2 bajo el que reza una canonesa.



Lámina 35. Vísperas en el coro.

rojos, amarillos y azafranes dibujada en 1999 (Lámina 32), pasando por esas primeras etapas oscuras de los años ochenta del siglo XX (Lámina 33 —Sor Isabel Carretero— y Lámina 34 titulada “Desde el coro”<sup>55</sup> —Sor Isabel, Sor Resurrección y Sor Gertrudis de espaldas—) en que las religiosas ya habían pasado del Coro alto al presbiterio, junto al altar, aunque separadas de los seglares por la reja. Pero se



Lámina 36. Saliendo del coro.

muestran sentadas en ese espacio ensimismadas en sus rezos y cánticos. Es fácil reconocerlas porque los asientos se usan en función de la jerarquía y de la antigüedad. Hasta entonces, todo era muy estricto. Refiriéndose al coro, Sor María Jesús Fraguas en su *Diario* (s.f., p. 7) cuenta costumbres férreas. Escribe: “Siempre se respetaron los sitios de cada monja tanto como a las mismas monjas y

(55) Obra en disposición vertical (20,5 x 14,5 cm) realizada el 11 de febrero de 1987 a base de rotulador, carbón y pastel.

aunque estuviesen enfermas y supiéramos que ya no habrían de ir más, sus sitios estaban vacíos. Mi maestra estuvo en la cama lo menos tres años y la silla primera de la izquierda nadie la ocupó hasta después que murió. Y no enseguida sino cuando mandaba la Priora”.

La Lámina 35 es un fulgor de luz mientras las canonesas rezan durante las Vísperas<sup>56</sup>. Y cuando salen del coro (Lámina 36)<sup>57</sup> es la reja la que toma protagonismo dejando en el aire una atmósfera de silencio. Contraste de blancos y negros. De luces que se extinguen.

El dibujo titulado “Como incienso en tu presencia” (Lámina 37)<sup>58</sup> firmado y fechado el 15 de marzo de 1999, muestra a una canonesa (Sor Isabel Carretero) en el acto de prender el incienso en un brasero con ocasión de la celebración litúrgica



Lámina 37. Como incienso en tu presencia.  
(Sor Isabel Carretero).

de Vísperas en el coro de san Nicolás.

Los dibujos de Gómez Arbiol, no obstante, permiten seguir esas Vigilias que se iniciaban en la Iglesia del Santo Sepulcro (Lámina 38)<sup>59</sup> y continuaban

(56) Esta lámina, cuyo original fue adquirido por Ana Frechín, desencadenó el resto de la obra de Vicente A. Gómez Arbiol. Elaborada en disposición vertical (20 x 29 cm) en enero de 1987 la realizó con rotulador, carbón, pastel y algo de sanguina. Después de esta siguieron todas las demás.

(57) Obra en disposición vertical (20 x 30,5 cm) que fue realizada en enero de 1987 con rotulador, carboncillo y pastel. Las canonesas no se han puesto todavía el roquete así que es una escena momentos antes de comenzar las Vísperas.

(58) Obra en disposición vertical (18,9 x 28,5 cm) realizada con carboncillo, sanguina y pastel.

(59) Las Vigilias comenzaban en la Iglesia del Santo Sepulcro a las 21:00 de la noche del sábado y terminaban hacia las 23:00 h. Este dibujo con disposición vertical (20 x 29,8 cm) lo ejecutó el 16 de enero de 1996 y está elaborado con lápiz, pastel y sanguina.



Lámina 38. Vigilias en la iglesia del Santo Sepulcro.



Lámina 40. *Te Deum* por el claustro.

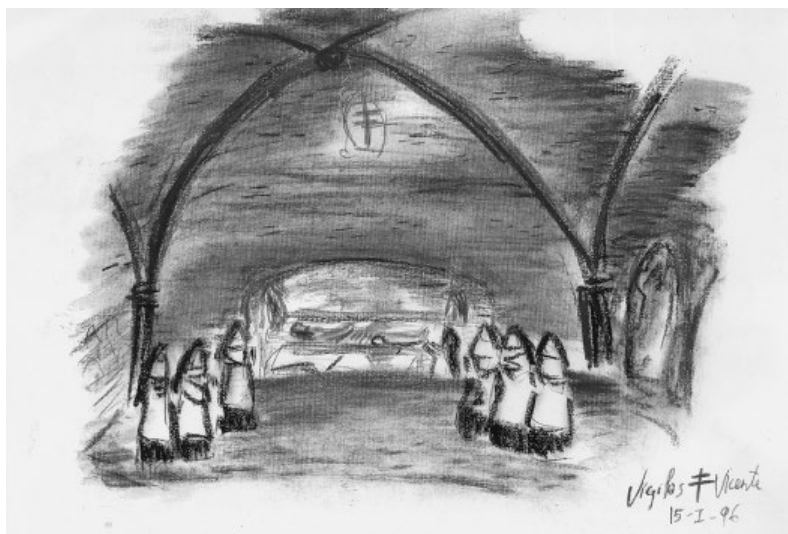


Lámina 39. Vigilias junto al Cristo en la Sala Capitular.



por la antigua Sala Capitular del Monasterio (Lámina 39)<sup>60</sup> donde se incensaba la imagen del Cristo del sepulcro y al lado de la cripta se leía el evangelio de la Resurrección.

Del Cirio Pascual se tomaba fuego para encender las velas y se ordenaban dos filas para salir al claustro por el que se iba cantando el *Te Deum*<sup>61</sup> (Lámina 40)<sup>62</sup>.

La procesión seguía hasta la Cruz de la “Capilla del Cristo” y se finalizaba en la “Capilla de San José”, junto a la pila bautismal. Se terminaba en silencio. El dibujo presenta contrastes de luces, y de blancos y negros entre el hábito, los roquetes, la toca y el velo.

Finalmente, cabe citar un último dibujo, el titulado “Recuerdo de la Candelaria” (Lámina 41)<sup>63</sup>, firmado, que ejecutó el 21 de enero de 1996 pero, efectivamente, era un recuerdo de febrero de 1991, que muestra el



Lámina 41. Recuerdo de la Candelaria.

retablo de San Nicolás, el celebrante junto al altar con el cáliz y la patena y las religiosas en el coro.

Todos estos dibujos dejan documentados aspectos litúrgicos de especial importancia en la vida religiosa de la Comunidad de Canonisas Regulares del Santo Sepulcro. Pero también

(60) Obra en disposición horizontal (29,8 x 20 cm) realizada con lápiz, pastel y sanguina.

(61) “A ti, oh Dios, te alabamos, a ti, Señor, te reconocemos. A ti, eterno Padre, te venera toda la creación. Los ángeles todos, los cielos y todas las potestades te honran. Los querubines y serafines te cantan sin cesar”, etc.

(62) Realizada en disposición vertical (20 x 30,5 cm) en enero de 1987, con rotulador, carboncillo, sanguinas y pastel.

(63) Obra en disposición vertical (18,9 x 28,5 cm) realizada con carboncillo, sanguina y pastel.



ofrecen información sobre la indumentaria ritual (sin roquete, con roquete), los espacios sagra-

dos, los tipos de oraciones en el coro y el tiempo diario, cíclico y esperanzador. 🎨🎨🎨🎨🎨🎨🎨

## CONSIDERACIONES FINALES

**E**ste artículo, a través de 10 fotos y de 41 dibujos inéditos que se publican por primera vez ha pretendido dar a conocer algunos aspectos de la vida y la oración cotidianos en un monasterio que lo fue de clausura y hoy está abierto a infinidad de actividades.

La apertura que el Concilio Vaticano II supuso para muchos conventos femeninos nos ha dejado ver que la posición abierta y universal de hoy es la cara opuesta a lo que representó el pasado, un mundo lleno de sacrificio y mutismo.

El esfuerzo de otros tiempos para conseguir la autonomía necesaria con la que sobrevivir hizo trabajar a estas religiosas, a estas mujeres dentro de los conventos, tanto o más que lo hacían fuera las mujeres en la sociedad civil.

Parte de ese trabajo lo ilustró Sor Stephana Adriansen con las láminas que ejecutó sobre las canonesas del Santo Sepulcro

de Zaragoza. Posando para ella o tomadas del natural mientras cada una llevaba a cabo su trabajo reglamentario, nos ha dejado a la vista un mundo interior al que era difícil acceder. Ella plasmó los momentos del trabajo o del descanso en los espacios comunitarios.

Vicente A. Gómez Arbiol, introduciéndose él mismo en la espiritualidad del Monasterio de la Resurrección, nos ha dejado ilustrados con sus evocaciones como dibujos los momentos del silencio, de la palabra y de la oración. El tiempo de la liturgia y la estructura del grupo como comunidad en los espacios sagrados.

Las canonesas no posaron para él, sus presencias se quedaron fijadas en su sensibilidad y entre sus sentimientos. A través de sus vivencias y sus recuerdos plasmó sanguinas y láminas al pastel que testimonian una intimidad compartida con quien ha querido y quiere acompañarlas.

Pasó el tiempo férreo de la autoridad y la jerarquía en que la Priora mandaba, castigaba o perdonaba. Y llegó el tiempo de compartir.

Sigue en vigor la meditación y el silencio pero también la palabra.

Y como una metáfora, los dibujos en blanco y negro de Sor Stephana han dado paso el color de Gómez Arbiol. De la estructura laboral a la eclosión de la identidad en un tiempo lleno de futuro.

## FUENTES ORALES

### **Conversaciones con Sor Isabel Carretero:**

- 2011 (11 de julio).  
 2013 (1 y 5 de julio; 16 y 21 de noviembre; 2 y 20 de diciembre).  
 2014 (27 de marzo; 2 de abril).  
 2015 (26 de octubre).  
 2016 (22 de febrero; 7 de marzo; 11 de julio; 31 de octubre; 7 de noviembre).  
 2017 (9 de enero; 18 de mayo).

### **Conversaciones con Sor Ana María Martín Aldea:**

- 2017 (18 de mayo).

### **Conversaciones con Vicente A. Gómez Arbiol:**

- 2017 (18 de mayo; 8 de junio).

## FUENTES MANUSCRITAS

*Copia de las Constituciones del Real Monasterio del Santo Sepulcro de La Ciudad de Zaragoza.* Año 1802. Es de Margarita López y Romo. Religiosa. Manuscrito de 96 páginas. AMSS Sección Ba. Núm. 23.

*Diario de Sor María Jesús Fraguas.* (s.f.). Manuscrito de 8 páginas. AMSS 00756/o.

*Libro de Admisiones, Profesiones y Defunciones (1889-1966),* AMSS Sección Eb. Núm. 1b3.

*Libro de Gestis.* Contiene Deliberaciones de Capítulos y varias advertencias importantes desde el año 1880. Da principio año 1880. AMSS Sección Ab. Núm. 3.

*Libro de Gestis. Principia el año 1881.* Contiene lo siguiente. *Deliberaciones de capítulos.* AMSS Caja 44.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- LLOP I BAYO, F. (1991) “Vida cotidiana en un monasterio de clausura”, en *I Jornadas de Estudio de la Orden del Santo Sepulcro*. Zaragoza, Editorial Alpuerto, pp. 323-329.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (2004) *Marquesa Gil de Rada. Señora de Híjar y fundadora de las Canonisas del Santo Sepulcro de Zaragoza*. Zaragoza, Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro. (Biblioteca de la Orden del Santo Sepulcro ; 2).
- PIAVI, L. (1893) *Establecimientos de la Sagrada Orden Militar y Pontificia del Santo Sepulcro dictados y mandados observar en España*, Madrid, Imprenta de don Luis Aguado.
- RINCÓN GARCÍA, W. (2010) *El Monasterio de la Resurrección de Zaragoza. Canonisas Regulares del Santo Sepulcro*. Zaragoza, Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro. (Biblioteca de la Orden del Santo Sepulcro; 7).
- SÁNCHEZ SANZ, M<sup>a</sup> E. (2015) “La elaboración del pan eucarístico en el convento del Santo Sepulcro de Zaragoza, hoy Monasterio de la Resurrección”, *Temas de Antropología Aragonesa*, 21, pp. 5-56.



## UN DÍA EN EL CONVENTO DE LAS MADRES CARMELITAS DESCALZAS DE MALUENDA

---

---

JESÚS GIL ALEJANDRE  
Centro de Estudios Bilbilitanos

**RESUMEN:** En la localidad de Maluenda (Zaragoza) trece monjas carmelitas dedican sus vidas a la oración en uno de los pocos conventos que se resisten a cerrar en la Diócesis de Tarazona. Conoceremos sus rutinas diarias, sus oraciones a lo largo del día, la sana y pobre alimentación del cuerpo, los trabajos que realizan o sus tiempos de recreación. Todo ello desde la humildad y por amor a Dios.

**PALABRAS CLAVE:** Maluenda, monjas de clausura, convento de monjas, monjas carmelitas, oración.

**TITLE:** *A day in the nunnery of Discalced Carmelite Mothers of Maluenda.*

**ABSTRACT:** In the town called “Maluenda”, (Zaragoza) thirteen Carmelite nuns dedicate their lives to prayer in one of the few nunneries which resist closing in the Diocese of Tarazona. We will know their diary routines, their prayers along the day, the healthy and poor feeding of the body, the works they do or their recreation times. All this is from humility and out of love for God.

**KEYWORDS:** Maluenda, nuns of cloister, nunnery, carmelite nuns, prayer.

**L**a localidad de Maluenda, ubicada en la Comunidad de Calatayud (Zaragoza), es conocida por su rico patrimonio artístico, entre el que se encuentran sus tres iglesias de estilo mudéjar y su magnífico conjunto histórico del que destaca su castillo, la torre Albarrana y la puerta de acceso a la población. Pero Maluenda también conserva el último convento habitado de Madres Carmelitas Descalzas de San José de toda la Diócesis de Tarazona, que pasa en ocasiones desapercibido al visitante por su ubicación.

Tras las rejas de la clausura viven hoy en día 13 monjas dedicadas a uno de los pilares fundamentales de la Iglesia, que es la oración continua y la vida de fraternidad en el silencio propio de la Orden Carmelitana. Además, necesitan el trabajo de sus manos para ganar el pan de cada día y para ello hacen, en su tiempo de trabajo, bordados de sacristía, mantelerías, todo género de ropa eclesiástica y, desde hace unos meses, acaban de comenzar con un pequeño *Obrador de san José* para la fabricación de pastas y repostería, con la finalidad de poder solventar con pobreza las nece-

sidades normales y diarias de una comunidad.

El convento de Carmelitas Descalzas de la Primitiva Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se fundó un 14 de noviembre de 1648. Los fundadores del convento fueron D<sup>a</sup> María Navarro de Ezquiaga y Domingo Toloso Gascón. D<sup>a</sup> María, vecina de Maluenda, había quedado viuda al morir su marido D. Bartolomé Silverio Franco, y Domingo era Notario Real y familiar del Santo Oficio, con domicilio también en Maluenda. Ambos aportaron todo su patrimonio, valorado aproximadamente en 13.000 escudos, entre anegadas de regadío, secano y viñas, casas, censales, pensión y dinero en efectivo, para que el Obispo de Tarazona aprobase la Fundación. Además, otras dos personas realizaron aportaciones a la fundación, Gerónimo Navarro de Ezquiaga, primo hermano de D<sup>a</sup> María y, unos años más tarde, Gil del Rey, Canónigo del Santo Sepulcro de Calatayud.

Con el dinero y rentas se calculó que había suficiente para 11 monjas, utilizando como edificio para convento su propia vivienda. En un principio entraron cuatro monjas del convento

de San Joaquín de Tarazona, la fundadora y sus dos hijas y dos señoras que también querían tomar los hábitos, en total 9 mujeres:

- Francisca Turlán Antillón (Francisca de San Ignacio): Priora.
- Francisca Argoiz de Jubera (Francisca de San Bernardo): Superiora y maestra de novicias.
- María Sanz Abadía (María de San José).
- María Uztarroz Eslava (María de San José).
- María Navarro de Ezquiaga (María de San Jerónimo).
- María Franco (Ana María de San José).
- Clara Franco (Clara de Jesús).
- Teresa del Corral García (Teresa de Jesús).
- Juana de Guarras y Beaumont (Juana de la Cruz).

Cuarenta años después se comenzaría a construir el nuevo convento y pasaría a contar con un máximo de 21 hermanas, tantas como celdas cuenta el convento, ya que la Santa Madre no quiso que en sus *Palomarcicos* se pasase de ese nú-

mero de religiosas. En 1762 se comenzó la construcción de la iglesia anexa al convento, que se terminó en 1764.

Las principales fuentes de ingresos eran las dotes de las hermanas que profesaban, las limosnas y donaciones de particulares, las rentas agrícolas de sus propiedades, los censos y las capellanías que les dejaban sus bienhechores. Así se mantuvo durante muchos años el convento, hasta la desamortización de Mendizábal, que el convento entró en tal estado de pobreza que llegaron casi a no poder comer y se vieron obligadas a empeñar el juego de plata, que se usaba el día de Jueves Santo, y las arañas de plata de la iglesia que les habían regalado para la lamparilla del Santísimo. La Comunidad, con un ánimo muy de carmelita, prefirieron ayunar antes que le faltara el aceite a la lámpara que alumbraba al Señor día y noche.

Ante esta pobreza hubo que racionar la comida. Comían fruta de la huerta, el pan que se hacía en el convento y *una comida muy pobre*. Un día, una hermana tomaba un cuartillo de leche y al día siguiente lo tomaba otra y así hasta que bebía toda la Comunidad. Para las hermanas





Las hermanas se levantan y acuden con presteza al coro para rezar las oraciones propias de la mañana. Las hermanas se visten con hábito. Los hábitos duran muchos años y en ocasiones pueden heredarse cuando una hermana fallece. Alguna hermana ha llevado solamente un par de hábitos en 60 años de carmelita. Este se recose, remienda y cuida con cariño como pobres de profesión, a veces casi no quedan trozos del hábito original.

A las 7:00 de la mañana se toca la campana de la espadaña del convento, cuyo sonido se

extiende a toda la población y sirve como reloj a muchas personas del pueblo. Las hermanas comienzan rezando el Ángelus, seguidamente *Laudes* y a continuación se inicia la oración mental o personal en el coro. Esta oración es una meditación sobre un tema, un estar a solas con el Señor, donde las hermanas muestran su amor y compañía hacia Él y le consuelan de la frialdad que hay en el mundo.

Después las hermanas comienzan sus oraciones y, si no se continúa con la Santa Misa, después de rezar la hora intermedia, llamada *Tercia* y hacer



Figura 1. Vista del convento desde la huerta.

las conmemoraciones de la Orden, van al refectorio a tomar el desayuno, alrededor de las 8:45 h. El horario del desayuno puede variar en función del horario de la Santa Misa.

El desayuno que toman las hermanas es muy sencillo y consiste en una taza de leche con malta y pan. Se realiza en riguroso silencio. Algunos días existen desayunos extraordinarios, siempre desde la pobreza de la comida del convento, por ejemplo unas galletas Marías o si les regalan algunas pastas. También hay desayuno especial el día del cumpleaños de la Priora, las hermanas hacen una tarta o dulce especial. Este día se puede hablar y cantar, convirtiéndose el desayuno en una fiesta. También se hace en el cumpleaños de cada hermana, se le felicita y se hace un poco de *parleta* (tertulia). Esto no es costumbre antigua, más bien de hace pocos años.

No se toma desayuno el Domingo de Ramos, para acompañar al Señor en la entrada triunfal a Jerusalén, cuando nadie le invitó. El Viernes Santo es costumbre ayunar a pan y agua todo el día, uniéndose así toda la Comunidad a la Pasión

del Señor. Las hermanas enfermas y necesitadas no están obligadas a realizarlo y siguen su alimentación normal.

Como la Misa tiene horario tan variado a causa de la escasez de sacerdotes, las hermanas tienen que adaptar su horario de trabajo según la necesidad. Con todo, se guarda una norma, y a las 10:45 h. las hermanas están listas para el trabajo. Por ejemplo, unas realizan formas (pan ácimo para la consagración) y otras trabajan en el campo. Estas últimas son ayudadas en algunas ocasiones por bienhechores que se ofrecen a enseñarles.

La comunidad ha ido cambiando los trabajos según la necesidad. Antes se realizaban prendas de vestir con máquinas de tricotar, manufacturaban caramelos para empresas de la zona, bordaban por encargo, realizaban artesanía variada o pintaban para la venta. Todavía lo siguen haciendo pero ahora para casa. Debido a la avanzada edad de las hermanas en las últimas décadas solamente se dedicaban a la limpieza del convento, pintar algunos nacimientos de escayola o algún encargo muy especial como el bordado de ca-

sullas o mantos para la Virgen. Durante estos años la economía del convento subsistía gracias a las pensiones de la Seguridad Social, pero el Señor se llevó a la mayoría de las hermanas mayores y con ellas sus pensiones. Las hermanas comentan que Santa Teresa de Jesús decía: «*Hijas, si sois las que tenéis que ser, no os faltará y si muriereis de hambre, dichosas vosotras, que si sois fieles, los que menos os quieren, os favorecerán*».

En los últimos años, con la llegada al monasterio de nuevas vocaciones, el convento ha rejuvenecido y las hermanas más jóvenes han vuelto a trabajar en la huerta, a realizar preciosos bordados y también, utilizando las tecnologías más modernas, a la fabricación de formas para la consagración, siendo estas muy apreciada en las parroquias de la zona y otros lugares más lejanos.

El período de trabajo dura hasta tres horas por la mañana y otras tres por la tarde.

Una vez terminado el trabajo, las hermanas vuelven a su misión principal, la oración. A las 12:45 h., en el coro, se reza el Ángelus, la hora *Sexta* y se hace examen de conciencia.

La hora de la comida es alrededor de las 13:25 h. y las hermanas van al refectorio. La comida se hace en silencio mientras una hermana, de turno, hace una lectura sobre los escritos de la Santa Madre, de los santos del día o sobre la Iglesia.

La comida en el convento es muy sana y las hermanas guardan la abstinencia durante todo el año, a no ser que lo necesiten por enfermedad o recomendación del médico. Siempre se ha cocinado muy bien en el convento, aunque sean muy pocos los ingredientes que utilizan. Antes, la comida podía consistir en un plato de judías blancas, que cultivaban en el huerto, sopa o farinetas, un plato de pimientos y una perola de leche de sus propias vacas. Solamente se comía huevos los domingos. También se comían frutas y hortalizas que cultivaban. Aunque la comida no fuera del agrado de todas se comían todo lo que les ponían, que para eso habían venido al convento, para hacer penitencia y vivir con austeridad.

Cuentan que cuando una joven iba a entrar en este monasterio, fue a despedirse de una amiga que tenía en un conven-



Figura 2. Entrada principal al convento.

to, y al decirle que venía a Maluenda, le contestó: “¿Cómo te vas a Maluenda?, allí no tienen para comer más que caracoles y verduras”. Ella, con mucha gracia le contestó: “*Pan y agua ya sé que tienen, lo que sea de ellas será de mí*”. Durante la posguerra el ánimo de las jóvenes era de entregarse a Dios con todas las consecuencias. Algunas dejaron sus carreras universitarias, sus puestos de trabajo o comodidades con alegría porque sabían que en el mismo corazón de Cristo encontrarían su amor y la redención de las almas.

El día de Nochebuena se

ayuna hasta después del Nacimiento del Santísimo Niño, que lo celebrarán con dulces Navideños que los bienhechores les han regalado y a la vez un café con leche bien caliente.

Las hermanas encargadas de la cocina son tres o cuatro y las designa la Madre Priora con una duración de un año y medio y un turno de semana cada una. Estas hermanas tendrán la ayuda de una hermana mayor, por ejemplo, para pelar las patatas o preparar aquello que sea necesario. Cada hermana se esmera en cocinar lo mejor que puede dentro de la pobreza.

Comentan las hermanas que la Santa Madre Teresa decía: “*Que esté bien guisado, porque no tienen otra cosa para comer, y entre los pucheros anda el Señor*”.

Después de comer, hasta las tres de la tarde, las hermanas todas juntas, están en recreación. Es uno de los pocos momentos del día en los que no se guarda silencio y se aprovecha para hacer tertulia, cuando no es domingo o día de fiesta. Las hermanas siempre tienen que estar haciendo una labor de mano, quedando prohibidos los juegos. Siguiendo las palabras de Santa Teresa comentan “*que si el arco está siempre tenso se rompe y como deben de guardar tanto silencio durante el día, para estar en la presencia de Dios y estar en oración, pues el rato de recreación es como un desfogue*”. En otras ocasiones se aprovecha el rato de recreación para ensayar los oficios de las solemnidades y las misas de las fiestas cercanas. No estar calladas en recreación es buena señal, la comunidad está contenta y la espiritualidad se vive por dentro. En recreación una hermana puede contar que ha ido a la huerta y están creciendo los árboles o que las flores están en

capullos, otra que está buscando las tijeras de cortar flores y no las ha encontrado, alguna otra comenta las noticias que han llegado por teléfono... Es un momento para compartir los sucesos de las familias, bienhechores, del pueblo, anécdotas... Se les hace siempre corta la hora de recreación por lo amena que es.

Todas las hermanas según la tradición de la Santa Madre, a excepción de los días de fiesta, deben tener sus labores en las manos, aunque en algún momento miren a la hermana que habla. En algunas ocasiones salen a pasear por la huerta, a contemplar las preciosas montañas, las torres de las iglesias de Santa María, San Miguel o Santas Justa y Rufina, sin olvidar la ermita de San Gervasio y Protasio o la recién restaurada torre Albarrana.

Una vez terminada la recreación, las hermanas se juntan en el coro para rezar la *Estación al Santísimo Sacramento* y luego se recogen en sus celdas para estar en silencio durante media hora. Terminado este tiempo se toca la campana para rezar la hora intermedia de la *Nona* y seguidamente continúan con

la hora de lectura espiritual, de forma individual.

Terminada la lectura se reanuda el trabajo hasta la hora de las *Vísperas*, a las 18:30 h., y seguidamente una hora de oración personal. A continuación se inicia el *Oficio de Lectura o Maitines* ya que las hermanas de edad avanzada se tienen que retirar después de la cena a descansar.

La cena es muy humilde durante todo el año, generalmente patatas cocidas con aceite. Antes echaban una raspa de pescado para que tuviera gusto. Desde el 14 de septiembre hasta Pascua de Resurrección en el convento se guarda ayuno. La cena

se hace en silencio igual que la comida y el desayuno, mientras una hermana lee las Constituciones, la Santa Regla, la vida de los santos o santas del día o artículos de formación. Los días de solemnidad como Navidad, la Santísima Madre del Carmen, la Virgen del Pilar o las fiestas del Señor, pueden salir a la huerta a comer o cenar, ya que son días de mucha alegría.

Terminada la cena o colación las hermanas tienen una hora de recreación y luego el rezo de *Completas*.

Después, cuando las hermanas se recogen en sus celdas, a las 23:20 h, la tañedora toca la campana, a continuación las ta-



Figura 3. Torno y entrada al convento.

blillas y canta una *saetilla*. Las hermanas se ponen de rodillas en la puerta de su celda para recibir la bendición y besar el Escapulario de la Virgen, que les da la Madre Priora.

Los lunes y martes, las *saetillas* hacen alusiones de la Pasión del Señor. Los miércoles al Santo Padre San José. Los jueves y domingos hacen referencia al Santísimo Sacramento. Los viernes a la Pasión del Señor y los sábados a la Santísima Madre del Carmen. Las *saetillas* para la noche son muy variadas, tiene el convento recogidas más de 500 diferentes y pueden ser creación propia de las monjas. Los temas no pueden cambiar, pero sí las letras de la *saetilla*. Por ejemplo:

Si quieres ser del Carmelo  
una rosa muy fragante,  
pon tu estudio, pon tu anhelo  
en aprender a negarte.

El que sin Dios vivir quiere,  
sin Dios vive y sin Dios muere.  
En un sepulcro profundo  
paran las glorias del mundo.

Ángeles cantan la paz  
Del que nos vino a salvar.  
Pajas, pesebre y pañales  
son de tu Dios las señales.

Muy precioso es el morir,  
a quien supo bien vivir.  
La más preciosa hermosura,  
acaba en la sepultura.

En el convento hay 21 celdas para las Profesas y 6 celdas para el Noviciado, aparte de la Comunidad. Las celdas, como el resto de las estancias son muy humildes, alejada de todas las comodidades. Se mantiene el suelo de yeso original por austeridad y pobreza. Cada una de las celdas tiene una tarima con dos banquillos y cuatro tablas. Será con esas tablas con las que fabricarán la caja mortuoria cuando fallezcan. En la celda cuelga una cruz, en la cabecera de la cama unos cuadros de papel, un banquillo, un lavabo de agua corriente y una pila de agua bendita en cada una.

Las hermanas no pierden lo esencial, lo superfluo no lo quieren, pero sí lo necesario. 🌸🌸🌸🌸



## BIBLIOGRAFÍA

URZAY BARRIOS, J.A. y ALCONCHEL PINA,  
M.S. 2005: «Fundación y orígenes  
del Convento de Carmelitas Des-  
calzas de Maluenda», Actas VI

*Encuentro de Estudios Bilbilitanos*  
(Calatayud, 2001), ed. Centro de  
Estudios Bilbilitanos, Calatayud,  
pp. 291-296.



TEMAS DE  
ANTROPOLOGÍA  
ARAGONESA  
n° 23 - 2017  
Pp. 217-236  
ISSN: 0212-5552

## TEXTOS PARA EL ESTUDIO DE LA LENGUA Y LA LITERATURA EN ARAGONÉS: LA PASTORADA DE BESIANOS DE 1797

---

---

M.<sup>a</sup> PILAR BENÍTEZ MARCO<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza  
ÓSCAR LATAS ALEGRE<sup>2</sup>  
Consello d'a Fabla Aragonesa

**RESUMEN:** Entre los estudios sobre las pastoradas aragonesas, destaca la obra de Mercedes Pueyo Roy. La investigadora recopiló setenta y cuatro dances, pero transcribió solo aquellos que, en su opinión, tenían mayor interés lingüístico. Este artículo tiene dos objetivos. Por un lado, se realiza una catalogación y descripción de los textos en aragonés que Mercedes Pueyo publicó y, por otro, se analiza, lingüísticamente y como ejemplo, uno de ellos, la *Pastorada de Besians* de 1797.

**PALABRAS CLAVE:** Pastoradas, teatro, lengua aragonesa, literatura aragonesa, siglo XVIII, Ribagorza.

**TITLE:** *Some texts for the study of the aragonesese language and literature: the 1797 Pastorada from Besians*

**ABSTRACT:** Mercedes Pueyo Roy's work stands out among the studies dedicated to the Aragonese *pastoradas*. This scholar compiled seventy-four dances, although she only transcribed the most linguistically significant ones. This paper has two aims. On the one hand, it puts forward a compilation and description of the texts in Aragonese that Pueyo Roy published and, on the other, it proposes a representative linguistic analysis of one of those texts, the 1797 *Pastorada from Besians*.

**KEYWORDS:** Pastoradas., theatre, aragonesese language, aragonesese literatura, 18th century, Ribagorza.

---

(1) benitezm@unizar.es

(2) oscarlatas@yahoo.es

## INTRODUCCIÓN

**E**s sabido que las pastoradas son piezas teatrales protagonizadas por dos personajes principales, el pastor o mayoral y el *repatán*. Su función, además de divertir al público que asiste a su representación, es eminentemente religiosa y de control social. Por ello se dedican a la Virgen, al Salvador o al santo patrón de la localidad, con el fin de fomentar la devoción popular hacia ellos (Pueyo, 1973: 27, 30, 33, 69) y moralizar a la sociedad.

Se conservan textos de estas obras dramáticas desde el siglo XVIII hasta la actualidad y en su recopilación son varios los autores y autoras que han destacado. Cabe citar, a este respecto, a Jean-Joseph Saroïhandy que, a partir de las investigaciones de Joaquín Costa y de Georges Hérelle, se interesó por tales composiciones dramáticas y recogió varias pastoradas en los viajes por el Alto Aragón que realizó desde 1896 hasta 1906 (Saroïhandy, 2005). Por su parte, Ricardo del Arco

y Garay, dentro de un estudio general sobre el folclore altoaragonés (Arco, 1943), dedicó un amplio capítulo a los dances y pastoradas, en el que destaca la gran labor de recopilación de textos que llevó a cabo. Importante fue también el trabajo de Arcadio de Larrea Palacín, quien, a pesar de catalogar un centenar de dances aragoneses, solo publicó algunos de ellos (Larrea, 1952).

Pero, sin duda, el estudio sobre el dance en Aragón de Mercedes Pueyo Roy (Pueyo, 1973), basado en sus tesis de licenciatura y de doctorado (Pueyo, 1958, 1961)<sup>3</sup>, es, hasta la fecha, el más ambicioso que hay alrededor del tema. La autora recopiló setenta y cuatro dances, pero transcribió aquellos que, en su opinión, tenían mayor interés lingüístico (Pueyo, 1973: 125). En concreto, para el conocimiento de la lengua aragonesa, son especialmente interesantes los textos que reproduce de tres localidades altoaragonesas: Jaca, Trillo y Besians.

---

(3) Agradecemos al Instituto Aragonés de Antropología que nos haya facilitado la consulta de la tesis de Mercedes Pueyo Roy.

Respecto a la primera localidad, Mercedes Pueyo copió los llamados *Textos de los danzantes de Jaca*, fechados por Juan Francisco Aznárez en el siglo XVII y constituidos por tres composiciones: «Fabra de Santa Orosia», «Invitación a chesos» y «Diálogo en honor de Santa Orosia» (Pueyo, 1973: 271-274). Pese a ser considerados como los primeros testimonios en aragonés de «una especie de pastorada muy corta» (Pueyo, 1973: 135), diferentes autores han cuestionado la cronología de los mismos<sup>4</sup>. Además, en un trabajo anterior, nosotros mismos sugerimos que, al menos, el titulado «Diálogo en honor de Santa Orosia» puede ser un villancico barroco, pues su inicio coincide casi literalmente con la *Introducción* del compuesto por Miguel Ambiola «Desde el lugar de Bescós» en 1695 (Benítez y Latas, 2013: 26):

Desde os barrancos de Ulle,  
llega esta noche corriendo  
[un] montañés a maitines,  
aficionado al salterio.

Desde el lugar de Bescós,  
llega esta noche corriendo  
Bartolo, aquel que la gayta  
le gusta más que el psalterio.

De todas formas, como indicamos en el citado artículo, solo el cotejo de los *Textos de los danzantes de Jaca* con el original, al parecer perdido, podría arrojar más luz sobre su cronología y sobre la posibilidad de que sean villancicos barrocos. En este sentido, hay que señalar que las grafías empleadas en estos textos no corresponden al siglo XVII, sino que muestran una escritura moderna, hecho que puede deberse, no obstante, a que la copia facilitada por Juan Francisco Aznárez adaptó la ortografía original a la contemporánea.

En cuanto a la segunda población, la investigadora recuperó el texto de los *Dichos para el Trillo de san Sebastián*, fechado en 1768 y formado por dos partes: los dichos a san Sebastián y un diálogo entre el pastor y el *repatán* (Pueyo, 1973: 128, 226-

---

(4) Federico Balaguer los situó en el siglo XVIII (en Conte *et al.*, 1977: 97). Tomás Buesa, basándose en la cronología de la voz *farruco*, dató la «Invitación a chesos» en la segunda mitad del siglo XIX (Buesa, 1982: 7). Por su parte, Francho Nagore manifestó que se asemejan a las pastoradas de los siglos dieciocho y diecinueve, y que el aragonés empleado en ellos es moderno (Nagore, 2004: 206).

239). Como hemos estudiado en un trabajo reciente (Benítez y Latas, en prensa), la confusión que en algunas ocasiones se produce en el nombre del patrón de la localidad de Trillo (santo Domingo en lugar de san Sebastián) parece tener su origen en que, como se indica en el título, la pastorada fue realizada «para el Trillo», probablemente en Besians, localidad que tiene por patrón a santo Domingo. De hecho, en la edición de Mercedes Pueyo, la pastorada de Trillo aparece copiada entre los distintos textos de la de Besians, puesto que, según la autora señaló (Pueyo, 1973: 128), todos ellos formaban parte del mismo fondo documental, hecho que nos confirmó personalmente.

Por último, Mercedes Pueyo transcribió un importante nú-

mero de textos pertenecientes a Besians, cuya organización, datación y adscripción al género de las pastoradas resulta, en algunos casos, confusa<sup>5</sup>. Pese a ello su interés filológico es indudable y sorprende que, desde su publicación, solo Francho Nagore se haya acercado al estudio lingüístico de uno de ellos, el titulado el *Papel del pastor y repatán de las costiellas* (Nagore, 2001, 2002).

De ahí que en el presente artículo se intente, por un lado, realizar una catalogación y descripción de los distintos textos de Besians que Mercedes Pueyo publicó, así como proponer una posible datación de los no fechados; y, por otro, analizar lingüísticamente unos fragmentos de la *Pastorada de Besians* de 1797, especialmente, los compuestos en lengua aragonesa. ❧

## TEXTOS DE BESIANOS PUBLICADOS POR MERCEDES PUEYO

Como queda dicho, Mercedes Pueyo editó diversos textos de Besians, que, a continuación, catalogamos, des-

cribimos e intentamos datar, en caso de que la autora no indicara la fecha de composición en algunos de ellos.

---

(5) Jean-Joseph Saroïhandy recopiló un fragmento sin fechar de la *Pastorada de Besians* (Saroïhandy, 2005: 173-174), que no se corresponde con ninguno de los publicados por Mercedes Pueyo.

En concreto, fechó dos pastoradas de Besians, correspondientes a los años de 1797 y 1799: la *Pastorada de Besians. Año de 1797* (Pueyo, 1973: 250-263) y el *Papel de pastor y rabadán de la fiesta de Besians dedicada a santo Domingo de Guzmán. Año 1799* (Pueyo, 1973: 211-226).

En cuanto a la *Pastorada de Besians. Año de 1797*, es una pieza en forma de romance que parte de un lugar común en la tradición literaria de las pastoradas, la muerte del *repatán* que obliga al pastor a buscar uno nuevo y para ello acude a la fiesta que se celebra en Besians en honor de santo Domingo de Guzmán. Allí encuentra a Chuanicón, con el que entabla un diálogo cómico sobre los méritos que reúne para dicho oficio. La conversación, en la que el pastor utiliza el aragonés y el futuro *repatán*, el castellano, termina con el acuerdo entre ambos.

El *Papel de pastor y rabadán de la fiesta de Besians dedicada a santo Domingo de Guzmán. Año 1799* es una composición que sigue también el esquema métrico del romance. Contiene un diálogo en aragonés entre

un pastor y un rabadán, en el que cada uno reprocha al otro sus vicios, en especial, el referido al consumo excesivo de alcohol. Este diálogo sirve para introducir la fiesta que se celebra en Besians en honor a santo Domingo de Guzmán y los doce dichos en castellano que otros tantos danzantes dedican a su patrón, respondido cada uno de ellos, de forma alternativa, por el pastor o el rabadán mediante una matracada en aragonés.

Mercedes Pueyo todavía fechó un texto más, las *Matracadas de Besians* (Pueyo, 1973: 263-265), que la autora dató, en su tesis de licenciatura, en 1760 (Pueyo, 1958: 32-34). Sin embargo, las grafías utilizadas en él no responden a las empleadas en esa época, sino que muestran una escritura moderna. Redactadas en castellano y sin seguir fielmente la estructura del romance, recogen las contestaciones del pastor y del *repatán* a los dichos que pronuncian los danzantes a santo Domingo de Guzmán y que no se han conservado.

No obstante, cabe señalar que, en la tesis doctoral de la investigadora y en la edición que realizó de esta, se incluyen tam-

bién como matracadas de 1760 dos pertenecientes al *Papel del pastor y repatán de las costie-l-las* (Pueyo, 1960: 99-100; 1973: 41-42). Este último texto (Pueyo, 1973: 274-292), que adopta también la forma de romance, consta de un diálogo entre el pastor Sebastián y el *repatán* Pericón, y de unas matracadas o contestaciones de estos personajes a los dichos no conservados de los danzantes. La conversación del pastor y el *repatán* gira en torno a dos tópicos de las pastoradas: por un lado, la reprimenda y la violencia física del pastor hacia el *repatán* por haber abandonado el ganado en el monte para ir a la fiesta de Besians; y, por otro, la búsqueda de otras alternativas a la vida de pastor (casar con una viuda o ser *donato*<sup>6</sup> en una casa rica) que lleva a la conclusión de que esta última es la mejor opción.

Cronológicamente, el *Papel del pastor y repatán de las costiellas* muestra unas gra-fías más acordes con la fecha de 1760 o incluso con otra anterior, dado, por ejemplo, el uso

bastante abundante de *q* ante el diptongo *ua* que se observa en él (*quatro, quanto, quan-quera, quatre, quan, quando*) o el empleo muy esporádico de *y* con valor vocálico (*yrás*). Al respecto, hay que recordar que a lo largo del siglo XVIII se fue restringiendo el uso de *q* y de *y* en favor de *c* e *i*, hasta que la Real Academia Española (en adelante, RAE) fijó estas últimas definitivamente en 1815 (RAE, 1815: XII-XVI). Es más, la institución académica ya limitó en 1763 la utilización de *y* con valor vocálico principalmente a palabras con diptongo decreciente, que, como se observa, no es el caso del ejemplo citado (RAE, 1763: 52-53).

De hecho, aunque Mercedes Pueyo, al transcribir el *Papel del pastor y repatán de las costiellas* no lo fechó, en el estudio previo (Pueyo, 1973: 127-128) indicó que publicaba por primera vez el que ella denominó manuscrito-copia de Besians, que llevaba fecha de 1738 y que, al parecer, estaba formado por dicho texto y los titulados *Loa a*

---

(6) Joaquín Costa definió la figura del *donado* o *donato* como hombre célibe, de alguna edad, ordinariamente pastor o mozo de labranza, que se da a una casa entregándole sus ahorros, para que lo adopte y pase a ser miembro de la familia (Costa, 1880: 15).



*santo Domingo de Guzmán en la fiesta de Besians* (Pueyo, 1973: 239-241), el *Papel del pastor del Moreno* y *Diálogo del pastor del Moreno* (Pueyo, 1973: 241-250), *Loa de los beatos* (Pueyo, 1973: 266-267), *De la fiesta de Besians. Bida de los hermitaños* y *Aspirante a hermitaño* (Pueyo, 1973: 267-270). El análisis gráfico de todos estos textos no contradice la datación, ya que, a los datos expuestos sobre el *Papel del pastor* y *repatán de las costiellas*, pueden añadirse nuevos ejemplos de los rasgos señalados, es decir, de la presencia de *q* ante *ua* y de *y* con valor vocálico (*qual*, *quando*, *quatro*, *reynos*, *ynmenso*, *ynfierno*, *yso*, *ynfame*, *ynprobiso*, *yntención*, *ynfiernos*, *ycieron*, *yzo*), así como el empleo de *ss* (*dispusso*), cuya simplificación, al igual que la de otras consonantes dobles, está documentada ya desde el siglo XVI y la RAE la fijó en 1763 (RAE, 1763: 96-99).

Respecto a estas últimas piezas, hay que añadir que la *Loa a santo Domingo de Guzmán en la fiesta de Besians* (Pueyo,

1973: 239-241) está escrita en castellano y sigue la estructura del romance.

Por su parte, el *Papel del pastor del Moreno* y el *Diálogo del pastor del Moreno*, que no se ajustan siempre a la métrica de un romance, parecen ser fragmentos de una misma pastorada. De ella se han conservado algunas intervenciones del pastor en el diálogo en aragonés que mantiene con el *repatán* Chuanicón, el último verso de cada una de las respuestas de dicho *repatán*, una breve intervención en castellano del Ángel, las matracadas del pastor, escritas en castellano, y la despedida de este mismo personaje, que contiene algunos rasgos aragoneses. Cabe destacar que el citado diálogo del pastor y el *repatán* incluye una recreación de la fábula de *El lobo disfrazado*, de Esopo.

La *Loa de los beatos*, compuesta en castellano, es un romance basado en la tradición oral de la conservación de las reliquias de los beatos Domingo y Gregorio, religiosos dominicos, en la iglesia de Besians<sup>7</sup>.

---

(7) Sainz de Baranda (1862) señaló, al respecto, que en el archivo de la iglesia de Besians se conservaba una memoria, fechada en 1648 y firmada por mosén Jaime Suvías, sacerdote de dicha parroquia, en la que se recogían testimonios de esta tradición oral sobre los beatos Domingo y Gregorio.

*De la fiesta de Besians. Bida de los hermitaños*, escrita en castellano con algunas voces aragonesas, y *Aspirante a hermitaño*, en castellano y aragonés, constituye un diálogo en forma de romance entre una persona que busca un ermitaño y el aspirante

a dicho puesto. Como puede observarse, la composición, sin ser una pastorada, guarda cierto paralelismo con ella, ya que mantiene uno de los tópicos característicos de esta, la búsqueda y hallazgo, en este caso, de un ermitaño, en lugar de un *repatán*.

## LA PASTORADA DE BESIANS DE 1797

Como se ha indicado, en el presente artículo se analiza desde el punto de vista lingüístico uno de los textos mencionados, la *Pastorada de Besians. Año de 1797*, dedicada a santo Domingo de Guzmán. Según se ha señalado, la obra sigue la estructura métrica del romance y desarrolla el tópico de la pérdida del *repatán*, en este caso, por fallecimiento, lo que obliga al pastor a buscar uno nuevo (Chuanicón) en la fiesta que se celebra en Besians.

Ya Mercedes Pueyo advirtió de la similitud entre la pastorada de Besians y la de Capella, como era habitual en la compo-

sición de estas piezas teatrales (Pueyo, 1973: 127). Más en concreto, habría que referirse a que el argumento de la *Pastorada de Besians. Año de 1797* constituye, en gran medida, la primera parte de la *Pastorada de Capella*<sup>8</sup>, que curiosamente, en una segunda parte, desarrolla el mencionado tópico de la búsqueda de otras alternativas a la vida de pastor (casamiento con una viuda o dación en una casa rica), siguiendo fielmente el texto del *Papel del pastor y repatán de las costiellas* de Besians. Sirva como muestra de la semejanza entre la pastorada que estudiamos en este ar-

---

(8) La *Pastorada de Capella* fue datada por Marcelino Gambón en 1736 y ha sido editada con algunas variaciones, entre otros, por el propio Gambón (1908) y Latas (2001-2002). Además, en la revista *Aragón* se publicó la copia corregida que Joaquín Costa envió a Georges Hérrelle en 1904 y que se conserva en la Bibliothèque Nationale de France (P. G. R., 1930).

título y la de Capella el inicio de ambas:

*Pastorada de Besians* (1797)

¡Pobre de mí! ¡Qué desgracia!  
¡Qué desdicha ha sido esta!  
Cielos, tened compasión;  
¡oh, buen Dios, dadme paciencia!  
Que se pudiera morir  
mi rapatán en la sierra  
de repente y sin saber  
el mal que el pobre teneba.  
¡Oh, qué trago tan amargo!;  
tan buen misache que iera;  
a las güellas feba ferí,  
como llop, lo que quereba;

*Pastorada de Capella*

¡Ay, balgame Dios!  
¡Qué desgracia!  
¡Qué desdicha a sido esta!  
Cielos, tened compasión;  
¡o, buen Dios, dadme paciencia!  
Se me ha muerto el repatán,  
aistí arriba en la sierra  
derrepente y sin sabé  
el mal quel pobre teneba.  
¡Hay, qué trago tan amargo!;  
tan buen misache como eva,  
ca las güellas feba fé,  
como el llop, lo que quereba;

En el diálogo que entablan los dos personajes de la *Pastorada de Besians* de 1797, Chuani-

cón usa, de forma casi general, el castellano, mientras que el pastor, que utiliza en su discurso algún latinismo macarrónico, emplea comúnmente el aragonés en la variedad dialectal bajorribagorzana, como se pone de manifiesto a continuación.

El análisis gráfico del texto muestra el empleo de una ortografía prácticamente moderna, puesto que solo se documentan algunos casos de uso de *y* por *i*, grafía esta última que la Real Academia Española fijó definitivamente en 1815 (RAE, 1815: 35-37): *gayta* ‘gaita’ (v. 57), *escuytá* ‘escuchar’ (v. 59).

En el plano fónico de la lengua y en lo que se refiere al vocalismo, se documenta tanto la diptongación de E breve tónica (*bien* ‘bien’, vv. 29, 51, 114, 143-144, 150, 161; *fiesta* ‘fiesta’, vv. 74, 152), como su adiptongación (*ben* ‘bien’, v. 60; *festas* ‘fiestas’, v. 14; *fiesta* ‘fiesta’, v. 62). Destaca, asimismo, la diptongación de E breve tónica en la tercera persona de singular del pretérito imperfecto de indicativo del verbo *ser* (*iera* ‘era’, v. 10) y la de dicha vocal y de O breve tónica ante yod (*viella* ‘vieja’, vv. 38, 54; *biellas*, *viellas* ‘viejas’ vv. 122, 150, 162, 165; *güells* ‘ojos’,

v. 91). Se observa, por otro lado, la solución /e/ para I breve, en *Domengo* ‘Domingo’, v. 180. Hay también casos de monoptongación en los que las vocales de un diptongo se han reducido a un solo elemento, que, no obstante, alternan con otros ejemplos de secuencias bivocálicas: *Chuanicón* ~ *Chanicón* ‘diminutivo afectivo de Juan’ (vv. 87, 104, 132)<sup>9</sup>. Se atestiguan, asimismo, algunos ejemplos de apócope de /-e/ (*solet* ‘diminutivo afectivo de solo’, v. 17; *grans* ‘grandes’, v. 123) y, sobre todo, de /-o/ (*llop* ‘lobo’, v. 12; *cordés* ‘corderos’, v. 13; *tot* ‘todo’, v. 17; *parán* (*la orella*) ‘aguzando (las orejas)’, v. 60; *recat* ‘provisión de alimentos para la persona que trabaja en el monte’, v. 89; *carnuz* ‘persona molesta y cargante’, v. 125; *dinés* ‘dineros, monedas’, v. 170), si bien el fenómeno no es general ni sistemático, ya que también hay casos de conservación (*de camino* ‘inmediatamente’, v. 65; *fillo* ‘hijo’, v. 110; *Pllano* ‘Llano’, v. 132) y de alternancia (*llop* ~ *lluvo* ‘lobo’, vv. 12, 21).

El consonantismo del texto muestra la conservación de F inicial (*feba ferí* ‘hería’, v. 11; *feba* ‘hacía’, v. 22; *farto* ‘harto’, v. 23; *farteta* ‘diminutivo afectivo de harta’, v. 42; *fermá* ‘cerrada’, 60; *feban* ‘hacían’, v. 62; *fillo* ‘hijo’, v. 110; *ferame* ‘salvaje’, v. 126), así como de las consonantes sordas intervocálicas (*ganato* ‘ganado’, v. 67), que, por la mencionada apócope de /-o/, quedan, a veces, en posición final (*llop* ‘lobo’, v. 12; *tot* ‘todo’, v. 17; *recat* ‘provisión de alimentos para la persona que trabaja en el monte’, v. 89). Se mantienen, asimismo, la consonante T en el grupo –KT– (*pleta* ‘redil o aprisco’, v. 66) y en el grupo <sup>u</sup>LT– (*moltas* ‘muchas’, v. 14; *escuytá* ‘escuchar’, v. 59), y las combinaciones interiores –PR– y –PL–, sin sonorización, por tanto, de la oclusiva sorda delante de las líquidas R y L (*capritos* ‘cabritos’, v. 13; *diaple* ‘diablo’, v. 125).

Ejemplifica también este carácter conservador de la lengua aragonesa utilizada en el texto la permanencia el grupo

(9) La forma *trenta* (v. 63), documentada en catalán (Badia, 1994<sup>3</sup> [1981]: 287) y en aragonés (Alvar, 1953: 211), lenguas en las que ha sido explicada de diferentes formas, puede considerarse también un ejemplo de reducción del diptongo existente en la voz castellana *treinta*, fenómeno abundantemente documentado en la geografía aragonesa (Alvar, 1953: 155).

PL inicial (*plorar* ‘llorar’, vv. 24, 29; *ploro* ‘lloro’, v. 27; *ploran* ‘lloran’, v. 28; *pleta* ‘redil o aprisco’, v. 66), ya que muy esporádicamente se documenta la palatalización del segundo elemento de dicho agrupamiento consonántico (*Pllano* ‘Llano’, v. 132), a veces, en alternancia con su mantenimiento (*pllena* ~ *plena* ‘llena’, vv. 24, 90). Más frecuente es la palatalización de L- (*llop*, *lluvo* ‘lobo’, vv. 12, 21; *llevento* ‘levanto’, v. 65; *lleña* ‘leña’, v. 92; *lleche* ‘leche’, v. 162), si bien se atestiguan igualmente casos de conservación de dicha consonante (*lugar* ‘lugar, pueblo’, v. 38; *luego* ‘luego’, v. 47; *largas* ‘largas’, v. 123).

Por otro lado, el texto tiene abundantes ejemplos del resultado /k/ para -K'L-, -T'L-, -LY- (*güellas* ‘ovejas’, vv. 11, 28, 88, 98, 138, 146, 173; *güella* ‘oveja’, v. 56; *viella* ‘vieja’, vv. 38, 54; *viellas* ‘viejas’, vv. 122, 150, 162, 165; (*parán la*) *orella* ‘(aguzando las) orejas’, v. 60; *güells* ‘ojos’, v. 91; *fillo* ‘hijo’, v. 110). También se observa en él la presencia de la solución /ʃ/ para I consonántica en principio de palabra y para el grupo romance -tj- (*chugaba* ‘jugaba, travesaba’, v. 14; *chito* ‘echo’, v.

63; *Chuanicón* ~ *Chanicón* ‘diminutivo afectivo de Juan’, vv. 87, 104, 132; *misache* ‘hombre joven’, v. 10). Además, se halla la solución /j/ como consonante epentética de carácter antihiático (*oyí* ‘oí’, v. 37).

En posición final de palabra se observa la pérdida de /-R/ y de /-d/ (*ferí* ‘herir’, v. 11; *cordés* ‘corderos’, v. 13; *escuytá* ‘escuchar’, v. 59; *amolá* ‘amolar, afilar’, v. 100; *dinés* ‘dineros, monedas’, v. 170; *solemnidá* ‘solemnidad’, v. 48), si bien no es sistemática (*tener* ‘tener’, v. 20; *plorar* ‘llorar’, vv. 24, 29; *pensar* ‘pensar’, v. 25; *lugar* ‘lugar, pueblo’, v. 38; *pastor* ‘pastor’, v. 68; *acurar* ‘curar, cuidar’, v. 75; salud ‘salud’, vv. 152, 154; id ‘id’, v. 166). La consonante /-d-/ también desaparece en algún ejemplo aislado de participio femenino, en el que tiene lugar, además, la asimilación de vocales iguales (*fermá* ‘cerrada’, v. 60).

En el plano morfosintáctico de la lengua, el morfema de plural se forma mediante la adición del morfo /-s/ en sustantivos y adjetivos que terminan tanto en vocal como en consonante (*güellas* ‘ovejas’, vv. 11, 28, 88, 98, 138, 146, 173; *cordés* ‘corderos’,

v. 13; *güells* ‘ojos’, v. 91; *viellas* ‘viejas’, vv. 122, 150, 162, 165; *grans* ‘grandes’, v. 123; *dinés* ‘dineros, monedas’, v. 170). Los artículos del texto coinciden con las formas castellanas, si bien se documenta la contracción de preposición y artículo *als* ‘a los’ (v. 13). Se aprecia, asimismo, la anteposición del artículo al adjetivo posesivo (*la suya cordialera* ‘su ojo de boticario’, v. 168).

Se hace uso también de los llamados pronombres adverbiales, en concreto, de las formas *en* y *ye*. La primera se utiliza con función de complemento partitivo (*no en tiene* ‘no tiene [de ello]’, v. 167) o como mera marca, sin valor sintáctico, de verbos pronominales que expresan movimiento (*me en voi* ‘me voy’, v. 71). La segunda tiene un valor locativo (*por ver si ye encontraría* ‘por ver si encontraría [allí = Besians]’, v. 72), a veces bastante diluido (*dos dinés ye van de apuesta* ‘dos dineros van de apuesta’, v. 170).

El texto muestra igualmente algunos ejemplos de empleo de la preposición aragonesa *enta* ([*me*] *meto en ta el corral* ‘me meto al corral’, v. 45; *me en voi en ta Besians* ‘me voy a Besians’, v. 72) y de la preposición

*de* ante la conjunción completiva *que*, fenómeno conocido como «dequeísmo» (*por pensar de que perdí* ‘por pensar que perdí’, v. 25; *fortuna sería / de que logran mis güellas* ‘fortuna sería / que logran mis ovejas’, vv. 97-98; *te piensas / de que presente no tengo* ‘te piensas / que presente no tengo’, vv. 120-121). La preposición *de*, además, introduce sintagmas preposicionales en función de complemento de régimen en oraciones en las que el castellano utiliza el verbo de forma transitiva (*No necesitaban nosotros / de tener [...] / can ni lluvo* ‘no necesitábamos nosotros / tener [...] / perro ni lobo’, vv. 19-21).

Otros rasgos morfosintácticos característicos del texto son la presencia del pronombre indefinido y adverbio *pas* que actúa como refuerzo de la negación (*no en tiene pas* ‘no tiene nada’, v. 167) y el empleo del adverbio y de la locución adverbial de tiempo *depués* y *de camino*, respectivamente (*logren la dicha eterna / [...] / y, después, la gloria eterna* ‘logren la dicha eterna / [...] / y, después, la gloria eterna’, vv. 185-187; *me llevo y, de camino, / marcho corriendo* ‘me levanto e, inme-

diatamente, / marchó corriendo', vv. 65-66).

Respecto a la flexión verbal, hay que señalar que el morfema de primera persona plural se realiza mediante el morfo /-N/ (*necesitaban* 'necesitábamos', v. 19). También es reseñable, además de la forma irregular *iera* 'era' ya comentada, la materialización del pretérito imperfecto de indicativo de las tres conjugaciones mediante el morfo /-ba/ (*teneba* 'tenía', vv. 8, 65; *quereba* 'quería', v. 12; *chugaba* 'jugaba, travesaba', v. 14; *comeba* 'comía', v. 18; *feba* 'hacía', v. 22; *feban* 'hacían', v. 62). El texto ofrece, asimismo, un caso de perífrasis verbal modal causativa con el verbo *fer*, voz que ha perdido su significado originario (*a las güellas feba ferí*, 'a las ovejas hería', v. 11).

Hay que aludir igualmente al uso de los sufijos diminutivos *-eta*, *-illo* y *-ona* con carácter afectivo: *farteta* 'diminutivo afectivo de harta', (v. 42), *po-brillonas* 'diminutivo afectivo de pobres' (v. 69), *mocetas* 'diminutivo afectivo de mozas' (v. 154).

En el nivel léxico de la lengua, además de las voces citadas por ofrecer rasgos fónicos

o morfosintácticos propios del aragonés y cuyo significado ya hemos indicado, hay otros aragonesismos: *rapatán*, *repatán* 'zagal, pastor joven' (vv. 6, 73, 138, 147, 171, 172), *esquena* 'columna vertebral' (v. 92), *poso* 'pongo' (v. 59), *talapán* 'holgazán' (v. 99), *para cuenta* 'pon o presta atención' (v. 114), *arbolario* 'herbolario, botarate' (v. 115), *cequia* 'acequia' (v. 166) o *cordialera* 'ojo de boticario' (v. 168).

Según se ha indicado, los rasgos lingüísticos citados y analizados responden al aragonés en la modalidad dialectal bajoaragonesa (Arnal, 1998, 2003). No obstante, el texto compuesto en 1797 muestra, como es lógico, un estado de lengua anterior al que, en la actualidad, puede atestigüarse. En concreto, el sistema lingüístico documentado en Besians hace más de dos siglos se caracteriza por una menor castellanización y por la presencia de algún rasgo aragonés más de los actualmente documentados.

Así, las voces *fillo*, *viella*, *biellas* ~ *viellas* y *güells*, registradas en esta pastorada y en las que se documenta la solución aragonesa /ʎ/ para los



grupos *LY*, *T'L*, *C'L*, así como la conservación de F inicial en la primera y la diptongación ante yod de *O* breve tónica precedente en la última, han sido sustituidas, en la actualidad, por las castellanas *hijo*, *vieja*, *viejas* y *ojos* (Arnal, 2003: 117, 193, 141). También las palabras *ganato* y *escuytá* de la pastorada, que mantienen la consonante T intervocálica o procedente del grupo -<sup>u</sup>LT-, respectivamente, han sido remplazadas por las formas *ganau* y *escuchar* (Arnal, 2003: 97, 112). Del mismo modo, en la actual voz *crabito* (Arnal, 2003: 79), que ha sustituido a la antigua *caprito*, atestiguada en el texto de 1797, ya no pervive la combinación -PR-. Además, se han reducido los contextos sintácticos del pronombre adverbial *ye*, que ocupa la posición preverbal en la pastorada, ya que, en la actualidad, quedan restringidos a la posición postverbal y, en situación

preverbal, tras los pronombres *los*, *las* (Arnal, 1998: 320).

Finalmente, como decíamos, la pastorada muestra el empleo de algún rasgo característico del aragonés, que hoy se ha perdido, como es el uso del pretérito imperfecto de indicativo *yera*, en lugar del actual *eba* (Arnal, 1998: 389).

En conclusión, las pastoradas escritas en aragonés durante los siglos XVIII y XIX constituyen una manifestación importantísima para el estudio de la filología aragonesa, es decir, para la investigación de dicha lengua y su literatura, como ha puesto de manifiesto el análisis de la Pastorada de Besians de 1797. En este sentido, extraña que prácticamente no hayan sido tenidas en cuenta en los modernos estudios sobre esta lengua, dado que son una fuente ineludible para comprender la evolución del aragonés tras el periodo medieval y en la actualidad. ❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

## EDICIÓN DEL TEXTO

**E**n la presente edición de algunos fragmentos de la pastorada de Besians de 1797, se ha seguido la reali-

zada por Pueyo (1973: 250-263), prácticamente similar a la que reprodujo en su tesis doctoral (1961). Se han introducido al-

gunas correcciones evidentes, mientras que otras posibles se indican en nota. En la selección de fragmentos, se han elegido aquellos redactados total o parcialmente en aragonés y los necesarios para respetar la estructura del texto y poder llevar a cabo una lectura comprensible de él.

**Pastorada de Besians.**  
**Año de 1797**

*Papel del Pastor y Repatán*

*Pastor*

¡Pobre de mí! ¡Qué desgracia!  
¡Qué desdicha ha sido esta!  
Cielos, tened compasión;  
¡oh, buen Dios, dadme paciencia!

5 Que se pudiera morir  
mi rapatán en la sierra  
de repente y sin saber  
el mal que el pobre teneba.  
¡Oh, qué trago tan amargo!  
10 tan buen misache que iera;  
a las güellas feba ferí,  
como llop, lo que quereba;  
als capritos y cordés,  
los chugaba moltas festas  
15 y, después que se alegraba,  
los guisaba en las cazuelas,  
y a deshora, tot solet,  
alegremente comeba.  
No necesitaban nosotros

20 de tener en nuestra sierra  
can ni lluvo; solo él  
estos dos oficios feba.  
Continuamente me farto  
de plorar a boca pllena  
25 por pensar de que perdí  
la compañía tan buena.  
No soy solo yo el que ploro,  
que también ploran las güellas  
y bien tienen que plorar,  
30 porque *nunquam* tendrán ellas  
*rapatanum* como aquel  
*manducatem* de corderas  
*et amicum tuti plen*  
de todas nos. conveniencias.  
35 Estando en este pesar,  
pensando en tanta tragedia,  
yo que me acuerdo que oyo  
en mi lugar a una viella:  
«Contra pesares, el vino  
40 suele ser grande receta»  
y que «trabajos con pan  
y con la tripa farteta  
son muy buenos de pasar  
porque poco a nada entran».  
45 Pro. [me] meto en ta el corral,  
pillo una guapa cordera  
la sepulto y canto luego  
con solemnidá el *requiescat*  
y, en cuerpo y alma, la pongo  
50 a cocer en la caldera.  
Y, después de bien guisada,  
me siento sobre una peña  
y valerme del consejo  
de aquella bruja de viella.

- 55 Y, sepultada que tuve  
a la que parió la güella,  
yo que te siento una gayta  
y una sonora trompeta  
y te me poso a escuytá  
60 parán la orella ben fermá  
y conoego [sic]<sup>10</sup> que en Besians  
feban los mozos gran festa.  
Te me chito trenta tragos  
del buen vino que teneba;  
65 me llevo y, de camino,  
marcho corriendo a la pleta  
y le digo a mi ganato:  
«San Antonio pastor sea  
de vosotras, pobrillonas.  
70 Esforzar hasta la vuelta,  
que me en voi en ta Besians,  
por ver si ye encontraría  
algún repatán en la fiesta.  
¿Hay alguno por aquí  
75 que quiera acurar de bestis.?

*Repatán*

- Aquí está [Chuanicón],  
hombre de mundo y librea;  
voy buscando por el mundo  
un oficio y amo bueno,  
80 que sin trabajar me mantenga.  
¡Qué dichoso será aquel  
que en su casa a mí me tenga!  
El trabajar no me agrada,  
pero a los dientes y muelas

- 85 nunca los deajo vacantes,  
por que el pan no se florezca.

*Pastor*

- Chuanicón, ¡qué dichoso tú serás,  
si puedes guardar mis güellas!  
De recat en la barriga  
90 la tendrás muy poco plena.  
Agua en los güells abundante  
y también llena [sic]<sup>11</sup> en la  
esquena.  
Te demuestras pretendiente  
de esta grande conveniencia.

*Repatán*

- 95 El trabajar no me agrada;  
solo el comer me está a cuenta.

*Pastor*

- Grande fortuna sería  
de que logran mis güellas  
un talapán como tú,  
100 *missur* de amolá tijeras.  
Sin trabajar mantenerte,  
papeles mojados llevas;  
para lograr tal fortuna,  
Chuanicón, por malas tierras.

*Repatán*

- 105 Los de mi grande linaje  
por jamás tocan hacienda,  
porque solo se fatigan  
los que son de baja esfera.

---

(10) N. del E. Probablemente la palabra *conoego* sea una transcripción errónea de *conozgo* ‘conozco’.

(11) N. del E. Probablemente la palabra *llena* sea una transcripción errónea de *lleña* ‘leña’.

*Pastor*  
Tú serás algún marqués  
110 o algún fillo de la reina;  
no puede ser otra cosa  
según los humos que llevas.

*Repatán*  
Si quieres saber quién soy,  
atiende bien, para cuenta [...].

*Pastor*  
115 Algún muy grande arbolario  
pienso yo que tú no seas;  
por tal plaza pasarás,  
si papeles no me enseñas  
que acrediten lo que dices,  
120 pues por ventura te piensas  
de que presente no tengo  
lo que nos dicen las viellas:  
“Largas vías, grans mentiras,  
solo creas lo que veas”.  
(*Levanta el palo el repatán y le  
pega.*)

*Repatán*  
125 Valga el diaple del carnuz  
y el ferame de la bestia,  
que soy algún trapacero  
seguramente te piensas;  
donde hay cartas, callen barbas,  
130 enseñan todas las letras.  
(*Ahora saca el repatán los  
papeles de uno en uno, y los lee y  
los tira.*)  
[...] «Infanzonía, fidalguía,  
señoría y caballería de Chanicón

ganada a fuerza de un morro en  
el Pillano de Purroy» [...].

*Pastor*  
Ya no quiero más preguntas  
ni quiero buscar más pruebas,  
135 pues estas solas me sobran,  
y en ellas todas se encierran  
circunstancias abundantes  
para repatán de güellas.  
Si te quieres afirmar  
140 para guardarlas aquellas,  
gran jornal tú ganarás  
y también muchas estrenas [...].

*Repatán*  
Bien está, y por poco tienes  
esta compra tan bien hecha.  
145 A echar un trago y marchar,  
que están sin comer las güellas.

(*El repatán le saca la bota al  
pastor y el pastor se la quita de  
la mano.*)

*Pastor*  
Poco a poco, repatán;  
primero yo que tú y ellas;  
«mozos vienen y amos van»,  
150 bien tienen razón las biellas.  
Venga la bota y que vaya  
a la salud de esta gran fiesta.  
(*Bebe.*)  
No es gran licor, pero vaya  
a salud de las mocetas.  
(*Bebe.*)

155 A la pez, segunda vez  
ya es mejor que la primera;  
*reinteretur et super reinteretur*,  
puede ser que a la tercera  
ni agrio ni pez ni mudado  
160 se conozca lo que sea.  
(Bebe.)  
Bien tenía yo razón,  
que esto es leche de biellas.  
«¡Oh, quién pudiera beber!»,  
me pienso que dicen ellas.  
165 Viellas, ¿queréis beber?  
Id al río, a la cequia.  
Oh, no en tiene pas Torico  
en la suya cordialera  
un licor como es aqueste;  
170 dos dinés ye van de apuesta.  
Ten, repatán, echa un trago [...].

*Pastor*  
Vamos de aquí, repatán,  
a cuidar de nuestras güellas,  
pues seguro esperarán  
175 que lleguemos a la sierra;  
y perdonad todos juntos  
nuestras faltas y llanezas.

*Repatán*  
Y gritemos todos juntos,  
que desde el cielo lo sientan,  
180 diciendo: «Viva, Domingo  
de Guzmán, tan rica prenda,  
estimado de María,  
Madre de toda clemencia  
y vivan también los mozos  
185 y logren la dicha entera  
de verles servirle y amarle  
y, después, la gloria eterna». 🍷🍷

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAR, Manuel (1953): *El dialecto aragonés*, Madrid, Gredos.
- ARCO, Ricardo del (1943): *Notas de folklore altoaragonés*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARNAL, María Luisa (1998): *El habla de la Baja Ribagorza occidental. Aspectos fónicos y gramaticales*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- ARNAL, María Luisa (2003): *Diccionario del habla de la Baja Ribagorza Occidental -Huesca-*, Zaragoza, Gara d'Edicions-Institución «Fernando el Católico».
- BADIA, Antoni M. (1994<sup>3</sup> [1981]): *Gramàtica històrica catalana*, Valencia, Tres i Quatre.
- BENÍTEZ, María Pilar y Latas, Óscar (en prensa): «Textos para el estudio de la lengua y la literatura en aragonés: la pastorada de Trillo en Sobrarbe», *Sobrarbe*, 16.
- BUESA, Tomás (1982): «No dejarán de pasar ansotanos y chesos (I)», *El Pirineo Aragonés*, 18 y 25 de febrero de 1982, pp. 6-7 y 11.
- CONTE, Ànchel, et alii (1977): *El aragonés: identidad y problemática de una lengua*, Zaragoza, Librería General.

- COSTA, Joaquín (1880): *Derecho consuetudinario del Alto Aragón*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación.
- GAMBÓN, Marcelino (1908): «Fragmento de una pastorada o matracada ribagorzana del siglo XVIII que tuvo lugar en las fiestas de Capella de aquel tiempo», *El Ribagorzano*, 15 de abril de 1908, p. 3.
- LARREA, Aracadio de (1952): *El dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos. Contribución al estudio del teatro popular*, Tetuán, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe.
- LATAS, Óscar (2001-2002): «Joaquín Costa e a Pastorada de Capella. Atra copia diferén d'a orichinal», *Luenga & fablas*, 5-6, pp. 67-85.
- NAGORE, Francho (2001): «L'aragonés de a Pastorada de Besians: una referencia ta l'aragonés literario común», en Francho Nagore, Francho Rodés y Chesús Vázquez, *Autas d'a II Trobada d'estudios y rechiras arredol de l'aragonés y a suya literatura (Uesca, 1999)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Publicacions d'o Consello d'a Fabla Aragonesa, pp. 431-448.
- NAGORE, Francho (2002): «Las formas verbales en la Pastorada de Besians (Ribagorza)», en Michel Aurnague y Michel Roché (dirs.), *Hommage à Jacques Allières*, vol. I, *Domaines basque et pyrénéen*, Anglet, Atlántica, v. 1, pp. 205-219.
- NAGORE, Francho (2004): «La lengua aragonesa en La Jacetania», en José Luis Ona y Sergio Sánchez (coords.), *Comarca de La Jacetania*, Zaragoza, DGA, pp. 205-219.
- P. G. R. (1930): «La Pastorada de Capella», *Aragón. Revista gráfica de cultura aragonesa*, 61 (octubre 1930), pp. 196-199.
- PUEYO, Mercedes (1958): *El dance en Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, [tesis de licenciatura].
- PUEYO, Mercedes (1961): *Origen y problemas estructurales del dance aragonés*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, [tesis doctoral].
- PUEYO, Mercedes (1973): *El dance en Aragón. Origen y problemas estructurales de una composición poética*, Zaragoza, Mercedes Pueyo.
- RAE (1763): *Ortografía de la lengua castellana, compuesta por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de Antonio Pérez de Soto.
- RAE (1815): *Ortografía de la lengua castellana, compuesta por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta Real.
- SAINZ DE BARANDA, Pedro (1862): *España sagrada*, vol. XLVIII, *La santa Iglesia de Barbastro en sus estados antiguo y moderno*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez.
- SAROÏHANDY, Jean-Joseph (2005): *Misión lingüística en el Alto Aragón*, edición y estudio de Óscar Latas, Zaragoza, Xordica / Prensas Universitarias de Zaragoza.







## LO CÓMICO POPULAR EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA: LA FIESTA DE *LOS DANZANTES* DE MORA DE RUBIELOS

---

---

RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES  
Universidad de Valencia  
raul.sebastian@uv.es

**RESUMEN:** En el presente artículo pretendo acercarme al análisis de las formas cómico-populares presentes en la tradición religiosa conservadas en tierras de montaña de la provincia de Teruel significadas de modo especial en la desaparecida fiesta de “los danzantes” de Mora de Rubielos, conmemorativa de la aparición de san Miguel Arcángel. Dicha fiesta reúne importantes elementos del folklore popular de origen greco-romano y que se mantiene en un contexto cristianizado. En concreto me centraré en las formas de lo cómico-popular como categoría estética, en la historia de la Ex-Colegiata de santa María de Mora de Rubielos en cuyo seno se cuidó del culto a san Miguel Arcángel y de la celebración de la “fiesta de los danzantes”, que se ha mantenido hasta mediados del pasado siglo XX. Me detendré en la figura de los “graciosos” que al igual que los “falóforos” de época griega se encargaban de introducir el toque cómico en la celebración religiosa.

**PALABRAS CLAVE:** Cómico-popular, danzantes, graciosos, Mora de Rubielos.

**TITLE:** *The popular comic in the religious tradition: the festival of the dancers of Mora de Rubielos.*

**ABSTRACT:** In this article I intend to approach the analysis of forms present in comic-popular religious tradition preserved in uplands of the province of Teruel signified a special way in the missing party “dancers” of Mora de Rubielos, commemorating the apparition of St. Michael the Archangel. This festival brings together important elements of the popular folklore of Greco-Roman origin and is maintained in a Christianized context. In particular, I will focus on the forms of the comic-popular as an aesthetic category in the history of the Ex-Collegiate Church of St Mary of Mora de Rubielos within which it took care of the cult of St. Michael the Archangel and the celebration of the “party of “the dancers”, which has remained until the middle of last century. I will focus on the figure of the “funny” which like the “falóforos” in Greek times were responsible for introducing the comic relief in the religious celebration.

**KEYWORDS:** Comic-popular, dancers, funny, Mora de Rubielos.

*A la eterna memoria de  
Ignacio Sebastián Cercós  
y de  
Ignacio Sebastián Abad*

## INTRODUCCIÓN

**A**unque normalmente se caracteriza al hombre como el animal que camina y piensa, lo cierto es que el hombre también es el único animal capaz de reír, como bien lo había indicado Aristóteles desde bien antiguo (*Part an*: G 10, 673 a 8, 28.). La comicidad y la risa forman parte de la vida de los hombres y les ayuda a soportar las difíciles circunstancias de la cotidianidad. Por ello la comicidad es un fenómeno estrictamente humano, social e histórico de gran importancia en Europa y en el resto del mundo.

En el presente artículo pretendo exponer un análisis estético, antropológico, sociológico e histórico de la extinguida fiesta de la “Aparición de San Miguel de mayo” o “fiesta de los danzantes”, celebrada durante siglos en la Fidelísima Villa de Mora de Rubielos situada en la turolense comarca de Gudar-

Javalambre. La fiesta presenta importantes puntos que nos conectan con una ancestral tradición de lo cómico-popular provenientes de la cultura greco-romana y que posteriormente, con la llegada del cristianismo, pasan de ser un elemento pagano a cristianizarse. La circunstancia de que la Villa de Mora se encontrara en un enclave montañoso, ayudó a preservar con mayor fidelidad muchos de estos elementos cómico-populares cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos.

En especial apreciaremos la fusión entre la tradición religiosa representante de la “gran tradición” y la tradición cómico-popular exponente de la “pequeña tradición” por emplear la clasificación de Peter Burke. Además podemos apreciar, como sostiene Batjin, que la clase dominante representante de la “gran tradición” participa de las formar folclóricas de la “pe-

queña tradición” encarnada por el pueblo llano. En el transcurso de esta fiesta podemos apreciar la figura de los denominados “graciosos” que recuerdan mucho a la figura de los *falófaros* de época greco-romana y que desempeñaban la misma función, a saber, increpar al público asistente al acto, con burlas, alusiones e historias que susciten la risa y algarabía y que tiñan la seriedad de un acto religioso, con las pinceladas de humor, risa y comicidad.

Iniciaré mi artículo con una reflexión estética sobre lo cómico popular como categoría esté-

tica secundaria, pero no por ello menos importante en el seno de la cultura europea. Proseguiré con la historia de la Colegiata de la Villa de Mora y la tradición a San Miguel Arcángel que gozó desde antiguo de una importancia capital en las diversas celebraciones del Cabildo Colegial, prosiguiendo más allá de su extinción en 1851 hasta mediados del pasado siglo XX. Continuaré con la descripción de la fiesta viendo sus actos, personajes, escenarios y reproduciendo el importante pregón de inicio y los dichos proferidos por los “graciosos”. 🎪🎪🎪🎪🎪

## 1. LO CÓMICO, CATEGORÍA ESTÉTICA

La estética no sólo tiene como objeto el arte o las formas estéticas pues también abarca la reflexión de la naturaleza en general capaz de producir una experiencia estética. Dentro de esta disciplina filosófica encontramos una serie de categorías estéticas como predicados de juicios estéticos que se agrupan en superiores, como son la belleza, tragedia y sublimidad, junto con las inferiores entre las que destacan lo

feo, lo característico y lo cómico.

Lo cómico como categoría estética abarca el humor, lo cómico propiamente dicho y la comicidad siendo este el gran proyecto inacabado o perdido de Aristóteles quien en su *Poética* advertía la necesidad de desarrollar qué es la comedia, incluso perfiló algunas consideraciones al respecto. Para el Estagirita la comedia es imitación de los hombres inferiores no solo en toda la extensión del

vicio, sino también considerando lo feo como parte de lo risible (*Poet*: 1449 a). Ello se debe a que la comedia cuenta en lenguaje llano una historia inventada y realista de sujetos corrientes (*Poet*: 1451b), más aun destacando los trazos imperfectos del hombre pintándonos peor de lo que somos (*Poet*: 1448a), sin achacar a nadie el vicio absoluto o en toda su extensión (*Poet*: 1449 a). Lo cómico viene a formar parte de un impulso natural e incoercible del hombre, más concretamente de su faceta popular, realista, observadora y crítica (Jaeger, 1990: 326).

Con la llegada del cristianismo la comicidad clásica parece quedar eclipsada, al menos en las formas literarias y filosóficas. El motivo es, como señala Luis Gil, que el universo espiritual de los cristianos estaba a años luz de distancia del universo de la comedia clásica greco-romana que tenía insignes representantes como Aristófanes o Plauto, aunque debamos a los primeros Padres de la iglesia haber apostasiado la figura de Aristófanes como el representante o sinónimo de lo cómico (Gil Fernández, 1996: 198). Pese a todo el elemento cómico

quedará muy arraigado a la cultura popular donde subsistirá y evolucionará sin desistir dentro de lo humano, tal y como abordaremos en breve, e incluso se colará en los actos religiosos tradicionales como mostraremos en el caso significativo de la fiesta de la aparición de san Miguel de mayo o de “los danzantes” en la villa de Mora de Rubielos. De modo que así como las bibliotecas conventuales salvaron la antigua literatura clásica, y las columnas de los templos destruidos se convirtieron en las columnas de las basílicas cristianas, los elementos constitutivos del teatro clásico greco-latino continúan presentes en los oficios eclesiásticos (Batty / Chavance, 1983: 71). Más aún las formas cómico-populares se insertan en un contexto cristiano y se cristianizan.

Lo cómico y la risa forman parte de la vida cotidiana del hombre que requiere del humor para poder plantearse el horizonte vital con mayor serenidad. Como apunta Juan Carlos Siurana, la percepción de lo cómico es un fenómeno puntual, que afecta a un hecho concreto, en un momento concreto, y que, por sus características, es capaz

de hacernos sonreír o reír, siempre como fenómeno que se enmarca como una capacidad ante la vida (Siurana, 2013: 11). Henri Bergson entiende lo cómico como un fenómeno propiamente humano donde solo el hombre es el animal que es capaz de hacer reír (Bergson, 1971: 14). La sociedad exige al hombre la rutina, el trabajo y la seriedad en estas empresas para poder subsistir, la risa ofrece la emoción liberadora que rompa con la seriedad rutinaria y que ejerza un desahogo. Por ello añade Bergson que la risa debe entenderse como un gesto social por el temor que inspira, ayuda a romper excentricidades, haciendo que se vuelva ágil toda la riqueza mecánica que pudiera quedar en la superficie del cuerpo social (Bergson, 1971: 27). Queda cierta rigidez del cuerpo, del espíritu y del carácter que la sociedad quisiera eliminar, la rigidez es lo constitutivo de lo cómico y la risa se encarga de romperla, siendo ella el castigo de lo cómico (Bergson, 1971: 28). Según Bergson *es cómica toda combinación de actos y de acontecimientos que nos produce, insertas una en otra, la ilusión de la vida y la sensación de una*

*disposición mecánica* (Bergson, 1971: 64).

Autores como Jean Bremer y Herman Roodenburg en su libro *Una historia cultural del humor: desde la antigüedad a nuestros días* hacen un estudio de lo que se entiende por humor, considerándolo como cualquier mensaje que se trasmite con el gesto y la palabra hablada o escrita, la música, la imagen cuyo objeto es provocar la sonrisa o la risa. Ambos autores sostienen que el humor y la risa como productos de lo cómico, no son universales como proponen los estudios filosóficos, sino que están determinados geográficamente y contextualmente por lo que deben ser tenidos por particulares. De modo que se producen tres elementos importantes a tener en cuenta: 1) El humor a lo largo de la historia va cambiando en función de las épocas y del discurso dominante; 2) Se produce una continua renovación entre los hacedores del humor y 3) Es necesario ver como se ha producido el desarrollo del humor en sí y a lo largo de la historia viendo cómo interpretaban lo cómico nuestros antepasados (Bremer / Roodenburg, 1999). 🎭🎭🎭🎭🎭🎭🎭🎭🎭🎭

## 2. DE LO CÓMICO A LO CÓMICO POPULAR, NOTAS ESTÉTICAS

Lo cómico popular arraiga desde tiempo inmemorial en el horizonte antropológico, especialmente en occidente tanto en la Grecia arcaica como en la clásica, pasando al mundo romano. Aristóteles alude a la existencia de ancestrales procesiones con el falo, acompañadas con las correspondientes canciones. El comediógrafo Aristófanes en los *Arcanienses* ofrece un compendio de lo que acaecía en las “Dionisias rurales” que se celebraban a la llegada de la primavera en honor a Dionisos. Esta información la completa Samo de Delos que no indica el lugar de este tipo de fiestas, pero sí nos brinda una descripción de la fiesta de los *falófaros*. Estos personajes denominados *falófaros* aparecían coronados de follaje y flores precedidos por un joven con la cara negra de hollín que llevaba un falo. Todas estas procesiones iban acompañadas de cantos, siendo importante destacar que una de las características de los *falófaros* era la de provocar a algunos de los asistentes presentes en el acto

para abrumarlos con sus burlas (Leski, 1989: 261).

Los ecos de la comicidad popular en el mundo helénico podemos encontrarlos también en el carnaval griego, cuya esencia original era la exaltación de la vida y favorecer el joven crecimiento tras la llegada de la primavera. Eran característicos de este evento primaveral los improprios entre alegres y groseros que circulaban en mitad de la celebración derramando sus burlas a diestro y siniestro entre los asistentes. Leski sostiene que la burda indecencia de tales bromas tenía sus raíces en el rito manifestando la forma apotropaica de lo obscuro (Leski, 1989: 261). Al lado de la alegría festiva del “komos”, de donde viene el nombre “comedia”, se halla la parábasis, la procesión del coro que rodeaba al público y que originariamente daba curso a mofas mordaces y personales, señalando incluso con el dedo, en sus forma más antigua, a algunos de los espectadores (Jaeger, 1990: 327).

Los diversos trabajos sobre lo cómico realizados durante el si-

glo XIX y principios del XX han marcado una tendencia donde se concibe lo cómico como algo general y unidireccional. Frente a esta tendencia homogeneizadora de concebir la comicidad en sus múltiples aspectos quiere argumentar Mijail Mijailovich Batjim, un profesor ruso que dedica su tesis doctoral (no defendida por la irrupción de la II Guerra Mundial) a la comicidad popular, centrándose en la obra y contexto de François de Rabelais (Batjim, 2003). Batjim será uno de los primeros autores en sostener que lo cómico tiene un carácter histórico, él mismo se considera un historiador cultural que pretende abrir un ámbito de investigación intercultural para comprender la comicidad popular que una el estudio histórico de las categorías estéticas, así como un estudio filosófico sobre la base humana de estas, junto al estudio social de la producción de las formas artísticas. Su método interdisciplinar le permitirá revisar las relaciones entre teoría y praxis artística-literaria, pero también le ayudará a ver la relación existente entre la cultura de élite y la cultura popular. Batjim ve en las diversas manifestacio-

nes de lo cómico popular una diferencia notable y de principio con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o del Estado. La comicidad popular ofrece una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no oficial completamente externa a la Iglesia y al Estado que parecían haber construido una dualidad entre un mundo oficial y un segundo mundo o una segunda vida al que pertenecían en mayor o menor proporción el resto de hombres. Esta dualidad puede encontrarse en el folklore de los pueblos primitivos donde se producía paralelamente los cultos serios junto a los cultos cómicos que convertirán en muchas ocasiones a las divinidades en blanco de su burla o blasfemia (Batjim, 2003: 11).

Aplicado a la fiesta de “los danzantes” de Mora de Rubielos, la dualidad aludida por Batjim puede ayudarnos a comprender un acto que entrecruza de forma interdisciplinar varios niveles como son el carácter religioso y el folclórico-popular. Primero la dualidad de la fiesta entre la seriedad que le caracteriza por ser acto religioso y el carácter



cómico popular. Otro elemento que prueba dicha dualidad es la unión entre la cultura de élite representada por el clero y los representantes políticos y militares de la villa como eran el alcalde y su concejo, las fuerzas del orden como era el capitán de la guardia civil, así como los importantes terratenientes y empresarios madereros de Mora de Rubielos y la cultura popular encabezada por el pueblo llano representado en los pastores, artesanos, agricultores... etc. Estos últimos eran increpados por los graciosos con sus chascarrillos a fin de sentirlos integrados en el fragor de la fiesta y suscitando a través de alusiones grotescas -pero en un lenguaje llano- historias vinculadas a los vecinos, que nunca denuncien un comportamiento vicioso, pero que pueda suscitar la risa y algarabía de los asistentes. Esto generaba un clímax que combinaba la seriedad de un acto religioso conmemorativo de la aparición de san Miguel a las huestes cristianas, junto con un momento alegre, de gran comicidad y complicidad entre los asistentes que se veían representados a través de los chascarrillos cómicos que durante todo

el trayecto proferían los graciosos. En el caso de esta fiesta puede apreciarse como a pesar de la llegada del cristianismo subsiste un elemento ancestral posiblemente de origen pagano que es en de la "risa ritual", si bien no proferida hacia la divinidad, sino hacia los asistentes al acto, ofreciéndonos una visión del mundo, de la vida cotidiana de la localidad y de las relaciones de vecindad entre aquellos que eran blanco de las alusiones de los graciosos. Esto evidencia lo sostenido por Batjim, que la risa popular no solo pertenece al dominio de la cultura burguesa contemporánea, sino que hunde sus raíces en la profunda originalidad de la antigua cultura cómica popular, olvidada pero existente (Batjim, 2003: 10).

Peter Burke en el capítulo segundo de su libro *La cultura popular en la Europa moderna*, alude al modelo propuesto por el antropólogo Robert Redfield que sostenía que dentro de la Europa moderna existen dos tradiciones culturales que no correspondían de forma simétrica con los dos principales grupos sociales, a saber, la élite y el pueblo llano. La primera participó en la pequeña tra-

dición, aunque el pueblo llano no lo hizo en la grande (Burke, 1991: 97). La fiesta de los danzantes englobaría la pequeña tradición pero también la gran tradición dado que los grupos dominantes participaban de la misma fiesta. Por un lado tenemos la gran tradición cultivada en la iglesia y la pequeña tradición cultivada por comunidades aldeanas de origen ancestral posiblemente pagano y a posteriori cristianizado. La circunstancia de que Mora de Rubielos se encuentre en un enclave privilegiado entre las sierras de

Gúdar y Javalambre le permitió conservar de manera pura las ancestrales tradiciones provenientes de época pagana. Burke destaca a propósito que dado el hecho de que las montañas tardan más tiempo en ser conquistadas y civilizadas, tiene como consecuencia que se conserven los hábitos tradicionales durante más tiempo que en las llanuras (Burke, 1991: 71). Esto explica porqué las danzas con predominio de saltos, similares a la de los danzantes de Mora, estén asociadas a zonas montañosas (Burke, 1991: 72). 🎪🎪🎪🎪

### 3. LA INSIGNE COLEGIATA DE SANTA MARÍA DE MORA

#### 3.1. Historia de la Colegiata de Mora

Una vez analizados los principales aspectos de lo cómico popular que nos ayudarán a adentrarnos a fondo en la fiesta de la aparición de San Miguel o de “los danzantes” de Mora de Rubielos, conviene destacar algunas notas de la que fuera Insigne Colegiata de santa María de Mora y la devoción a san Miguel que se cui-

dó con esmero en los cultos del cabildo Colegial durante siglos. Esto nos ayudará a comprender lo ancestral de las fiestas dedicadas al patrón de la villa y la inserción de lo cómico popular en el transcurso de la misma.

La insigne Colegiata de Santa María situada en la villa de Mora de Rubielos, llegó a ser durante casi cuatro siglos uno de los lugares referenciales de la comarca y el centro de la vida de la villa. Ello se debió a la

protección de una de las familias más importantes de la nobleza aragonesa los Fernández de Heredia, señores de la villa y fundadores en el siglo XV de la Colegial. D. Juan Gil Fernández de Heredia y Bardají, asumió la erección y protección del templo consiguiendo que adquiriera la categoría de insigne Colegiata por Bula del papa Calixto III. Dicha protección será mantenida hasta bien entrado el siglo XVIII, concretamente hasta la época de la guerra de sucesión. Durante esta contienda la familia Fernández de Heredia se puso del lado de la reclamación del Archiduque Carlos de Austria, por lo que tras la victoria del duque de Anjou sobre el anterior, fue proclamado como nuevo rey de las Españas con el nombre de Felipe V. La victoria del Borbón, obligó al exilio a los miembros de esta familia, dejando desamparado el privilegio de protección de la Colegiata así como el poder de elección de sus priores y canónigos, responsabilidad que pasó a manos de la corona.

Los inicios de la Colegiata son más modestos, pues tras la reconquista de la villa a los musulmanes en 1171 se construye

un castillo, posiblemente sobre la fortaleza musulmana a modo de plaza fuerte que pudiera dar protección de cualquier ataque. Es entonces cuando se decide fundar una pequeña iglesia que hiciera de lugar de culto y que atendiera las necesidades de las gentes que repoblaron y cristianizaron la nueva plaza y que era regida por un *plebano*, es decir, el sacerdote que estaba al frente de la cura de almas (Tomás Laguía, 1964: 15). Será cuando se funde el marquesado de Mora, parejo al condado de Fuentes, pasando a manos de los Fernández de Heredia, que la villa sufra importantes cambios a su favor, empezando por la ampliación del castillo. El nuevo castillo sigue el modelo del palacio papal de Avignon, en cuya corte pasó mucho tiempo D. Juan Fernández de Heredia llamado “el viejo” fundador de la dinastía, quien fuera embajador de los reyes de Aragón ante el papa de Avignon y Gran Maestro de la orden de san Juan de Jerusalén, además fue un importante mecenas y amigo, a la vez que colaborador, del insigne cardenal D. Gil de Albornoz y Luna (Lutrell, 1972: 289-316). Como ha sugerido Antonio Al-

magro, los Fernández de Heredia convierten el antiguo castillo que no pasaba de una mera fortificación defensiva en un castillo palacio, amplio, firme y bien parecido que no solo cumplía las funciones de fortaleza y refugio, sino que servía de residencia cómoda y confortable a los Fernández de Heredia que pasaban largas temporadas en él (Almagro Gorbea, 1975). A mediados del siglo XV el nuevo señor del castillo D. Juan Gil Fernández de Heredia, conde de Fuentes y marqués de Mora, suplicó al arzobispo de Zaragoza D. Dalmau Mur que concediera la dignidad de colegiata a la iglesia de Mora. El señor de Mora se comprometía a devolver a la iglesia de la villa los diezmos requeridos a la plebanía ya existente desde la reconquista. El arzobispo de Zaragoza atendió la petición y aprobó la erección de la Colegiata de Mora con el título de santa María mediante un decreto dado en Zaragoza el 20 de junio de 1454 decretando también la anexión de las rectorías de Cascante y Camarena a la iglesia de Mora (Tomás Laguía, 1964: 17).

Durante sus siglos de historia la Colegiata de la villa de

Mora atravesó por etapas de gran esplendor, contando con 9 canonjías hasta que el insigne prior Dr. Antonio Cabañero decide crear una décima canonjía doctoral tras la vacante del canónigo Gabriel Vélez el 24 de julio de 1786. La petición del Dr. Cabañero fue atendida el 9 de marzo de 1787 por carta del conde de Valdellano, secretario de la Real Cámara de Castilla y del Real Patronato de Aragón, procediéndose a informar al entonces obispo de Teruel D. Roque Martín Merino (Tomás Laguía, 1964: 153). El primer canónigo doctoral de la Colegiata fue el Dr. Joaquín Pascual Jarque, clérigo tonsurado natural de Alcañiz, quien fue elegido una vez realizada la terna en 1787. Vacante la Doctoral por promoción del Dr. Joaquín Pascual a una canonjía en la catedral de Barbastro, le sucedió el insigne Dr. Vicente Pascual Esteban, natural de la vecina villa de Rubielos de Mora, en cuya Colegiata ya era canónigo, permaneciendo en Mora hasta 1804 en que es promovido como canónigo en la catedral de Teruel (Tomás Laguía, 1964: 159). El Dr. Pascual Esteban, será uno de los personajes turolense

más influyentes en el recién comenzado siglo XIX, ocupando el cargo de Diputado por Teruel de las Cortes de Cádiz y Presidente de la Cámara en el día que se aprobó la famosa constitución de Cádiz, más conocida como “la Pepa”. Durante su estancia en Mora, el Dr. Pascual Esteban entabló una estrecha relación con el célebre liberal turolense D. Isidoro de Antillón, sobrino carnal de D. Jacinto de Antillón otro de los canónigos de la Colegiata de Mora. Será en esta época en que Isidoro de Antillón se forme en la referida escuela de gramática de la Colegiata, uniendo los lazos de amistad con el doctoral Vicente Pascual Esteban, hasta partir ambos a Cádiz representando a Teruel en las Cortes (Tomás Laguía, 1964: 136) (Gascón Guimbao, 1908: 151).

Un concordato entre la Santa Sede y el gobierno de España establecen el cese de la Insigne Colegiata de santa María de Mora en 1851. Consta que sus dos últimos canónigos, el doctor Faustino Pascual con dignidad de vicario que ejercía las funciones de prior en ausencia de este y don Francisco García abandonan la clausurada Co-

legiata y solicitan ser acogidos en los cabildos de Teruel y Segorbe. Sabemos que Faustino Pascual se posesionó de su nueva canonjía en Teruel el 24 de junio de 1852, pero no tenemos constancia de que así lo hiciera el canónigo Francisco García, que posiblemente lo hiciera en la catedral de Segorbe (Tomás Laguía, 1964: 197). Los demás residentes en la extinguida Colegiata, tanto racioneros como beneficiados, decidieron continuar allí.

### **3.2. La Insigne Colegiata y la devoción a san Miguel Arcángel**

Entre las muchas ceremonias colegiales y religiosas una de las más importantes celebraciones que se trataban con especial interés en la Colegiata era la de san Miguel Arcángel. La devoción a san Miguel en la villa de Mora se remonta a muchos siglos atrás posiblemente a la Edad Media, quizás en el momento de la reconquista cuando en 1171 el rey Alfonso II ponía cerco a Mora con la esperanza de que el hambre hiciera sucumbir a los enemigos musulmanes y se rindieran. Desanimados

por la resistencia de los musulmanes deciden retirarse al cercano monte del Castellar, lugar privilegiado pues desde su cima se otea toda la comarca y la localidad. Allí refiere la tradición que se apareció el Arcángel san Miguel prometiendo su protección a las tropas cristianas y rogándoles que vuelvan al asedio. El monarca obedece y logra la ansiada victoria, convirtiendo a San Miguel en el patrón de la reconquistada población (Pérez, 1983: 106).

Tomas Laguía informa como en la visita apostólica que hizo a la Colegiata el obispo de Teruel, D. Pedro Felipe Analso de Miranda y Ponce de León, el 22 de septiembre de 1720 se hace alusión al retablo dorado en la capilla de san Miguel que alberga la imagen del patrón de la villa (Tomás Laguía, 1964: 68). En esta visita del prelado Analso de Miranda, se refiere que la capilla de san Miguel se sitúa al lado de la epístola frente a la de san Antonio Abad, posteriormente se alude a esta capilla en el lado del evangelio que tenía un retablo en cuyo centro se hallaba la imagen de san Miguel Arcángel, de talla esbelta. A los lados de la imagen del patrón

se encontraban las imágenes de san Pedro mártir de Verona y la de santa Úrsula. En el cuerpo superior del retablo se encontraba la imagen de san Francisco de Paula y en el sotobanco relieves con escenas de la aparición de san Miguel Arcángel, lamentablemente no contamos con el referido retablo por ser destruido sin contemplación en 1936 (Tomás Laguía, 1964: 80). En dicha capilla el que fuera canónigo archivero de la Colegiata, D. Gabriel Vélez fundó una capellanía con el nombre de *Capellania de los arcángeles San Miguel, San Gabriel, San Rafael y Santa Barbará V y M*. Tras el fallecimiento de su fundador que fue sepultado en la cripta Colegial bajo el coro, se leyó su testamento firmado en Mora el 20 de julio de 1785, cuyo patrón sería el descendiente más próximo a José Vélez y María Alba padres del fundador. Su primer capellán será Juan José Vélez, estudiante, hijo de Juan Antonio Vélez hermano del instituyente, siendo sus sucesores los descendientes directos de su hermano. La misión del capellán era la celebración de una misa semanal en la capilla de san Miguel por sufragio de las

almas del fundador, de sus padres y demás familiares difuntos, así como la obligación de asistir a las horas canónicas y a la celebración de los oficios en la Colegiata (Tomás Laguía, 1964: 80-81). Esto evidencia la importancia de la advocación y devoción a San Miguel en el seno de la Colegial de Mora. Tenemos constancia de que tras la sesión capitular celebrada en Mora el 19 de enero de 1807, siendo presidida por el obispo de Teruel D. Blas Joaquín Álvarez de Palma, concede privilegio perpetuo en la capilla de san Miguel Arcángel durante siete años. El prelado también dispuso que el altar privilegiado de la Soledad, solo podían celebrar los canónigos mientras que el privilegiado de San Miguel lo debían hacer los racioneros de san Juan del castillo y los beneficiados durante los oficios divinos, fuera de estos los podrían celebrar en uno u otro indistintamente. De este modo Álvarez de Palma zanjaba la disputa habida por el clero que deseaba celebrar en el único altar privilegiado de la Soledad (Tomás Laguía, 1964: 86-87).

Cesar Tomás Laguía da una relación de las 29 procesiones que se celebraban en el siglo

XVIII partiendo de la Colegiata, que bien recorrían las calles de la villa o iban a las diversas ermitas dispersas por la población o la contornada, contando siempre con la asistencia de las autoridades y del clero Colegial. Dos de estas procesiones eran dedicadas a san Miguel, la una se celebraba el día de san Miguel de mayo por las calles de la villa y la otra se celebraba en septiembre por las calles de la villa (Tomás Laguía, 1964: 165-166). No se hace alusión a la tradicional procesión a la ermita de san Miguel, ello se debe a que la actual ermita es de construcción más reciente como atestigua su estilo Neoclásico que nos hace datar su construcción en el siglo XIX, siendo posteriormente usada como capilla funeraria, dada su proximidad al antiguo cementerio municipal de la villa actualmente desaparecido. La prohibición de Carlos III en 1777 de hacer procesiones fuera de las poblaciones del reino, obligó a cambiar muchos de los trayectos tradicionales, en Mora enfrentó al ayuntamiento que no aceptaba las nuevas disposición reales con el Cabildo Colegial. La disputa se cerró en 1802 con la construcción del



nuevo calvario intramuros y la nueva ermita de san Miguel. La nueva ermita sustituía una edificada en el monte del Castellar que conmemoraba la aparición del Arcángel a las huestes cristianas de Alfonso II y cuyas ruinas todavía se pueden visitar. La noticia que ofrece Tomás Laguía es que en ambas fechas la procesión de san Miguel se celebraba en la villa, posiblemente con la construcción de la nueva ermita en el XIX más próxima a la población y tras la desamortización que puso fin a la Colegiata que pasaba a ser

parroquia, se decidiera alargar el recorrido hasta la nueva ermita. La erección de esta nueva ermita no era casual ya que se sitúa próxima al barrio medieval de “El Plano”, a camino entre el monte “el Castellar” y la localidad, donde posiblemente tuvo lugar la batalla decisiva entre los cristianos y musulmanes con la victoria del ejército de Alfonso II, dicha batalla también quedaba representada en la fiesta de “los danzantes” y se realizaba por la tarde del 8 de mayo como señala Lucia Pérez (Pérez, 1983: 107). 🎉🎉🎉🎉🎉

#### 4. PERSONAJES Y DESARROLLO DE LA FIESTA DE *LOS DANZANTES DE MORA*

**N**os disponemos a continuación a abordar el desarrollo de la fiesta de la “Aparición de san Miguel de mayo” o de “los danzantes” de Mora de Rubielos, viendo las partes, actores y demás aspectos que nos ayuden a comprender la importancia de la extinguida fiesta y las ancestrales raíces de lo cómico popular en un contexto cristianizado.

Los dos últimos organiza-

dores de esta fiesta en la villa fueron Ignacio Sebastián Abad (Mora de Rubielos ?-1928) y su hijo Ignacio Sebastián Cercós (Mora de Rubielos 1897-1963), ambos tuvieron la difícil misión de ser los pregoneros o mayores de la fiesta, así como los organizadores y maestros de dance, enseñando el ritmo de las danzas y toda la difícil escenificación de la fiesta. Conservamos el pregón que Ignacio Sebastián Abad pronunció en la puerta de la iglesia a la sa-

lida de la procesión de mayo en 1904, que posteriormente iba a ser interpretado en los años sucesivos por su hijo, siendo la última representación realizada en 1952, donde se omitió el pregón de entrada. Uno de los motivos de la interrupción de la fiesta fue la guerra civil española y la terrible posguerra que desamparó a muchas familias y propició el traslado de buena parte de la población de Mora de Rubielos y de la comarca a las ciudades, Valencia, Barcelona y Zaragoza principalmente para obtener un trabajo y sustento. Ignacio Sebastián Cercós intentó con los medios posibles perpetuar esta fiesta, si bien refirió su viuda Remedios Pérez Edo (1897-1981) y sus hijos Remedios, Ángeles, Joaquín, Ignacio, Araceli y Abelardo Sebastián Pérez, que encontró muchas dificultades por la falta de participación de los vecinos, lo que provocó que se acabara perdiendo la fiesta. A ello hay que sumar las difíciles circunstancias de la larga posguerra y la muerte de su último pregonero Ignacio Sebastián Cercós en 1963. Joaquín Escriche Formentín “Baltasar”, uno de los últimos “graciosos” que

todavía vive, refiere como en la última celebración, el alcalde de Mora les pidió ir al cuartel de la guardia civil para enseñar al capitán los textos que debían interpretar. No se les prohibió, el problema es que las críticas al nuevo suministro de agua de la Villa y la deficiencia de las tuberías crispó el ánimo de las autoridades municipales al terminar la fiesta de 1952. Quizás esto contribuyó a que se extinguiera la tradicional fiesta de “los danzantes”.

La fiesta de “los danzantes” giraba en torno a la leyenda de la Aparición de san Miguel Arcángel a las tropas de Alfonso II en el monte de “el Castellar” próximo a villa de Mora. Antonio Almagro señala como en la margen izquierda del río se levantan dos promontorios separados por un arroyo, en el promontorio más alto señala la posibilidad de que existiera un castillo árabe que posiblemente sea al que se refiere la leyenda (Almagro Gorbea, 1975: 11). De esta tradición encontramos dos fuentes documentadas, la primera cuenta como en el año 1171 Alfonso ponía cerco a Mora con la esperanza que el hambre hiciera rendirse a los musulma-

nes que ocupaban la localidad. Estos simulaban abundancia de víveres lo que desalentó al ejército cristiano. Retiradas las tropas de Alfonso II al monte de “El Castellar”, lugar privilegiado pues desde él se observa toda la contornada, se les apareció san Miguel Arcángel que les advirtió de que la supuesta abundancia de alimentos no era más que un señuelo de los musulmanes para confundir a los cristianos y que deben de regresar a sitiar la fortaleza. Así lo hizo el ejército cristiano que tomó la población tras una batalla posiblemente en “el Plano”, situado entre “el Castellar” y Mora (Pérez, 1983: 106).

La segunda versión es la que se transmitía de padres a hijos y que era la proveniente de la cultura oral de vertiente popular. He podido recuperar la versión que Remedios Pérez Edo, viuda de Ignacio Sebastián Cercós, transmitió en su entorno familiar más próximo, también la referida por Carmen Clemente Ferrer y su padre Máximo Clemente Rodríguez “Urbanete”. Esta versión cuenta como estando los moros en las Torres o “Casica de las serranas”, junto a la ermita de los Dolores, fue-

ron los cristianos a la batalla y a los moros no les quedaba comida aunque lo poco que les quedaba lo tiraban para hacer ver que tenían comida de sobras. Los cristianos se retiraron desalentados. Estando los cristianos en el monte del Castellar San Miguel les dijo a los cristianos: “¿Ande vais?” y los cristianos respondieron: “No ves que nos tiran comida que tienen muchísima y no podemos con ellos”. San Miguel les insistió: “¡Que va hombre!, si no tienen comida, se les ha terminado la comida”. Los cristianos confiaron en lo dicho por San Miguel regresaron a Mora y conquistaron el pueblo, desde entonces es el santo patrono de la villa de Mora. Simplemente añadir que las referidas Torres aludidas en la versión popular no existían en la época de la reconquista de Mora, es a partir del siglo XIV en la “guerra de los dos Pedros” cuando se edifican respondiendo a planes defensivos y estratégicos de la villa y del señorío de los Fernández de Heredia. Como señala Almagro, en esta guerra entre Pedro el Cruel de Castilla y Pedro IV de Aragón, los vecinos de la villa deciden traspasar el arroyo y expandir

la muralla construyendo dos torres vigía que cerraban el recinto amurallado. Esto atendía al temor de Pedro IV de volver a sufrir ataques e incursiones en su reino del ejército de Castilla (Almagro Gorbea, 1975: 11-14). De modo que el relato oral confunde las cronologías históricas y los lugares aunque toda leyenda siempre hunde sus raíces en un acontecimiento real que se pierde en la noche de la historia.

La fiesta de “los danzantes” implicaba varios momentos y personajes que merecen nuestra atención, aclarando que como ocurre en otro tipo de fiestas religiosas, pensemos en el famoso Misterio de Elche, solían ser varones bien niños o jóvenes de la villa. Los personajes implicados en la fiesta vienen a ser:

1) Pregonero o mayoral, que se encargaba de organizar el evento, preparar los dances que meticulosamente enseñaba a los jóvenes danzantes que eran varones, especialmente marcando el ritmo en los ensayos y creando nuevos chascarrillos con los graciosos que trajeran anécdotas nuevas de los vecinos del pueblo. El pregonero también tenía la misión de pronunciar

el discurso con la imagen de san Miguel presente a la salida del templo antes de iniciar su andadura por el pueblo hasta llegar a la ermita de San Miguel. Los 2 últimos pregoneros fueron Ignacio Sebastián Abad e Ignacio Sebastián Cercós, aunque en 1952 se omite el pregón inicial.

2) Los pastores que tenían una clara jerarquía entre labradores, artesanos, intelectuales. Estos eran cuatro personajes que vestían chaleco de piel, zurrón en forma de bandolera y artísticos garrotes. Como señala Lucia Pérez enumeraban los diversos que se hallaban en Mora, que correspondía a los apodos y lugares de la villa y su contornada (Pérez, 1983: 113).

3) Los graciosos encargados de provocar el elemento jocoso y cómico popular en el transcurso de la fiesta. Se trata de unos personajes muy interesantes pues evocan a ancestrales figura de tradición pagana, muy probablemente de origen greco-romano y que tenían una función muy similar a la de los *falófaros* griegos o de otros personajes que aparecían en el carnaval griego de época arcaica y clásica. La función de los graciosos era repetir chascarrillos

llos y chismes que provocaran la risa en los asistentes al acto religioso, durante todo el transcurso de la procesión hasta llegar a la ermita de San Miguel. Sus ropajes eran los menos uniformes, solían llevar calzón, algún chaleco de piel, albarcas y un sombrero o boina de paño negro callados artísticamente labrados en ocasiones con un mango con cabeza de animal y unas enormes castañuelas que hacían sonar sin descanso.

4) Los danzantes que eran ocho niños que vestían de blanco con ropas de mujer, enaguas bordadas, medias de algodón caladas, calzones blancos bajo las enaguas y chambrá o blusa blanca. A esto se añadía cintas de colores dispuestas en aspa que cruzaban el pecho, un sombrero de paja con flores que colgaban a la espalda y pequeñas castañuelas que hacían sonar en sus dances (Pérez, 1983: 114).

5) El ángel, solía ser un adolescente de mayor edad que los danzantes, iba vestido todo de blanco, con alas y corona.

6) Los moros, que solían ser cuatro personajes adultos que interpretaban a los musulmanes derrotados en la batalla contra las huestes de Alfonso II.

Vestían pantalón bombacho con capas blancas, en la cabeza un turbante con la media luna y a la cintura una pequeña espada o alfanje.

7) Los cristianos que representaban al ejército de Alfonso II a quienes se les apareció San Miguel Arcángel en el monte de “el Castellar”. Eran cuatro personajes adultos que vestían pantalones normales, de sus hombros colgaba hasta las rodillas una especie de dalmática de color granate con pendones y otros adornos. En el pecho de la dalmática granate llevaban el escudo de la villa de Mora, así como una espada al cinto.

El desarrollo de la fiesta de “los danzantes” era variado e incluía varias etapas marcando un trayecto desde la Colegiata hasta la ermita de San Miguel situada a las afueras de la villa en el barrio de “el Plano”. En realidad la fiesta de la “Aparición de San Miguel Arcángel” o de “los danzantes” de Mora de Rubielos se iniciaba la víspera con una gran hoguera en la plaza de la villa frente al ayuntamiento, a su alrededor los vecinos asaban todo tipo de deliciosas viandas que degustaban con hermandad. Comprendía

dos etapas, la primera era por la mañana y la segunda por la tarde con la que se celebraban los actos de conmemoración.

La primera etapa se iniciaba con una misa solemne que se celebraba en la iglesia parroquial, donde asistía buena parte de las autoridades civiles junto a élite burguesa de la villa y el resto de vecinos. Tras la celebración de la misa se iniciaba la procesión que tenía la primera parada nada más salir del templo en la bella portada gótica donde el pregonero o mayoral pronunciaba solemnemente su pregón frente a la peana que portaba a San Miguel. En el pregón que reproduciremos íntegramente en el siguiente apartado se hacía una exaltación gozosa de la fiesta enumerando las hazañas atribuidas a San Miguel y elevando una súplica para seguir gozando de su protección. La segunda etapa tenía lugar en la plaza de la villa donde los danzantes entraban en escena no solo danzando ante la peana, sino dirigiendo unos bellos versos al Patrón. La tercera etapa era en el “peirón” del barrio “el Plano”, donde se detenía el cortejo y dos danzantes interpretaban bellamente unos versos. La

cuarta etapa era en la ermita de San Miguel donde los danzantes y graciosos quitándose ceremoniosamente el sombrero negro ante la imagen del Patrón, le expresaban unos bellos versos, acompañado de la intervención del ángel que cerraba los actos, seguidos de una oración litúrgica que iniciaba el regreso de la procesión al templo parroquial, antes de llegar nuevamente se detenían en el peirón de “el Plano” para rezar por los vecinos difuntos.

La segunda parte tenía lugar por la tarde y recogía varios momentos en los que intervenían los personajes de la mañana más otros que interpretaban al ejército musulmán “los moros” y los que interpretaban al ejército de Alfonso II “los cristianos”. El acto tenía lugar en la plaza de la villa al aire libre donde se levantaba un tablado improvisado para el acto. Los primeros en intervenir eran los pastores cuyos versos traían a colación acontecimientos del último año por lo que podía variar según los años. Seguidamente empezaba la actuación de los graciosos, que en ocasiones se presentaban como pastores, y que era la más jocosa y espera-

da del año, donde se intercambiaban chascarrillos, chismes, burlas y todo tipo de artimañas cuya única pretensión era la de lograr la risa y algarabía de los asistentes al verse apelados o al reconocer las alusiones dirigidas a los otros vecinos. Seguidamente los danzantes actuaban al son de la gaita, el tambor, el almirez y los acompasados golpes de bastón sobre el tabladio. En una de las danzas llevaban los niños un arco cubierto de flores, acabando la representación con la danza de “vestir y desnudar el palo” del que colga-

ban cintas de vivos colores. La representación de la tarde finalizaba con el acto de la “embajada de moros y cristianos”, donde embajadores de ambos bandos iniciaban un acalorado intercambio de razones que desemboca en un disenso finalizado en una campal batalla que tenía como colofón la victoria del ejército cristiano. Trascurridos los actos, todos los intérpretes finalizaban entonando la bella Salve dirigida a la imagen de la Inmaculada concepción que se encuentra en la fachada del ayuntamiento de la villa. 🎪🎪🎪

## 5. TEXTOS COMPLETOS

**A** continuación reproduciremos los textos originales de la fiesta que hemos conservado en mi familia y otros que he podido recuperar gracias al profesor Daniel Benito Goerlich y al texto de Lucía Pérez. Concretamente reproduzco el pregón inicial pronun-

ciado por el mayoral, los dichos de los graciosos en 1952 y la salve final guardados en el archivo personal de la familia Sebastián Pérez. Los textos referentes a la embajada de moros y cristianos están recogidos íntegramente en el referido artículo de Lucía Pérez.



**Pregón de 1904,  
posteriormente repetido  
hasta la última vez que  
se celebró la fiesta:**

**Parte I**

**1.** Ya el 1904 llegó y el 8 de mayo  
ya los relumbrantes rayos  
del sol alegran los campos  
ya su purpurino manto  
llena al mundo de placer  
y en medio de tanto bien  
entusiasmados diremos

**2.** Viva Mora de Rubielos  
y su patrón san Miguel.  
Salud bendecido sol  
que alumbras en este día  
la esperanza y la alegría  
de esta noble población  
desde el más bajo rincón  
hasta los altos salones  
los devotos corazones  
suplican con devoción  
que en toda tribulación  
sean vuestros protectores  
la Virgen de los Dolores  
y nuestro santo Patrón.

**3.** Llenos de satisfacción  
en Mora todos estamos  
pues la fiesta hoy celebramos  
de nuestro santo Patrón  
vamos pues en procesión  
y sin que el fervor desista

a visitar en su Ermita  
con entera devoción.

**4.** Entremos sin detención  
hasta la misma capilla  
a recibir de rodillas  
de el Santo la bendición

**5.** La admirable aparición  
de el Patrón de nuestra villa  
a todos nos maravilla  
y nos llama la atención  
pues según la tradición  
fue en monte Castellar  
que una ermita con su altar  
hubo en tiempos muy remotos  
más después por sus devotos  
al pueblo fue trasladado  
y en su Ermita es venerado  
con notable devoción  
por toda esta población  
y los devotos de el Plano  
bien se pueden gloriarse  
esta villa y su contorno  
porque tiene por Patrono  
al Principe Celestial  
quien del dragón infernal  
venció el orgullo feroz  
el que levantó la voz  
y con el poder supremo  
hizo temblar el infierno  
al decir, quién como Dios.

**6.** Cuando esta Villa se hallaba  
invadida por los moros  
cuando los cristianos todos

y sus moradores todos  
gemían y suspiraban  
San Miguel les consolaba  
desvaneciendo el temor  
y al ver el consolador  
de sus pechos afligidos  
contentos y agradecidos  
lo votaron por Patrón.

**7.** Cuando a Luzbel orgulloso  
contra Dios se reveló  
y la guerra declaró  
contra el Todo Poderoso  
el combate valeroso  
contra el demonio se lanzó  
en medio de la batalla  
de aquella infernal canalla  
en los infiernos cayó  
San Miguel dejó abatida  
la ambición de Lucifer  
fue el que recibió el poder  
de la voluntad Divina  
el que con su voz decidida  
el poder de Dios ensalza  
el que tiene la balanza  
de la virtud y el pecado  
es el Ángel destinado  
a velar por  
y es el que tiene a Luzbel  
bajo sus pies humillado.

## Parte II

**8.** Llevados de aquel fervor  
de nuestros antepasados

continúa Mora obsequiando  
a su Glorioso Patrón.

**9.** De la iglesia en procesión  
sale el venerable Clero  
acompañado del Pueblo  
y su Ilustre Ayuntamiento  
el que con su buen ejemplo  
aliente la animación.

**10.** Sigue a continuación  
La Banda Municipal  
que con sus acordes da  
más realce a la función  
y en la misma dirección  
llenos de júbilo y gozo  
los Danzantes y Graciosos  
los Moros y los Cristianos  
llegan por fin al Santuario  
y de allí sin detención  
entran con gran devoción  
hasta la misma capilla  
a pedir de rodillas  
al Santo la bendición

**11.** De San Miguel los favores  
no se pueden numerar  
en la tierra y en el mar  
en batallas y en acciones  
valerosos campeones  
según publica la fama  
contra la Raza Otomana  
publican esta verdad  
no dejando de ensalzar  
otros milagros patentes  
que en su nombre se han obrado

**12. Grandes triunfos alcanzaron**  
y por eso es aclamado  
en aldeas y lugares  
en Villas,  
por su Patrón y abogado.

Reproduzco a continuación los dichos de los graciosos, interpretados por cuatro vecinos de la villa que aparecen con sus apodos, la manera más usual de reconocerlos, que fueron “Enebro”, “Baltasar”, “Chocolatero” y “Oreja”:

### **A. Primera intervención de los Graciosos:**

#### **1. Baltasar:**

-En casa de Ignacio el “gusano”  
nos han propuesto el entrar  
si queremos ser graciosos  
pagándonos buen jornal

#### **2. Enebro:**

Yo les he dicho que sí

#### **3. Chocolatero:**

Y yo digo que me quedo

#### **4. Oreja:**

Pues yo más quiero este oficio  
que no andar con los borregos

#### **5. Baltasar:**

Chico y tienes razón  
de ese modo evitaremos  
los disgustos y corridas  
que nos dan los artigueros.

#### **6. Enebro:**

A mí me lo has de decir  
que se me perdió un borrego  
y me encontré un puntapié  
que aún lo siento en el trasero

#### **7. Chocolatero:**

Yo me vi tan perdido  
que me invoqué a San Miguel  
pero lo que me valió fue apretar  
a correr.

#### **8. Oreja:**

A mí se me escapó  
todo el ganado a la viña  
pues si el amo me atrapa  
no me deja una costilla.

#### **9. Baltasar:**

Vamos no ser embusteros  
porque es pecado el mentir  
si quereis saber quién somos  
se les vamos a decir.

#### **10. Enebro:**

Yo soy Marcelino Enebro  
hombre de mucho prestigio  
que no tendría una perra  
si no fuera por mi oficio  
Ahora me he hecho gracioso  
y si este empleo me presta  
ya no quiero yo más pinos  
que me iré con las ovejas.

#### **11. Chocolatero:**

Yo soy Manuel Chocolatero  
y mi oficio es labrador  
he ascendido a gracioso  
y voy a hacerme señor.

#### **12. Oreja:**

Pues yo soy Mateo Oreja

y si alcanzo como espero  
voy a ascender a gracioso  
y no telar más criberos

**13. Baltasar:**

Yo soy Joaquín Baltasar  
y si mi talento alcanza  
mi título de gracioso  
a de ir a la tierra baja.

**14. Enebro:**

Basta por ahora  
porque el tiempo se nos pasa  
y los danzantes esperan para  
terminar la danza.

**15. Chocolatero:**

Y yo como jornalero  
que me libré de igual año  
que va detrás y delante  
continuamente arreando.

**16. Oreja:**

En fin, ya nos despedimos  
ustedes dispensarán  
pues como es el primer año  
no hemos podido hacer más.

**17. Baltasar:**

Adios digno Ayuntamiento  
Adiós venerable Clero  
Adiós todo este auditorio  
Los del pueblo y forasteros.

**18. Enebro:**

Ya no quiero más jaleos  
más danza ni música  
hacer gaitas y danzainas  
y ganarme unas perricas.

**19. Chocolatero:**

Yo me marchó a mi casa  
a ver si por ese mundo

puedo encontrar una novia  
pues me canso de ser viudo.

**20. Oreja:**

Yo también voy a marcharme  
a la Cuba, a la carrera  
no sea que mi mujer  
se me vaya a la Tormeda.

**B. Segunda intervención de los Graciosos, caracterizados de pastores (para merendar):**

**1. Baltasar:**

En este mismo momento  
les pido con voluntad  
que nos dispensen ustedes  
que vamos a merendar.  
Yo soy el músico primero  
aunque de nota no entiendo  
y con mis propios dátils  
hago tocar las gaiteras.  
En este pueblo de Mora  
pasa con el agua potable  
como la mujer que pedaza  
un pantalón que no vale.

**2. Enebro:**

Y tenemos la otra fuente  
que es una divina joya  
que un gato que se mee  
ya baja agua roya.

**3. Chocolatero:**

En la calle del Estudio  
les ha caído la lotería  
que todos los quince días

les abren la tubería.

**4. Oreja:**

Esta fuente de Mora  
es una fuente de años  
las Cabañeras y Geldo  
la tienen tienen sin contador.

**5. Baltasar:**

Yo soy el pastor mayor  
que cuida del rebaño  
y en el día del esquila  
el que les corta los rabos  
felicito a San Miguel  
por ser vecino de El Plano.

**6. Enebro:**

San Miguel fuerte y valiente  
con la espada siempre está  
mirando al de la Clocha  
cuando viene a la ciudad  
cuando no viene a por vino  
viene a por pan o a por sal.

**7. Chocolatero:**

Yo soy el tercer pastor  
el que hace cuerdas al fuego  
para curar a las cojas  
y también a los corderos  
y saludo a San Miguel  
porque es Patrón del pueblo.

**8. Oreja:**

Yo soy el pastor pequeño  
el que retira las gachas  
y el llegando a medio día  
me hacen pelar las patatas  
y los grillones los guardo  
para arreglar las abarcas.

**9. Baltasar:**

Oh Glorioso San Miguel

Es tu voluntad que llueva  
y plantaré las patatas  
sin que el gusano las muerda.

**10. Enebro:**

En la casa que hay tres mozas  
hay grande contribución  
que gastan diez duros diarios  
entre polvos y jabón.

**11. Chocolatero:**

A mi Patrón San Miguel  
le rezo todos los días  
para que pueda coger  
al que suelta las artigas  
y cuando le coja yo  
que prepare las costillas.

**12. Oreja:**

Oh Glorioso San Miguel  
eres vecino de El Plano  
te lo pido por favor  
que nos guardes los sembrados  
peras, ciruelas y manzanos  
uvas, almendras e higos  
que los del río Mijares  
nos sacan los dineros  
que tenemos escondidos.

**13. Baltasar:**

Esa Elisa la pocera  
que viene de la calle Baja  
con tanto frío este invierno  
se le han helado las patatas  
y si ha querido plantar  
ha tenido que comprarlas.

**14. Enebro:**

A Domingo el ebanista  
le he preparado un viaje  
que se meta a aviador

y nos lleve a Buenos Aires  
si Ángeles quiere venir  
también nos la llevaremos  
recorreremos aquello  
y después nos volveremos.

**15. Chocolatero:**

A Pelao y a Gavilán  
unos muchachos templados  
iban a labrar a jornal  
y se les olvido el arado.

**16. Oreja:**

Por ver a San Miguel  
y a los danzantes bailar  
hemos dejado el ganado  
en la rocha El Enebral.

**17. Baltasar:**

Ni en Alcalá de la Selva  
con tanto pinar que tienen  
no han encontrado garrotes  
que tengan lo que estos tienen.

**18. Enebro:**

A mí me llaman Enebro  
y vengo de Mosqueruela  
de matar los piojos a tiros  
para hacernos la merienda.

**19. Chocolatero:**

Esteban el de Carijo  
ha puesto una carnicería  
con una gran baratura  
ya ha matado todos los gatos  
del barrio de la Cuba.

**20. Oreja:**

A San Miguel yo le pido  
como Patrón de esta Villa  
que no diga a nadie  
lo que hicieron los de las

Barrachinas  
a consecuencia del frío  
el lunes de carnaval  
bajaron a por vino  
menos el camino arreglar.

**21. Baltasar:**

El nuero de Dominguetas  
ojos de pulga pedorra  
que salta más que los grillos  
y habla más que las cotorras.

**22. Enebro:**

Manises como pastor  
está ajustado por años  
y en las noches de invierno  
suelta los pipirigallos  
y no te valdrá el saber  
que si los años lo saben  
te ha de costar la fiesta  
unos cuarenta reales.

**23. Chocolatero:**

A María la Macaria  
donde la veis tan elegante  
escaldó un día la masa  
en casa del practicante  
y en vez de salirle pan la salió  
chocolate.

**24. Oreja:**

A Manuel Saura Macario  
le ha sucedido un gran caso  
un día iba cazando  
y encontró un conejo echado  
y no le quiso tirar  
porque le estorbaba el rabo.

**25. Baltasar:**

En los lavaderos y hornos  
cuánto nos criticarán

a Chocolatero y a Oreja  
a Enebro y Baltasar  
y al tío Gusano  
por venir a acompañar.

**26. Enebro:**

Dos labradores afamados  
que se tienen por valientes  
se dejaron el yugo en casa  
que son Macario y Urbanete.

**27. Chocolatero:**

A Irene la del horno  
una chica muy formal  
festejaba con un forastero  
y no la dejaba bailar  
y ahora que le ha dejado  
se engancha con el que va.

**28. Oreja:**

En este pueblo tan grande  
que yo mozo no me quedo

aún tendré que coger  
a las viudas de mi tiempo.

En 1952 los cuatro graciosos quisieron rendir un pequeño homenaje a Ignacio Sebastián Cercós, refiriendo una estrofa que rescataba un suceso bastante cómico que le ocurrió por despiste y que a escondidas les contó su mujer Remedios Pérez Edo para que se incluyera, tal y como recuerda D. Joaquín Escriche Formentín:

A Ignacio “gusano”  
hombre de grande tesón  
se fue a labrar a forcal  
y se dejó en casa el collarón.

## 6. CONCLUSIÓN

**L**egados a este momento debemos extraer una conclusión que nos permita unir los puntos centrales sobre nuestra investigación relacionada con la fiesta de “los danzantes” en Mora de Rubielos.

En primer lugar debemos destacar la importancia de lo cómico como parte integrante de la vida social de los hombres, evitando una caracterización de

lo cómico como universal, sino destacando su carácter contextual, histórico y geográfico que hace que en cada lugar presente unas características específicas y que nos lleva adentrarnos dentro de lo cómico popular. Partimos de una visión de la comicidad popular que va más allá de una visión homogénea o unidimensional, pues presenta múltiples aspectos que varían según el lugar y la época. Lo



cómico-popular, muy unido al folclore, une formas y figuras ancestrales de origen greco-romano que se cristianizan e insertan dentro de la tradición religiosa cristiana.

En el caso concreto de la fiesta de “los danzantes” de Mora de Rubielos encontramos una combinación perfecta entre la seriedad de una celebración religiosa que conmemora la aparición de San Miguel a las huestes de Alfonso II y que permite reconquistar la villa a los musulmanes o “moros” (identificados con los otomanos, evidenciando los ecos de la batalla de Lepanto) y el elemento jocoso y cómico representado por la figura de los *graciosos*. Estos personajes denominados *graciosos*, representan la evolución de la figura de los *falóforos* griegos de las fiestas *fálicas* o los *alegres* y *groseros* del *carnaval griego*, que circulaban en mitad de la celebración derramando sus improperios, dando lugar a las burlas y mofas personales dirigidas a los asistentes, siendo en

ocasiones señalados con el dedo. La función de los *graciosos*, dentro del contexto cristiano en que se desenvuelve la fiesta de *los danzantes* de Mora de Rubielos, era la misma que sus antecesores greco-romanos, a saber, increpar con sus burlas, mofas y dichos humorísticos a los asistentes y vecinos de la villa integrándolos a la fiesta. Esto evidencia que en las zonas montañosas, como sostiene Burke, perduran de forma más estable las tradiciones antiguas, de época pagana que se insertan en la tradición cristiana. Pero también evidencia, como defiende Batjim, la convivencia perfecta de dos tradiciones la “gran tradición” que representa la clase religiosa y dirigente y la “pequeña tradición” vinculada al folclore, pero también a lo cómico popular, de la que participa tanto la clase pudiente, como el pueblo llano que es su principal artífice. Lo que nos conduce a una visión de la comicidad popular abierta, multiforme y no unidireccional. 🎭🎭🎭🎭🎭🎭🎭



Figura 1: Ignacio Sebastián Cercós en el centro sosteniendo el “palo de atar y desatar” junto a su esposa (derecha) Remedios Pérez Edo y su cuñada Pilar Pérez Edo (izquierda). Sentados los 4 graciosos Marcelino “Enebro”, Manuel “Chocolatero”, Joaquín “Baltasar” y Mateo “Oreja”. Los danzantes sosteniendo las cintas de vivos colores tras la representación de la tarde en la plaza de la Villa en 1952.



Figura 2: Ignacio Sebastián Cercós en el centro con su mujer Remedios Pérez Edo, junto a los 4 *graciosos* arrodillados, en el centro su sobrino Miguel Ferrer Sebastián tocando el clarinete. Los danzantes sostienen los arcos hechos con flores silvestres, foto tomada al terminar la representación de la tarde en la plaza de la Villa en 1952.

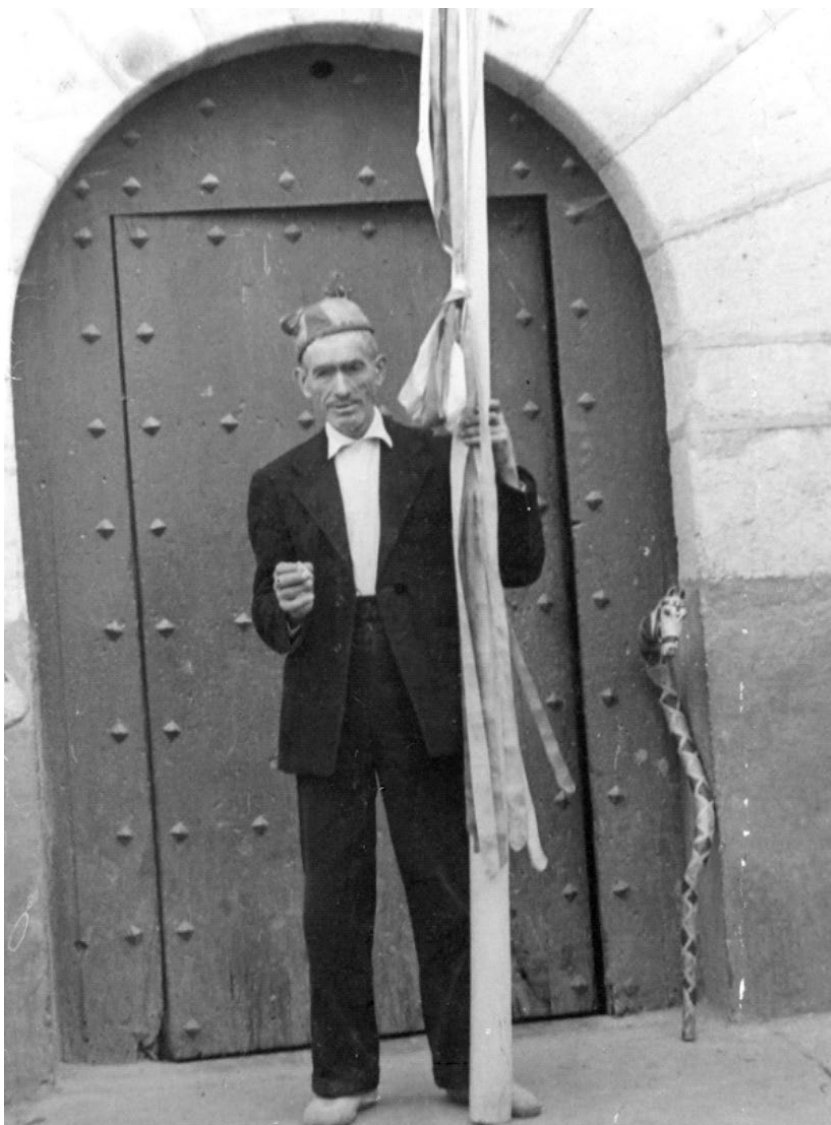


Figura 3: Ignacio Sebastián Cercós, con el gorro de *gracioso*, sujetando el “palo de atar y desatar” y apoyado junto a la pared uno de los famosos garrotes de los *graciosos* ricamente tallado representando la cabeza de caballo, siendo esta la última representación celebrada de la fiesta. Tomada en la plaza de la Villa en 1952.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO PERSONAL FAMILIA SEBASTIÁN PÉREZ.
- ALMAGRO GORBEA, A. 1975. *El castillo de Mora de Rubielos solar de los Fernández de Heredia*. Teruel. Instituto de Estudios Turolenses.
- ARISTÓTELES. 2011. *Poética*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos.
- ARISTÓTELES. *Sobre las partes de los animales*. Biblioteca Clásica Gredos.
- BATJIM, M. M. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid. Alianza
- BATTY, G & CHAVANCE, R. 1983. *El arte teatral*. Madrid. Fondo. Cultura. Económica.
- BERGSON, H. 1971. *La risa*. Madrid. Austral.
- BURKE, P. 1991. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid. Alianza Universidad.
- BREMER, J. & ROODENBURG, H. 1999. *Una historia cultural del humor: desde la antigüedad a nuestros días*. Madrid. Sequitur.
- GASCÓN GUIMBAO, D. 1908. *La provincia de Teruel, en la Guerra de la Independencia*. Madrid. Imp Minuesa de los Rios.
- GIL FERNÁNDEZ, L. 1996. *Aristófanes*. Madrid. Gredos.
- JAEGER, W. 1990. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid. Fondo. Cultura. Económica.
- LESKY, A. 1989. *Historia de la literatura griega*. Madrid. Gredos.
- LUTRELL, A. 1972. «Juan Fernández de Heredia at Avignon: 1351-1367», VERDERA y TUELLS, E. *El cardenal Albornozy y el Colegio de España*. Zaragoza.
- PÉREZ, L. 1983. «El dance de Mora de Rubielos», en *Temas de antropología aragonesa*, 1. pp. 105-132.
- SIURANA, J. C. 2013. «Los rasgos de la ética del humor: una propuesta a partir de autores contemporáneos», en *Veritas: revista de filosofía y teología*, 29.
- SOLER CARNICER, J. «Rutas para valencianos: Mora de Rubielos», en *Las Provincias*, Valencia, 21-8-1964.
- TOMÁS LAGUÍA, C. 1964. *La insigne Colegiata de santa María de Mora de Rubielos*. Teruel. Instituto de Estudios Turolenses.
- TOMÁS LAGUÍA, C. 1959. «La iglesia de Teruel en la Guerra de la Independencia», *Teruel*, 21. pp. 135-221.
- VV.AA. 2007. *La Festa o Misteri D'Elx: Patrimonio de la Humanidad*, Alicante, Elche. Patronato del Misteri d'Elx.



LA MUERTE COMO ELEMENTO  
COTIDIANO Y ACONTECIMIENTO  
COLECTIVO EN EL ARAGÓN DE LA  
EDAD MODERNA. EL EJEMPLO DE LAS  
COFRADÍAS DE LA VILLA DE FONZ

---

---

MARCOS GUILLÉN FRANCO  
Historiador

**RESUMEN:** Uno de los grandes temores del ser humano a lo largo de la historia ha sido la muerte. A pesar de que el fenómeno siempre ha sido el mismo —el fin de las funciones vitales—, cada sociedad lo ha afrontado de una manera diferente dependiendo de su propias características. Partiendo de esta idea, se presenta a continuación un estudio de las respuestas y actitudes ante la muerte en el Aragón de la Edad Moderna. Para poder llevarlo a cabo ha sido fundamental el uso de un corpus documental de gran calidad: los quince libros de cofradías que todavía se conservan en el Archivo Parroquial de Fonz. Finalmente, se plantea si estas respuestas y actitudes todavía pueden verse en el Aragón actual.

**PALABRAS CLAVE:** Muerte, cofradías, Fonz, Aragón, Edad Moderna.

**TITLE:** *Death as an everyday element and collective event in the Aragón of the Modern Age. The example of the Brotherhoods of the town of Fonz*

**ABSTRACT:** Death has been one of the biggest fears of the human being along History. Despite this phenomenon being always the same —the end of the vital functions—, it has been faced in a different way by each society depending on their own characteristics. Building on this, a research is here presented comparing between answers and attitudes towards death in Aragon in the Modern Age and those observed in the Aragonese society in the last decades. To carry out this investigation, a documentary corpus of great quality has been used: The fifteen books of Brotherhoods (*cofradías*) still conserved in the Church Archive of Fonz.

**KEYWORDS:** Death, Brotherhood, Fonz, Aragón, Early Modern.

## 1. INTRODUCCIÓN

¿Qué pasa después de la muerte? ¿Sobrevive algo? ¿En qué condición? Se trata de preguntas fundamentales que el ser humano siempre se ha planteado a lo largo de su existencia. Por eso, no es casualidad que la obra épica más antigua conocida, tenga como tema principal la mortalidad humana y la desgarradora angustia que esto conlleva.

Concretamente, el *Poema de Gilgamesh* —narración sumeria escrita en el III milenio a.C.—, relata el viaje de este personaje hasta los confines del mundo para conocer el secreto de la inmortalidad tras la muerte de su amigo Enkidu. Sin embargo, tras este largo viaje, Gilgamesh acaba aceptando la condición mortal del ser humano. Todavía hoy, varios milenios después, la muerte sigue siendo uno de nuestros principales miedos y seguimos sin saber dar respuesta a esas preguntas que ya se hicieron nuestros antepasados.

De este modo, podemos comprobar que nuestra condición de seres mortales ha sido siempre, y es, para el hombre, un tema de profundas reflexiones y medita-

ciones. Es algo lógico, ya que, nos guste o no, los seres humanos, a diferencia de otros seres vivos, somos los únicos que podemos prever nuestro final y tomar conciencia de que este puede llegar en cualquier momento. Por lo tanto, no es de extrañar que, desde sus orígenes, el hombre «haya edificado alrededor de la muerte todo un organigrama explicativo-consolador cuya finalidad esencial es domesticar el pánico ante la misma» (De la Pascua, 1994, p. 343).

Sin embargo, este organigrama explicativo-consolador ha ido variando según tiempos y lugares. Esto se debe a que, a pesar de que el fenómeno siempre es el mismo —el fin de las funciones vitales—, cada sociedad lo ha afrontado de una manera diferente dependiendo de su propias características. Por este motivo, Vovelle (1985, p. 101) denomina a la muerte como un proceso «invariable relativo». Invariable porque es el desenlace permanente de toda aventura humana, pero a la vez relativo porque cada sociedad afronta de manera diferente este inevitable final. Esto nos

lleva a la conclusión de que el proceso de morir no es una realidad aislada sino que se inserta en la estructura y configuración de la sociedad y en su contexto cultural.

Partiendo de esta idea, se presenta a continuación un estudio de las respuestas y actitudes ante la muerte en el Aragón de la Edad Moderna, utilizando el caso de la villa de Fonz como ejemplo. Además, una vez conozcamos un poco mejor cómo afrontaron la muerte nuestros antepasados, nos plantearemos si algunos de sus mecanismos, costumbres y creencias todavía pueden verse en el Aragón actual.

Para llevarlo a cabo, se ha acudido, en primer lugar, a un conjunto de obras que reflexionan sobre la relación del hombre y la muerte en la sociedad occidental actual. En segundo lugar, se han consultado una serie de estudios que analizan los ritos y actitudes ante la muerte en la Edad Moderna. Pero, además, se ha hecho uso de un corpus documental de gran calidad: los quince libros de cofradías que todavía se conservan en el Archivo Parroquial de Fonz (en lo sucesivo APF).

El uso de este tipo concreto de fuentes primarias está de sobra justificado, ya que la relación entre cofradías y muerte durante el período mencionado fue muy estrecha. De hecho, la preocupación por la muerte y la salvación eterna jugaba un papel tan importante en estas instituciones que un autor de la talla de Philippe Ariés las denomina como «instituciones de la muerte». Como se verá más adelante con mayor detalle, las cofradías deben entenderse como asociaciones de personas, preferentemente laicas, que se unen de forma voluntaria con un fin de tipo religioso; siendo este, en muchas ocasiones, la búsqueda de alivio y socorro en la hora de la muerte.

Por lo tanto, gracias a estos libros de cofradías, se ha podido conocer cómo los fonzenses afrontaron de manera colectiva y organizada la creación de redes de apoyo y solidaridad frente a la muerte en la Edad Moderna. Esta respuesta puede extenderse perfectamente tanto al resto de Aragón como al resto de los territorios que componían la monarquía hispánica, pues así lo confirman los numerosos estudios realizados. Los cua-





Sin embargo, que la muerte fuera una realidad cotidiana no quiere decir que «fuera aceptada serenamente, sin temor ni aprensión» (Vovelle, 1985, p. 103). Por el contrario, una de las grandes preocupaciones a lo largo de la vida era tener una buena muerte que garantizara el cielo y evitar, de este modo, el castigo eterno. No debemos olvidar que durante la Edad Moderna, los hombres y mujeres de España vivían todavía en un mundo en el que Dios y el demonio intervenían a diario.

Es lógico que con esta creencia como telón de fondo, toda la gente buscara mecanismos que proporcionaran una vida infinita después de la terrenal. Muchos de ellos los podemos conocer gracias a los textos que se compusieron con la finalidad de guiar al cristiano hacia esa buena muerte. Contenían una serie de prácticas, rezos y actitudes que debían adoptar el enfermo, sus familiares y el sacerdote para atender espiritualmente al moribundo.

Uno de estos textos es el que el moralista toledano Alejo Venegas publicó en 1537 bajo el título *Agonía del tránsito de la muerte: con los avisos y con-*

*suelos que cerca della son provechosos*. Esta obra recoge una serie de consejos para obtener una buena muerte de acuerdo con los preceptos cristianos de la época. En uno de ellos afirma:

Queda ahora saber qué será el oficio y beneficio de los circunstancias que suelen y deben acompañar al enfermo; porque es de gran crueldad dejar los amigos que perezca solo en la muerte al que los extraños en mediano peligro se convidarían a socorrer en la vida. Y si los miembros del cuerpo humano se prestan las veces y se ayudan unos a otros, mucha más razón es que los miembros espirituales de Cristo se ayuden unos a otros. Y si en todos tiempos corre esta obligación, en la muerte se dobla, porque es la mayor necesidad que el prójimo puede tener (Venegas, 2001, p. 137).

Vemos así que, según la mentalidad de la época, no había muerte más deshonrosa que la solitaria. De este modo, el cristiano aspiraba a la compañía solidaria de otras personas tanto en la agonía como después del fallecimiento. Idea que se mantuvo a lo largo de la Edad Moderna. No podía ser de otro modo, ya que entonces era

más inusual para las personas estar solas porque hombres y mujeres vivían constantemente unos con otros. Como consecuencia, estamos ante una sociedad que tiende a agruparse en vida y, por lo tanto, también en torno a la muerte, pues ya se ha mencionado antes que el proceso de morir no es una realidad aislada sino que se inserta en la estructura y configuración de la sociedad y en su contexto cultural.

Llegamos así a una segunda conclusión: en la Edad Moderna, el acompañamiento humano jugaba un papel primordial tanto en los instantes previos a la muerte como en los ritos funerarios. Por lo tanto, encontramos una forma de afrontar la muerte donde era fundamental la participación colectiva de las comunidades.

Por este motivo, es muy frecuente que los historiadores, sociólogos y antropólogos utilicen expresiones como «asunto público» o «acontecimiento colectivo» para referirse a la respuesta habitual que se daba a la muerte en la Edad Moderna. Concretamente, Louis-Vincent Thomas habla de una «muerte social», ya que la participación

de la comunidad era fundamental en la muerte de los individuos que la componían.

Estas dos ideas generales que se acaban de desarrollar —la muerte como elemento cotidiano y como acontecimiento colectivo—, son las que numerosos autores que han estudiado el tema han puesto de manifiesto. ¿Pueden aplicarse también para el caso de Aragón durante la Edad Moderna? Esto es lo que se va a intentar demostrar en las siguientes líneas a partir del estudio de los libros de cofradías de la villa de Fonz.

La elección de estas fuentes no es producto del azar. Por el contrario, debemos tener en cuenta que uno de los principales cometidos de las cofradías era asegurar la compañía de unos hermanos cofrades tanto en las postrimerías de la vida terrenal como en su paso a la vida eterna. Algo que aparece continuamente reiterado en las ordenanzas de estas asociaciones, las cuales deben entenderse como agrupaciones de personas, preferentemente laicas, cuya función fundamental era la asistencia y la ayuda a sus miembros para intentar mitigar posibles desgracias, tales

como la pobreza, la enfermedad y la muerte (Tello, 2013).

Estas corporaciones han sido estudiadas desde numerosos enfoques: composición social, distribución de los gastos, religiosidad popular, etc. Sin embargo, en el presente artículo nos ceñiremos a su papel desempeñado en torno a la muerte: acompañamiento del moribundo, organización de entierros, misas en honor de los difuntos, etc.

Para poder hacerlo contamos con unas fuentes primarias de gran calidad, ya que, por suerte, en el Archivo Parroquial de Fonz todavía se conservan un total de quince libros que recogen numerosos aspectos de las cofradías de dicha villa. El estado en el que se encuentran estos libros es bastante bueno y, como dato curioso, cabe destacar que en alguno de ellos han ido apareciendo granos de trigo entre sus páginas. Seguramente se debe a que durante la Guerra Civil española fueron escondidos en algún granero para evitar su destrucción.

Su estudio va a servir para aportar más datos sobre la forma que tenían los aragoneses de enfrentarse a la muerte en

la Edad Moderna, ya que los datos extraídos pueden extenderse a todo el territorio aragonés. Se debe a que las funciones de las cofradías van a ser prácticamente idénticas en todo el territorio de la monarquía hispánica, como han puesto de manifiesto los numerosos estudios realizados; algunos de ellos citados en la bibliografía final.

Centrándonos en el caso concreto de Fonz, encontramos un total de quince libros que muestran que durante la Edad Moderna hubo hasta nueve cofradías en la localidad altoaragonesa, alguna de ellas existente ya desde época medieval. Estas serían las diferentes cofradías atendiendo a los libros consultados:

1. Cofradía de Nuestra Señora del Rosario: su existencia iría desde 1476 a 1860 y cuenta con tres libros para su análisis. El primero da información desde 1661 a 1780. En el segundo aparece una lista de los hermanos de la cofradía en 1777. En el tercero se recoge lo mismo que en el primero pero desde 1784 a 1860. Por lo tanto, en los libros aparece información referente a la cofradía desde 1661 hasta 1860, a excepción de los

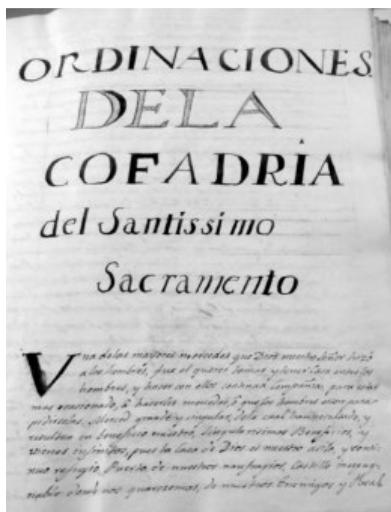


Fig. 1. *Ordinaciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento* (APF, 20/1)

años 1781, 1782 y 1783, que no constan. No obstante, en ellos se hace referencia a una existencia anterior de la cofradía y se deja constancia que fue fundada en 1476.

2. Cofradía del Señor San Miguel Arcángel: cuenta con un único libro, comenzado en 1767 y cuya última anotación es de 1897. No obstante, en él se deja constancia de que la fundación es anterior, remitiéndola a 1652.

3. Cofradía del Santísimo Sacramento: es una cofradía con una fundación más cercana, puesto que su trayectoria iría desde 1721 a 1878. Cuenta con

un único libro cuya principal información es del siglo XIX, sin embargo, recoge algunas copias anteriores que permiten saber que la fundación se produjo en la centuria precedente.

4. Cofradía de Nuestra Señora del Hospital: es la institución asistencial con mayor recorrido de todas, desde 1468 a 1930. Incluso hoy todavía se conserva el hospital a cuyo frente se encontraban estos cofrades. Cuenta con dos libros para su estudio. El primero es de 1769 y llega hasta 1849, mientras que el segundo parte de 1855 y llega ya hasta el final de la existencia de la cofradía. En el primero se deja constancia de la fundación en el siglo XV y se detalla que toda esa documentación fue perdida a causa de la guerra contra franceses y catalanes en 1642.

5. Hermandad de San Antonio de Padua: existente de 1695 hasta 1860. Cuenta con un único libro que fue comenzado a escribir en 1823, aunque en él también se hace referencia a momentos anteriores.

6. Cofradía de las Almas de Fonz: única cofradía gremial que se recoge en los libros. Fue fundada en el siglo XVIII (1724 a 1927) y cuenta con tres libros,

aunque el verdaderamente importante es el primero, iniciado ya en el año de fundación. El segundo es un libro de cuentas desde 1807 a 1927 y el tercero es un pequeño cuaderno de actas de 1915 a 1927.

7. Cofradía de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco: es una cofradía de franciscanos entre 1730 y 1834 muy ligada al convento franciscano de Monzón. Por lo tanto, es una cofradía regular. Se conservan dos libros, siendo el primero una recopilación de listas de cofrades mientras el segundo contiene la fundación y los estatutos de la cofradía.

8. Cofradía de la Hermandad de San Nicolás: cuenta con un único libro que es el único que contiene índice y que hace referencia a cofrades pertenecientes a pueblos vecinos a Fon. El libro va de 1680 a 1859, años de existencia de la propia cofradía.

9. Hermandad de San Pedro: cuenta con un único libro, cuyo estado de conservación es pésimo. Por lo tanto, no se puede conocer ni su fecha de fundación ni de desaparición. Sin embargo, de él se pueden leer ciertos extractos de gran interés para el cometido de este artículo.

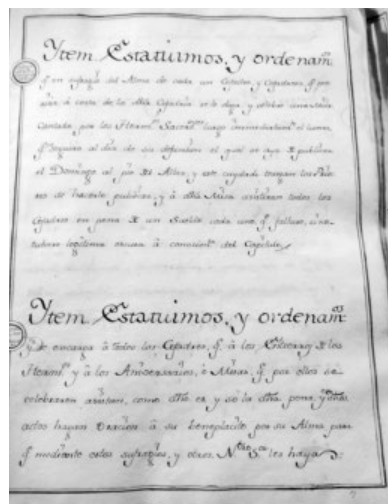


Fig. 2. *Ordenaciones de la Cofradía de Nuestra Señora del Hospital* (APF, 21/1)

Una vez presentadas todas las cofradías, me gustaría incidir en un aspecto que se repite continuamente en las ordenanzas de la gran mayoría de ellas: el alto grado de exteriorización que alcanzaba la solidaridad familiar y comunitaria en los momentos de agonía final y en los rituales funerarios. Demostrándose así las ideas generales que se han mencionado anteriormente.

Por ejemplo, La Hermandad de San Nicolás, a través de sus ordenanzas, nos muestra lo importante que era acompañar al

enfermo en sus momentos finales.

Estatuimos y Ordenamos que siempre y quando aconteciere estar enfermo qualquiere Hermano desta nuestra Hermandad de qualquiere enfermedad [...] que los Piores sean tenidos y obligados de avisar y mandar a dos delos hermanos que vaian a velar, asistir y consolar al tal hermano enfermo y servirle en todo lo que se ofreciere tanto tiempo quanto fuese menester<sup>1</sup>.

En ocasiones, esta asistencia al enfermo estaba revestida de un ritual organizado y público en el que toda la población era consciente del acompañamiento que se estaba realizando con el moribundo. Como ejemplo, el quinto estatuto de la Cofradía del Santísimo Sacramento afirma:

Estatuimos y ordenamos que todas las veces que se ofreciere salir el Santísimo

Sacramento de la Iglesia para comunicarse a los enfermos, los cofrades del numero de esta nuestra Cofradía, los que se hallaren en su acompañamiento hayan de llevar y lleven velas encendidas de la Cofradía. Asimesmo, por cuenta de ella vaian delante del Santísimo Sacramento por lo menos dos achas encendidas<sup>2</sup>.

En el sexto estatuto continúa:

Item, asimesmo estatuiamos y ordenamos que todas las veces que el Santísimo Sacramento saliere de la Iglesia para comunicarse a los enfermos, que desde el punto que salga, hasta que se haya vuelto, se tañan las campanas con el modo mas regocijado y alegre que se pueda<sup>3</sup>.

No obstante, los ejemplos no terminan aquí. El octavo estatuto de la Cofradía del Señor San Miguel Arcángel dice:

---

(1) APF, Fonz, 22/6, Libro de la Hermandad de San Nicolás desde 1680.

(2) APF, Fonz, 20/2, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento.

(3) *Ibidem*.



Item, ordenamos que [...] sea de la obligacion de los priores, nombrar dos hermanos para su turno para que velen al enfermo, remitiendolos a la casa, y el que no cumplierse, assi prior, como cofrade pague un real de pena<sup>4</sup>.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, el acompañamiento y participación colectiva no solo se llevaba a cabo con el moribundo sino también con el fallecido. Como muestra, el noveno estatuto de esta misma cofradía afirma:

Item, ordenamos y mandamos, arreglándonos a las antiguas Ordinations, que sea de obligacion de los Cofrades mas modernos llevar el Feretro, y enterrar a los Hermanos bajo la pena de un sueldo al que no cumplierse con su obligacion<sup>5</sup>.

Pero esta obsesión por el acompañamiento al difunto todavía va más allá, como se recoge en el décimo estatuto:

Item, Estatuimos y ordenamos, que a los Entierros de los Hermanos, y Hermanas deban acudir todos los cofrades a la puerta de la Casa del Difunto, en donde sera de cargo de los Priores, hazer, esten las luzes para acompañar al Entierro, y cada Hermano que faltare, pague de pena un sueldo: y bajo la misma pena, el que no asistiere al Santo Rosario se realiza en la Iglesia por el Difunto<sup>6</sup>.

Encontramos más ejemplos de este tipo en las ordenanzas de la Cofradía de las Almas. Por ejemplo, en su vigesimosegundo estatuto se puede leer:

Se estatuye, y Ordena, qualquier Hermano, o Hermana difuntos assi del Gremio, como fuera de el, el Prior, o Ayudante que fueron actuales tengan obligacion de convocar y avisar a todos los Hermanos assi del Gremio como fuera de el, los quales [...] ayan y deban

---

(4) APF, Fonz, 19/5, Libro de la Cofradía de San Miguel Arcángel desde 1767.

(5) *Ibidem*.

(6) *Ibidem*.

asistir a la Casa del difunto antes que buelba la Cruz, y acompañar su cadaver a la Iglesia con la lumbraria de dicha Hermandad, y estar en la Misa del Cuerpo presente<sup>7</sup>.

Son muchos los ejemplos que se podrían seguir mostrando, ya que estatutos como los aquí mencionados se repiten continuamente en todos los libros de cofradías citados. Por no seguir redundando todo el rato en la misma idea, concluiremos este apartado mencionado que, gra-

cias al estudio de los libros de cofradías de la villa de Fonz, podemos afirmar que morir en Aragón durante la Edad Moderna era un verdadero acontecimiento social y público. Es decir, encontramos una respuesta a la muerte en la que se antoja imprescindible la participación y asistencia de numerosos miembros de la comunidad.

¿Se conservan estas actitudes ante la muerte en la sociedad aragonesa de hoy en día o, actualmente, afrontamos nuestros últimos momentos de una manera totalmente diferente?❧

### 3. LOS ARAGONESES ANTE EL PROCESO DE MORIR EN LA ACTUALIDAD

**E**n la sociedad occidental actual, la muerte ya no se afronta de la misma manera. Contrariamente a lo que acabamos de ver, hoy en día se habla de un «proceso de desocialización» de la muerte. Como mantiene Thomas (1983, p. 415): «Entre nosotros nos hemos desplazado de la muerte pública al fallecimiento priva-

do, de la muerte que afectaba al poblado entero a la que no concierne más que a los allegados inmediatos, algunos amigos y compañeros de trabajo».

Por este motivo, es frecuente escuchar expresiones como «duelo proscrito», «muerte oculta» o «soledad del moribundo», para referirse a las actitudes predominantes ante la muerte

---

(7) APF, Fonz, 22/1, Libro de la Cofradía de las Almas de Fonz (1724-1737).

en la actualidad. Para entender este cambio tan radical con esa muerte social, colectiva y cotidiana que acabamos de ver, debemos tener en cuenta un factor fundamental: los avances sanitarios, la evolución del sistema de salud y mecanismos de protección social propios de un estado de bienestar, han provocado que las personas vivan más y con mayor calidad de vida. Como consecuencia, el ciclo de la vida se ha alargado y se ha hecho más previsible, por lo que resulta más fácil olvidarse de la muerte durante el día a día.

Además, como mantiene Elias (1987, pp. 32-33): «nunca en la historia de toda la humanidad se hizo desaparecer a los muertos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes; jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos sin olores y con tanta perfección técnica».

Junto a los avances médicos y técnicos, también debemos tener en cuenta la evolución de los valores de la ciudadanía. Hoy en día vivimos en un mundo mucho más individualista que ha perdido gran parte de ese fenómeno asociativo propio de la Edad Moderna, donde el

individuo tendía a agruparse y a integrarse en distintas corporaciones. Es decir, a vivir colectivamente.

Como resultado de estos factores, en las últimas décadas, hemos desterrado a la muerte, apartándola de nuestra existencia, sacándola de nuestras casas, eliminándola incluso de nuestro lenguaje. «En este ritual de negación, se ha expulsado a la muerte del horizonte de lo cotidiano confinándola al universo de la subcultura hospitalaria, entre vidrios, catéteres y batas blancas» (Gala *et al.*, I. 2002, p. 41).

Todo este panorama puede aplicarse perfectamente para el Aragón actual. El estudio realizado en 2015 por la Dirección General de Calidad y Atención al Usuario del Gobierno de Aragón, así lo demuestra. Por ejemplo, en las entrevistas realizadas, la mayoría de profesionales y ciudadanos coinciden en catalogar la muerte como un tema tabú, siendo la evitación y negación características propias de la misma. Esto se observa con mayor claridad en el caso de los jóvenes, quienes viven ajenos a esta situación. Más aún los niños, a los que se les oculta la

muerte y, por lo general, se esquivan las preguntas que se hacen al respecto.

Todo ello nos podría hacer pensar que esa respuesta a la muerte propia del Aragón de la Edad Moderna, ha desaparecido por completo en la actualidad. Sin embargo, conviene hacer alguna matización. Aunque el miedo y la negación suelen estar en la mayoría de los casos analizados en este estudio, en las entrevistas y grupos se han encontrado diferencias a la hora de afrontar la muerte según el hábitat. Por ejemplo, en las sociedades rurales pervive un mayor grado de cohesión y una menor presencia de los servicios sociales, lo que se traduce en una vivencia más colectiva de la muerte. Además, como en estas zonas las relaciones de solidaridad de familiares y allegados son más amplias, todavía se prefiere el domicilio como lugar de defunción. En definitiva, una actitud ante la muerte muy parecida a la que se ha visto en el apartado anterior.

Por el contrario, en las ciudades aragonesas se vive más en soledad y se tiende a saber menos de la muerte. Además, la muerte se ha reducido a la fa-

milia y amigos y se ha limitado a lugares muy concretos: hospital y tanatorio.

De este modo, en el Aragón actual podemos distinguir dos tipos de respuestas y actitudes ante la muerte: el modelo rural-tradicional, que todavía conserva muchos aspectos procedentes de la Edad Moderna, y el modelo urbano-actual, el predominante en la mayoría de sociedades occidentales desarrolladas.

No debe extrañarnos que esa respuesta social ante la muerte propia de la Edad Moderna, siga presente en la mayoría de poblaciones aragonesas siglos después. Como puso de manifiesto Rafael Andolz en su obra *La muerte en Aragón*, esta idea de muerte pública en la que toda la comunidad participa en los ritos funerarios de sus individuos, todavía pervive en el siglo XX. Por ejemplo, puede observarse en extractos como el que se recoge a continuación:

Quiso además que para la Unción y el Viático estuviera presente toda la familia y mudados con ropa de domingo y que adornaran la habitación lo mejor que se

podiera [...] Con el Viático vinieron muchos amigos de casa y los cofrades con los cirios (Andolz, 1995, p. 13).

Es más, aunque hoy en día ya hayan desaparecido las cofradías en casi todos los pequeños pueblos, todavía se mantiene en la mentalidad colectiva la costumbre de acudir a la casa del fallecido para consolar a su familia y de asistir al entierro aunque la relación con el difunto no hubiese sido muy estrecha en vida. Algo que puede parecer extraño actualmente en una sociedad marcada por el individualismo, pero que no lo es tanto si conocemos las costumbres y las creencias de nuestros antepasados.

Por ejemplo, en el ya citado estudio llevado a cabo desde el Gobierno de Aragón, encontramos la respuesta de un profesional de la sanidad que recoge muy bien esta idea:

«En el ámbito rural, el acompañamiento de la familia es tremendo. La solidaridad es mayor, colabora todo el mundo» (Direc-

ción General de Calidad y Atención al Usuario, 2015, p. 36).

Sin embargo, estos rasgos propios de la respuesta heredada de la Edad Moderna, cada vez son menos observables, ya que hay un proceso continuo de urbanización de las costumbres del medio rural. Por lo tanto, es muy probable que este modelo rural-tradicional acabe desapareciendo, puesto que muchas de las costumbres heredadas del pasado se están perdiendo como consecuencia de la progresiva despoblación de estas zonas.

Quienes todavía conocieron esos modelos heredados del pasado están muriendo. Mientras, sus descendientes ya tienen adquiridas numerosas costumbres propias del medio urbano. Por lo tanto, el modelo de muerte de los pocos jóvenes que viven en los pequeños pueblos aragoneses, va a ser mucho más parecido al urbano-actual que al rural-tradicional. Provocando, de este modo, un abandono definitivo de las respuestas y actitudes ante la muerte características de la Edad Moderna. 🗨️

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDOLZ, R. (1995). *La muerte en Aragón*. Zaragoza: Mira.
- ÁLVAREZ, C., BUXÓ, M<sup>a</sup>. J. y RODRÍGUEZ, S. (Coords.). (1989). *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Antrophos.
- ARIÈS, PH. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado.
- BUENO, N. (2013). "La muerte en la ciudad. Una reflexión filosófica sobre el modo actual de morir". *Eikasia*, 52, pp. 85-98.
- DE LA PASCUA, M<sup>a</sup>. J. (1994). "La solidaridad como elemento del «bien morir». La preparación de la muerte en el siglo XVIII (El caso de Cádiz)". En SERRANO, E. (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII* (pp. 343-364). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- DIRECCIÓN GENERAL DE CALIDAD Y ATENCIÓN AL USUARIO (2015). *Los aragoneses ante el proceso de morir*. Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- ELIAS, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GALA, F. J., LUPIANI, M.,... ALBA, I. (2002). "Actitudes psicológicas ante la muerte y el duelo. Una revisión conceptual". *Cuadernos de Medicina Forense*, 30, pp. 39-50.
- GARCÍA, M. (1990). "Actitudes ante la muerte, religiosidad y mentalidad en la España Moderna. Revisión historiográfica". *Hispania. Revista Española de Historia*, 176, pp. 1073-1090.
- GARCÍA, P. (2013). *Simbolismo, religiosidad y ritual barroco: la muerte en el siglo XVII*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- LATORRE, J. M. (2002). "Las cofradías en el Bajo Aragón durante la Edad Moderna". En RÚJULA, P. (Coord.), *Entre tambores. El Bajo Aragón durante la Semana Santa* (pp. 41-58). Zaragoza: Edelvives.
- LORENZO, F. J. (1991). *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MARTÍNEZ, F. (2000). *Muerte y religiosidad en la España de los Austrias*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- MARTÍNEZ, J. M. (2013). *Historia de Fonz. De los orígenes al siglo XX*. Monzón: CEHIMO.
- MORIN, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- NOVOA, M<sup>a</sup>. Á. (2006). "Funerales y enterramientos en Santiago entre 1558 y 1665: cultos celebrados por la Real e Ilustre Cofradía del Rosario". En RODRÍGUEZ, A. y GONZÁLEZ, D. (Eds.), *Muerte y ritual funerario en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- RODRIGO, M<sup>a</sup>. L. (2002). *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte*. Zaragoza: Ediciones 94.
- RODRÍGUEZ, Á. (1994). "La muerte en España: del miedo a la resignación". En SERRANO, E. (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII* (pp. 35-52). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- ROYO, J. R. (1993). "Las cofradías de Caspe a finales del siglo XVI. Las cofradías de Semana Santa". *Cuadernos de Estudios Caspolinos*, 71, pp. 135-150.
- RUIZ, E. (2011). "El *ars moriendi*: una preparación para el tránsito". En

- GALENDE, J.C. y DE SANTIAGO, J. (Dir.), *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos* (pp. 315-344). Madrid: Universidad Complutense.
- RUMEU DE ARMAS, A. (1981). *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos*. Barcelona: El Albir.
- TELLO, E. (2013). *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- THOMAS, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- VENEGAS, A. (2001). *Agonía del tránsito de la muerte: con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos*. Edición a cargo de M. Zuili. París: L'Harmattan.
- VOVELLE, M. (1985). *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- APF, Fonz, 19/4, Libro de la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario desde 1785.
- APF, Fonz, 19/5, Libro de la Cofradía de San Miguel Arcángel desde 1767.
- APF, Fonz, 20/2, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento.
- APF, Fonz, 21/1, Libro de la Cofradía de Nuestra Señora del Hospital (1769-1849).
- APF, Fonz, 21/2, Libro de la Cofradía de Nuestra Señora del Hospital (1855-1930).
- APF, Fonz, 21/3, Libro de la Hermandad de San Antonio de Padua.
- APF, Fonz, 22/1, Libro de la Cofradía de las Almas de Fonz (1724-1737).
- APF, Fonz, 22/2, Libro de la Cofradía de las Almas de Fonz (1807-1927).
- APF, Fonz, 22/3, Cuaderno de Actas de la Cofradía de las Almas de Fonz (1915-1925).
- APF, Fonz, 22/4, Libro de la Hermandad de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco (1730).
- APF, Fonz, 22/5, Libro de la Hermandad de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco renovada en 1800.
- APF, Fonz, 22/6, Libro de la Hermandad de San Nicolás desde 1680.
- APF, Fonz, 51-1, Libro de la Hermandad de San Pedro (siglo XVIII).

## Fuentes primarias

- Archivo Parroquial de Fonz, Fonz, 19/2, Libro de la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario desde 1661.
- APF, Fonz, 19/3, Libro de la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario desde 1777.







## NORMAS EDITORIALES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

**1.** LOS TRABAJOS se enviarán a la Secretaría Técnica de *Temas de Antropología Aragonesa*, C/ Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios Universidad de Zaragoza, 50009 Zaragoza. Los artículos deberán ser inéditos y no estar aprobados para la publicación en otra revista. Podrán estar redactados en cualquiera de las lenguas habladas en Aragón. Habrán de ser aceptados por el Consejo de Redacción.

**2.** Los originales se presentarán mecanografiados (por una sola cara en DIN A4), a doble espacio. Cada página tendrá 30 líneas de texto, y una anchura de caja de 60 espacios. Siempre que sea posible se ruega sean presentados en soporte informático acompañados de su correspondiente copia impresa (es aconsejable enviar en documento aparte las notas del texto). Cada disco irá etiquetado con el nombre de autor/es, el título del trabajo e indicación del tratamiento de textos utilizado.

**3.** Los trabajos deberán presentar una ficha en la que figure el título, nombre de autores, dirección, teléfono, situación académica, nombre de la Institución Científica a la que pertenece(n), lugar de trabajo y fecha de envío del trabajo a la revista.

**4.** Cada artículo deberá acompañarse de un resumen de 10 líneas:

- Título del trabajo (un máximo de 8 palabras)
- Nombre y apellidos de autor/es
- Resumen y palabras clave
- Traducción al inglés del título, resumen y palabras clave
- Desarrollo del trabajo

**5.** Las ilustraciones (cuadros, mapas, gráficos, tablas, figuras,...) que acompañen al texto se numerarán de forma correlativa tanto si se trata de dibujos como de fotografías, bajo el término «figura». Los originales deberán numerarse solamente en lápiz por la parte posterior, indicando autor y título del artículo. Los pies de las figuras se insertarán en su lugar correspondiente dentro del trabajo y además se listarán en una hoja aparte conteniendo un breve pie o leyenda. Si las ilustraciones no fueran propias, los autores deberán obtener aprobación, antes del envío, para su reproducción.

**6.** Las citas textuales irán entrecomilladas, siempre que no ocupen más de tres líneas. Si lo superan, deberán escribirse sin comillas, pero dejando un margen de 10 espacios dentro del propio texto.

**7.** Las citas bibliográficas dentro del texto serán así: (Velasco, 1988: 15).

**8.** La bibliografía se presentará alfabéticamente al final del artículo. Por ejemplo: BARLEY, N. 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.

LISON, C. 1991. «Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)» en *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus Universitaria. pp. 33-57.

**9.** Los autores recibirán gratuitamente 25 separatas y un ejemplar del número de la revista en el que se publique.

**10.** El Consejo de Redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos y lo comunicará a los autores en un plazo máximo de 6 meses, indicando el volumen y número en el que se publicarán. Los originales no aceptados serán devueltos a la dirección del remitente.



**Las relaciones transfronterizas en el Pirineo / *Cross-border relations in the Pyrenees*, por Antonio Jesús Gorriá Ipas.**

**Notas históricas sobre la praxis moral vegetariana en Aragón / *Historic notes about the vegetarian moral in Aragon*, por Francisco Abad Alegría.**

**El aceite de enebro / *The juniper oil*, por Eugenio Monesma Moliner.**

**Dos colecciones de dibujos conservados en el Monasterio de la Resurrección de Zaragoza vistos desde la etnografía: vida en la clausura y religiosidad / *Two collections of drawings preserved in the Monastery of the Resurrection of Zaragoza seen from the ethnography: life in closure and religiousness*, por María Elisa Sánchez Sanz.**

**Un día en el convento de las madres Carmelitas Descalzas de Maluenda / *A day in the nunnery of Discalced Carmelite Mothers of Maluenda*, por Jesús Gil Alejandre.**

**Textos para el estudio de la lengua y la literatura en aragonés: la Pastorada de Besians de 1797 / *Some texts for the study of the aragonese language and literature: the 1797 Pastorada from Besians*, por M.<sup>a</sup> Pilar Benítez Marco y Óscar Latas Alegre.**

**Lo cómico popular en la tradición religiosa: la fiesta de los danzantes de Mora de Rubielos / *The popular comic in the religious tradition: the festival of the dancers of Mora de Rubielos*, por Raúl Francisco Sebastián Solanes.**

**La muerte como elemento cotidiano y acontecimiento colectivo en el Aragón de la Edad Moderna. El ejemplo de las cofradías de la villa de Fonz / *Death as an everyday element and collective event in the Aragón of the Modern Age. The example of the Brotherhoods of the town of Fonz*, por Marcos Guillén Franco.**

**Instituto Aragonés de Antropología**

Edificio de Servicios de la Universidad de Zaragoza

C/ Domingo Miral, 4; E-50009 Zaragoza

Tel. 976 761000 ext. 3622

e-mail: [iaa@antropologiaaragonesa.org](mailto:iaa@antropologiaaragonesa.org); <http://antropologiaaragonesa.org>



Prensas Universitarias de Zaragoza

